MEMÓRIA DAS IMAGENS:

olhares multiculturais sobre o acervo Jesco Puttkamer

PUC GOIÁS

BNDES

O BANCO DO DESENVOLVIMENTO DE TODOS OS BRASILEIROS

Prof. Ms. Gil Barreto Ribeiro (PUC Goiás)
Diretor Editorial
Presidente do Conselho Editorial

Prof. Ms. Cristiano S. Araujo
Assessor

Engenheira Larissa Rodrigues Ribeiro Pereira
Diretora Administrativa
Presidente da Editora

CONSELHO EDITORIAL
Profa. Dra. Solange Martins Oliveira Magalhães (UFG)
Profa. Dra. Rosane Castilho (UEG)
Profa. Dra. Helenides Mendonça (PUC Goiás)
Prof. Dr. Henryk Siewierski (UNB)
Profa. Dra. Irene Dias de Oliveira (PUC Goiás)
Prof. Dr. João Batista Cardoso (UFG)
Prof. Dr. Luiz Carlos Santana (UNESP)
Profa. Ms. Margareth Leber Macedo (UFT)
Profa. Dra. Marilza Vanessa Rosa Suanno (UFG)
Prof. Dr. Nivaldo dos Santos (PUC Goiás)
Profa. Dra. Leila Bijos (UCB DF)
Prof. Dr. Ricardo Antunes de Sá (UFPR)
Profa. Dra. Telma do Nascimento Durães (UFG)
Prof. Dr. Francisco Gilson (UFT)
Dra. Terezinha Camargo Magalhães (UNEB)

Marlene C. Ossami de Moura
Sibeli A. Viana
Organizadoras

MEMÓRIA DAS IMAGENS:

olhares multiculturais sobre o acervo Jesco Puttkamer

1ª edição

Goiânia - Goiás
Editora Espaço Acadêmico
- 2017 -

Copyright © 2017 by Marlene C. Ossami de Moura e Sibeli A. Viana

Editora Espaço Acadêmico
Endereço: Rua do Saveiro, Quadra 15 Lote 22, Casa 2
Jardim Atlântico - CEP: 74.343-510 - Goiânia/Goiás
CNPJ: 21.538.101/0001-90
Site: http://editoraespacoacademico.com.br/

Contatos:
Prof. Gil Barreto - (62) 98106-1119 / (62) 3922-2276
Larissa Pereira - (62) 98230-1212

Revisora: Doralice de Fatima Jacomazi
Editoração: Franco Jr.

CIP - Brasil - Catalogação na Fonte

M533 Memória das imagens : olhares multiculturais sobre o acervo Jesco Puttkamer / Organizadoras Marlene C. Ossami de Moura e Sibeli A. Viana. – 1ª ed. – Goiânia : Editora Espaço Acadêmico, 2017.
205 p. ; il.

Inclui referência bibliográfica
ISBN: 978-85-5440-045-3

1. Índio. 2. Índio – cultura. 3. Jesco Puttkamer - acervo. I. Moura, Marlene C. Ossami de (org.). II. Viana, Sibeli A. (org.).

CDU 397

O conteúdo da obra e sua revisão são de total responsabilidade do autor.

DIREITOS RESERVADOS
É proibida a reprodução total ou parcial da obra, de qualquer forma ou por qualquer meio, sem a autorização prévia e por escrito dos autores.
A violação dos Direitos Autorais (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

Impresso no Brasil | *Printed in Brazil*
2017

Recebi o convite dos irmãos Villas Bôas para trabalhar no Xingu, gostei muito dessa vida no mato – uma vida livre, com esses povos livres, longe da opressão da civilização. Resolvi ficar lá, aceitando o convite sem gratificação nenhuma, somente comida, para viver com eles no mundo dos índios: uma vida muito interessante e fascinante. Achei que estava documentando uma coisa inédita e depois me fascinei tanto e reconheci que não era apenas necessário documentar esses povos não atingidos por nossa civilização destruidora, mas com brio, orgulho e beleza rara senti uma grande necessidade de documentá-los para a posterioridade.

(Jesco von Puttkamer. In: *Bubula, o cara vermelha* (1999),
direção de Luiz Eduardo Jorge)

SUMÁRIO

PREFÁCIO 11

APRESENTAÇÃO 15

INTRODUÇÃO 17
Qualificação das imagens Metuktire 21
Qualificação das imagens Paiter Suruí 23
Qualificação das Imagens Cinta-Larga 24
Qualificação das imagens Nambikwara 26
Estrutura da obra 27

Capítulo 1: ETNOGRAFIA DO POVO METUKTIRE

1. OS METYKTIRE MEBENGOKRE 32
Vanessa R. Lea
Etnônimo, população e língua 32
Localização, clima e modo de vida 34
História de deslocamentos 34
Divisão sexual de trabalho 37
Organização social 39
As cerimônias 41
A chefia 42
Mundo em transformação acelerada 44
Considerações 45
Fontes de informação 45

1.1 OS LÍDERES INDÍGENAS TRADICIONAIS E A LUTA PELA TERRA 48
Bepró Metuktire

2. JESCO E OS ACERVOS INDÍGENAS: OS METUKTIRE DA ALDEIA PORORI..... 50
Maria Eugênia Brandão A. Nunes

3. QUALIFICAÇÃO DAS IMAGENS DO ACERVO JESCO PUTTKAMER:
A PARTICIPAÇÃO DO POVO METUKTIRE 62
Fernanda Elisa Costa P. Resende

Capítulo 2: ETNOGRAFIA DO POVO PAITER SURUÍ

1. POVO PAITER SURUÍ: RESISTÊNCIA, LUTAS E CONQUISTAS..... 70
João Carlos Gomes & Joaton Suruí
A origem ameríndia dos Paiter Suruí..... 73
O contato: entre facões, machados e panelas 75
Cultura e identidade Paiter Suruí..... 78
Símbolos e regras do que pode e não pode..... 83
A forma própria de organização escolar 89
Considerações 91

2. JESCO E OS ACERVOS INDÍGENAS: OS PAITER SURUÍ..... 93
Mário Arruda
Os Paiter Suruí e o contato 95

3. QUALIFICAÇÃO DAS IMAGENS DO ACERVO JESCO PUTTKAMER:
A PARTICIPAÇÃO DO POVO PAITER SURUI 105
Roque de Barros Laraia

Capítulo 3: ETNOGRAFIA DO POVO CINTA-LARGA

1. NOTAS ETNOGRÁFICAS SOBRE OS CINTAS-LARGAS DA
AMAZÔNIA MERIDIONAL 110
João Dal Poz
Território e população..... 110
Guerra e paz 114
Sociedade, cultura e recursos naturais..... 123
Cosmologia, festa e religião 128
Situação atual..... 130
Fontes de informação 132

2. JESCO E OS ACERVOS INDÍGENAS: OS CINTA-LARGA..... 136
Mário Arruda

3. QUALIFICAÇÃO DAS IMAGENS DO ACERVO JESCO PUTTKAMER: A PARTICIPAÇÃO DO POVO CINTA-LARGA..... 147
Sibeli A. Viana; Marlene C. Ossami de Moura & Celiomar Rodrigues

Capítulo 4: ETNOGRAFIA DO POVO NAMBIKWARA

1. REGISTROS ETNOGRÁFICOS SOBRE O POVO NAMBIKWARA..... 156
Maria Aurora da Silva & Dulce Madalena Rios Pedroso
Localização e família linguística..... 156
Contexto histórico do contato..... 158
População..... 163
Organização sociocultural..... 163
Habitação, aldeia e roça..... 167
Caça e alimentação..... 172
Mitologia..... 174

2. JESCO E OS ACERVOS INDÍGENAS: OS NAMBIKWARA..... 179
Fernanda Elisa Costa P. Resende

3. QUALIFICAÇÃO DAS IMAGENS DO ACERVO JESCO PUTTKAMER: A PARTICIPAÇÃO DO POVO NAMBIKWARA..... 190
Marlene C. Ossami de Moura; Cristiane Loriza Dantas & Sibeli A. Viana

CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 203

PREFÁCIO

A TOCA DE JESCO PUTTKAMER: O SABOR DO ARQUIVO

Quem poderia imaginar que seria possível encontrar tantas maravilhas em um lugar no qual você redescobre o prazer de entrar?

Lá, você admira danças lúdicas com evoluções coreográficas cadenciadas por versos improvisados em várias línguas indígenas.

Lá, ouve cantos melódicos de amizade, de guerra, de pesca, da lua cheia, do timbó.

Lá, desfruta músicas tradicionais ao som de maracás e de refinados instrumentos, hinos evangélicos e até mesmo uma canção de Waldick Soriano na voz de um índio suruí. Escuta poesia, narrativas míticas, contos tradicionais, discursos de lideranças, saberes acumulados pelos mestres indígenas e, ainda, gravação de sons de animais de cuja existência sequer suspeitava.

Lá você se envolve com festas – festa do buriti, da mandioca, da colheita do milho e tantas outras – com rituais variados que têm seu próprio repertório cadenciado, além de cerimônias de nominação celebradas, de um lado, por homens e de outro, por mulheres que se pintam.

Lá, você pode rastrear imagens em mais de 130 mil fotografias, assistir filmes, ler cartas, consultar 180 diários de campo e outros documentos manuscritos com o registro do contato de índios com a sociedade nacional na segunda metade do séc. XX.

Enfim, lá, naquela toca, você penetra no universo indígena, como Alice na toca do coelho transportada para um imaginário povoado de sonhos, mas também de pesadelos.

Como fazer para usufruir desse tesouro que te espera naquele lugar? Uma porta se abre "aqui" para poder entrar "lá".

O "lá" é a "toca" com o acervo do fotógrafo e documentarista Jesco von Puttkamer (1919-1994), nascido em Niterói, considerado o precursor da antropologia visual no Brasil. Ao longo de 40 anos, ele percorreu centenas de aldeias indígenas e construiu umas das mais completas coleções audiovisuais etnográficas, documentando diferentes comunidades indígenas, não apenas aquilo que deslumbra e seduz, mas também as tentativas de destruí-las e a resistência organizada à barbárie, a luta travada contra os invasores. É preciso mergulhar nesses fragmentos de tempo, retirá-los das prateleiras do arquivo, submetê-los ao crivo da crítica histórica para não esquecer que esquecemos.

O acervo doado à PUC/Goiás, sob a guarda e conservação do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia (IGPA), abarca quase todos os aspectos das culturas indígenas: agricultura, artesanato, caça, pesca, arquitetura, saberes tradicionais, culinária, ritos, flora, fauna, humor, língua e todo tipo de manifestação artística.

Mas nem tudo é maravilha. Nas aventuras narradas por Lewis Carroll, Alice passa por uma crise de identidade causada pela perda da habilidade de recitar poemas e, em alguns momentos, sofre e chora tanto que cria um lago de lágrimas. Da mesma forma, nem tudo é maravilha na toca de Jesco, onde esbarramos no lado obscuro, que precisamos conhecer melhor, das relações dos povos indígenas com o mundo de fora. A documentação registra os resultados dos projetos desenvolvimentistas dos governos militares, a violência contra os índios, a invasão de seus territórios por madeireiros, mineradoras, garimpeiros, colonos, pecuaristas, a corrupção e a omissão dos órgãos oficiais, os massacres genocidas, o envenenamento de crianças, as epidemias de gripe, os surtos de malária, mas também o protagonismo dos índios com suas reivindicações, tudo aquilo que é silenciado pela história oficial do país.

Guardo ainda a lembrança viva da visita breve, mas frutífera, aos arquivos de Jesco Puttkamer, em abril de 2011, na companhia do xamã guarani Wherá Tupã e de Marlene Moura, por ocasião da Semana dos Povos Indígenas, organizada pela PUC-Goiás. Suas coleções já haviam sido premiadas pelo Ministério da Cultura/IPHAN e pela UNESCO. Saí de lá com uma série de dúvidas e de perguntas, cujas respostas estão discutidas "aqui" no livro que você vai ler.

O "aqui" é a *Memória das Imagens – Olhares multiculturais sobre o Acervo Jesco Puttkamer*, organizado por Marlene Moura e Sibeli Viana, que nos ajuda a avaliar a importância das coleções através de olhares qualificados de 15 pesquisadores – antropólogos, arqueólogos, gestores culturais, historiadores, psicólogos, profissionais da área de saúde – alguns dos quais conviveram com Jesco e com ele participaram de algumas expedições à área indígena. Esses pesquisadores contaram com a contribuição decisiva de interlocutores indígenas que entraram no arquivo para qualificar o material do acervo e identificar personagens, reconhecer eventos, classificar e nominar adornos, instrumentos e utensílios, confirmar localizações, recuperar memórias, num processo similar ao já adotado pelo Museu do Índio no Rio de Janeiro. As narrativas indígenas sobre as imagens identificadas foram registradas num álbum para orientar os pesquisadores,

O *Projeto Ações Educativas e de Qualificações Interculturais para a coleção Jesco Puttkamer* concentrou suas atividades em quatro etnias: Metuktire (Txukahamãe), Paiter Suruí, Cinta-Larga e Nambikwara, em função de alguns critérios, entre os quais a quantidade expressiva de imagens e o interesse manifestado por alguns grupos para ter acesso ao acervo. Os resultados facilitam aos interessados a consulta dos interessados à informação ali contida e contribuem para a produção de material didático e paradidático destinados às escolas indígenas e também não indígenas, considerando a Lei nº 11.645 que inclui a temática em todos os níveis de ensino do sistema educativo. A visibilidade do material poderá ainda subsidiar laudos antropológicos e exposições em museus e centros de cultura.

De nada adianta ter milhares de documentos importantes se não estão bem organizados com instrumentos de pesquisa que permitam se aproximar deles para consultá-los. Aqui, neste livro, está uma das chaves para entrar e transitar com segurança pelo acervo audiovisual e pela documentação textual com informações sobre o contexto e as circunstâncias em que foram produzidos. Mas, vai muito além, avaliando e analisando, a partir dos diários de campo escritos por Jesco, as inter-relações entre os diferentes registros. Aqui somos informados que a organização e a classificação do material etnodocumental foi feita com base nos princípios mais avançados da arquivologia definidos por Heloísa Bellotto, para quem o arquivista, gestor de informação estratégica, é quem dá o tratamento adequado à documentação histórica.

"A memória de uma nação pequena não é menor do que a de uma nação grande" – escreve Franz Kafka em seus Diários (1911). Se o acervo da "toca de Jesco" contivesse registros relacionados exclusivamente à história indígena, seu valor já seria inestimável. Mas ele é relevante para a história do Brasil, na medida em que as sociedade indígenas constituem um indicador extremamente sensível da natureza da sociedade que com elas interage. A sociedade brasileira se revela aqui em toda sua totalidade. Conhecer "o outro", "o diferente" nos conduz à reflexão sobre a própria sociedade em que vivemos.

Finalmente, parece oportuno destacar que, nos capítulos do livro, os seus autores conseguem compartilhar o prazer e o entusiasmo por aquilo que, para o leitor, representa a descoberta do documento, nos permitindo compreender melhor as ideias desenvolvidas pela historiadora francesa Arlette Farge, em seu livro *Le Goût de l'Archive*" (1989). Traduzido e editado em português vinte anos depois com o título "*O Sabor do Arquivo*" (2009), nos oferece pistas para uma espécie de etnografia do arquivo:

"Quem tem o sabor do arquivo procura arrancar um sentido adicional dos fragmentos de frases encontradas. A emoção é um instrumento a mais para polir a pedra, a do passado, a do silêncio" – escreve Arlette Farge, que nos adverte, no entanto, sobre a dúvida e muitas vezes a impotência de não saber como usar o documento, além das inúmeras possibilidades que acabam interferindo diretamente na qualidade da escrita da história.

A parte sadia do Brasil, penhorada, agradece a Jesco Puttkamer pelo cuidado que teve em construir essa "toca" e à PUC Goiás pelo empenho em mantê-la bem ordenada e limpa, acendendo uma luzinha de esperança num país tão combalido e doente. Como disse Raoni, citado aqui no livro, "foi muito bom ele ter doado este material para a PUC", que, com este trabalho, dá uma decisiva contribuição para "repensar, de forma crítica, tanto o passado quanto o futuro dos povos indígenas" como queria o historiador John Monteiro, de saudosa memória, que nos ajudou a redescobrir o sabor do arquivo.

José R. Bessa Freire
Professor da UERJ e UNIRIO-PPGMS

APRESENTAÇÃO

Apresentar ao público de leitores e pesquisadores um livro é sempre uma alegria e uma responsabilidade. A alegria nasce do sentimento de legítimo orgulho pelo trabalho intenso e cuidadoso que chega a sua realização final. Mas uma obra é também a materialização de sentimentos, emoções, compromissos de pessoas e instituições, que a partir de sua publicação passa a ter vida própria na comunidade dos leitores. Disso nasce a responsabilidade. Parte de nós, pessoas e instituições, passa a ter vida para além de nós na interação complexa e criativa dos processos de leitura, interpretação e significação. A exposição de nosso trabalho gera responsabilidade.

Se isso vale para qualquer obra, literária ou científica, muito mais há de valer para estas *Memórias da Imagem: olhares multiculturais sobre o Acervo Jesco Puttkamer*. Coordenar e representar olhares de culturas diferentes dirigidos a um objeto que, por sua vez, é essencialmente um olhar materializado, potencializa a responsabilidade num sentido estritamente ético. O Acervo Jesco Puttkamer é uma coleção privilegiada de imagens que mantem vivos os olhares de experiências culturais distintas mas que, ao mesmo tempo, marcam profundamente nossas identidades. Qualquer aproximação requer cuidado e respeito redobrados.

A Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás) tem a honra e a responsabilidade da guarda e da valorização desse acervo, ao qual está ligada por laços de cooperação com quem o produziu. Esta obra reforça um dos aspectos identitários centrais da PUC Goiás, a marca da inclusão e das boas práticas da educação e da pesquisa para o diálogo intercultural. Aos múltiplos olhares, que encontram o olhar de Jesco Putkamer, se junta também o olhar da Instituição que assumiu a herança de seu projeto.

O livro, desenhado numa perspectiva de colaboração multidisciplinar, conforme pode ser observado pela diversidade de perfil de seus autores, consegue preservar a vitalidade da pluralidade de olhares que constitui o objeto de estudo, garantindo à obra uma densidade singular. Ela representa a materialização de uma sinergia de esforços coletivos e interculturais, advinda dos membros da equipe do Projeto de Qualificação, dos autores convidados e da participação dos representantes de quatro etnias indígenas: *Paiter Suruí*, *Nambikwara*, *Cinta-Larga* e *Metuktire*, cujas narrativas representam a essência desta obra.

A narrativa ancora memórias de pessoas, lugares, objetos e pode ser compreendida também na perspectiva dos objetos biográficos culturais das etnias envolvidas. A elas, por seus representantes, o desenvolvimento do projeto possibilitou o (re)memorar e (re)significar de tradições culturais, muitas delas ainda vivas, outras modificadas ou esquecidas no presente.

Memória das Imagens é o sugestivo nome próprio desse trabalho. Mas, num sentido mais amplo, denota também todo o conjunto de coleções audiovisuais que integram o acervo etnográfico desta Instituição. Ele é importante por resgatar partes significativas da história de povos indígenas do Brasil, pouco ou mesmo nunca registradas materialmente. Também, estimula a afirmação dos indígenas perante a sua cultura, tornando-o instrumento de resistência diante dos perniciosos impactos de políticas ditas de desenvolvimento econômico mas, de fato, de negação cultural.

A PUC Goiás, por meio do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, tem consciência que, ao assumir a guarda desse extraordinário acervo de valor inestimável, assumiu também a causa que moveu quem o produziu: a defesa das populações tradicionais, de seu ambiente e de seu patrimônio cultural. Se na materialidade dos acervos audiovisuais etnográficos encontram-se aspectos intangíveis de memórias vivas, parcelares e esquecidas, ao hospedar e cuidar desses acervos, esta Instituição se torna um lugar de sentido denso e com profundidade histórica, um lugar de memórias.

Sabendo que a memória gera gratidão, manifestamos e registramos aqui nossos agradecimentos ao BNDES que viabilizou parte dos recursos necessários à realização do projeto de digitalização do material. Gratidão também expressamos para a equipe do IGPA, que idealizou, conduziu e qualificou este importante projeto de memórias.

Wolmir Therezio Amado
Reitor da PUC Goiás

INTRODUÇÃO

Esta obra apresenta os resultados do *Projeto Ações Educativas e de Qualificações Interculturais para a coleção Jesco Puttkamer*[1], que teve por objetivo a qualificação de imagens e sons de quatro etnias que compõem a coleção audiovisual Jesco Puttkamer[2]. Por ser considerada uma das mais completas coleções audiovisuais etnográficas do Brasil, documentando elementos importantes da história e da vida de povos indígenas no Brasil, esta coleção foi premiada pelo Ministério da Cultura/Iphan, em 2001, recebendo o prêmio *Rodrigo de Melo Franco*; e pelo Comitê Regional da Unesco para América Latina e Caribe, em 2011, recebendo o selo *Memória da América Latina e Caribe*.

A coleção é constituída por imagens fotográficas, fílmicas, sons, diários de campo e demais documentos escritos. Seu conteúdo abrange diferentes aspectos das culturas indígenas, tais como pintura corporal, alimentação, canto, dança, ritual, produção de cerâmica, caça, pesca, agricultura, artesanato, construção de casas, entre outros. Também estão registrados nesta coleção contextos ambientais, caracterizados por paisagens do ambiente físico e aspectos da vida animal e vegetal.

Assim, a coleção, na sua diversidade de temas, está constituída numa rede emaranhada e complexa de relações dialéticas entre os aspectos culturais e ambientais. São imagens e sons coletados em quatro décadas de pesquisas em áreas indígenas. Algumas delas registram os primeiros contatos desses grupos com as frentes de atração organizadas pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), assim como os tensos contatos entre garimpeiros, posseiros e as funestas consequências decorrentes destes encontros.

Este acervo resulta do trabalho do fotógrafo Jesco von Puttkamer, nascido em 1919, no estado do Rio de Janeiro, filho de uma brasileira e de um barão alemão. Estudou no Brasil, Suíça e Alemanha e se tornou engenheiro químico. Juntamente com a família, mudou-se para a Alemanha por volta de 1940. Por ser brasileiro e não se aliar aos alemães viveu os horrores da Segunda Guerra Mundial e, juntamente com seu irmão Olavo, foi prisioneiro nos campos de concentração de Hitler. Ao tentar fugir do holocausto, Olavo foi executado. Após um acidente, Jesco conseguiu se refugiar em um hospital, até ser libertado. Trabalhou por algum tempo no registro audiovisual do final da guerra, quando houve o repatriamento dos sobreviventes.

---

[1] Projeto cadastrado na Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa da PUC Goiás e registrado na Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Conep).

[2] Este acervo foi doado em vida por Jesco Puttkamer à PUC Goiás, sob a gestão do IGPA.

Registrou por três meses os trabalhos do tribunal de Nuremberg, que julgou os envolvidos na maior barbárie da história mundial. Ao final da guerra, voltou ao Brasil com seus pais. Mudou-se para a região Centro-Oeste do Brasil para contribuir na implantação de colônias agrícolas promovidas pelo governo federal, cujo objetivo era a instalação de trabalhadores em terras "inocupadas", acolhendo também, nestes espaços, refugiados da guerra. Atuou como intérprete em comunidades rurais de alemães, no interior dos estados de Goiás e Paraná (RESENDE *et al.*, 2015).

Em suas andanças, conheceu os irmãos Villas Boas, que atuavam nas frentes de atração do governo federal, com o intuito de retirar os indígenas dos caminhos das grandes obras desenvolvimentistas que cortavam suas terras, evitando conflitos com os trabalhadores. Jesco entrou nesse contexto como documentarista e assim permaneceu por mais de 10 anos. Participou da implantação do Parque Indígena do Xingu (PIX), criado em 1961. Também esteve ao lado de Juscelino Kubitschek durante a construção de Brasília e registrou esse acontecimento cotidianamente.

Depois de longa trajetória na região do Xingu e após andanças por outras áreas indígenas, na década de 1970, Jesco entrou em contato com a então Universidade Católica de Goiás (UCG), na busca de apoio para uma de suas maiores "descobertas": uma "caverna sagrada" no norte do estado de Mato Grosso, em terras dos índios Nambikwara[3], onde ele identificou grande potencial para estudos arqueológicos.

A partir desse contato, acolhido por pesquisadores e apoiado pela então UCG, Jesco teve suas ideias respaldadas e seu trabalho, como documentarista, valorizado. Após esse contato, acompanhou, por sete anos, 1970-1977, a pesquisa arqueológica no Abrigo do Sol, a caverna que ele encontrara.

Esta pesquisa foi coordenada pelo arqueólogo Dr. Eurico Theófilo Miller, do Museu Arqueológico do Rio Grande do Sul (Marsul)[4]. Durante estas pesquisas, Jesco ainda documentou grupos Nambikwara nessa região, sobretudo, o grupo Wasusu. Nas décadas de 1960-1980, Jesco esteve ao lado de Francisco e Apoena Meireles nos primeiros contatos com as etnias Paiter Suruí, Cinta-Larga e Uru-Eu-Wau-Wau (RESENDE *et al.*, 2015).

Considerando a riqueza e a grande diversidade de aspectos da vida cultural dos povos indígenas no Brasil, presentes na coleção Jesco Puttkamer, e a necessidade de sua digitalização e identificação, foi elaborado o projeto *Preservação das Culturas dos Povos Indígenas Brasileiros*, aprovado por meio de Edital de Preservação de Acervos, promovido pelo BNDES em 2011.

O projeto constou de dois componentes: o Audiovisual, que teve por objetivo a digitalização e informatização do material audiovisual da referida coleção; e o componente Muse-

[3] A grafia dos nomes indígenas, quando utilizada pelas organizadoras desta obra, seguiu a "Convenção para a grafia de nomes tribais", estabelecida pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), quando de sua primeira reunião, em 14 de novembro de 1953. Nessa Convenção foi acordado não se escrever os nomes indígenas com letras minúsculas, uma vez que seus nomes representam povos. Também foi vetada a flexão tanto em número como em gênero, salvo aqueles já existentes em português.

[4] Mais informações sobre o Projeto Abrigo do Sol, ver o artigo de Fernanda Resende no capítulo 4 desta obra.

ológico, tendo por propósito a promoção, a valorização e a difusão do conhecimento sobre a história, a cultura e os desafios dos povos indígenas representados em seu acervo etnográfico, no qual se inclui a coleção Jesco Puttkamer.

No bojo do primeiro componente emergiu o *Projeto Ações Educativas e de Qualificações Interculturais para a coleção Jesco Puttkamer*, orientado pelo princípio da troca de saberes interculturais. Teve por finalidade qualificar imagens e sons da Coleção Jesco Puttkamer. As atividades de qualificação consistiram na identificação, datação, nominação, localização, atribuição de significados, entre outros, das imagens e sons de quatro sociedades indígenas, documentadas no acervo.

Como experiência focal, esse projeto iniciou suas atividades a partir das etnias: Metuktire (Txukahamãe), Paiter Suruí, Cinta-Larga e Nambikwara. Os critérios de seleção destas etnias se basearam nos seguintes fatores: 1) a quantidade expressiva de imagens presentes no acervo referentes aos grupos Paiter Suruí, Cinta-Larga e Nambikwara; 2) os grupos Paiter Suruí e Cinta-Larga, na ocasião do contato, foram confundidos entre si pelos sertanistas e, consequentemente, pelo documentarista Jesco, assim, fazer a identificação correta das imagens é primordial para ações futuras de acesso às informações; 3) o interesse já manifestado de alguns destes grupos para ter acesso ao acervo, no sentido de poderem recuperar fragmentos da história e da cultura de um tempo pretérito, como é o caso dos Metuktire, que já haviam contatado o IGPA.

O processo de qualificação foi realizado com cada etnia em diferentes datas, cada uma com duração de cinco dias, nas dependências do IGPA/PUC Goiás, em Goiânia. A metodologia da qualificação consistiu nas seguintes fases: contato com os representantes indígenas; viabilização de estrutura para deslocamento dos representantes e estadia em Goiânia; seleção prévia das imagens de cada etnia, sendo o critério de escolha baseado na obtenção de amostra mais ampla possível do conteúdo, já que o tempo era escasso (cinco dias) para identificar a totalidade de imagens presentes no acervo; produção de um caderno/álbum com as imagens escolhidas e espaço para o registro das narrativas indígenas sobre as imagens identificadas, como apoio para a equipe de pesquisadores durante a identificação; exibição das imagens aos interlocutores indígenas, por meio de recursos de multimídia; registro fílmico e manuscrito do processo de qualificação com os indígenas utilizando o referido caderno/álbum; organização e sistematização das narrativas indígenas.

O conteúdo pertinente a cada imagem identificada foi analisado e tipificado em várias categorias temáticas, a partir de uma lista de assuntos já elaborada pelo Núcleo de Documentação Audiovisual do IGPA. Dependendo da especificidade de cada grupo indígena, algumas categorias foram acrescentadas a esta lista; revisão das narrativas por representantes indígenas para conferir as grafias dos nomes indígenas e do conteúdo; inserção do conteúdo (metadados) no Sistema de Gestão de Informação Media Portal.

Durante o processo de qualificação, os interlocutores indígenas, a partir de seus olhares e narrativas, tiveram contato com o material acervado (imagens e sons), qualificando-o com relação à identificação de personagens, eventos, adornos, instrumentos e utensílios, pin-

turas corporais; datação, nominação, localização; e outras informações que se fizeram pertinentes de acordo com a especificidade de cada etnia. A partir desse contato com o material, numa abordagem despadronizada, de livre descrição dos fatos e liberdade de interpretação, os interlocutores indígenas, que participaram ou não dos eventos ocorridos no passado, passaram a qualificar as imagens e sons, dialogando com estas imagens produzidas por Jesco e com as memórias nativas atuais.

No decurso da qualificação, os interlocutores indígenas, diante das informações do passado recuperadas pelas memórias atuais, trouxeram de suas lembranças fatos que endossaram e retificaram muitas questões, assim como permitiram à equipe de apoio absorver suas impressões atuais acerca do passado.

Para a realização dos trabalhos com cada etnia, foram convidados assessores para colaborar na intermediação com os indígenas. Assim, para assessorar os trabalhos com os Metuktire, Paiter Suruí e Cinta-Larga foi convidado o professor Mário Arruda, escolhido por ter acompanhado o desenvolvimento do trabalho de Jesco junto a estes povos. Para acompanhar o processo de qualificação com o grupo Paiter Suruí, foi convidado o antropólogo Roque de Barros Laraia, especialista em estudos Tupi e que desenvolveu pesquisa com os Suruí do Pará[5]. Com relação aos Cinta-Larga, foi convidada a antropóloga Maria Inês Saldanha Hargreaves, que conviveu por mais de uma década com este povo e tem o domínio da língua nativa, além de profundo conhecimento sobre sua cultura. Maria Aurora da Silva, enfermeira da FUNAI/FUNASA por mais de 10 anos junto ao povo Nambikwara, foi convidada para acompanhar o processo de qualificação junto a este povo.

A qualificação das imagens sobre as quatro etnias possibilitou a construção de uma base de dados documentais digitalizados e informatizados sobre a história e cultura destes quatro grupos indígenas. As narrativas dos interlocutores foram acopladas às suas imagens e sons específicos e inseridos no Sistema de Gestão da Informação Media Portal, implantado a partir do referido projeto âncora, *Memória das Imagens*.

Ainda que se pretenda estender esta qualificação às demais etnias presentes no acervo, os resultados obtidos são já considerados como suporte essencial para a elaboração de livros, vídeos e cartilhas a serem devolvidos às comunidades indígenas, a exemplo desta obra, bem como utilizados nas escolas de ensino médio e academias.

De forma direta, os dados advindos das qualificações serviram como base fundamental para a criação de exposições específicas com imagens de cada um dos quatro grupos selecionados, as quais foram encaminhadas, ao final desse processo, às suas respectivas aldeias. Destaca-se, ainda, a disponibilização de imagens aos indígenas e à sociedade, via Galeria de Fotos divulgadas no sistema *on-line* da PUC Goiás.

A partir destes resultados, a coleção Jesco Puttkamer se enriquece na medida em que contextualiza, em termos cronológicos e espaciais, muitas das informações contidas nas imagens, que ganham novos sentidos advindos a partir das (res)significações dos interlocutores indígenas.

---

[5] Os Suruí do Pará são outro povo com cultura diferente dos Paíter Suruí.

A presente obra está estruturada em quatro capítulos, cada um abordando o trabalho desenvolvido por cada uma das quatro etnias: Metuktire, Paiter Suruí, Cinta-Larga e Nambikwara.

Qualificação das imagens Metuktire

O primeiro capítulo inicia-se com o povo Metuktire, também conhecido como Txukahamãe, que habita, atualmente, a Terra Indígena Capoto-Jarina, no estado de Mato Grosso. O material audiovisual produzido por Jesco Puttkamer sobre este povo é o resultado de seu trabalho durante sua estadia na recém-criada Aldeia Porori, em 1965, que agrupou parte deste grupo.

O acervo audiovisual referente aos Metuktire consta de mais de duas mil imagens (*slides*, ampliações e negativos), diários de campo e registros sonoros e 15 pequenos rolos de filmes, todos com pequenos fragmentos sobre os Metuktire, comportando cenas de outras etnias, sertanistas, funcionários da FUNAI, entre outros, bem como cenas de animais e da natureza[6].

Com relação ao conteúdo dos rolos de filmes, aparecem diferentes cenas de 20 a 30 minutos: no resgate dos Txikão (1966/67); Com os Jurunas (1964/65); Sucuri - Txukahamãe (1964-66); Vários temas (outras etnias - 1963-1966); Ritos de iniciação (1966-67); Festa do *Kapran* (1966-67); Com os Txikão (1966/67); Txukahamãe completo (com outras cenas de animais e aves) (1966/67); Txukahamãe (imagens também de Kampa e várias outras etnias - 1966/67); Aldeia Kretire (1966/67); Várias etnias (1966/67); Txukahamãe (imagens de Juruna e outras etnias e missionários - 1966/67); Txukahamãe (imagens de Kuikuro, de animais/meio ambiente - 1966-67); Primeiros contatos (1966/1967); Festa do Tamanduá (1964).

Dos registros sonoros gravados por Jesco sobre os Metuktire, foram qualificadas 27 faixas de fitas cassetes, cujo conteúdo consiste em rituais, danças e momentos lúdicos, tais como: festa do buriti, festa da mandioca, festa da colheita do milho, festa de nominação realizada pelos homens (*memy-biôk*), festa de nominação realizada pelas mulheres (*meni-biôk*); canto de guerra, canto da lua cheia; canto da pesca – festa do timbó ("*Ngorê*"); canto de amizade (para os irmãos Villas Boas); músicas evangélicas (Acatí), introduzida por Mickey e Ruth, missionários do Summer Institute of Linguistics (SIL), que foram adaptadas para a língua nativa. As fitas contêm, ainda, alguns comentários de Jesco sobre os Metuktire, discursos e contos de lideranças tradicionais, como Kromari e gravação de sons de animais.

O processo de qualificação ocorreu em maio de 2015 e contou com quatro representantes indígenas: o cacique Raoni (Ropni[7]) Metuktire, Bepptot Metuktire e Bepró Metuktire (membros do Instituto Raoni), todos residentes na aldeia Metuktire, bem como o cacique Yte-y Metuktire, da Aldeia Kremoro.

---

[6] Sobre o quantitativo do material do acervo, ver o item 2 deste capítulo, elaborado pela professora Maria Eugênia B. A. Nunes.

[7] Neste trabalho utilizaremos o nome popularmente conhecido, Raoni, e não Ropni, termo proveniente da língua nativa deste grupo.

Durante cinco dias os interlocutores indígenas, a partir de seus olhares e narrativas, passaram a ter contato com o material selecionado: imagens (*slides*, negativos e ampliações), filmes/vídeos e sons.

Segundo os interlocutores Metuktire, muitas das músicas incorporadas em suas danças e rituais foram adaptações realizadas por eles a partir de músicas ensinadas por indivíduos capturados quando crianças, de outras etnias. Estas crianças eram levadas para as aldeias Kayapó e adotadas como membros da família. Assim, contam que, num conflito com os Tapirapé (Apyãwa) os Metuktire sequestraram quatro crianças desse povo: a mulher "Iparemoí" (Iparewao'i)[8], que se casou com um Metuktire e depois se separou, voltando para a aldeia Tapirapé, no Urubu Branco; "Pacan" (Paky), hoje adulto, continua morando entre os Metuktire e é cacique da aldeia Jatobá. Os outros dois Tapirapé, cujos nomes não foram revelados, já faleceram.

Iparemoí (Iparewao'i) ensinou algumas músicas Tapirapé que, posteriormente, foram adaptadas pelos Metuktire para a língua Kayapó. É o caso da música "*Kuricanô*", que é cantada por toda comunidade na festa da mandioca que ocorre anualmente. Os Metuktire identificaram, ainda, outra música que foi ensinada pelo índio Tapirapé chamado "Kaioary". Provavelmente, este seria a terceira criança sequestrada pelos Metuktire.

Da mesma forma, os Metuktire adaptaram para a língua kayapó outras músicas de origem Assurini e Juruna. É o caso da música denominada "*Opanhã*", ensinada por um índio Assurini, sequestrado quando criança pelo Metuktire/Txukahamãe, chamado "Coricorie". A música foi adaptada à língua kayapó e cantada durante a "festa da mandioca".

Segundo Vanessa Lea (2012, p. 314), na cerimônia de nominação de mulheres (*Meni-biôk*), um estilo de canto é entoado por duas mulheres que se deslocam pela aldeia cantando em frente das casas. A autora, tendo por base uma narrativa de G. Verswijver, comenta que este gênero de canto foi aprendido de cativos Panará, o que vem reforçar as narrativas dos indígenas, acima, sobre músicas adaptadas de outras etnias.

Seguindo a metodologia proposta para o desenvolvimento do projeto, para cada uma das 308 imagens qualificadas foram criadas categorias (temas), conforme o conteúdo pertinente de cada imagem. Todo o material foi qualificado, categorizado e inserido no Sistema de Gestão da Informação Media Portal do IGPA/PUC Goiás.

Observa-se que o interesse dos representantes Metuktire pelas atividades de qualificação foi gradativamente aumentando na medida em que perceberam a sua importância para o fortalecimento cultural de seu povo, como é o caso do cacique Raoni que, ao ter maior contato e conhecimento com o material audiovisual produzido por Jesco, assim se expressou:

> Eu estou aqui, conhecendo o trabalho de "Bubura" [Jesco]. Estou aqui para conversar sobre o trabalho dele. Estou feliz e estou muito triste. Eu ainda estou vivo, mas muitos que trabalharam com a gente já morreram: Cláudio, Orlando, "Bubura" [...]. Foi muito

[8] Falecida no início de 2018, na aldeia Urubu Branco - Tapirapé. Agradecemos aos professores Eunice e Luiz Gouveia pelas informações em relação aos Apyâwa e grafia de seus nomes.

> bom ele ter doado este material para a PUC. Vocês estão cuidando bem do material, da imagem da comunidade, das mulheres, das crianças. Vejo foto da maioria de pessoas que já faleceram, de guerreiros, de mulheres, de criança e até de filho e filha [seus]. Queria também conhecer foto de meu pai e minha de mãe. Estou muito feliz com o trabalho organizado de vocês, isso é muito importante para mim, para o meu filho e neto e meu povo, ajuda a não esquecer nossa cultura. Assim nosso povo vem a Goiânia para visitar o Museu Jesco que tem muito de história e pode conhecer aí nossa cultura, tradição, língua. Precisamos cuidar de nossas imagens, pois as pessoas estão vendendo filmes, livros, músicas sobre o nosso povo e nem mandam para nossa comunidade, nossas lideranças. Vocês podem terminar o trabalho de vocês de livros, de vídeos sobre nós, isso vai ajudar muito de nossos parentes que já perderam a língua, a tradição. Isso é muito triste. Depois podemos conversar de novo. Vocês podem ligar lá no Instituto Raoni me perguntando sobre as coisas e eu venho conversar com vocês. Nós estamos ensinando nossa língua, nossa tradição, músicas para os mais jovens, pois é importante proteger nossa cultura. (Entrevista concedida à coordenadora do Projeto Qualificação, em Goiânia, maio de 2015).

Nesse depoimento do cacique Raoni (bem como dos outros três grupos que fizeram a qualificação) pode-se perceber que, embora o registro audiovisual de Jesco tenha sido realizado há mais de 40 anos, é evidente sua importância, na atualidade, como instrumento de fortalecimento da cultura e de reativação das tradições deste grupo.

Durante todo o processo de qualificação, o passado e o presente se cruzaram na memória dos interlocutores indígenas, ora acompanhados de alegria, ora de tristeza, por verem parentes ainda jovens nas imagens e hoje falecidos, do que podemos dizer que foi um encontro também com os mortos, possibilitado pela contribuição de um acervo.

Depois da qualificação, uma segunda viagem a Goiânia foi realizada por Bepró Metuktire, em dezembro de 2015, com o objetivo de revisar as narrativas e correções dos nomes das pessoas representadas nas imagens, de acordo com a língua materna do grupo.

Qualificação das imagens Paiter Suruí

Os Paiter Suruí habitam a Terra Indígena (TI) Sete de Setembro, localizada nos estados de Rondônia e Mato Grosso[9]. O material audiovisual que compõe o acervo Jesco com relação a este povo resultou de seu trabalho de registro dos primeiros contatos dos Paiter Suruí, em 1969/1976, junto à expedição de atração da FUNAI, coordenada por Francisco e Apoena Meireles.

As atividades de qualificação das imagens do povo Paiter Suruí ocorreram em setembro de 2015. Participaram deste trabalho três representantes: Joaton Pagater Suruí, o cacique Joaquim Suruí, ambos da Aldeia Gapgir - Linha 14, e o cacique Kajohr Suruí, da Aldeia Urpegay - Linha 08, situadas no município de Cacoal-RO. A revisão foi realizada, posteriormente, por Joaton e Célia Suruí.

[9] Ver mais detalhes sobre este povo no capítulo 2, Etnografia do Povo Paiter Suruí.

O trabalho de qualificação contou com a assessoria científica do antropólogo Dr. Roque de Barros Laraia e com a assessoria técnica do Prof. Esp. Mário Arruda, além dos membros da equipe do projeto.

O material audiovisual dos Paiter Suruí consta de imagens (*slides*, ampliações e negativos), dois pequenos rolos de filmes e diários de campo[10]. Foram selecionadas para a qualificação 1.700 imagens. Os temas mais recorrentes registrados por Jesco referem-se ao primeiro contato dos indígenas com a sociedade regional e com a FUNAI. Também se destacam os registros sobre a epidemia de sarampo que ocorreu durante o processo do contato, dizimando mais da metade da população, em 1971.

Os interlocutores indígenas examinaram, livremente, as imagens procurando nominar as pessoas fotografadas, com algumas reservas para aquelas pessoas já falecidas, bem como atribuíram a função e o uso de certos objetos, como instrumentos e utensílios.

A qualificação possibilitou o registro de informações etnográficas até então inexistentes. Ademais, a interação entre os interlocutores indígenas e as imagens observadas possibilitou acionar lugares sensíveis da memória, trazendo à tona histórias esquecidas ou adormecidas, parcelas do passado com seus ancestrais antes olvidadas, assim como elementos da cultura tradicional. Houve, igualmente, situações comparativas entre os embates com a sociedade regional, enfrentados no passado e sua continuidade no presente.

Sobre o trabalho da qualificação assim se expressou Joaton Suruí:

> A importância de trabalhar na qualificação das imagens Paiter é uma oportunidade pra mim e para meu povo Paiter, sobretudo para nós, professores indígenas Paiter, pois nos ajudam a resgatar e reconstruir alguns aspectos importantes da cultura e da história tradicional do povo, as batalhas enfrentadas, as conquistas, os mitos e ritos e também a defesa do território. Muitos desses aspectos estão guardados somente nas memórias dos mais velhos, por isso, trabalhamos os conhecimentos universais com os nossos alunos, pois sabemos que é importante para a manutenção dos nossos direitos. (Entrevista concedida à coordenadora do Projeto Qualificação, em Goiânia, em setembro de 2015).

Qualificação das Imagens Cinta-Larga

Este grupo indígena habita as áreas do Parque Indígena do Aripuanã e das Terras Indígenas Roosevelt, Serra Morena e Aripuanã, respectivamente nos estados de Rondônia e Mato Grosso. Jesco esteve com este grupo entre as décadas de 1970 e 1980. A qualificação das imagens registradas por Jesco ocorreu em maio de 2016. O trabalho contou com quatro membros desse povo: o cacique João Cinta-Larga (conhecido como João Bravo) e Oita Mina Cinta-Larga, ambos residentes na Aldeia Ponte Roosevelt; Mauro Cinta-Larga, da Aldeia Capitão Cardoso e Raimundo Cinta-Larga, morando atualmente na cidade de Cacoal, RO.

[10] Sobre o quantitativo do material do acervo, ver o item dois do capítulo um, escrito por Maria Eugênia A. Nunes.

Participaram, ainda, além da equipe do projeto, o prof. Mário Arruda e a antropóloga Maria Inês Saldanha Hargreaves, que conviveu por mais de uma década com os Cinta-Larga.

O acervo audiovisual referente ao povo Cinta-Larga consta de *slides*, ampliações e de diários de campo escritos por Jesco. Não constam registros sonoros e fílmicos. Foram selecionadas para a qualificação cerca de 1000 imagens.

A metodologia do trabalho de qualificação seguiu a mesma utilizada pelos dois grupos anteriores: os pesquisadores projetavam as imagens e os indígenas, no seu próprio ritmo de trabalho, identificavam e conversavam entre eles sobre o conteúdo das imagens. Grande parte da qualificação foi registrada na língua materna do grupo, para facilitar mais a comunicação com o cacique João Bravo. Sua tradução foi realizada por Mauro Cinta-Larga.

Diferentemente dos demais grupos que participaram da qualificação, o reconhecimento e a ressignificação das imagens tiveram a mediação direta da assessora, Maria Inês Hargreaves, tendo em vista sua fluência na língua materna do grupo. Os interlocutores indígenas identificaram e nominaram muitas das pessoas presentes nas imagens, com alguma dificuldade para a nominação de crianças e adolescentes. Por outro lado, reconheceram e qualificaram, com segurança, várias situações de contato com membros da sociedade nacional e regional, bem como com outros grupos indígenas.

Houve uma boa receptividade, por parte das lideranças Cinta-Larga, ao Projeto Qualificação, como podemos perceber no depoimento de Mauro Cinta-Larga, ao expressar seu sentimento de agradecimento com relação ao trabalho de Jesco Puttkamer:

> A sensação que tivemos desse trabalho é que hoje tudo é diferente, principalmente pra mim e pro Raimundo, que somos considerados jovens. Nós achamos muito interessante de poder tomar conhecimento dos nossos ancestrais, porque tem muitos valores nas fotos para resgatar nossa cultura que está fragilizada. Passando por essa qualificação me veio à lembrança como se estivesse com eles naquela época, desde criança, passando por cada fase até a idade adulta. Isso é muito rico e importante para nós. Muitas pessoas não dão valor nas fotos que são tiradas. São pessoas, ensinando como o Jesco, que uma foto tirada hoje tem valor no futuro. Se não fosse os fotógrafos daquela época e a PUC tomando essa providência de ter um acervo para guardar as coisas, com carinho, durante 50 anos, a gente não ia ter a oportunidade de ter esse conhecimento. Nós não sabíamos que existiam essas fotos guardadas em outros lugares. (Entrevista concedida à coordenadora do Projeto Qualificação, em maio de 2016).

Como desdobramento da qualificação com os Cinta-Larga foi realizado um seminário para discutir a situação deprimente em que vive este povo em decorrência da exploração de mineração em suas terras. O seminário foi realizado nos espaços da PUC Goiás, no dia 18 de maio de 2016 e foram convidados, além dos indígenas que participam da qualificação, o procurador da República do Estado de Rondônia, Dr. Reginaldo Trindade, e membros de movimentos sociais, políticos e da Igreja[11].

[11] Mais informações sobre este seminário ver o Capítulo 3, deste livro.

Qualificação das imagens Nambikwara

Este povo habita as regiões oeste do estado de Mato Grosso e sul do estado de Rondônia. Seu território está dividido em três áreas geográficas distintas: Serra do Norte, Chapada dos Parecis e Vale do Guaporé. Os registros audiovisuais de Jesco sobre este povo datam de 1967 e 1971 a 1977, quando da execução do Projeto Abrigo do Sol.

A qualificação das imagens ocorreu em junho de 2016, na PUC Goiás, em Goiânia. Participaram da qualificação o cacique Jair Nambiquara Halotesu e José Nambikuara. A continuação da qualificação das imagens ocorreu na aldeia Quatro Pontes - MT, no dia 1º de março de 2017, por meio de Waioko, Pedro e Geni, todos Wasusu. Contou com a participação também de Renato Alantesu. A qualificação contou, além da equipe do projeto, com a contribuição de Maria Aurora Silva, que conviveu por mais de 10 anos com os Nambikwara, enquanto enfermeira da FUNAI/FUNASA.

O acervo Nambikwara é constituído por imagens (*slides*, ampliações e negativos) e diários de campo[12]. A permanência de Jesco na região dos Nambikwara ocorreu mediante sua participação em um projeto arqueológico denominado *Projeto Abrigo do Sol*, realizado de 1971 a 1977, localizado no Vale do Guaporé, estado de Mato Grosso, sob a coordenação do arqueólogo Dr. Eurico Theófilo Miller, do Museu Arqueológico do Rio Grande do Sul (Marsul). O projeto contou com a participação dos indígenas Wasusu, subgrupo Nambikwara e com a presença de outros grupos Nambikwara da região que, eventualmente, visitavam a área.

Foram selecionadas um total de 1400 imagens para serem qualificadas pelos indígenas. Através da visualização dos fragmentos de informações contidos nas imagens do acervo, os Nambikwara reconheceram contextos de acontecimentos do passado, os quais eram constantemente comparados com o tempo presente, numa tentativa de atualizá-los e, ao mesmo tempo, com o intuito de reforçar elementos culturais e de pertencimento étnico.

Esse entrelaçamento entre passado e presente pode ser percebido na fala de cacique Jair Nambiquara Halotesu, quando avaliou o trabalho de qualificação:

> Eu fico muito contente com isso [o projeto qualificação das imagens] , mas só que eu tô pensando nessas fotos porque tem muitas pessoas que já morreram, mas eu estou divertindo muito como se eles estivessem vivos ainda, quando está passando as fotos, eu esqueço o hoje, esse dia que estou trabalhando e volto no passado, mas eu estou focado no trabalho. Então, naquele passado foi difícil [contato com os brancos], mas sempre conseguimos manter nossa cultura e até hoje. [...] quando cheguei aqui, fiquei muito emocionado com estas fotos, mas eu acredito que vão nos ajudar porque nós trabalhamos muito com essa cultura e acredito que vão servir pra nossa comunidade, filhos, crianças e netos. Os professores vão trabalhar isso na escola e as pessoas mais velhas vão mostrar as fotos para a comunidade. Então, eu acredito que vai nos ajudar. (Entrevista concedida à coordenadora do Projeto Qualificação, em Goiânia, em 11/06/2016).

[12] Sobre o quantitativo do material do acervo ver o item 2 deste capítulo.

Diante do exposto, entendemos que este projeto de qualificação do material audiovisual que constitui a coleção Jesco Puttkamer foi de importância singular em vários aspectos. Por um lado, porque possibilitou o resgate de uma pluralidade de informações acerca dos quatro grupos trabalhados, as quais foram acopladas aos suportes audiovisuais específicos e integrados ao Sistema Informático Media Portal.

No bojo do processo de qualificação, aflorou entre os indígenas um emaranhado de sentimentos de naturezas múltiplas e em densa conectividade entre si, onde se expressavam sentimentos de perda, de tristeza, de mágoa, mas também de ressignificação, de contentamento e de agradecimento, gerando um processo dinâmico de transformação acerca do sentimento de fortalecimento e de "empoderamento" dos indígenas ante a sua cultura.

Por outro lado, a coleção Jesco Puttkamer com o reconhecimento e a ressignificação realizada pelos indígenas acerca das imagens obtidas e guardadas por mais de 40 anos, fortaleceu e potencializou ainda mais o acervo, enquanto um instrumento dinâmico e ativo para os povos indígenas, contribuindo para o registro de suas histórias, culturas, lutas e direitos territoriais. Ademais, a qualificação deste acervo representa, também aos especialistas, uma fonte singular de informações importantes para ampliar e, ao mesmo tempo, fortalecer as pesquisas nesta área.

Estrutura da obra

A presente obra está estruturada em quatro capítulos abordando, especificamente, as quatro etnias aqui tratadas. A ordem seguiu a sequência das atividades de qualificação com os grupos indígenas trabalhados. O conjunto da obra foi redigido por antropólogos e linguistas que já realizaram algum tipo de trabalho ou pesquisa com um dos grupos indígenas aqui tratados; a feitura da obra contou também com a colaboração dos indígenas que participaram do processo de qualificação, bem como por alguns dos componentes da equipe, antropólogos, arqueólogos e psicólogo que participaram diretamente das atividades do projeto.

Cada capítulo está composto por três partes, a saber: *Etnografia do grupo indígena*, focando uma descrição das principais características culturais de cada etnia, bem como a história de seu contato com a sociedade nacional e regional; *Jesco e os Acervos Indígenas*, contextualizando a história e o material audiovisual referente a cada uma das quatro etnias que compõem o acervo; *A qualificação das imagens do acervo Jesco Puttkamer*, descrevendo como se deu o processo de qualificação e a percepção dos indígenas participantes do projeto. O livro finaliza com um anexo composto de imagens de cada um dos quatro grupos indígenas.

O Capítulo 1 refere-se ao povo Metuktire. A primeira parte do capítulo inicia-se com a caracterização etnográfica dos Metuktire (Mebengokre), redigida pela antropóloga Dra. Vanessa Lea. A autora apresenta, de forma sucinta, algumas características da cultura Metuktire, tais como: etnônimo, população, localização e família linguística; caracterização

do clima e do modo de vida do grupo; a história dos deslocamentos; a divisão sexual de trabalho e a organização social; bem como as cerimônias e chefia, entre outros.

Bepró Metuktire, por sua vez, apresenta um pequeno texto abordando os líderes indígenas tradicionais e a luta pela terra, com referência aos líderes Kromari Metuktire, Kremoro Metuktire e, sobretudo, Ropni Metuktire (Raoni).

A segunda parte deste capítulo trata da constituição do material audiovisual sobre os Metuktire no acervo e a relação entre Jesco e os Metuktire da Aldeia Porori, elaborada pela professora Esp. Maria Eugênia Brandão A. Nunes.

A terceira parte partilha as impressões dos indígenas sobre o processo de qualificação, a partir de elementos que contemplam a memória dos Metuktire, redigida pela doutoranda Fernanda Elisa Costa P. Resende.

O Capítulo 2 aborda o povo Paiter Suruí, iniciando-se com sua etnografia, redigida pelo mestrando em Linguística Joaton Suruí e o linguista Dr. João Carlos Gomes, que discorrem sobre a origem ameríndia dos Paiter Suruí. Posteriormente, tratam sobre o contato interétnico desse povo com a sociedade envolvente e sobre a cultura e a identidade dos Paiter Suruí, além de focar sobre a educação escolar indígena.

A segunda parte do capítulo refere-se à atuação de Jesco com os Paiter Suruí, redigida pelo professor Esp. Mário Arruda. A última parte, sobre a participação dos Paiter Suruí no processo de qualificação das imagens, foi escrita pelo antropólogo Dr. Roque de Barros Laraia.

O Capítulo 3 versa sobre o grupo Cinta-Larga e inicia-se com o texto do antropólogo Dr. João Dal Poz, apresentando algumas notas etnográficas sobre os Cinta-Larga da Amazônia Meridional, contextualizando o contato dos Cinta-Larga com a sociedade regional, bem como descreve elementos da cultura deste povo. A segunda parte foi escrita pelo prof. Mário Arruda, abordando o trabalho de Jesco com os Cinta-Larga, momento em que foi descrita a história da composição do acervo a partir do contato de Jesco com este grupo e foram realizados os registros das imagens feitas por Jesco. A terceira parte, referente à qualificação das imagens do acervo Jesco Puttkamer, foi redigido pelas professoras Dra. Sibeli A. Viana e Dra. Marlene C. Ossami de Moura e pela Ma. Celiomar Rodrigues.

O Capítulo 4 discorre sobre os Nambikwara. Tem início com a descrição etnográfica deste grupo, elaborada pela graduada em antropologia Maria Aurora da Silva e pela Ma. Dulce Madalena Rios Pedroso. As autoras contextualizam o contato e a vida cultural deste povo. A segunda parte do capítulo foi redigida pela doutoranda Fernanda Elisa C. P. Resende e versa sobre o trabalho fotográfico e de filmagem de Jesco com os Nambikwara. Finalmente, a terceira parte trata da participação dos interlocutores Nambikwara na identificação das imagens que compõem o Acervo, redigida pelas professoras Dra. Marlene Moura, Ma. Cristiane Loriza e pela Dra. Sibeli Viana.

Uma observação sobre a grafia dos nomes indígenas deve ser ressaltada. Cada autor(a) utilizou um modo distinto para esta grafia e esta foi mantida pelas organizadoras do presente livro.

Ao finalizar a presente introdução, as organizadoras desta obra esperam que a experiência piloto do referido projeto de qualificação possa contribuir para a realização de outras pesquisas de qualificação de acervos, bem como contribuir com o fortalecimento do diálogo intercultural entre as sociedades indígenas e as instituições acadêmicas.

Gostaríamos de agradecer a todos que contribuíram com este trabalho, desde a sua concepção, a partir do seminário realizado em 5 de dezembro de 2013, na PUC Goiás/IGPA, que teve como propósito não somente tratar da concepção do projeto e de delimitar os campos teóricos, metodológicos e legais, mas, igualmente, de socializar experiências já consolidadas em acervos indígenas localizados em outras instituições. Assim, gostaríamos de agradecer o apoio da Dra. Lea Batista, procuradora do Ministério Público Federal do Estado de Goiás (MPF/GO); da Ma. Hellen Carvalho, arqueóloga do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional de Goiás (IPHAN/GO); do Dr. Renato Athias, da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE); da Dra. Ione Couto, do Museu do Índio/FUNAI e da Dra. Milca Severino Pereira, Pró-reitora de Pós-Graduação e Pesquisa da PUC Goiás.

Registramos um agradecimento especial ao Dr. Manuel Lima Filho, da UFG e consultor metodológico, quando da concepção do projeto; ao Dr. Roque de Barros Laraia, que nos assessorou com relação à qualificação da etnia Paiter Suruí; ao prof. Mário Arruda, que nos acompanhou durante o processo de seleção e qualificação das imagens dos povos Metuktire, Paiter Suruí e Cinta-Larga e à antropóloga Maria Inês Hargreaves, que contribuiu com a qualificação das imagens do grupo Cinta-Larga, bem como à Maria Aurora da Silva que acompanhou a qualificação com os Nambikuara.

Expressamos um agradecimento especial e toda nossa gratidão aos líderes indígenas, que aceitaram o convite para participar dos trabalhos como interlocutores, bem como àqueles que proporcionaram a vinda destas lideranças: os caciques Raoni Metuktire e Yte-y Metuktire, Bepptot Metuktire e Bepró Metuktire; o cacique Henrique Labday Suruí, cacique Kajohr Suruí, o cacique Joaquim Suruí, o prof. Joaton Pagater Suruí e sua esposa Célia Suruí e o cacique Anine Suruí; o cacique João Cinta-Larga (João Bravo), Raimundo Cinta-Larga, Oita Mina Cinta-Larga e Mauro Cinta-Larga; bem como Beti Cinta-Larga, presidente da Associação Patjamaaj e Pio Cinta-Larga (pelo apoio logístico na aldeia Roosevelt); Jair Nambiquara Halotesu, José Nambiquara, Waioko Wasusu, Pedro Wasusu, Geni Wasusu e Renato Alantesu. Reconhecemos que o projeto não teria sido desenvolvido se não fossem a presença e a colaboração de vocês, indígenas. Em seus nomes, estendemos nossos agradecimentos a todos os membros das comunidades Paiter Suruí, Cinta-Larga e Nambikwara que recepcionaram os integrantes da equipe em suas aldeias.

Nossos agradecimentos, ainda, aos funcionários da FUNAI que nos colocaram em contato com as comunidades indígenas: Adriani Vicentini e Iana Gomes, Coordenação Técnica da FUNAI em Comodoro, MT, e o coordenador regional em Cacoal, RO, Sr. Paulo Ricardo Souza Prado.

Nosso agradecimento carinhoso a todos os autores que colaboraram, voluntariamente, para o feitio e materialização desta obra.

Queremos, ainda, agradecer a todos os membros da equipe do projeto e à Direção do IGPA, à Pró-reitora de Pós-Graduação e Pesquisa e demais unidades da PUC Goiás, pelo apoio na realização das atividades. Agradecemos, igualmente, aos colegas que compuseram a comissão executiva do projeto: Ma. Cristiane Loriza Dantas, Ma. Celiomar Rodrigues da Silva, Esp. Mariza de Oliveira Barbosa, Esp. Maria Eugênia Brandão A. Nunes, Ma. Leila Fraga, Esp. Paulo César Mendonça, Ma. Fernanda Elisa Resende, Dr. Luiz Eduardo Jorge (*in memoriam*) e Gercino Messias Cândido. Agradecemos também a Vicente Rios e Frederico Mael pela colaboração em algumas atividades de filmagem, a Darle Alexandro Pessoas e Davy Hugo Rodrigues pela paciência em melhorar a resolução de algumas imagens do livro e aos bolsistas de iniciação científica e voluntários: Anna Raissa Caetano Andrade, Frederico Tadeu Gondim, Mara Beatriz Rodrigues da Silva, Victorio Ferreira de B. Costa e Marcos Vinícius Gomes da Silva.

Referências

LEA, Vanessa R. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis:* os Mebêngôkre (Kayapó) do Brasil Central. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. Fapesp, 2012.

RESENDE, Fernanda E. C. P.; MOURA, Marlene, C. O. de; NUNES, Maria Eugênia B. A. Um acervo Indígena na Universidade. In: HEFFNER, H; Raquel Hallak; Fernanda Hallak (Orgs.). *Reflexões sobre a preservação audiovisual*. Coleção Cinema sem fronteiras, volume II. Belo Horizonte: Universo Produção, 2015.

Capítulo 1

ETNOGRAFIA DO POVO METUKTIRE

Figura 1: Nhaky Metyktire com pintura facial para festa da mulher (Meni-biôk).

Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA. 1968.

1.

OS METYKTIRE MEBENGOKRE

Vanessa R. Lea[1]

Etnônimo, população e língua

Os Metyktire são um dos subgrupos do povo que se autodenomina Mebengokre (povo do olho [nascente] d'água), mais conhecido como Kayapó, nome dado a ele por inimigos de língua Tupi. Uma série de cisões, datando de pelo menos o início do século XVIII, resultou na atual configuração de Áreas Indígenas Mebengokre que pode ser observada no mapa a seguir (para maiores detalhes ver Lea, 2012). E, dentro de cada área, novas aldeias foram se formando a partir daquelas assinaladas no mapa, referentes a meados da década de 1980[2].

Segundo os dados disponíveis, a população Mebengokre totalizava 11.675 pessoas em 2014, sendo o subgrupo Metyktire composto por 1.164 pessoas. No censo que realizei em 1995, os Metyktire somaram 552 pessoas, portanto, tal como outros povos indígenas no Brasil, a população retomou seu crescimento na segunda metade do século XX, devido a melhoras no atendimento médico, notavelmente, a vacinação contra as doenças provenientes dos contatos com os não indígenas.

A língua mebengokre faz parte da família linguística Jê, pertencente ao tronco Macro-Jê, falado exclusivamente no Brasil, ao contrário de outras línguas indígenas cujas populações se espalham por diversos países sul-americanos. A ortografia da língua ainda não foi padronizada, motivo pelo qual uma mesma palavra é grafada de diversas formas nas publicações sobre este povo. Os não indígenas costumam ignorar as questões linguísticas; por desconhecer os fonemas das línguas indígenas, não os ouvem, substituindo-os por fonemas e grafemas da língua portuguesa.[3]

---

[1] Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professora titular do Departamento de Antropologia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e colaboradora do PPGAS.

[2] Um mapa com as aldeias existentes em 2016 pode ser encontrado no livro do ISA, de 2017, p. 495).

[3] Até recentemente, eu grafava o nome Mebengokre com três acentos, mas, atualmente, simplifiquei a grafia, aguardando a padronização da escrita. Outro motivo é que o til acima da primeira letra 'e' acabou sendo substituído erroneamente pelo sinal de glotal (M'bengokre) devido a problemas de compatibilidade com as fontes das editoras.

Mapa adaptado de *Povos Indígenas no Brasil 1984*, São Paulo, Cedi, 1985, p. 152, e *Povos Indígenas no Brasil 2006/2010*, São Paulo, ISA, 2011, p. 445, onde se contemplam apenas as áreas que compõem as atuais Terras Indígenas (TIs) Mẽbêngôkre e as aldeias existentes em meados da década de 1980.

Figura 2: Mapa das áreas atuais Mebengokre.

Fonte: Lea (2012).

Localização, clima e modo de vida

Os Mebengokre ocupam uma área de dimensões semelhantes às da Áustria (de acordo com o Instituto Socioambiental, http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kayapo/187), nos estados de Mato Grosso e Pará. O território dos Mebengokre inclui áreas de floresta tropical, de cerrado e áreas de transição entre esses dois biomas, localizados no planalto do Brasil Central.

O ano se divide em duas estações: a seca, que se estende de maio até outubro, e a época das chuvas, entre novembro e abril. Devido às mudanças climáticas, a previsibilidade das estações está cada vez mais incerta. Atualmente, durante a época da seca, o céu fica coberto por uma camada amarelada de fumaça, proveniente do desmatamento em larga escala realizado pelas grandes fazendas de soja e de gado que cercam as terras indígenas.

Tradicionalmente, o modo de vida dos Mebengokre se caracterizava por aquilo denominado *trekking*, ou seja, a população concentra-se nas aldeias durante a estação chuvosa, e se dispersa para expedições de caça e de coleta de alimentos como mel, durante os meses da seca.

História de deslocamentos

Na pré-história (de acordo com pesquisas linguísticas), os Jê Setentrionais, incluindo os Mebengokre, deslocavam-se gradativamente a oeste a partir da área entre o rio São Francisco e o rio Araguaia. Desde a chegada dos europeus, em 1500, este deslocamento foi motivado, pelo menos parcialmente, pela tentativa de evitar contatos com os não índios[4]. Frentes de expansão extrativista atingiram a região entre o rio Tocantins e o rio Araguaia no início do século XIX, onde, naquela época, se localizavam os Mebengokre.

Segmentos dessa frente atacaram aldeias indígenas, capturando índios para escravizá-los e massacrando aqueles que tentavam resistir. Vários pesquisadores calculam que um grupo Mebengokre foi atacado em 1810, entre o rio Tocantins e o Araguaia, o que resultou em novos deslocamentos no sentido oeste. Dataram, pelo menos desde essa época, a eclosão de epidemias provenientes dos não índios de doenças para as quais os índios não tinham imunidade.

Alguns Mebengokre acreditavam que contatos pacíficos com os não índios seriam benéficos, dando-lhes acesso aos cobiçados bens materiais deles, tais como as armas de fogo e facões. Outros Mebengokre desconfiavam dos não índios e recusaram contato com eles. A subdivisão conhecida como os Irã-ãmranhre, ou Pau D'Arco, foi convencida por um missionário dominicano a deslocar-se para um posto missionário, fundado em 1897, no local que veio a ser a cidade de Conceição do Araguaia, PA. Este subgrupo foi dizimado por epidemias trazidas pelos não índios, restando apenas seis pessoas em 1940; logo em seguida, os Irã-ãmranhre ficaram totalmente extintos.

Sobreviveram dois subgrupos Mebengokre, um que ficou conhecido como os Xikrin, atualmente subdivididos em duas terras indígenas, Bacajá e Cateté, cada área composta por

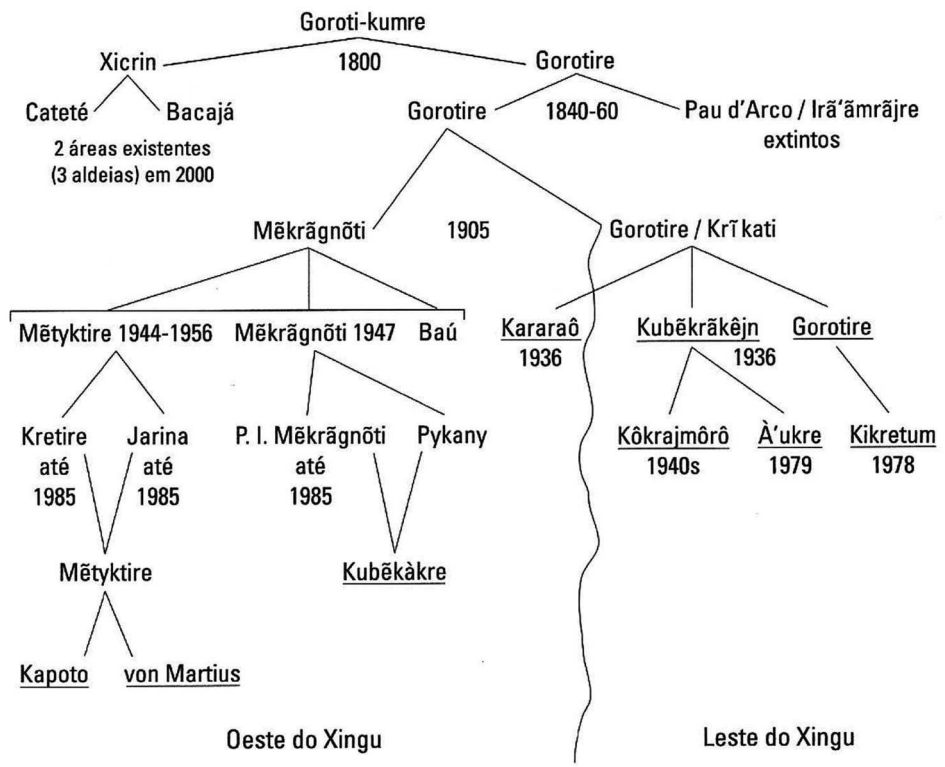
[4] Ver T. Turner (1992) e G. Verswijver (1992).

diversas aldeias, e o subgrupo conhecido como os Gorotire. Por volta de 1905, iniciou-se a primeira divisão entre os Gorotire, quando uma parte dos habitantes da aldeia ancestral atravessou o rio Xingu no sentido oeste.

O bloco que permaneceu a leste do rio Xingu, os Gorotire, residem nas Terras Indígenas (TIs) Kayapó, Badjônkôre e Las Casas, onde continuaram a dividir-se para formar novas aldeias. O bloco que atravessou o rio Xingu, sentido oeste, ocupa atualmente diversas aldeias e estão divididos em quatro terras indígenas: TI Baú, contígua à TI Mekrãgnõti e à TI Kapoto-Jarina, e a TI Kararaô, na confluência dos rios Xingu e Iriri. É a TI Kapoto-Jarina que agrega o subgrupo conhecido como os Metyktire. Foi em uma das aldeias destes últimos (Porori) que Jesco von Puttkamer esteve inicialmente entre eles.

1.5. As subdivisões Mẽbêngôkre

Diagrama 5 – O Processo da Cisão das Aldeias desde 1800



As aldeias dos Mẽkrãgnõti[16] e dos Gorotire existentes até o final do século XX estão sublinhadas. O processo acentuado de cisões que se iniciou no século XXI pode ser visto no mapa do verso da capa.

Figura 3: As subdivisões Mebengokre.

Fonte: Lea (2012), dados baseados em G. Verswijver (1992).

No século XIX, os Mebengokre tinham a reputação entre os não indígenas de serem temíveis guerreiros que atacavam aqueles que adentravam seu território, tanto para se defenderem contra a invasão de suas terras, quanto para obterem bens industrializados como armas de fogo, munição, facões e panelas de alumínio, além de objetos para serem usados nos seus rituais, tais como guarda-chuvas e tecidos coloridos. Durante algum tempo, muitas das referências aos Kayapó na literatura histórica se referem, na realidade, aos Panará (outro povo Jê, inimigos dos Mebengokre), algo esclarecido somente nas últimas décadas do século XX.

Foi após o contato com os irmãos Villas Boas, em 1953, que os Metyktire começaram a morar na beira do rio Xingu. Anteriormente, moravam floresta adentro, usando pequenas balsas artesanais para atravessar cursos d'água. Foi depois do contato que aprenderam a construir canoas, conhecimento obtido de seus vizinhos Juruna, hoje autodenominados Yudjá, além de outros povos indígenas vizinhos no Parque do Xingu, como os Kayabi (Tupi-Guarani).

Os Yudjá (de língua do tronco Tupi), há séculos, vinham subindo o rio Xingu desde sua foz, na tentativa de fugir dos seringalistas que invadiram seu território, subjugando uma parte de seu povo, e também dos Mebengokre, seus inimigos de longa data. Foram os Yudjá que mediaram os contatos pacíficos com os Metyktire, no início da década de 1950, perto da cachoeira von Martius, e que lhes cederam o local onde foi construída a aldeia de Porori, no território Yudjá, onde os Villas Boas construíram uma pista de pouso para facilitar o estabelecimento de contatos regulares com os Metyktire.

Figura 4: Aldeia Porori.
Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA, 1968.

Figura 5: Metyktire ajudando na construção da pista de pouso da aldeia Porori.
Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA, 1968.

Nem todos os Metyktire concordaram em morar em Porori; uma parte voltou a se deslocar sentido norte, dando origem à subdivisão conhecida desde então como os Mekrãgnoti, contatados poucos anos depois dos Metyktire. Os Yudjá designaram os Metyktire como

Txukarramãe, um dos nomes pelos quais ficaram conhecidos aqueles que habitam o norte de Mato Grosso.

Divisão sexual de trabalho

Os Mebengokre têm uma divisão sexual de trabalho bastante rígida. Os homens se orgulham de serem guerreiros temidos, hoje em dia brigam com palavras e não mais com bordunas, na defesa de seu território e de seus direitos de modo geral, tais como, acesso a serviços de saúde e à educação escolar diferenciada. São os homens que lidam com o mundo dos brancos e contatos com representantes do Estado e de ONGs, e que viajam para reuniões na cidade e até no exterior.

Depois de instalarem suas aldeias na beira do rio Xingu, rico em peixe, a pesca assumiu importância crescente como fonte de proteína, complementada com carne de caça da floresta. Na região ocupada pelos Metyktire encontram-se antas, o mamífero de maior porte na Amazônia, duas espécies de porco selvagem – queixadas e caititus, veados, diversas espécies de macacos e de tatus, jabutis e tartarugas, além de uma grande variedade de aves. Onças-pintadas são mortas devido ao perigo que apresentam para os humanos e não como fonte de proteína.

Desde a época do contato, a caça tem ficado cada vez mais escassa devido ao desmatamento para a instalação de fazendas de gado e, mais recentemente, de plantações de soja, milho e algodão. Outro fator que torna a caça mais escassa é o sedentarismo crescente a partir da época do contato. Anteriormente, era relativamente fácil mudar de aldeia, mas hoje em dia, com a construção de uma pista de pouso, escola, farmácia e casa de rádio, torna-se mais difícil relocar as aldeias. Tradicionalmente, os caçadores abatiam animais com bordunas, arcos e flechas, mas hoje em dia caçam principalmente com espingardas e pescam com anzol e linha.

Na área atual dos Metyktire não se encontram castanheiras, o que significou a perda de um produto alimentar rico em proteína. Hoje em dia, ovos de tracajá apanhados nas praias que se formam ao longo do rio Xingu, na estação da seca, são uma fonte alimentar importante. Para a realização das grandes cerimônias, que caracterizam este povo, são feitas expedições de caça, que podem durar até um mês, em que capturam grandes quantidades de jabutis. São transportados vivos até a aldeia em estruturas de madeira que se assemelham a escadas, presas à testa de cada caçador com amarras de fibra.

Durante a estação da seca, os homens realizam expedições coletivas de pesca com timbó, acompanhadas de belos cantos. Timbó é uma espécie de cipó usado em água represada. A imersão desta substância libera toxinas que asfixiam os peixes, fazendo com que flutuem até a superfície, facilitando sua captura.

São os homens que derrubam árvores para serem queimadas na abertura de novas roças – uma técnica conhecida como coivara. As mulheres ajudam a preparar o terreno de cultivo, retirando galhos e mato com facão; são elas que plantam os produtos da roça e que os trans-

portam até a aldeia, usando um cesto pendurado na cabeça. Cada mulher casada tem sua própria roça, que é aberta anualmente. Com o passar do tempo, ficam improdutivas, necessitando da abertura de novas roças. No entanto, as plantações antigas continuam a ser visitadas para a obtenção de determinados itens, como urucum, empregado na pintura corporal.

As mulheres não só cozinham os alimentos, como fornecem a maior parte deles, com a exceção de carne e peixe. Elas cultivam uma grande variedade de batatas-doces, inhame, mandioca, milho, bananas, mamão, melancia, abacaxi e cana-de-açúcar. As mulheres viajam em grupos até as roças que podem estar distantes das aldeias; à medida que as terras férteis próximas às aldeias vão se esgotando, novos espaços mais distantes vão sendo ocupados para novas plantações.

Figura 6: Casal Metyktire preparando alimento para assar no forno de pedra.

Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA, 1968.

Cada mulher trabalha na sua própria roça e, depois, elas se reúnem para cozinhar as batatas em fornos de pedra (ou de bolas compactas de terra), chamados *ki*. De volta à aldeia, as mulheres costumam levar algumas batatas ao rio para limpá-las e consumi-las, imersas na água junto com seus filhos pequenos, refrescando-se e alimentando-se ao mesmo tempo. Elas também fazem pequenas expedições para a coleta de frutas silvestres, tais como ingá, bacaba e açaí.

Os Mebengokre não produzem cerâmica e comem pouca tapioca (assada em chapas de cerâmica) – o alimento básico de outros povos indígenas. Depois do contato, aprenderam a produzir farinha de mandioca, incorporando-a, atualmente, aos seus hábitos alimentares, constituindo-se esta em um importante alimento de sua dieta. Recentemente, vêm se acostumando a comer arroz, algo cultivado pelos homens em roças coletivas.

O prato tradicional dos Mebengokre é conhecido regionalmente como berarubu. É uma espécie de torta de massa de mandioca, colocada em folhas de bananeira, a que se acrescenta carne ou peixe. As folhas formam um embrulho que é colocado no forno de pedra. Tais fornos são montados no pátio e nunca dentro das casas, mas, hoje em dia, outros alimentos são cozidos em panelas de alumínio, dentro das casas. São as mulheres que transportam água do rio e que coletam a lenha para os fogos domésticos, transportada até a aldeia em cestos, assim como os alimentos da roça.

Organização social

Desde o século XIX, quando os primeiros exploradores europeus tiveram contatos com os Mebengokre, estes ocupavam aldeias de padrões grandes comparadas com outros povos do Brasil Central. As aldeias dos Mebengokre formam um grande círculo de casas (construídas hoje em dia pelos homens), e cada família extensa ocupa um determinado lugar no círculo, calculado com referência à trajetória diária do sol, de leste a oeste. No zênite, o sol fica acima do centro da aldeia, e lá (um pouco a leste ou a oeste) é construída uma casa de reunião para os homens (o *ngà*).

No passado, os homens ficavam reunidos na casa dos homens, de prontidão para defender a aldeia contra invasores inimigos e onde planejavam ataques a seus inimigos, inclusive a outras subdivisões Mebengokre. Antigamente, jovens rapazes saíam das casas de suas mães, passando a residir na casa dos homens até o casamento e nascimento de seu primeiro filho. Hoje em dia, a casa dos homens continua sendo ocupada pelos homens de manhã cedo e de noite, para reuniões onde são planejadas as atividades coletivas.

Geralmente, as atividades são diferenciadas de acordo com a faixa etária, havendo diversas categorias de idade para ambos os sexos. Muitas vezes, os homens maduros passam o dia na casa dos homens produzindo bordunas, arcos e flechas, cestos para as mulheres transportarem alimentos e lenha, cocares, adornos usados nas suas cerimônias e artesanato para vender aos não indígenas. São os homens que fabricam as esteiras de dormir, os Mebengokre não fabricam redes. As mulheres plantam e fiam algodão, um produto usado na confecção de cocares, colares e outros enfeites.

Os Mebengokre fazem uma distinção entre habitações e matricasas ou Casas. Uma matricasa é regida por um princípio uterino (assemelhando-se a um clã matrilinear), que traça sua ancestralidade até o tempo mítico. Esta matricasa pode ser representada em uma determinada aldeia por várias habitações, formando um bloco em volta daquela da parente uterina mais velha (ou seja, da mãe, da avó materna e de sua mãe, e assim por diante).

Quando há muitas crianças pequenas morando juntas em uma única habitação tendem a surgir desentendimentos entre elas. Neste caso, uma ou mais filhas da mulher mais velha da casa podem sair da casa materna, construindo uma nova habitação ao lado da casa da mãe.

Idealmente, uma mulher nunca sai da casa onde nasceu, a não ser para morar em outra habitação ao lado daquela da mãe. São os homens que saem da casa materna ao se casarem, indo morar na habitação da esposa junto com os sogros. As matricasas são exogâmicas, ou seja, não se pode casar-se com alguém daquela onde se nasceu. Cada matricasa é representada por habitações em diversas aldeias das Terras Indígenas Mebengokre (excetuando-se aquelas dos Xikrin), a oeste e a leste do rio Xingu. Por exemplo, aquela que detém a prerrogativa masculina de liderança cerimonial (*ngre nhõ djwoj*), é representada em várias aldeias, sendo tais líderes aparentados por linha uterina (traçada pela mãe, pela mãe da mãe e assim por diante). Outro exemplo é a família que, no tempo mitológico, matou uma ave gigante para vingar a morte da um parente por esta ave. Trata-se de uma matricasa de destaque, onde se originaram as pupilas dos olhos e a instituição da amizade formal. É importante manter contíguas todas as áreas onde se encontram estas Casas aparentadas, definidoras do povo Mebengokre, e não as retalhar, como propõem alguns não indígenas, o que já aconteceu com as TIs Kararaó e Las Casas.

Os cálculos genealógicos dos habitantes das diversas áreas indígenas aparentadas aos Metyktire não incluem os Xikrin, chamados por eles de Djore (na realidade, o nome de um dos ramos extintos destes últimos), que consideram distintos deles. No entanto, os Xikrin também se autodesignam Mebengokre. Falam a mesma língua, com apenas algumas distinções dialetais, e se entendem mutuamente.

Cada matricasa possui seu próprio estoque de nomes pessoais e de prerrogativas, tais como o direito de criar determinados animais de estimação e de consumir determinados cortes de carne nas grandes cerimônias, além de uma variedade de enfeites. É por isso que se veem pessoas usando cocares e outros adornos distintos uns dos outros nas cerimônias. Por exemplo, o direito de usar um chapéu vermelho em cerimônias é prerrogativa dos membros da matricasa onde um homem primeiro matou um não indígena, levando um chapéu do morto como troféu.

A organização social dos Mebengokre é bastante complexa. Não há espaço neste pequeno texto para entrar nos detalhes de sua terminologia de parentesco, que também é complexa e tem sua própria lógica que difere daquela operante na terminologia usada em português. Além disso, há amigos formais, que os Mebengokre chamam em português de compadres e comadres, relações herdadas do pai. Os amigos formais desempenham papéis importantes nas cerimônias e nos funerais. Idealmente, uma mãe elege um de seus amigos formais, da idade da filha, para se casar com a sua filha. No entanto, hoje em dia os jovens estão reivindicando o direito de eles elegerem seus próprios cônjuges, seguindo o exemplo dos não indígenas.

As cerimônias

Há diversas cerimônias de nominação, além da cerimônia do milho e outros ritos menores, tais como a iniciação de ambos os sexos para a vida adulta, incluindo a derrubada de um ninho de marimbondos para preparar os rapazes a se tornarem guerreiros. As cerimônias de nominação levam meses de preparação. Já foi mencionada a caçada prolongada para abastecer a aldeia de carne para encerrar as grandes cerimônias.

No dia final, os participantes são ricamente ornados de cocares, e as crianças sendo homenageadas usam penugem colada no corpo, casca de ovo azul (da ave conhecida como azulona), colada no rosto e penugem de urubu-rei na cabeça. Em anos recentes, os ovos da azulona ficaram tão escassos que vêm sendo substituídos com tecido azul picado.

Todos os participantes das grandes cerimônias devem renovar a tonsura, raspando uma área triangular no crânio, um estilo legado por um ancestral. Antes de aplicar a penugem, as crianças são pintadas com elaborados desenhos, cada qual levando, aproximadamente, quatro horas para se completar. A pintura corporal com jenipapo, produzindo desenhos pretos geométricos, constitui a arte suprema das mulheres. Somente elas usam pincéis feitos da nervura de uma planta. O desenho preto, aplicado nas bochechas e no corpo, é complementado com áreas pintadas de urucu, de vermelho intenso, produzido ao misturar sementes junto com óleo. Urucu é também aplicado aos pés e aos tornozelos, dando a impressão de que as pessoas vestem meias vermelhas.

Na noite final das cerimônias de nominação, os espectadores acampam no pátio da aldeia, formando um grande círculo. É considerado perigoso entrar nas casas durante a noite porque são ocupadas pelos espíritos dos parentes mortos que vêm da aldeia dos mortos, localizada em uma serra a oeste, para assistirem à festa.

De manhã cedo, as crianças sendo homenageadas na cerimônia têm seus nomes ancestrais confirmados, e podem ganhar mais desses belos nomes, é considerado perigoso receber muitos nomes ancestrais logo após o nascimento. Cada pessoa recebe, em média, uns dez nomes, mesmo sendo conhecida publicamente por apenas um ou dois deles.

Na cerimônia do milho são usados capacetes de cera nos quais são fincados enfeites de penas, diferenciados de acordo com as prerrogativas individuais ou familiares.

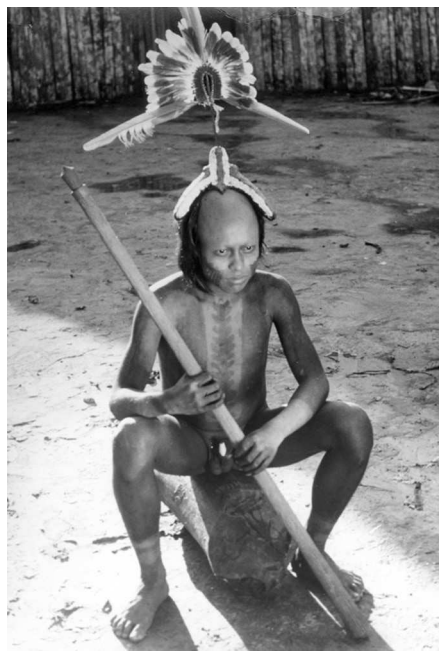


Figura 7: Yte-i com cocar - Àkàpari - feito com cera de abelha e pintado de branco.

Fonte: Acervo IGPA/PUC Goiás, 1968.

Há diversas cerimônias, algumas delas são realizadas especificamente pelos homens, uma somente pelas mulheres, e outra realizada pelos homens e pelas mulheres, em conjunto. Cada cerimônia tem seu próprio repertório de ritmos musicais, as letras de muitas músicas se modificam cada vez que a cerimônia é realizada, sendo transmitidas pelos xamãs que as aprendem com os espíritos. Os cantos e as danças são acompanhados pelo som de maracás que marcam o ritmo, coordenando os passos dos dançarinos. Muitas atividades são orquestradas pelos cânticos dos chefes, especialmente, durante as cerimônias. São fórmulas ancestrais, transmitidas de um chefe ao seu sucessor.

As mulheres entoam o choro cerimonial em várias ocasiões: quando um parente parte da aldeia em uma viagem; no seu retorno; quando um parente está muito doente e na ocasião de sua morte. Tal choro, emitido em tons agudos, também segue fórmulas padronizadas. São os homens que realizam a oratória pública, dentro da casa dos homens e no pátio, apoiados em sua borduna. Às vezes, as mulheres mais velhas também fazem discursos em público, geralmente, do pátio de suas casas.

A chefia

Os chefes tradicionais são escolhidos e treinados por um chefe idoso, tal como Kretire, fotografado por Jesco na figura ao lado.

Os chefes precisam aprender não somente um repertório de cânticos, mas, também, de mitos e de história, além de serem bons oradores, combativos e, ao mesmo tempo, generosos. Os líderes não têm poderes coercitivos, devem buscar o consenso entre seus seguidores e transmitir publicamente as decisões tomadas em conjunto. Cada aldeia pode ter duas ou mais 'associações' masculinas, ou seja, equipes de trabalho, muitas vezes, de uma determinada faixa etária, cada qual com seu próprio chefe. O etnônimo Metyktire foi, originalmente, o nome de uma dessas associações. Os chefes tradicionais ainda tendem a ser monolíngues, e se dedicam aos assuntos internos à aldeia.

Figura 8: Kretire com seu neto (Bepdjiriti).

Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA, 1968.

Quando os irmãos Villas Boas chegaram, eles elegeram dois adolescentes inteligentes e ambiciosos (Raoni e Kromari) como capitães, ou seja, mediadores entre os índios e os não indígenas. Eles tinham que aprender a falar português para desempenhar este papel, motivo para a escolha de jovens. Nos primeiros anos de contato regular eram os capitães que recebiam os 'presentes' enviados pelos não indígenas – ferramentas de trabalho, panelas, roupas, miçangas, etc., para distribuir aos demais membros da aldeia.

Na realidade, tais presentes visavam apaziguar os índios para assegurar sua conformidade com o encolhimento de seu território, liberando o restante aos não indígenas. Até hoje, uma parcela significativa do território tradicional dos Metyktire, conhecida como Kapotnhinore, está nas mãos dos não indígenas. Há décadas, os Metyktire lutam pela recuperação deste território, em vias de identificação, mas sem garantia de sucesso.

Na década de 1980, o chefe Raoni e o líder Megaron se destacaram na luta para conseguir a demarcação da TI Jarina Kapoto e a beira leste do Xingu, contígua a esta área (mais detalhes podem ser encontrados em Lea e Ferreira, 1985). Em 1971, com a construção da estrada BR-080, os Villas Boas convenceram uma parte dos Metyktire a adentrar os limites do Parque do Xingu, onde construíram a aldeia de Kretire (em homenagem ao nome de seu antigo chefe). Uma parte dos Metyktire, liderada por Kremoro e Kromari, recusou-se a abandonar suas terras ao norte da estrada e estabeleceram a aldeia Jarina, no rio deste nome. Em retaliação, a FUNAI negou assistência a esta aldeia e muitos morreram de sarampo.

Depois de o cantor Sting aparecer em cena e realizar apresentações musicais acompanhado de Raoni, este líder se tornou uma celebridade mundial e, atualmente, é reconhecido como um dos principais chefes indígenas brasileiros. Foi também uma figura marcante na Assembleia Constituinte, na década de 1980. Recentemente, Raoni mobilizou apoio contra a construção da hidrelétrica Belo Monte, mas seus apelos não foram ouvidos. As consequências nefastas desta obra em uma das regiões com maior diversidade social e biológica na Amazônia já começam a surtir efeitos.

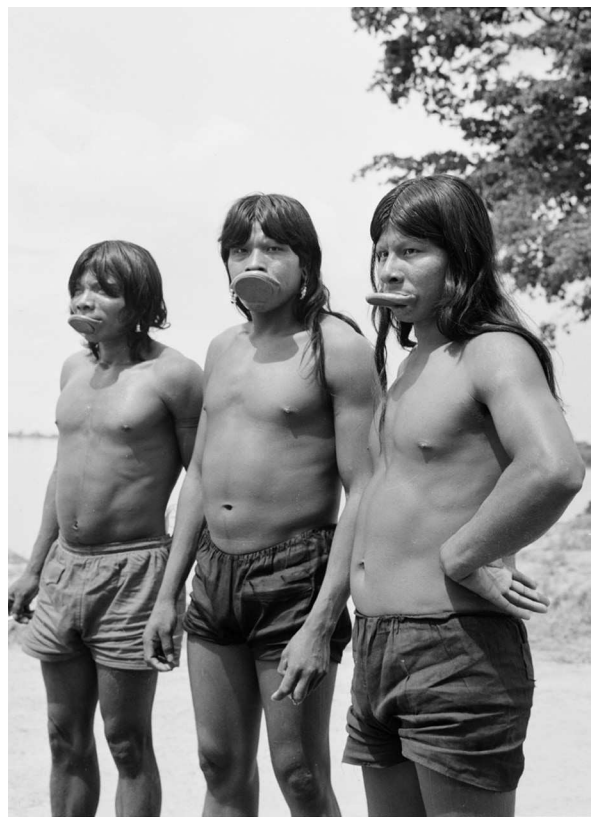


Figura 9: Kromari à esquerda; Raoni no meio e Nhaytu à direita.

Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA, 1968.

Mundo em transformação acelerada

Nas imagens realizadas por Jesco, na década de 1960, alguns homens podem ser vistos usando o tradicional estojo peniano que, subsequentemente, foi substituído pelo uso de calças curtas (*shorts*). Naquela época, os homens usavam batoques que levantavam até os olhos para amedrontar seus inimigos nas expedições guerreiras. Possivelmente, foi esse costume que deu origem ao nome Kayapó, que significa "feito (parecido com) macaco". As gerações mais novas abandonaram este costume, Raoni é da última geração a usá-lo. As crianças pequenas de ambos os sexos usam alargadores dos lóbulos das orelhas, uma prática associada à boa audição, algo indispensável à aprendizagem das normas sociais.

São notáveis nas imagens de Jesco os corpos musculosos e enxutos e os sorrisos expondo dentes brancos. Com o sedentarismo e a ingestão crescente de alimentos dos não indígenas apareceram problemas de obesidade e as pessoas começam a perder os dentes ainda jovens, especialmente, os dentes da frente. Neste sentido, essas imagens reforçam a afirmação dos velhos de que, no passado, viviam melhores do que hoje.

Na aldeia de Porori já havia duas missionárias linguistas que pesquisavam a língua para traduzir o novo testamento na língua indígena. Atualmente, os índios são assediados por vários grupos protestantes, notavelmente, na cidade de Colíder, a sede regional da FUNAI e onde fica a associação Metyktire – o Instituto Raoni.

Na medida em que os índios se acostumaram com os bens dos não indígenas, aumentando cumulativamente a demanda destes produtos, iniciativas foram feitas pelos não indígenas para que esta demanda pudesse ser satisfeita, tais como a venda de artesanato, iniciada na década de 1970. Hoje em dia, os índios vivem na era dos projetos, sendo obrigados a lidarem com este fenômeno, totalmente estranho a seus costumes, para gerar uma renda monetária.

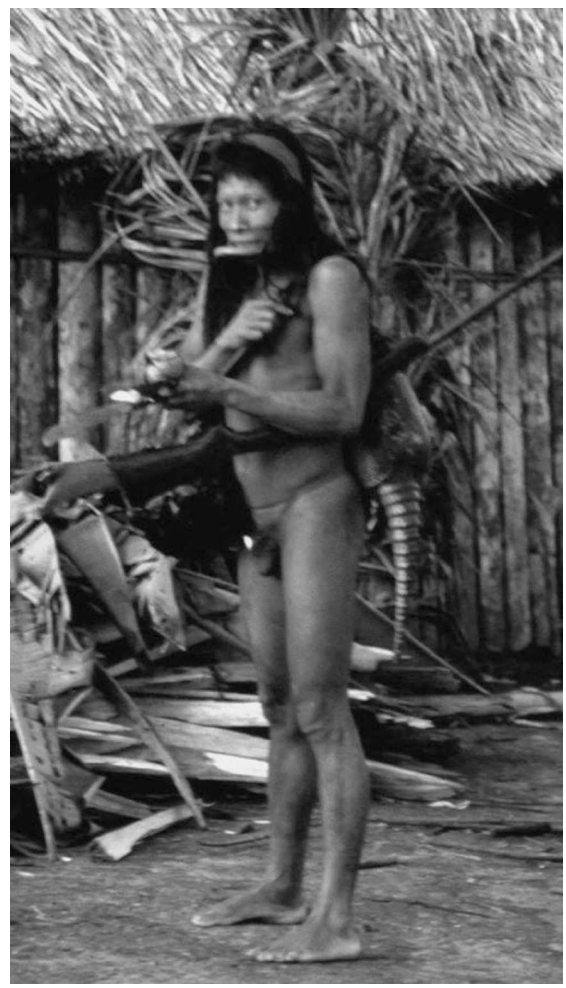


Figura 10: Bepkript Metyktire.
Fonte: Acervo da PUC Goiás/IGPA, 1968.

A instituição escolar foi introduzida na aldeia Kretire no início da década de 1980 e os Metyktire, do sexo masculino, passaram a ver a escola como um meio de ascensão social, além de algo necessário para melhor entender o mundo dos não indígenas, possibilitando a interação com eles na defesa de seus interesses. Hoje em dia, a educação escolar e os benefícios sociais, tais como aposentadoria e Bolsa Família, agem como imãs, atraindo as pessoas à cidade. Dosar esta interação com o meio urbano é um dos desafios que os Metyktire e outros índios enfrentam, atualmente.

Considerações

Jesco produziu belas imagens, mas é lamentável que em alguns de seus diários, os títulos denominam os Mebengokre como uma tribo da idade da pedra[5]. Do ponto de vista antropológico tal designação não é apenas preconceituosa, mas totalmente enganosa; tem sido usado para legitimar a hegemonia dos valores ocidentais. Considerar alguns povos como relíquias de outras eras foi instrumental aos projetos colonialistas e imperialistas que se consolidaram no século XIX.

Os Mebengokre têm um modo de vida sustentável, no verdadeiro sentido desta expressão. Desmatam pequenas áreas para abrirem suas roças, que ao longo do tempo são retomadas pela floresta. Não poluem os rios, e atualmente os Metyktire convivem com a poluição crescente do rio Xingu, decorrente dos agrotóxicos provenientes das fazendas, devido ao fato de que as cabeceiras do rio Xingu ficaram fora dos limites do Parque, a Terra Indígena contígua à TI Kapoto-Jarina.

Neste pequeno texto não pude aprofundar os embates sangrentos com os regionais sofridos por diversos subgrupos Mebengokre quando todos ainda estavam situados a leste do rio Xingu. A história das guerras Mebengokre com os não indígenas, com outros povos indígenas e entre os próprios Mebengokre, foi pesquisada pelo antropólogo belga Gustaaf Verswijver, mas seu livro ainda não foi traduzido para o português.

Fontes de informação

Muitas referências bibliográficas podem ser encontradas *on-line*, no *site* do Instituto Socioambiental (ISA). Veja os seguintes links: O verbete sobre os Kayapó: http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kayapo/187. O verbete sobre os Xikrin: http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kayapo-xikrin/1635.

[5] Ver os diários PUTTKAMER, Jesco. Porori - My Life with Stonage tribe Txucahamei, 1964-1965 b.
PUTTKAMER, Jesco. The Txukahamei - A Stone Ace Warrior Tribe, 1965 c.
PUTTKAMER, Jesco. TxukahameI - Uma Tribo Guerreira na Idade da Pedra no Brasil Central - 1965d (tradução).

Disponibilizamos a seguir algumas referências mais recentes sobre os Mebengokre (excluindo os Xikrin), mas apenas aquelas disponíveis em português. Por ser um dos povos mais estudados no Brasil, há uma vasta literatura sobre os Mebengokre, incluindo abordagens históricas, antropológicas, linguísticas e etnobiológicas, além de livros de fotografias. Um dos problemas é que grande parte desta literatura não está disponível em português e o único livro que contém mitos em português está esgotado. A abordagem histórica mais importante, de autoria de Gustaaf Verswijver, foi publicada somente em inglês e mesmo esta edição já foi picotada na Bélgica. Por este motivo, a bibliografia deste texto inclui um capítulo de livro de T. Turner de 1992, disponível em português. Mais referências podem ser acessadas no *site* do ISA e no livro de Lea, 2012. As numerosas publicações de Lea, na forma de artigos e capítulos de livros, podem ser acessadas para *download* no *site* Academia.edu, via Vanessa Lea.

DEMARCHI, André L C. *Kukràdjà Nhipêjx: fazendo cultura - beleza, ritual e políticas da visualidade entre os Mebêngôkre Kayapó.* 2014. Tese (Doutorado)- PPGSA UFRJ, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, 2014.

DEMARCHI, André (textos) e Oliveira, Thiago (fotografias). *Metoro Kukràdjà: ensaio fotoetnográfico sobre a estética ritual Mebengôkre-Kayapó*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2015.

MARIANO, Michelle Carlesso. 2014. *Da borduna às redes sociais: uma mostra do cotidiano Mẽbêngôkre Mẽtyktire.* 252 p. Dissertação de Mestrado – Instituto de Linguagens, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2014.

NEVES, Roberta Cristina. 2014. *O ícone Raoni:* líder indígena Mebêngôkre no cenário global. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Disponível em: http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000934568.

ROBERT, Pascale de; LÓPEZ GARCÉS, Claudia; LAQUES, Anne FERREIRA, Márlia. "A beleza das roças: agrobiodiversidade Mebêngôkre-Kayapó em tempos de globalização". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 7, n. 2, p. 339-369, maio-ago. 2012.

URUETA, Edgar Eduardo Bolivar, 2014. *Influências Mẽbêngôkre:* Cosmopolítica Indígena em Tempos de Belo Monte. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

Referências

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Povos Indígenas no Brasil 2011/2016*. São Paulo: ISA. 2017.

LEA, Vanessa. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis:* os Mẽbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central. Edusp/Fapesp.

LEA, V.; FERREIRA, Mariana, K. L. A Guerra no Xingu: cronologia. In: *Aconteceu:* povos indígenas no Brasil/1984. São Paulo: CEDI, 1985. p. 246-259. Disponível em: <https://issuu.com/institutosocio-ambiental/docs/aconteceu_especial_n_15_-_pib_1984/1?e=3045194/5837232>.

PUTTKAMER, Jesco von. *Porori - My life with stone age tribe Txucahamei*, 1964-1965b (não publicado).

PUTTKAMER, Jesco von. *The Txukahamei – a stone age warrior tribe*, 1965c (não publicado).

PUTTKAMER, Jesco von. *Txukahamei – Uma tribo guerreira na Idade da Pedra no Brasil Central*, 1965d (não publicado).

TURNER, Terence. Os Mebengokre Kayapo: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Fapesp/SMC/Companhia das Letras, p. 311-338, 1992.

VERSWIJVER, G. *The club-fighters of the Amazon:* warfare among the Kaiapo Indians of Central Brazil. Gent: Rijksuniversiteit. 1992.

1.1

OS LÍDERES INDÍGENAS TRADICIONAIS E A LUTA PELA TERRA

Bepró Metuktire[6]

Krumare Metuktire, Ropni Metuktire (Raoni) e Kremoro Metuktire fizeram e fazem parte da história de resistência dos índios Kayapó Metuktire às arbitrariedades trazidas pelo contato com os não indígenas. Na época do contato com os Metuktire, na década de 50, este povo, durante muito tempo, foi chamado de Txukahamãe ("gente sem arco"), denominação que lhes deram os Yudja (Juruna). Orlando e Cláudio Villas-Bôas convenceram uma parte do povo Metuktire, liderada por Ropni Metuktire, a construir uma aldeia no local denominado Kretire, localizado ao sul da rodovia BR-080, dentro dos limites previstos pelo governo para o Parque Indígena do Xingu.

Entretanto, o grupo dos Metuktire, liderado pelos velhos Caciques Ropni Metuktire, Krumare Metuktire e Kremoro Metuktire (este, falecido em dezembro de 1995), não concordou com o deslocamento para a região ao sul da estrada, pois estava preocupado em assegurar a posse de seu território tradicional, ao norte, ameaçado pela abertura da BR-080. Na época, era intenção do governo federal que a área compreendida pelo Parque Indígena do Xingu não ultrapassasse a BR-080.

Os caciques Krumare Metuktire e Kremoro Metuktire continuaram habitando a aldeia Jarina e a região denominada de Pium, próxima à cachoeira von Martius, recusando-se a abandonar seu território rico em florestas, campos, caça, mel, frutas, remédios e onde estão localizadas muitas aldeias antigas. Esta estratégia foi importante para que obtivessem, na década de 80, a demarcação desta região, bem como a do Kapot, local sagrado para os Metuktire.

O cacique Ropni Metuktire (Raoni) e outros anciões Metuktire participaram ativamente da luta pela demarcação do Jarina, em 1977, quando a terra estava invadida por fazendeiros. Em 1979, conseguiram recuperar a área ocupada pela fazenda Agropexin e, em 1984, empreenderam uma nova luta pela demarcação do Capoto e de 15 km na margem da estrada BR-080. Em 1991, obtiveram definitivamente o reconhecimento oficial sobre esta parte de seu território tradicional, quando foi assinada a homologação da Terra Indígena Capoto-Jarina, com 634.915 hectares.

[6] Liderança indígena Metuktire e membro do Instituto Raoni.

Figura 11: Da esquerda para a direita: Ukacor, Kremoro, Kretire e Ropni (Raoni).

Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA, 1965.

O líder indígena Ropni Metuktire, mais conhecido como Raoni, é, há décadas, considerado um ícone no cenário nacional e internacional, devido a sua luta de reivindicação pelos direitos indígenas, pela resistência contra a violação de tais direitos, bem como pela sua luta em favor da preservação das florestas. Ropni teve uma participação fundamental em diversos episódios da história indígena e sua imagem é bastante difundida, estampando campanhas, homenagens e matérias midiáticas, o que confirma o seu caráter emblemático.

2.

JESCO E OS ACERVOS INDÍGENAS: OS METUKTIRE DA ALDEIA PORORI

Maria Eugênia Brandão A. Nunes[7]

O presente trabalho tem por objetivo levantar as circunstâncias, fatos ocorridos e os resultados da participação do fotógrafo e documentarista Jesco von Puttkamer, entre os índios Metuktire, em 1965, na Aldeia Porori, no estado de Mato Grosso.

A metodologia do trabalho baseou-se na leitura dos diários de campo redigidos por Jesco, durante sua estada entre os Metuktire e na análise das inter-relações destes com todas as outras tipologias documentais[8] produzidas, as quais permitiram citações, considerações e incursões. Buscou-se também uma classificação de sua obra etnodocumental com base nos princípios da arquivologia definidos por Bellotto (2002), visando a uma amostragem quantitativa e qualitativa da coleção audiovisual produzida.

Conforme o diário de campo "Txucahamei - The Gentle Warrior Tribe in Central Brazil[9], Jesco foi convidado pelos irmãos Villas Boas para realizar o registro audiovisual de uma expedição que estava sendo planejada e que seria de contato com os índios Txikão (Ikpeng), da qual também participaria o antropólogo Prof. Eduardo Galvão. Jesco "sabia apenas que a expedição começaria em algum dia do mês de fevereiro de 1965" (PUTTKAMER, 1965d, p. 5).

Enquanto aguardava a expedição, Jesco recebeu uma mensagem de Cláudio Villas Boas dizendo: "Too many Txucahamei indians around Diauarum and needing his help and assistence"[10] (PUTTKAMER, 1965e, p. 4).

---

[7] Especialista em Antropologia Audiovisual e professora da PUC Goiás. Coordenadora do Núcleo de Documentação Audiovisual e coordenadora do acervo fotográfico IGPA/PUC Goiás.

[8] Entendida como a configuração que assume a espécie documental de acordo com a atividade que a gerou, a natureza do conteúdo, ou técnica do registro (BELLOTTO, 2002, p. 19).

[9] Jesco redigiu seis diários de campo sobre os índios Metuktire, no Porori. Ressalta-se que as informações contidas nos diários foram replicadas em função de alterações realizadas pelo autor na sua formatação, por meio de pequenas edições e inserções de fotografias.

[10] Os diários de campo de Jesco Puttkamer foram redigidos originalmente em inglês. Deve-se ao fato de o autor solicitar ajuda financeira a instituições e revistas internacionais, às quais, em contrapartida, enviava artigos para publicação.

A mensagem, acima citada, tratava de um pedido de Cláudio Villas Boas a Jesco solicitando sua ajuda e assistência aos índios "*Txucahamei*"[11], que se encontravam ao redor do Posto Diauarum. Ele então encerrou seus negócios em Brasília, voltou a Goiânia, onde comprou os suprimentos para a expedição aos Txikão (Ikpeng) e para a sua permanência no local onde os índios Metuktire estavam construindo uma grande Aldeia. Providenciou filmes para as suas câmeras fotográficas Rollei, Leica, para a Contarrex (35 mm) e para a filmadora de 16 mm, Paillard Bolex (PUTTKAMER, 1962-64 a, p. 23).

Comprou diversos produtos para levar, tais como anzóis, linha de *nylon*, munição, roupas, comidas e presentes para os índios. Também organizou um pequeno estoque de medicamentos para malária, infecções, picadas de cobras, etc., além de doces e chocolates (PUTTKAMER, 1965d, p. 6).

Segundo Jesco, o professor Eduardo Galvão seguiu de imediato para o Posto Indígena Leonardo, enquanto ele aguardava a autorização de sua ida. Assim que chegou ao Posto, Eduardo Galvão enviou-lhe notícias sobre os Índios Metuktire dizendo serem "quase puros e durões" e que haviam mudado recentemente para o local denominado Porori. Foi informado, também, que não possuíam roças, passavam fome e pressionavam outros grupos indígenas a lhes darem alimentos de suas plantações. Cláudio Villas Boas reagiu imediatamente, encaminhando para eles ferramentas para que pudessem fazer suas próprias roças, caçar e pescar (PUTTKAMER, 1965d, p. 1 - tradução do inglês pela autora).

Durante o período em que se organizava para a viagem, Jesco recebeu nova mensagem, agora de Orlando Villas Boas dizendo que, em breve, os encontraria no Xingu, após o casamento de seu irmão Álvaro (PUTTKAMER, 1965d, p. 1. Tradução do inglês pela autora).

Quando autorizado, Jesco seguiu em direção ao Xingu, de avião da Força Aérea DC-3, partindo de Goiânia para Xavantina e desta localidade para o Posto Leonardo e, finalmente, chegando à Aldeia Porori, em 21 de janeiro de 1965.

Para melhor entender o contexto em que Jesco encontrou os índios Metuktire e como estavam vivendo na Aldeia Porori, recorro a informações sobre as relações dos contatos destes índios e as suas decorrências.

> Os Gorotire foram pacificados em 1947 e os Kayapó do Xingu, entre 1952 e 1958 [...] Ambos os grupos viveram em relativo isolamento das fronteiras da colonização ou da indústria extrativista, quando foram abertas e começaram a ser exploradas minas de ouro [...] As circunstâncias da pacificação, o subsequente contato com as agências do governo nacional e com as missões religiosas e o envolvimento na extração de produtos comerciais, diferiram significativamente entre os dois grupos [...] Os Kayapó ao sul do Xingu foram contatatos pacificamente pelos irmãos Villas Boas em 1952 e 1953 e

[11] A grafia "Txucahamei" foi utilizada por Jesco em todos os seus documentos textuais e foi mantida neste trabalho apenas em suas citações. Estes índios também são denominados por Txukahamãe, nome dado a eles por seus antigos inimigos, os índios Juruna, por Kayapó do Xingu e Metuktire que é a sua autodenominação. Esta última é a grafia que adotei no presente texto. Ressalta-se que transcrevi, ao longo do presente trabalho, a mesma grafia encontrada nos diários de campo de Jesco para nomes de índios, rituais, danças e outros.

> por estes induzidos a aceitar presentes periódicos, em forma de mercadorias e assistência médica, em troca de sua livre associação com a administração do Alto Xingu através da Fundação Brasil Central, que posteriormente tornou-se o Parque Nacional do Xingu. (TURNER, 1987, p. 70-71).

Portanto, foi com os Kayapó que viviam ao sul do Xingu, próximo à Cachoeira von Martius, o mesmo grupo do cacique Raoni, recém-contatado e que aceitou o pedido dos Villas Boas de mudança para uma área do Parque do Xingu, que Jesco se encontrou e, conforme relatou, "marcou definitivamente sua vida para melhor" (MATTOS; SILVA, 2005, p. 3). Atualmente este grupo vive na Terra Indígena Kapot/Jarina, ao norte do Parque Nacional do Xingu.

Ele se deparou com mais de duzentos índios ainda se adaptando ao local, construindo sua aldeia, com plantações insuficientes para a subsistência e sendo atingidos pela malária. Os Metuktire tinham apenas uma roça de milho, caçavam e pescavam.

Como fotógrafo e documentarista, Jesco estava na Aldeia Porori, ainda em construção, disposto a contribuir de alguma forma, enquanto aguardava a expedição aos Txikão (Ikpeng). Para tanto, seguia as orientações dos irmãos Villas Boas, que lhe eram dadas via rádio ou cartas, de como e quando agir com os índios. Esteve em companhia das missionárias e linguistas do Summer Institute of Linguistics, Ruth Thomson e Mickey Stout.

Jesco enviou algumas cartas a Orlando Villas Boas, nas quais relatava os acontecimentos e a sua intenção de registrar a vida dos Metuktire para um possível documentário fílmico. Relatou as notícias dos índios e dos receios que eles tinham de possíveis ataques dos índios Kreen Akarore (Panará) e de seringueiros ao Posto (PUTTKAMER, 1965c, p. 122-139).

Em pouco tempo Jesco estava integrado à pequena equipe de apoio aos índios, e passou a vivenciar o cotidiano com eles, ora fazendo seus registros audiovisuais, enquanto os auxiliava em suas necessidades, ora participando efetivamente de suas atividades rotineiras.

Cabe ressaltar a inegável influência recebida por Jesco Puttkamer da tradição humanista adotada nas relações com as sociedades indígenas, que havia sido implantada pelo Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, em 1911, e herdada pelos irmãos Villas Boas, porém, superando a visão integracionista do antigo Serviço de Proteção ao Índio (SPI).

Jesco havia participado com os irmãos Villas Boas, anteriormente, da Marcha para Oeste e da Expedição Roncador Xingu, que tinham por objetivo explorar o imenso território brasileiro desconhecido e implantar núcleos populacionais com a intenção de implementar a integração nacional. Esta experiência permitiu a Jesco documentar oficialmente as expedições acima citadas, conhecer alguns dos princípios da política governamental e também se constituiu na oportunidade de ele estabelecer os primeiros contatos com as sociedades indígenas, que viviam nos "vazios brasileiros" há séculos.

No artigo A Revolução dos Villas Boas: os cinquenta anos do Parque Indígena do Xingu, de George Zarur (2015), o autor analisa o posicionamento dos irmãos Villas Boas acerca da política indigenista brasileira, cujos pilares residiam nas ideias do Marechal Rondon:

> Mostrou-se plantado por uma intensa preocupação protecionista e preservacionista relativamente aos povos indígenas procurando, contudo, interferir o mínimo possível na vida e na organização social desses povos. Trata-se de um posicionamento baseado na orientação pacifista rondoniana, mas não mais de transformá-los em trabalhadores rurais. Ao contrário, eles puderam aprender toda a riqueza cultural dos mesmos, o que os levou a defender não apenas a sua influência física, mas também a integridade cultural. A nova política indigenista adotada por eles consistia na defesa dos valores culturais dos índios, como único meio de evitar a marginalização e o desaparecimento dos grupos tribais. (ZARUR, 2015).

Ciente das orientações da política indigenista adotada, Jesco tomou para si esta fonte condutiva, que, aliada à sua formação plena de valores éticos, o conduziu por uma luta constante pela valorização cultural das sociedades indígenas brasileiras. Levou consigo estas ideias que o acompanharam por sua vida profissional e refletiram na sua forma de documentar a vida dos índios, bem como influenciaram diretamente na forma de conviver com eles.

Seu trabalho junto aos índios passou a ser quase obsessivo. Em campo ou por onde ele andasse, Jesco desejava que todos compreendessem a importância da cultura indígena para o Brasil e para a humanidade e que fosse evitado o seu esvaziamento cultural, após os contatos com a sociedade envolvente.

No documentário fílmico "Bubula, O Cara Vermelha", de Luiz Eduardo Jorge (1999), Jesco narrou a sua motivação de permanecer entre os indígenas:

> Recebi o convite dos irmãos Villas Boas para trabalhar no Xingu, gostei muito dessa vida no mato, uma vida livre com esses povos livres, longe da opressão da civilização. Resolvi ficar lá, aceitando o convite sem gratificação nenhuma, somente comida, para viver com eles no mundo dos índios: uma vida muito interessante e fascinante. Achei que estava documentando uma coisa inédita e depois me fascinei tanto e reconheci que não era apenas necessário documentar esses povos atingidos por nossa civilização destruidora, mas com brio, orgulho e beleza rara senti uma grande necessidade de documentá-los para a posteridade. (JORGE, 1999).

Desta forma, Jesco, um iniciante nas questões indígenas, esteve por três meses, de janeiro a abril de 1965, entre os índios Metuktire, na aldeia Porori. Nesse período, ele fez registros audiovisuais de significativa importância histórica e antropológica, enquanto ajudava e acompanhava as atividades cotidianas dos índios. Documentou a vida dos Metuktire, conforme ele redigiu em seus diários, "com a permissão deles", e era tratado, em muitos momentos, como um membro do grupo.

Era chamado por eles de "Esico" por não conseguirem pronunciar o nome Jesco ou, então, lhe chamavam de "Borbure", pois também achavam difícil pronunciar "Borbula", nome pelo qual Jesco era conhecido entre vários outros grupos indígenas. Na língua dos Metuktire, era chamado de "Ngamlecti", que quer dizer "o amigo da face vermelha". Alguns índios se referiam a ele como "*popoiene*", ou seja, "irmão de sangue". Explicaram-lhe, pos-

teriormente, que esta palavra significa ser muito mais que um amigo, é ser praticamente um parente (PUTTKAMER, 1965d, p. 102).

Portanto, Jesco fez amizade com os índios e refere-se em suas anotações ao privilégio que teve, no sentido da honra e alegria, de ter fotografado alguns de seus amigos como: "Kretire", "meu grande companheiro", "Utaí", "Bebtori" e "Tió" (PUTTKAMER, 1965e, p. 128).

Jesco estava sempre na cozinha preparando as refeições para todos e também ajudava a cuidar da saúde dos índios. Dava-lhes limonada com medicamentos para malária, conforme anotações em seus diários. Levou consigo mudas de árvores frutíferas para serem plantadas nos Postos do Parque do Xingu e ensinava aos índios técnicas de plantio, dada a sua experiência com a sua chácara, em Goiânia, local de sua moradia. Sua casa hoje foi transformada no Centro Cultural Jesco Puttkamer.

Jesco, durante o tempo que passava nas aldeias, tocava acordeão para os índios que, segundo ele, gostavam muito e, às vezes, lhe pediam para escutar os seus registros sonoros gravados.

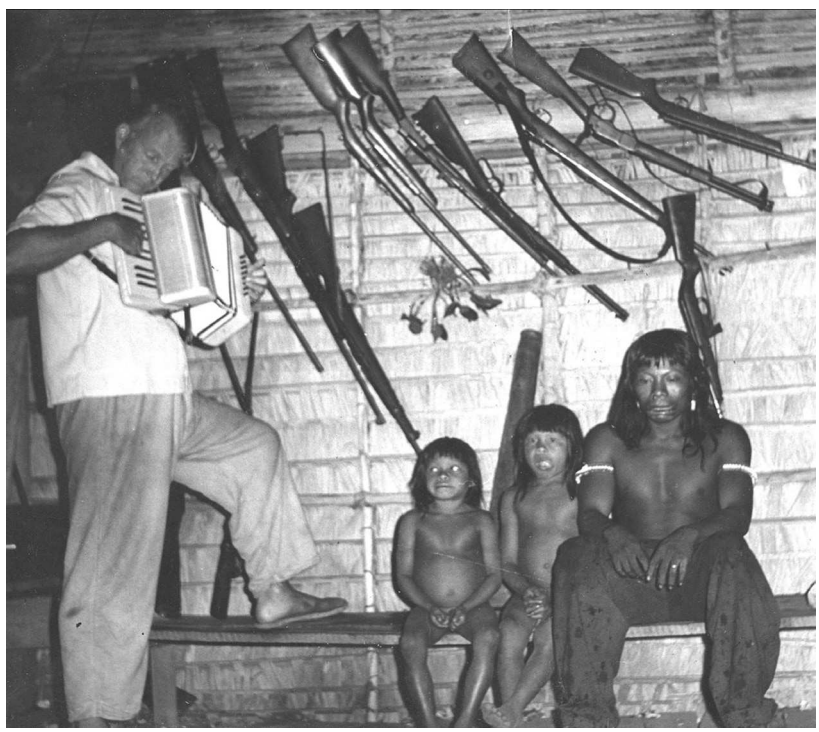


Figura 12: Jesco tocando acordeão na aldeia Porori.

Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA, 1969.

Ele se colocava como membro participante de tudo o que acontecia na aldeia e era bem aceito pelos índios. Deixava-se ser pintado por eles, acompanhava e registrava os ritu-

ais, conforme lhe eram indicadas as regras. De acordo com anotações dos diários, durante a "Festa do Jabuti" ou "Kapran" os índios permitiram que ele os fotografassem, desde que fosse pintado da forma adequada para o ritual. Os índios pintaram o seu rosto de negro e colocaram um brinco ritualístico em sua orelha. De outra vez, foi convidado a participar da construção da casa para Cláudio Villas Boas. Segundo Jesco, foi quase uma "convocação". Participou também de caçada com os homens Metuktire. Fez uma viagem com eles que durou uns 20 dias, quando trouxeram muita caça, inclusive jabutis para a festa que se realizaria. Jesco levou consigo a filmadora 16 mm e algumas câmeras 35 mm.

Conforme ganhava a confiança dos índios, seus registros documentais cresciam, pois havia uma explícita permissão para fazê-los e, em muitos momentos, até a solicitação por parte deles, para que ele os fizesse.

Jesco afirmou não ter tido muito êxito com as meninas e mulheres, pois elas permaneciam grande parte do tempo no interior das casas e raras eram as suas aparições, por isso poucas foram as chances de fotografá-las e filmá-las.

Muitas vezes, ele se refere, em suas anotações, ao fato de que gostaria de ter feito registros fotográficos e fílmicos de acontecimentos significativos, porém, as condições técnicas foram adversas. A falta de iluminação foi um dos principais fatores ressaltados por ele. Afirmou ter testemunhado a parte essencial do "Festival do Baú" que, segundo ele, era uma "cerimônia cheia de significados", porém como esta ocorreu quando o sol se pôs, teve dificuldades para fotografar, por causa da pouca iluminação. Mas afirmou ter conseguido filmar as últimas sequências sob pouca luz (PUTTKAMER, 1965d, p. 27 - tradução da autora).

Também foi possível a ele a captura de imagens, quando foi chamado pelos jovens para a derrubada de árvores na mata, onde Jesco disse ter feito ótimas fotos. Registrou algumas mulheres e meninas pequenas dançando o "Meocrepoi":

> Elas tinham os pés sempre juntos, dançavam em círculo e cantavam. Apesar da oportunidade especial foram poucas as imagens registradas, ocasionadas pela falta de luz. Porém, Ruth gravou tudo. Ela sempre me auxiliou nos registros sonoros e com a precária iluminação, quando dispunha de bateria. (PUTTKAMER, 1965d, p. 29 - tradução do inglês pela autora).

Fez uma sequência de fotos da filha de Kretire, Coreí, catando piolhos em seu animal de estimação (PUTTKAMER, 1965d, p. 69 - tradução).

Jesco filmou, em 16 mm, as mulheres cozinhando uma anta envolta em folhas de bananeira, em meio a pedras quentes e, dentre outras, registrou também a captura pelos índios de uma cobra sucuri, no rio.

Simultaneamente, Jesco encontrava tempo, de forma disciplinada, para redigir seus diários de campo, onde relatava com detalhes os acontecimentos mais importantes de cada dia. Ele afirma, em seu diário, ter conseguido tirar muitas fotos e uma boa sequência de cenas fílmicas, conforme citação a seguir:

> Esta tarde tirei muitas fotos e realizei filmagens de meninos preparando as máscaras "Pot" na floresta, dançando em silêncio na aldeia, e depois correndo atrás de meninos menores tentando alcançá-los [...]. (PUTTKAMER, 1965f, p. 77 - tradução do inglês pela autora).

Além dos registros das imagens do ritual acima citado, Jesco buscou uma descrição a partir do que estava acontecendo e redigia sem qualquer preocupação elaborativa. Escrevia quase que contando o que estava vendo. Cito um pequeno trecho de seu comentário relativo à Cerimônia "Pot", a qual ele assim descreveu:

> Os meninos de 14 a 15 anos fizeram a máscara do tamanduá. "Elas serviam para espantar durante a dança. Havia outra máscara: um par que representava o casal". A parte da dança foi silenciosa. Ela se inicia com a corrida atrás dos meninos pequenos. Os meninos provocando o artista com máscaras de tamanduá. (PUTTKAMER, 1965d, p. 69 - tradução do inglês pela autora).

Com um conjunto de equipamentos, Jesco alternava suas ações entre registros de imagens, de sons e de textos.

Em seus registros sonoros usando um gravador de fita ¾, Akai e um Phillips, (PUTTKAMER, 1962-64 a, p. 23), ele registrou sons das flautas tocadas pelos jovens, como parte do processo dos ritos de iniciação. Quase ao mesmo tempo, descreveu o mesmo ritual em seus diários:

> Estes têm os cabelos raspados na testa, os pés pintados de urucum (vermelho), o corpo com pintura preta de jenipapo com cuspe e pó de carvão. Disseram-me que isso fazia parte do Festival do Baú (Milho). (PUTTKAMER, 1965d, p. 71 - tradução do inglês pela autora).

Jesco relatou que alguns jovens Metuktire, durante as noites, treinavam as músicas para o "Festival do Baú" e quando achavam estarem bem treinados, lhe indagavam se gostaria de gravar suas canções. Também lhe ensinaram várias palavras em sua língua nativa. Eventualmente, Jesco as usava com eles e estes gostavam muito.

Segundo Jesco, entre "as boas e não tão boas imagens", dizia ter feito importantes sequências com suas câmeras 35 mm e 16 mm. Conseguiu registrar uns 100 pés de filmes coloridos da "Festa do *Kapran*", inclusive cenas das mulheres se pintando. Afirmou também ter usado cerca de seis mil pés de filmes em 16 mm e mais de mil fotos em cores e em preto e branco. Conforme ele mesmo constatou:

> Os Metuktire jamais tinham sido tanto filmados como fotografados por nós. E entre todos esses registros fílmicos e fotográficos, que consegui realizar, durante estes três meses na companhia de meus amigos índios há valor histórico e possui rara beleza. (PUTTKAMER, 1965d, p. 85 - tradução do inglês pela autora).

Jesco destacou, em seus documentos textuais, a importante ajuda dada pelas missionárias Ruth e Mick para a realização de seus registros audiovisuais, bem como de seus amigos Metuktire que, inclusive, ajudavam-no carregando seu equipamento.

À medida que aumentava a confiança dos índios com a sua presença, Jesco também aproveitou para coletar registros linguísticos dos Metuktire e destacou os nomes de alguns índios, que denominou "meus amigos do Porori".

Figura 13: Jesco com os equipamentos utilizados para os registros.

Foto: Acervo da PUC Goiás/IGPA. 1969.

Teve um de seus artigos sobre estes índios publicado na Revista National Geographic Society[12]. Em março de 1965, Jesco recebeu um contato por rádio de Cláudio Villas Boas, dizendo que a expedição aos Txikão (Ikpeng) demoraria mais um tempo e que isto ocorreu por decisão de seu irmão, Orlando. Então, ele pensou em voltar para Goiânia, ainda no mês de abril e ficar por algum tempo, para recobrar a sua saúde, energias e começar a organização dos suprimentos e equipamentos para a expedição.

[12] Vol. 147, n. 2, de fevereiro de 1976, intitulado Brazil´s Txukahameis – Good-bye to the Stone Age, p. 270-283 (PUTTKAMER, 1962-64a, p. 26).

A sua decisão de deixar o Porori trouxe um sentimento de tristeza entre os índios. Antes da partida, o cacique Kretire deu a Jesco uma flauta como lembrança e este lhe retribuiu com seu acordeão. Jesco deixou também a sua rede para o amigo "Boga-ê".

Na noite do dia anterior à partida, os índios Raoni e Kretire conversaram com Jesco sobre assuntos que desejavam que fossem transmitidos a Orlando. Eles pediram que dissesse a ele que o amavam como se fosse seu pai. Que amavam da mesma maneira o Cláudio. E que amam o lugar [Porori], porque tem muita caça, porque os seringueiros não estão aparecendo e porque são índios livres. (PUTTKAMER, 1964-1965b, p. 192).

Figura 14: Raoni, Jesco e Kremoro, à direita.

Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA, 1969.

Jesco disse ao partir:

> Meu coração doeu de compaixão, quando estávamos deixando essa linda aldeia nativa de Porori. Isso é minha despedida para todos os índios. [...] E ele foi embora dizendo "vou fazer o melhor por vocês" e se perguntou "Será se algum dia verei novamente vocês, povo bom? "E partiu com o "coração ferido". (PUTTKAMER, 1965d, p. 127).

O sentimento deles foi recíproco. Segundo informações contidas nos diários, Jesco continuou sendo chamado por Kretire como "Icrá", que significa "meu filho".

As atitudes de generosidade e de gratuidade de Jesco foram reconhecidas pelos Metuktire. Até hoje é lembrado com carinho pelos índios mais velhos, que conviveram com ele. Isso ficou evidenciado durante a participação de quatro índios Metuktire, no Projeto de Qualificação dos registros documentais relativos ao seu grupo, ocorrido no ano de 2015, onde o nome de Jesco foi lembrado com reverência.

A obra documental de Jesco Puttkamer entre os índios Metuktire se encontra depositada no Acervo Audiovisual da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, sendo o Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia o órgão responsável por sua guarda e preservação.

Depois dessa breve explanação do trabalho de Jesco junto aos Metuktire, que resultou numa extensa coleção audiovisual, proponho uma classificação didática desta por tipologia documental e categoria documental[13].

O objetivo é possibilitar uma visibilidade dos registros audiovisuais realizados, que abrangem uma diversidade de conteúdos quantitativos e qualitativos de valioso significado antropológico e histórico cultural (Quadro 1). Classifico as tipologias documentais em: *Registros fotográficos: slides*, negativos e ampliações fotográficas; *Registros fílmicos:* material bruto, cortes e documentário fílmico; *Registros sonoros:* cantos, instrumentos musicais e rituais; e *Documentos textuais:* diários de campo, cartas e recortes de jornais.

Quadro 1: Quantitativo das Tipologias Documentais.[14]

Registros fotográficos	*Slides*	Negativos	Ampliações fotográficas	Total
	1016	870	203	* 2089
Registros fílmicos	Material bruto Cortes		Documentário Fílmico (16 mm)	Total
	Não quantificado * Conforme diário de campo foram registrados mais de 6 mil pés		1320 pés – Os Homens sem Arco	-
Registros sonoros	Cantos	Instrumentos musicais	Danças e rituais	Total
	15	1	3	19
Documentos textuais	Diários de campo	Cartas e recortes de jornais	Publicações	Total
	6	17	1	24

Fonte: Maria Eugenia B. A. Nunes, baseado em documentos da Coleção Jesco Puttkamer.

[13] Estas são estipuladas pelas gradações da representatividade dos conteúdos dos documentos que nelas se enquadram (BELLOTTO, 2002, p. 28).

[14] Ressalva-se que, quanto ao valor total dos registros fotográficos, é necessário informar que há repetições de imagens, em função de os registros terem sido feitos em suportes diferentes, mas, no mesmo momento, e também com a intenção do autor em produzir sequência de cenas.

As categorias documentais com maior volume de imagens e com valor histórico e antropológico significativos sobre os Metuktire podem ser agrupadas em:

Adornos e Ornamentos: colares de dentes de onça, batoque labial, dilatador do orifício da orelha, cocares de plumas, colagem com a casca azul do ovo de macuco no rosto e outros; *Alimentação e seu preparo:* milho, beiju de milho, mandioca, banana, batata-doce, carne de macaco, anta, porco do mato e outros; *Animais Domésticos:* aves, anta, macacos, filhote de tamanduá e outros; *Caça e Pesca:* anta, porco-do-mato, macaco, piranhas vermelhas e pretas e outros; *Construção de Casas:* Aldeias do Porori e Kretire e outros; *Danças e Rituais:* Dança do Tamanduá-Bandeira, Festa do *Kapran*, Festas de Iniciação dos meninos, teste de coragem com lagartixas e marimbondos, Festival do Baú (milho), Cerimônia do "*Pot*" (tamanduá) e outros; *Equipe de Trabalho no Posto:* Casas do posto, sertanistas, antropólogos, visitantes, construção de pista de pouso, fotos aéreas da Aldeia Porori e outros; *Instrumentos e Utensílios:* Esteiras para dormir e sentar, flautas, cachimbo *oricoco*, facas de bambu, pilão de madeira e outros; e *Pintura Corporal:* Pinturas corporais com tinta de urucum misturado com cuspe e óleo de caroço de babaçu; jenipapo misturado com pó de carvão e outros.

Destaca-se que inúmeras são as possibilidades de agrupamentos por outras categorias documentais, conforme os diferentes objetos de pesquisa e olhares sob esta coleção audiovisual, haja vista que todas as tipologias documentais utilizadas por Jesco Puttkamer se encontram inter-relacionadas, são complementares e constituem um universo a ser explorado.

> A História é como uma memória que é recriada e remodelada cada vez que ela é usada. Os arquivos preservam os registros como partes de "momentos presentes" do passado, ou como eventos em uma forma congelada, indiferentes neles próprios quanto às interpretações futuras. Então, o que é mantido nas prateleiras dos arquivos são pedaços de "tempo", cerrados, e por essa razão abertos para novas perspectivas, reações, e consequências. (MENNE HARITZ, 1998, apud RODRIGUES, 2002, s/p).

Referências

BELLOTTO, Heloísa L. *Como fazer análise diplomática e análise tipológica de documento de arquivo*. Imprensa Oficial São Paulo: Arquivo do Estado, 2002.

JORGE, Luiz E. (Diretor). *Bubula, o cara vermelha*. Documentário. 27min. Brasil. PUC Goiás, 1999.

MATTOS, Izabel M; SILVA, Rosângela B. O Xingu sob o olhar de Jesco von Puttkamer. In: *ANPUH - XXIII Simpósio Nacional de História*. Londrina, 2005.

PUTTKAMER, Jesco von. *Porori – The Txucahamei indians*, 1962-1964a (não publicado).

PUTTKAMER, Jesco von. *Porori – My life with stonage tribe Txucahamei*, 1964-1965b (não publicado).

PUTTKAMER, Jesco von. *The Txukahamei – A stone ace warrior tribe*, 1965c (não publicado).

PUTTKAMER, Jesco von. *Txukahamei – The gentle warrior tribe in Central Brazil*, 1965d (não publicado).

PUTTKAMER, Jesco von. *TxukahameI – Uma tribo guerreira na Idade da Pedra no Brasil Central* - 1965d. Tradução (não publicado).

PUTTKAMER, Jesco von. *Txukahamei – The gentle warrior Tribe in Central Brazil*, 1965 (ilustrado e não publicado).

PUTTKAMER, Jesco von. *The Txukahamei Indians of Porori* (Xingu), 1965 (não publicado).

RODRIGUES, Ana C. *Tipologia documental como parâmetro para gestão de documentos de arquivo:* um manual para o município de Campo Belo (MG), 2002. Disponível em: www.teses.usp.br. Acesso em: 18 mar. 2016.

TURNER, Terrence. *From cosmology to history:* resistance, adaptation and social consciousness among the Kayapo. Belém do Pará: ABA - Associação Brasileira de Antropologia, 1987.

ZARUR, George. *A revolução dos Villas Boas:* os cinquenta anos do Parque Indígena do Xingu. Disponível em: www.georgezarur.com.br. Acesso em: 19 nov. 2015.

3.

QUALIFICAÇÃO DAS IMAGENS DO ACERVO JESCO PUTTKAMER: A PARTICIPAÇÃO DO POVO METUKTIRE

Fernanda Elisa Costa P. Resende[15]

O objetivo deste texto é uma rápida abordagem acerca de fragmentos de conhecimento humano mantidos em acervos, arquivos e coleções espalhados por todo o mundo. Mas até que ponto se pode confiar nas informações acumuladas? Quem as viveu? Quem as confirma? Quem responde sobre a ação que ocorria por detrás de cada imagem observada, estática em um plano fixo sobre papel?

Esse problema é enfrentado diariamente por preservadores que mantêm imagens em diversos suportes e formatos. O maior dos desafios se encontra em conhecer as personagens e os eventos inseridos em cada imagem e recuperar a dinâmica que envolvia o momento registrado.

Essa experiência de confrontar imagens, sons e relatos de um acervo com pessoas que viveram o registro há 40, 50 anos, carrega um componente emocional cheio de lembranças e essa experiência tanto pode ser muito boa e reconfortante, quanto pode ser triste e incômoda para quem as revive.

Considerando a qualificação realizada no Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, da PUC Goiás (IGPA), pelo grupo Metuktire-Kayapó, faz-se, aqui, uma rápida análise pela via da memória e das lembranças. Essa relação com o passado foi expressa, de forma muito especial, pelo cacique Raoni (Ropni, em língua Kayapó), que participou do processo de qualificação.

Essa experiência aconteceu em 2015, por ocasião da qualificação das imagens do acervo do IGPA, por líderes e mestres indígenas que conviveram com Jesco von Puttkamer e os irmãos indigenistas Villas Boas, nas décadas de 1960/70. Dois momentos de recordação desse passado foram destacados para serem comentados.

[15] Mestra em Gestão do Patrimônio Cultural e gestora cultural e coordenadora-geral do Projeto Imagens da Memória, de 2013 a 2015.

O primeiro, diz respeito ao seu reconhecimento ao "amigo" Jesco, pela vida dedicada ao registro e documentação dos povos indígenas. Diante de um retrato do documentarista, no acervo fotográfico do IGPA, Raoni, em sua língua kayapó, agradeceu a Jesco pelas imagens feitas de seu povo. Ele "conversou com Jesco" e relatou, diante de seus parentes, a importância de estarem ali para reviverem os momentos e recordarem as imagens do passado. Seu intérprete, Bepró Metuktire, traduziu suas palavras. As imagens abaixo trazem o registro visual desse momento.

Figura 15: Cacique Raoni, à esquerda, Cacique Yte-y, no centro, e Bepptok à direita, durante o processo de qualificação das imagens, no IGPA.

Fonte: Fernanda E. C. P. Resende. Acervo PUC Goiás/IGPA, 2015.

O segundo ponto importante na vivência do passado diz respeito à atividade de identificação das pessoas nas imagens e a tarefa de nominação delas. Vários parentes foram identificados, e o cacique Raoni, juntamente com os líderes Bepptok, Yte-y e o intérprete

Bepró, rememoraram eventos e lembraram o nome de várias pessoas, muitas já falecidas. Por diversos momentos, Raoni se deparou com crianças, demorando tempo demasiado para identificá-las.

No percurso das lembranças, quando se detinha na identificação de alguma delas, foi interpretado pela equipe de pesquisadores que acompanhavam a qualificação, que ele se esquecera do nome ou não sabia de quem se tratava. No entanto, ao passar adiante a imagem projetada, ele sempre pedia para voltar e, novamente, por vários minutos, fixava o olhar na tela. Passado algum tempo, ele, finalmente, falava um nome, o que significava que havia identificado a criança.

Essa atividade foi acompanhada por profissionais do projeto que seguiam indagando onde a pessoa se encontra na atualidade, se ainda está viva e se se tratava de algum parente, bem como outras informações. Após algumas dessas pausas sobre a identificação das crianças, lhe indaguei quem era a criança da qual ele havia se lembrado, ao que ele respondeu: "meu filho". Como o fato se repetiu por outras vezes, foi indagado a ele sobre quantos filhos tivera. Ao que ele respondeu: "tive dez filhos, cinco estão vivos e cinco já se foram".

Diante dessa informação, foi perguntado se as crianças que ele identificara com maior demora seriam esses filhos, e ele confirmou que sim. Isso revelou que o cacique havia se reencontrado, na tarefa de rememorização do Acervo, com seus cinco filhos mortos, através da imagem deles ainda crianças. Isso fez com que fosse percebida a importância das imagens e lembranças para ele, enquanto pai.

O antropólogo Roque Laraia, que também participou deste projeto, diz que o custo emocional dessa atividade é muito alto[16]. A historiadora Ecléa Bosi diz "...a memória é um cabedal infinito do qual só registramos um fragmento" e que "a lembrança é a sobrevivência do passado" (BOSI, 1994, p. 53). Lembrar não é apenas reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com as imagens e as ideias de hoje, as experiências vividas no passado. É através da memória que o passado vem à tona e se mistura com as percepções imediatas, como também interfere no próprio espaço da consciência.

Alguns pesquisadores, como H. Bergson (1959), dizem que o passado se conserva inteiro e, no processo de lembrança, ele sai do estado de latência e volta íntegro, porém, acrescido de todas as vivências e experiências acumuladas no período vivido. No entanto, do ponto de vista social e coletivo as lembranças em outras sociedades podem ter elementos diferenciados. Algumas não admitem sequer a noção de rememorar seus entes que já partiram e, nesse sentido, fica um tanto difícil perceber se as noções de memória e lembrança podem ser analisadas da forma como nós, ocidentais, as percebemos.

A aprendizagem e as técnicas de memorização, como aponta Le Goff (2003), variam de acordo com as sociedades. Ao se falar em sociedades indígenas brasileiras antes do contato, e, para vários outros grupos, isso ainda permanece – a memorização é uma atividade constante e permanente que se fundamenta na existência de mitos de origem, com perpetua-

[16] Ver seu artigo sobre as impressões Paiter Suruí no Capítulo 2, deste livro.

ção dos elementos baseados na existência dos "homens-memória", que são os guardiões que têm o principal papel de manter a coesão grupal.

Segundo Leroi-Gourhan (1970), esse tipo de memória transmitida de uma geração à outra não acontece "palavra por palavra" e nem é uma atividade mecânica e automática. A atividade de memorização para estes povos não é, em geral, uma atividade permanente e necessária. O que muitas vezes acontece é que as histórias são transformadas em cantos e a memória apresenta liberdade e possibilidades criativas, sendo, portanto, transformada constantemente.

Cabe então uma pergunta: como será que hoje, ao ver as imagens do passado, o indivíduo Raoni, enquanto chefe de grupo, percebe esse passado? A resposta necessita de um estudo amplo por parte de pesquisadores que possam se concentrar nesse episódio pontual proporcionado pelo projeto. E isso é um desdobramento importante deste projeto.

A "conversa" que tiveram com Jesco, diante de seu retrato, evidencia a presença do espírito do amigo ali presente, como se fora ele próprio. Sendo assim, o mesmo caráter de presença do ente querido deve ter ocorrido também diante da imagem de seus filhos. Segundo Bepró, quando de seu retorno à Goiânia para ratificar a grafia correta dos nomes Kayapó, o grande chefe, ao retornar às aldeias Metuktire de sua região, contou a todos ter visto as imagens de todos que já faleceram e ter deles se recordado.

Por sua vez, Bepró relatou que todos os outros membros do grupo também querem ter e mesma experiência de visualização e recordação de seus parentes e amigos. Essa é a única possibilidade de reativar suas memórias e lhes proporcionar a mesma experiência.

A partir do momento em que os grupos indígenas tratados neste projeto foram contatados,[17] suas sociedades sofreram grandes transformações. Em 1970, foram documentados por Jesco. Esses lapsos temporais certamente envolvem diferentes memorizações de seu passado. Os diversos períodos também implicam diferentes processos de recordação, que interferem na recordação do cotidiano, nas operações, no contextualizar e descontextualizar as informações verbais. É possível imaginar que, no período de vinte anos antes de 1970, não havia imagens para identificarem, mas eles foram indagados sobre esse tempo e as memórias a partir das imagens podem ofuscar as memórias anteriores.

Quando o processo de aquisição da escrita acontece, a forma de organizar o conteúdo informacional se altera. Nomear significa conhecer, e assim, ao mesmo tempo em que os indígenas, após o contato, contavam aos missionários e indigenistas os nomes e significados de todas as coisas que os rodeavam, eles aprendiam o português e todo o conteúdo de novos objetos e pensamentos que chegavam para eles. Conheciam, nesse processo, uma nova realidade, absorviam novos conteúdos que seriam incorporados às suas culturas.

Jesco dizia que o momento do contato representou "os últimos dias do Éden" para esses povos. Não apenas no sentido da proteção ao seu espaço físico, mas ele se referia tam-

[17] Sobre o contato Metuktire ver o primeiro capítulo desta obra escrito por Vanessa Lea e seu livro *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis:* os Mebêngôkre (Kayapó) do Brasil Central, 2012.

bém a toda a inocência e ao mundo particular de cada grupo que, ao primeiro contato com a sociedade nacional, passou a incorporar novos hábitos e mudou sensivelmente. Portanto, é possível imaginar que rememorar o momento do contato é, ao mesmo tempo, rememorar o antes e o depois da grande linha divisória que mudou para sempre suas vidas.

As relações de poder também alteram a memória e, muitas vezes, a destrói (LE GOFF, 2003). O chefe Raoni substituiu seu pai na tarefa de liderança de seu grupo, mas também se tornou um líder na concepção ocidental, um representante nacional de outros grupos na luta pela terra e na representatividade política perante a sociedade mundial. Se, há 40 anos, ele vivia exclusivamente dentro do limite do conhecimento e preceitos de seu grupo, essa trajetória lhe apresentou um mundo novo, conflitivo, excludente, concorrente, de muitas lutas e ameaças que, certamente, interferiram em seu processo de memória e lembranças.

No decorrer desses 40 anos após o primeiro contato, os guardiões dessa memória viveram intensamente os problemas do corpo, ao serem fortemente impactados por doenças, por perdas de seus parentes e por dores antes não vivenciadas, mas também preservaram sua memória pela meditação e pelo exercício do pensamento em favor de sua preservação, enquanto grupo e enquanto cultura.

A memória é um direito humano. A história surge e cresce na memória, e representa libertação do homem, salvamento do passado para servir ao presente e ao futuro. Nesse sentido, a maior contribuição deste projeto se encontra na possibilidade de colaborar com as sociedades indígenas brasileiras no ressarcimento de seus elementos identitários e de sua cultura, para que possam se fortalecer no processo de luta por seus direitos.

Isso vem ao encontro do próprio título do projeto proposto, *Memória das Imagens – Preservação das Culturas dos Povos Indígenas Brasileiros*, que, para além do salvamento físico e imprescindível dos suportes da informação que proporcionou, também possibilite aos indígenas a reapropriação de elementos identitários significativos que podem ter sido alterados no contato com outras sociedades.

Por fim, enfrentar o dilema da guarda de conteúdo sem informações constitui-se num grande desafio, sendo a maior responsabilidade de qualquer preservador e projeto que conviva com essa realidade. Permitir que essa tarefa da qualificação aconteça através dos agentes diretamente envolvidos (neste caso, os indígenas) é o maior sinal de respeito e dedicação que pode haver.

Preservar significa acolher, tratar, conservar, devolver e dar acesso amplo e irrestrito ao conhecimento legado. Permitir a lembrança é fazer sobreviver o passado (HALBWACHS, 1925), em função de uma construção digna do futuro. Não há mérito maior do que o de permitir ao ser humano que ele se recorde do melhor tempo de sua vida. Que reveja e rememore seus entes mortos e que partilhe essa informação com seus pares.

Figura 16: Primeira foto - processo de qualificação das imagens com o grupo Metuktire no IGPA, Goiânia, 2015. Segunda foto - Cacique Raoni, no centro; Bepptok, à direita; Cacique Yte-y, à esquerda; e Beppró à frente, durante o processo de qualificação no IGPA, 2015.

Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA, 2015.

Referências

BERGSON, Henri. Matière et mémoire. In: BERGSON, Henri. *Oeuvre*. Paris: PUF, 1959.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade:* lembranças de velhos. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

HALBWACHS, Maurice. *Le cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Alcan, 1925.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003. (Coleção Repertórios).

LEA, Vanessa R. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis:* os Mebêngôkre (Kayapó) do Brasil Central. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. Fapesp, 2012.

LEROI-GOURHAN, André. O Gesto e a palavra – a memória e os ritmos. *Coleção Perspectivas do Homem*. São Paulo: Edições 70, v. II, 1970.

Capítulo 2

ETNOGRAFIA DO POVO PAITER SURUÍ

Figura 17: Jovens Paiter Suruí.

Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA, 1969.

1.

POVO PAITER SURUÍ: RESISTÊNCIA, LUTAS E CONQUISTAS

João Carlos Gomes[1]
Joaton Suruí[2]

Com população estimada em 1.400 pessoas, o Povo Paiter Suruí vive na região central do estado de Rondônia, a 50 quilômetros de Cacoal, na Terra Indígena Sete de Setembro, com território de 248 mil hectares. A população Paiter Suruí, constituída pelos clãs Gamep, Gapgir, Makor e Kaban, encontra-se organizada em 29 comunidades indígenas.

Estudos internacionais de genética realizados por grupos diferentes de cientistas e publicados nas revistas *Nature* e *Science* revelam novas descobertas sobre a origem dos primeiros seres humanos das Américas. Esses estudos divulgados pela *Nature* indicam que o Povo Indígena Suruí é originário de populações que vieram da Australásia, uma região que inclui a Austrália, a Nova Guiné e outras ilhas do Oceano Pacífico.

Por outro lado, registros históricos demonstram que os Paiter Suruí teriam emigrado do estado de Mato Grosso para o estado de Rondônia no século XIX fugindo dos processos de escravização praticados por bandeirantes paulistas, o que mostra que os processos migratórios do Povo Paiter Suruí foram marcados por lutas que causaram sérios conflitos entre indígenas e não indígenas. Neste contexto, os Paiter Suruí têm uma história complexa caracterizada por diversas lutas de resistência como sobreviventes das diásporas ameríndias que foram marcadas por sangue, suor e lágrimas.

No contexto amazônico os Paiter Suruí participaram das diversas diásporas que ocorreram no bioma amazônico no fim do século XIX e início do século XX, lutando com resistência nos processos de exploração da borracha, na construção da estrada de ferro Madeira-Mamoré e da BR-364 e durante a instalação das linhas telegráficas pelo Marechal Candido Mariano da Silva Rondon, que produziram sérios problemas ao Povo Paiter

[1] Doutor em Ecologia e Recursos Naturais pela Universidade Federal de São Carlos e professor. Pesquisador da Universidade Federal de Rondônia - Departamento de Educação Intercultural - Líder do Grupo Pesquisador em Educação Intercultural (GPEI).

[2] Mestrando em Linguística e professor da escola indígena Paiter Suruí e pesquisador indígena voluntário do Grupo Pesquisador em Educação Intercultural (GPEI) da Universidade Federal de Rondônia.

Suruí, uma vez que eles tiveram de resistir a profundas mudanças sociais promovidas pelas diversas interferências de não indígenas com as diásporas de "ocupação da Amazônia".

O contato da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) com os Paiter Suruí ocorreu em 1969 no território amazônico do estado de Rondônia. Cansados de fugir das ondas migratórias dos opressores que colonizavam o bioma amazônico, os Paiter Suruí se fixaram no estado de Rondônia em torno de 1940, ocorrendo o contato oficial com os não indígenas em 1969. Esse foi um período em que os Paiter tiveram sérios problemas causados pelos processos de colonização, como sarampo e rubéola. Com seu perfil guerreiro, os Paiter Suruí promoveram diversas lutas de resistência para o reconhecimento das terras indígenas do território Sete de Setembro.

Os programas desenvolvimentistas promovidos pelos governos militares foram marcados por violência contra os povos indígenas, corrupção e omissão de órgãos governamentais na consolidação de políticas públicas. As políticas oficiais promoviam o aliciamento de indígenas para facilitar a invasão de territórios por madeireiros e mineradoras que até hoje exploram as terras indígenas pela inércia do Estado brasileiro.

No contexto das diásporas amazônicas, os Paiter Suruí construíram a história da sua existência marcada por lutas contra a barbárie das políticas públicas praticadas pelo Estado e os diversos governos que construíram a República Federativa do Brasil. Diante da barbárie promovida pelas políticas públicas, os Paiter Suruí sempre lutaram em defesa da cultura e identidade do seu Povo. Suas tradições culturais expressas no modo de ser e viver sempre foram defendidas para assegurar os rituais que constituem as expressões presentes na comunidade relacionada à Floresta Amazônica, às roças, à caça, ao trabalho e às festas tradicionais.

O Povo indígena Suruí vem sendo estudado por vários pesquisadores não indígenas, no entanto, na contemporaneidade os professores indígenas formados no Curso de Licenciatura em Educação Básica Intercultural, ofertado pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR), campus de Ji-Paraná, vêm realizando suas próprias pesquisas. A realização da pesquisa pelos Paiter Suruí vem demonstrando um olhar etnográfico bem mais apurado e significativo da cultura e identidade desse povo.

A etnografia de si mesmo produzida pelos Paiter Suruí põe em evidência relatos históricos que são bem mais representativos sobre a origem e a história do contato reveladas pelos indígenas mais velhos que vivenciaram todo o processo de colonização praticado pelos não indígenas.

O presente estudo é reflexo das pesquisas e da sistematização de práticas e saberes acumulados pelo Povo Paiter Suruí registrados na perspectiva dos estudos culturais pós-críticos pelos docentes e pesquisadores João Carlos Gomes e Joaton Suruí, no contexto do Grupo Pesquisador em Educação Intercultural (GPEI) da Universidade Federal de Rondônia. Ele revela um olhar etnográfico sobre a cultura e identidade Paiter Suruí no contexto da pós-modernidade em que vivem os povos indígenas no estado de Rondônia.

Como os Paiter estão inseridos no Estado brasileiro na condição de um povo que possui cultura e identidade diferenciada, com necessidades cabais de uso da língua indígena e do português, é de fundamental importância que reconheçamos sua cultura e identidade a partir das revelações etnográficas de "si mesmo" na leitura do modo do ser e viver que constituem os elementos da cultura material e imaterial dos Paiter Suruí.

Neste contexto, o presente estudo se traduz numa reflexão etnográfica pós-moderna, cuja produção leva em conta que os resultados são informações que foram produzidas com base no reconhecimento de um representante legítimo da etnia Paiter Suruí, Joaton Suruí, que reconhece nos estudos acadêmicos um dos caminhos para revelar a identidade cultural do seu povo. Não resta dúvida de que este estudo revela um olhar diferenciado dos estudos etnográficos estruturalistas realizados no século passado.

Com base nos estudos etnográficos pós-críticos, evidencia-se que as pesquisas constituem sistemas abertos que são compostos por linhas variadas de estudos e reflexões que tomam emprestadas algumas teorias e criam outras. Neste sentido, Paraíso (2004) afirma que a partir de pressupostos teóricos podem-se traçar encontros, invenções e problematizações feitas a partir de questões motivadoras presentes nos estudos que cada pesquisador deseja realizar. Desta forma, ela mostra que o caráter experimental das pesquisas pós-críticas explicita em suas composições várias possibilidades de conexão para a elaboração de argumentos etnográficos.

Neste sentido, Klein e Damico (2014) mostram que é possível introduzir nos estudos culturais discussões a partir de reflexões etnográficas consideradas pós-modernas, conforme desenvolvido pelos etnógrafos Franz Boas e Bronislaw Malinowiski, que basearam suas experiências em "observações participantes" de outras culturas e que, geralmente, eram desenvolvidas no âmbito do chamado "encontro colonial", pesquisando povos colonizados sem colocar em questão o caráter do saber e do poder. "O sujeito deixa de ser pensado como entidade prévia do discurso para ser tratado como o próprio efeito da discursividade" (KLEIN; DAMICO, 2013, p. 69).

Assim, os pesquisadores mostram a possibilidade de construir uma virada pós-moderna nos estudos etnográficos colocando em relevo um modo de conceber a linguagem dos estudos culturais com o papel fundamental de dar sentido às coisas do mundo. Desse modo, eles apresentam outras premissas que revelam que a linguagem não faz a mediação entre o que vemos e o que pensamos, mas constitui o próprio pensamento. Neste rumo, buscou-se, por meio de diversas narrativas, identificar linguagens que revelam as marcas das identidades culturais dos Paiter Suruí. Essas linguagens revelam realidades que ajudam a compreender as fronteiras dos entrelugares dos Paiter. Para a realização deste estudo foram construídos três movimentos:

1. Considerar a presença do narrador (eu) na história com base na autorreflexividade, salientando-se que esta pesquisa conta com pesquisador indígena que faz parte do lócus do ambiente de onde os dados foram produzidos.

2. Produzir evocação em vez de descrição – aqui se trata de utilizar elementos culturais; assim o pesquisador indígena se reconhece no contexto dos processos de colonização.

Em vez de buscar apenas os relatos textuais em autoridades acadêmicas, o estudo revela uma etnografia que buscou compreender e promover as reflexões a partir da identificação das experiências pessoais e outras que os pesquisadores indígenas e não indígenas julgaram relevante apresentar nos resultados do estudo.

3. Utilizar artefatos culturais que foram identificados em textos bibliográficos de documentos oficiais e literários, entre outros, que ajudaram na compreensão da cultura e identidade dos entrelugares.

Com base nesses três movimentos, busca-se construir, nos estudos pós-críticos, uma virada pós-moderna dos estudos etnográficos. Desta forma, se pode assegurar que o modo de ver o objeto de pesquisa está interligado ao modo com que se narra e se procede para produzir os dados deste estudo. Nos pressupostos dos estudos pós-críticos, não se adota o conceito de coleta e sim o de produção de dados, considerando que, para tanto, foram usados diversos materiais empíricos para análise e compreensão dos dados apresentados. Desse modo, utilizam-se os três movimentos diferenciados de ver e narrar os fatos históricos presentes nos entrelugares da luta de resistência do Povo Paiter Suruí no contexto do bioma amazônico.

A origem ameríndia dos Paiter Suruí

Para compreender quem são os Paiter Suruí é preciso reconhecer que são os ameríndios que formaram a América do Sul. Neste contexto, dois estudos internacionais realizados por grupos diferentes de cientistas e publicados nas revistas *Nature* e *Science*, divulgados pelo caderno de ciências do jornal *O Estado de São Paulo*, em 21 de julho de 2015, revelam novas descobertas sobre a origem dos primeiros seres humanos nas Américas.

Os estudos divulgados pela *Nature* indicam que, assim como os Suruí, os povos indígenas Karitiana e Xavante, presentes no bioma amazônico, também têm origem em populações que vieram da Australásia. Um dos estudos publicados pela *Science* revela que esses povos indígenas são ancestrais dos povos indígenas das Américas, que vieram para o continente a partir da Sibéria.

Trata-se de um movimento de migração e não uma onda migratória com múltiplas migrações ao longo do tempo, como muitos especialistas defendiam. De acordo com os estudos, a origem dos habitantes do continente sul-americano continua sendo uma questão complexa para as descobertas científicas, mas novas tecnologias aplicadas à genética vêm ajudando a ciência a desvendar os mistérios da grande migração para as Américas, traçando panoramas cada vez mais complexos.

O pesquisador Francisco Mauro Salzano, do Instituto de Biociências da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), em entrevista a Fábio de Castro, na referida matéria publicada pelo jornal *O Estado de São Paulo*, em 21 de julho de 2015, revela que estudos

sobre a colonização pré-histórica das Américas é um problema que vem sendo considerado desde o século XIX, mas que somente agora as tecnologias genômicas, aliadas à arqueologia, à linguística e à paleoantropologia estão conseguindo desvendar as origens dos ameríndios da América do Sul.

Com base na análise de dados genômicos de indivíduos de 30 populações nativas da América Central e da América do Sul, os estudos revelam que, além de outras 197 populações não americanas, os povos indígenas Paiter Suruí, Karitiana e Xavante são geneticamente muito próximos dos indígenas da Austrália e da Nova Guiné e muito distantes de qualquer outra população nativa das Américas.

Com base nas revelações dos estudos genéticos, os Paiter Suruí da região central do estado de Rondônia começam a ser reconhecidos como geneticamente distantes dos habitantes da Sibéria, de onde se supõe terem migrado os primeiros habitantes das Américas há 13 mil anos. As considerações finais destes estudos demonstram que a Sibéria não foi a única origem da migração dos povos indígenas presentes na América do Sul.

Os estudos revelavam que todos os ancestrais dos ameríndios teriam passado pelo estreito de Bering, provenientes da Sibéria e da Mongólia, em uma única onda migratória, demonstrando que a linhagem de povos indígenas do Brasil tem marcadores genéticos que não são típicos da Ásia e sim da Austrália.

Segundo Francisco Mauro Salzano, a ideia de que parte dos povos indígenas tenha vindo de ilhas do Oceano Pacífico é antiga, isto porque não havia dados que comprovassem a diversidade de migrações com base em análises genômicas de diversas populações. Todavia, estudos publicados em outubro de 2014 mostram que fósseis de dois crânios de índios Botocudos, encontrados no século XIX em Minas Gerais, tinham genomas exclusivamente polinésios, sem qualquer traço de ancestrais das Américas.

Neste cenário, os estudos divulgados a partir de 2014 comprovam que houve outras migrações e que elas não foram recentes: existe de fato um componente genético ancestral na linhagem batizada pelos cientistas de "povo Y", que deu origem aos Xavante, Suruí e Karitiana. O mais interessante é que os estudos revelam os rastros genéticos comuns que se manifestam em grupos linguisticamente diferentes: os Xavante falam uma língua Jê, enquanto os outros, Suruí e Karitiana, falam línguas pertencentes ao Tronco Tupi.

Com base nos pressupostos apresentados, a comparação do Povo Paiter Suruí em termos de genomas de indivíduos antigos e modernos das Américas, da Sibéria e da Oceania, permite aos cientistas revelarem que os ancestrais dos indígenas migraram da Ásia, de uma só vez, em algum momento há menos de 23 mil anos – no auge da última Era Glacial – depois de terem ficado isolados por até 8 mil anos.

O estudo da *Science* demonstra que os ancestrais dos indígenas se dividem em dois ramos há cerca de 13 mil anos, quando as geleiras derretiam, abrindo caminho para o interior da América do Norte. Uma delas originou os indígenas norte-americanos, a outra gerou os povos sul-americanos com origem asiática. Entretanto, pelo estudo da *Science*, acredita-se que nem todos os povos indígenas tenham origem asiática.

O contato: entre facões, machados e panelas

O primeiro indígena Paiter a visualizar os não indígenas foi Gakamam Suruí (Figura 18). Ele conta que estava fazendo a proteção do território quando viu algumas pessoas do grupo da FUNAI pendurando facões numa barraca de palha e voltou à aldeia e contou para os outros Paiter o que tinha visto. No dia seguinte um grupo de guerreiros Paiter voltou ao local que ele tinha visto, então ficaram encantados com os facões e machados que encontraram no local. Não imaginavam que esse contato com os utensílios acabaria levando doenças para o meio deles.

Gakamam Suruí revela que os Paiter decidiram fazer o contato com os não indígenas para conquistar ajuda para os doentes que havia na comunidade. Segundo ele, havia morrido bastante gente por falta de cuidados de saúde na época. No entanto, sua família decidiu ir para o lado do município de Espigão D'Oeste, porque lá tinha bastante taquara para fazerem armas para se defenderem dos não indígenas. Ficaram uns três anos pelas bandas de Espigão sem a FUNAI ter conhecimento da sua existência, mas continuaram a morrer e o Gasereg resolveu ir ao posto Sete de Setembro buscar socorro com a FUNAI, que acabou atendendo os doentes. Mesmo precisando de ajuda para a família, a maioria não queria morar no posto Sete de Setembro Nabekot Abat Akihp Ah, só depois de dois anos que aceitaram morar na linha 14, onde moram até hoje.

Os sabedores indígenas mais velhos desse povo contam que os Paiter vieram do estado de Mato Grosso até chegar aonde hoje é o estado de Rondônia. Esses sabedores revelam que, no ano de 1969, ocorreu o primeiro contato entre o Povo Suruí e os não indígenas. E que esse contato ocorreu no referido episódio em que Gakamam Suruí avistou facões, machados e panelas pendurados num acampamento dentro do Território Indígena Sete de Setembro.

Figura 18:
Gakamam Suruí.

Fonte: João Carlos Gomes (fotógrafo).

O lugar demonstrava que havia pessoas que estavam por perto do acampamento. Gakamam Suruí achou os objetos diferentes e estranhos, pois nunca tinha visto antes objetos daquele tipo. Como ele vivia na floresta, onde caçavam utilizando arco e flecha produzidos como instrumentos originais da sua cultura, achou muito diferentes aqueles objetos pendurados.

Durante muito tempo os Paiter viveram em grupos separados pela floresta e vieram de Mato Grosso no sentido Rondônia, em fuga da perseguição dos não indígenas. Os mais velhos contam que houve várias guerras com outros grupos indígenas e ameaças dos não indígenas, o que só foi amenizado quando chegaram a Rondônia. Com os primeiros contatos, surgiram doenças e os grupos se dividiram e foram morar em lugares diferentes.

A família Gakamam Suruí foi para o lugar onde na atualidade é a cidade de Espigão D'Oeste, outros grupos foram para as linhas 12, onde aconteceu o primeiro contato com os indigenistas da FUNAI, e alguns grupos foram para as linhas 8, 9, 10 e 11, onde havia a presença de colonizadores em terras indígenas. Tempos depois a FUNAI retirou dali os colonizadores, tornando-o somente território indígena. O grupo da linha 14 – onde está localizada a Escola Sertanista José do Carmo Santana – foi para os lados de Espigão D'Oeste, onde havia muito bambu e taquaras que eram utilizados na confecção de flechas para a caça e para as guerras que faziam na época.

Integrantes da família de Gakamam Suruí contam que, na época, fizeram amizade com o colono Miro, para quem deram um pedaço de uma área para morar. Depois de algum tempo a FUNAI tomou conhecimento da existência desse grupo de indígenas e tentou unificar os grupos, mas não obteve sucesso e o grupo se manteve dividido durante esse período.

Pelos relatos, isso ocorreu pela influência dos colonos que doavam presentes para os indígenas, o que acabou fazendo com que eles não deixassem o local e fossem para uma região onde se encontravam os sertanistas Francisco Meireles e Apoena Meireles, principais responsáveis pelo contato da FUNAI com os Paiter Suruí.

Depois de muitas tentativas de contato, Apoena Meireles acabou conseguindo transferir a família Gakamam Suruí para a linha 14. Por volta de 1973/74 se deu o contato com os colonos que ocupavam o estado de Rondônia pelo programa do governo federal que não respeitava a presença dos indígenas na região. A convivência acabou levando os Paiter Suruí a conhecer outros modos de vida. Foi nesse período que os Paiter tiveram contato com a educação escolar que era organizada pela FUNAI com a intenção de integralizar os indígenas à sociedade não indígena e utilizar seu trabalho como mão de obra barata.

A antropóloga Mindlin (1985) conta em relatórios sobre a demarcação do território Sete de Setembro que o conflito criado pelos colonos invasores começou a ser resolvido somente em 1981, quando 80 famílias dos colonos invasores foram retiradas da área, recebendo lotes do Incra em projetos de colonização no estado de Rondônia. A Terra Indígena Sete de Setembro teve sua área demarcada em 1976 e a demarcação foi homologada pelo presidente da República João Figueiredo em 1983.

Mindlin (1985) argumenta que a demarcação do território Sete de Setembro foi marcada por muita luta e resistência dos Paiter. Ela comenta que, desde 1971, havia invasores na área querendo explorar os recursos naturais das terras. Por causa disso perderam, na demarcação, metade do território para o projeto de colonização que acabou criando o município de Ji-Paraná, o qual tornou-se o segundo maior município do estado de Rondônia, depois de Porto Velho.

Mindlin (1985) revela que, com a diminuição do território dos Paiter Suruí, dentro do propósito de criação do Parque Aripuanã – que era para ser destinado aos Suruí, Cinta Larga e Mequens –, houve a fragmentação deste território em várias terras indígenas. Por causa disso, os Paiter Suruí ficaram separados dos Cinta Larga de Roosevelt, ligação que, segundo a autora, teria que ser recuperada pela demarcação do território dos Zoros. Ela conta ainda que, mesmo depois da demarcação, houve muita luta e resistência, com derramamento de sangue. Neste sentido, o líder indígena Oréia foi assassinado em 1976 numa emboscada montada pelos colonos invasores. Em 1981, os colonos foram mortos pelos indígenas, estabelecendo nessas áreas um território de conflito, de luta pela terra.

Em 1981, expulsos os colonos intrusos, os Suruí esperavam tranquilidade para a vida em comunidade, para poder crescer em número e desenvolver novas atividades comerciais, como o café, herdado dos colonos. Entretanto, mais uma vez o governo brasileiro, em nome do desenvolvimento do país, não respeitou os valores culturais autóctones e começou o processo de pavimentação da BR-364 (Cuiabá – Porto Velho) e criou o Programa Polonoroeste, que tirou a paz dos moradores das aldeias, trazendo sérios problemas para a sustentabilidade ambiental e cultural do território. O mal que esses dois projetos fizeram aos povos indígenas é incalculável (MINDLIN, 1985, p. 1).

Relatos históricos da época mostram que havia uma verdadeira indústria de invasões no estado de Rondônia: profissionais mercenários especializaram-se em fazer marcações de lotes dentro das áreas indígenas. Na área Suruí do Sete de Setembro, por exemplo, ao longo da Linha 7 (na extensão da Linha 7 do projeto da colonização Ji-Paraná, no núcleo setor Diamantino, já em Mato Grosso), colonos vizinhos e índios afirmam que há muitas dessas marcações. Fotografias de satélite, já em poder da FUNAI, confirmam essas invasões e a devastação da terra dos indígenas.

Levando em consideração este processo de colonização abusiva que sofreram os Paiter Suruí, patrocinado pelos projetos desenvolvimentistas do Estado brasileiro, o Povo Paiter reivindicava a organização de expedições para identificar as invasões. Relatos da época revelam que essas expedições pela Floresta Amazônica davam um '*ultimatum*' aos proprietários de gado para saírem da área, mas muitos resistiam, gerando sérios conflitos. Os Paiter revelam que chegaram até a fazer um programa de rádio em Cacoal para explicar aos colonos que queriam viver pacificamente mas, na maioria das vezes, não adiantava e eles eram forçados a usar de violência para retirar os invasores (MINDLIN, 1985, p. 3).

Neste contexto histórico, muitos pesquisadores reconhecem que o Povo Paiter Suruí é um dos 55 povos indígenas cuja sobrevivência foi ameaçada de extinção pelo Programa

Polonoroeste e pela pavimentação da BR-364. Esses dois projetos desenvolvimentistas foram organizados no regime militar sem levar em consideração a presença dos Paiter Suruí e a de outros povos indígenas do então Território Federal de Rondônia.

Considerando o histórico de colonização abusiva do Estado brasileiro no regime militar, o Povo Paiter passou por um teste de capacidade de sobrevivência ao resistir às ações dos programas desenvolvimentistas de vários governos brasileiros. Ao implantar esses programas, o Estado tentou tirar o direito de existência dos indígenas. Todo tipo de barbaridade foi praticado sem levar em consideração as diferenças culturais de formação da sociedade brasileira.

Os povos Gavião, Arara-Karo e Nambiquara foram os que mais sofreram impactos sociais e culturais com a implementação dos programas do Polonoroeste e de construção da BR-364. O presente estudo revela alguns fatos históricos que demonstram que os povos indígenas amazônicos tiveram de promover lutas para enfrentar as políticas públicas do Estado brasileiro, que promovia discriminação e preconceito contra eles. Na contemporaneidade, esperam que os ditos governos democráticos garantam a proteção efetiva e a administração eficaz aos direitos indígenas assegurados na Constituição de 1988.

Cultura e identidade Paiter Suruí

Os Paiter Suruí do estado de Rondônia se autodenominam Paiter Iter, que significa "gente de verdade". Falam uma língua do Tronco Tupi e da família linguística Mondé. O plural de Paiter é Paiter ey, mas, para efeito de padronização dos nomes indígenas, são denominados de Paiter. A denominação Suruí foi criada pelos não indígenas no período do contato. O Povo Gavião, que contribuiu com a FUNAI na realização do contato com os Paiter Suruí, os denominava Yorey (que significa "aquele que possui tatuagem no rosto").

O Povo Paiter Suruí vive na Terra Indígena Sete de Setembro, localizada entre os estados de Mato Grosso – no município de Rondolândia – e de Rondônia – nos municípios de Cacoal, Espigão D'Oeste e Ministro Andreazza. O primeiro contato oficial realizado pela FUNAI ocorreu em 1969 e de lá para cá estão convivendo e aprendendo a viver com a população não indígena, o que tem causado profundas mudanças e alterações sociais, econômicas e culturais na identidade étnica.

O nome Terra Indígena Sete de Setembro foi dado por um integrante da FUNAI, o sertanista Francisco Meirelles, no dia 7 de setembro de 1969, quando aconteceu o primeiro encontro dos Paiter Suruí com não indígenas. Registro histórico de 1973 mostra que um grupo passou a morar junto ao acampamento depois de uma epidemia de sarampo que matou cerca de 300 pessoas. A demarcação do território aconteceu oficialmente em 1976. Mas, somente em 29 de setembro de 1983, foi reconhecida a posse permanente da terra, com a Portaria 1561 da FUNAI.

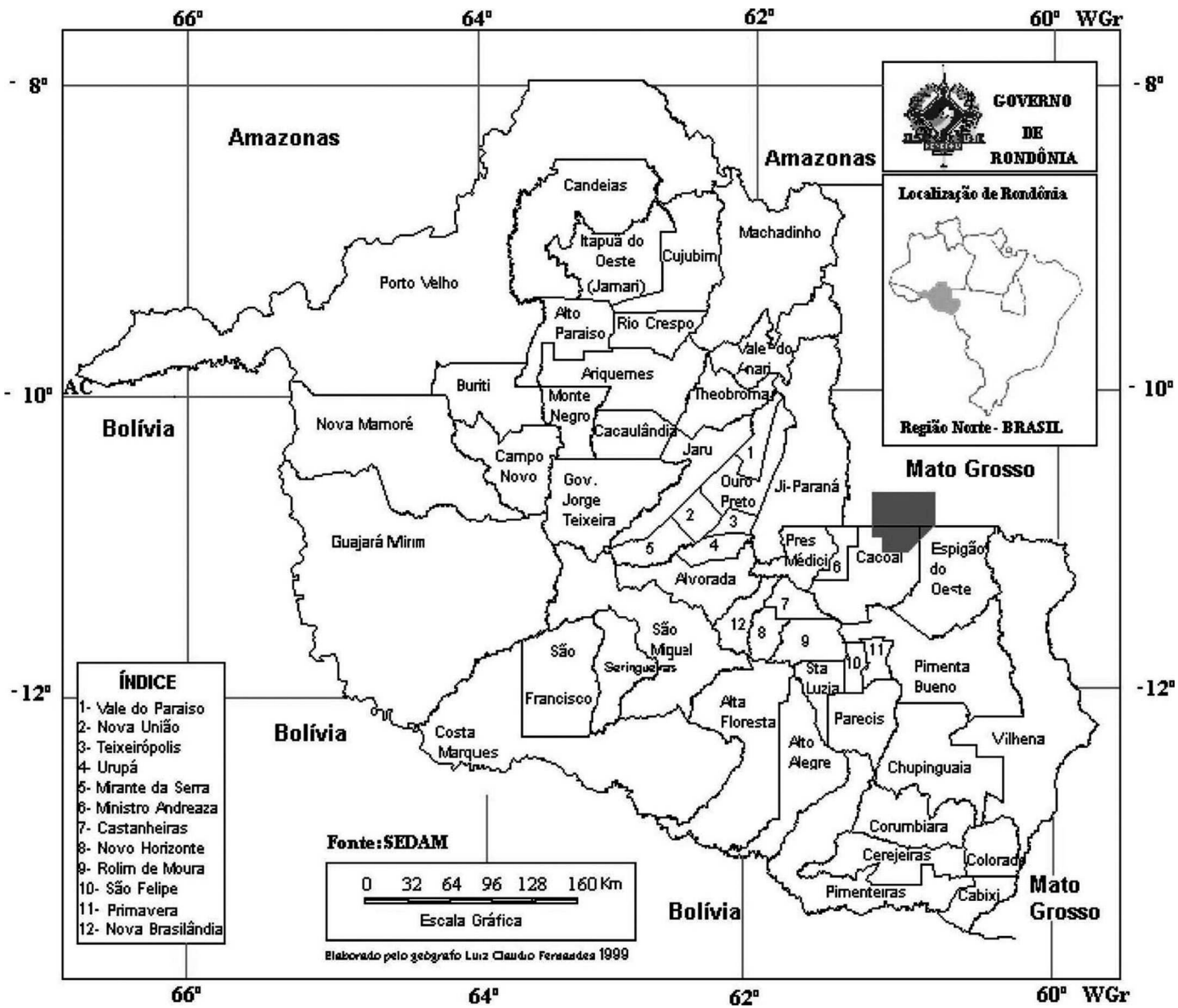


Figura 19: Mapa político do estado de Rondônia com a localização da Terra Indígena Sete de Setembro.

Fonte: Sedam, 1999.

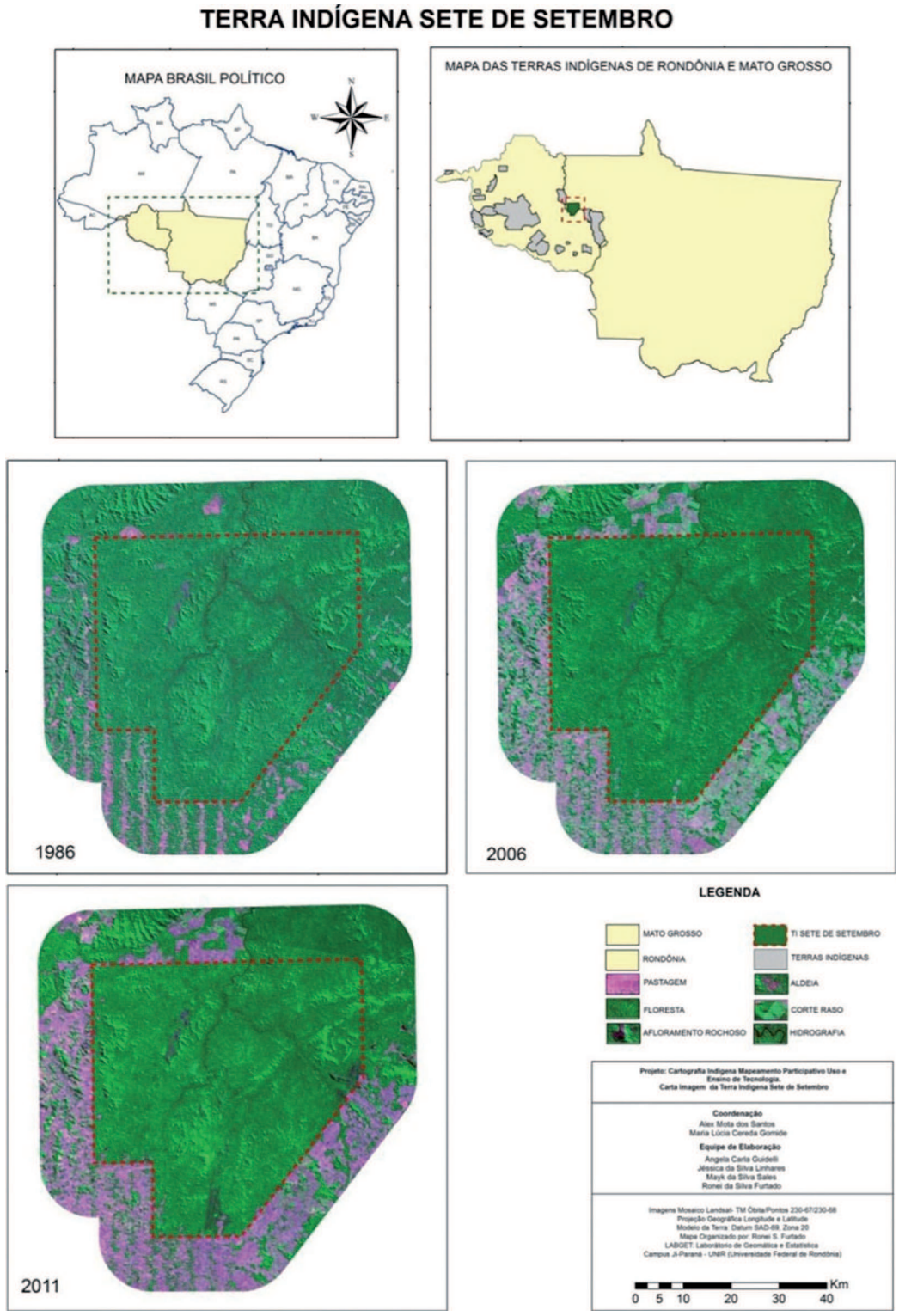


Figura 20: Terra Indígena Sete de Setembro.

Fonte: Professora Maria Lucia Gomide. Território indígena do Povo Suruí, em Cacoal. Terra Indígena 7 de Setembro.

A Terra Indígena Sete de Setembro abriga uma população de cerca de 1.400 pessoas, organizada em onze comunidades ao longo das linhas de acesso, constituindo base de proteção contra a entrada de não indígenas em seu território. Há comunidades nas linhas 8, 9, 10, 11, 12 e 14. A maior comunidade indígena é a da linha 14, com cerca de 30 famílias.

Tabela 1: Localização das aldeias Paiter Suruí.

Local	Quantas	Nome das Comunidades
Rondolândia	5	Sete de Setembro – Apoena Meirelles – Panãg
Linha 7	1	Nagaxip
Linha 8	1	Urpegãy
Linha 9	2	Pin Painter – Atamoya
Linha 10	3	Central, Iritana, Antônio Ipocara
Linha 11	6	Lobo, Labetanha, Joaquim, Amaral, Mineiro, Tikã
Linha 12	2	Mauira, Nabekot abat akihp ah
Linha 13	1	Kapanei epinah
Linha 14	3	Placa, Nova Paiter, Gapgir
Linha 15	3	Canaã, Kapanei, Gamep
Pakarana	2	Betel, Gaserek
Total	**29**	

Fonte: Joaton Suruí e João Carlos Gomes.

As comunidades Paiter Suruí na Terra Indígena Sete de Setembro estão sempre localizadas nos finais das linhas dos assentamentos rurais do programa nacional de reforma agrária que o Incra desenvolve visando à ocupação e exploração familiar de lotes na Amazônia com áreas entre 25 e 100 hectares, onde são desenvolvidas atividades agropecuárias, comportando um ou mais núcleos familiares planejados num modelo de traçado de estradas de acesso chamado espinha de peixe, cujo desenho segue um padrão geométrico em que os lotes são fixados ao longo de vias vicinais que se originam de uma via principal.

Neste cenário agrícola, o contato dos Paiter Suruí foi marcado por violência, discriminação, preconceito e desrespeito a sua cultura e identidade na implementação dos assentamentos do Incra. Esses assentamentos foram organizados num período que foi marcado pela luta dos Paiter Suruí em defesa do território e dos seus costumes. Por várias vezes suas terras foram ocupadas por colonos, pecuaristas, mineradores e madeireiros, que não respeitavam a visão cosmológica dos Paiter em relação aos ambientes naturais e culturais. Neste contexto, ainda hoje sofrem aliciamento dos colonizadores invasores do entorno que querem a todo custo extrair e comercializar as riquezas naturais presentes na Terra Indígena Sete de Setembro.

Na contemporaneidade os Paiter ey ainda enfrentam problemas com extração de madeira e mineração por falta de políticas públicas de conservação e preservação do seu território pelo governo federal. Por causa disso, há dificuldades de sobrevivência e de emprego e renda que assegurem o modo de ser e viver dos Paiter ey. Há sérios problemas nas áreas de saúde, educação e assistência social, cuja solução é reivindicada aos órgãos do governo para os projetos de sustentabilidade dos Paiter ey.

Neste cenário, estão resistindo a todo tipo de influências da sociedade não indígena, objetivando manter a qualidade de suas tradições culturais. Apesar de todas as pressões que sofrem, sua língua (Mondé) é praticada pela comunidade e mantém-se viva. Apesar das inúmeras pressões das sociedades não indígenas, os jovens, professores, agentes de saúde e lideranças aprendem a falar a língua portuguesa para poder conviver com os não indígenas.

Neste contexto de resistência aos ataques dos colonizadores, há 29 comunidades indígenas organizadas. O acesso a essas comunidades se dá por estrada de terra a partir dos municípios de Cacoal, Ministro Andreazza, Espigão D'Oeste, em Rondônia, e Rondolândia, em Mato Grosso. As comunidades ficam distantes uma da outra em cerca de 20 a 30 quilômetros. A principal via de acesso às comunidades é pela BR-364, principal vetor de desenvolvimento social e econômico dos Paiter Suruí.

Por outro lado, a abertura desta rodovia que passa próximo ao território trouxe várias doenças, como sarampo e rubéola, entre outras que contribuíram para a morte de vários indígenas. Justamente no período da abertura desta rodovia é que a maior parte dos Paiter ey foi dizimada. Mesmo assim, resistiram às políticas desenvolvimentistas que não levaram em consideração sua cultura e identidade. Resistiram aos programas desenvolvimentistas se tornando mais fortes para enfrentar a influência das sociedades não indígenas.

Figura 21: Crise de sarampo durante o primeiro contato com a FUNAI.

Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA, 1971.

Apesar de toda a pressão a que estão submetidos, o crescimento populacional que resulta hoje em cerca de 1.400 indígenas passou a acontecer a partir de 1989, quando os índices de mortalidade apresentaram baixas consideráveis. Antes do contato, os mais velhos estimam que havia uma população de cerca de 3 mil Paiter Suruí. A partir do contato com a sociedade não indígena, o índice de mortalidade aumentou e foi reduzindo a população, que chegou a ser de cerca de 300 pessoas na década de 1970.

O Povo Paiter Suruí é organizado em grupos isogâmicos patrilineares – trata-se de um sistema baseado na linhagem paterna. Isto significa que, se um homem casar com uma mulher, o sobrenome dos filhos será repassado pelo pai. Estão organizados em quatro clãs[3]: Kaban, Ɠapɠir, Ɠamep e Makor. O clã com maior número de pessoas é o Kaban e o menor é o Makor. Todos os clãs são poligâmicos – organização social em que o homem tem mais de uma mulher. Mantêm o casamento avuncular, isto é, a regra em que o homem se casa com a filha de sua irmã.

Símbolos e regras do que pode e não pode

Na cultura e identidade do Povo Paiter Suruí, a alimentação faz parte da formação cultural. O ato de se alimentar para os Paiter não é apenas uma condição biológica para manter-se vivo: comer constitui um ato que tem significados que são incorporados aos alimentos, do preparo ao consumo. A *alimentação* para os Paiter tem uma relação humana de natureza e *cultura* carregada de sinais e símbolos de uma *identidade* que apresenta várias regras para a alimentação.

Nas casas Paiter Suruí, as comidas mais representativas são trazidas das suas próprias roças, como produtos da caça ou peixes. Na cozinha há panelas de barro, esteiras e cestos pequenos que são usados para organização dos alimentos. As armações de madeira das cozinhas contribuem para guardar facas e facões. Em lugares altos são pendurados cachos de bananas para amadurecer, além de milho para produção de sementes e uso alimentar. No espaço da cozinha há também flechas, enfeites, cestos, entre outros alimentos de uso diário. Em cada grupo familiar há um fogo para cozinhar alimentos que são consumidos diariamente em fogueiras que utilizam panelões para produção de grandes cozidos.

Neste cenário, o alimento para os Paiter Suruí tem uma representação diversificada com regras que estão construídas com base na cultura e identidade. As regras são relacionadas às cosmologias Paiter com representações que estabelecem restrições carregadas de significados culturalmente determinantes das práticas alimentares para o desenvolvimento das crianças e dos jovens. Essas regras vão dos procedimentos relacionados à preparação até o consumo dos alimentos que levam em consideração os valores da identidade cultural, a condição social, a religião, dentre outros simbolismos presentes na cultura e identidade Paiter Suruí.

[3] Clã é um grupo de pessoas unidas por parentesco, que é definido pela existência de um ancestral em comum.

Quadro 1: Principais regras de alimentação Paiter Suruí.

Alimento	Restrição
Peixe Pintado	Não se come quando a mulher tem filho porque acreditam que prejudica o crescimento da criança.
Milho	No período de resguardo o pai e a mãe não devem comer porque pode causar diarreia na criança.
Chicha azeda (bebida feita de mandioca ou milho)	No dia de festa só os mais velhos tomam chicha. Os jovens e adolescentes são proibidos de tomar porque acreditam que causa problema para os dentes.
Carne macaco-prego	É a carne preferida dos Paiter Suruí, mas não pode ser consumida quando a mulher ganha bebê porque acreditam que pode causar algo de ruim para o desenvolvimento da criança.
Macaco bugio	Os Paiter o matam no período de gestação da esposa porque pode causar problemas físicos na pessoa, deixando o pescoço igual ao do macaco bugio.
Anta	A criança fica impedida de comer essa carne porque pode prejudicar o crescimento e ela ficar do tamanho de uma anta.
Maloca	Quando está finalizando a construção da maloca, a criança não pode entrar porque isso prejudica o seu crescimento.
Cará novo	As moças não podem comer porque elas podem engravidar ainda adolescentes.
Gavião	O pai não pode matar quando a esposa está em período de resguardo do parto porque a criança pode adoecer e morrer.
Pupunha	O pai não pode mexer com a planta porque podem aparecer feridas no corpo da criança.
Filhote de porco	Crianças e jovens não podem comer porque pode causar dificuldade para o desenvolvimento social e espiritual.
Mandioca	Quem consome primeiro são os mais velhos. Eles comem quente e colocam a casca nos olhos dos mais novos para que estes fiquem com mais disposição quanto ao modo de ser e viver dos Paiter.
Amendoim	Quando as crianças nascem, o pai e a mãe não podem comer porque causa diarreia no recém-nascido.
Banana	Quando a criança nasce, os pais não podem comer porque pode deixar a criança com barriga inchada e ela terá dificuldade de fazer cocô.
Castanha	A coleta da castanha é permitida somente às lideranças mais importantes da comunidade, como o cacique.
Tatu-galinha	Crianças e adultos não podem comer porque prejudica o desenvolvimento tornando-os pessoas preguiçosas, sem ânimo para fazer nada.
Veado do mato	Não se come a carne porque representa um animal que só anda à noite e tem espírito fraco, o que pode tornar a pessoa que a consome desanimada e preguiçosa.

Fonte: Joaton Suruí.

O sistema matrimonial dos Paiter Suruí revela que a ocupação dos espaços da casa segue os princípios de uma grande maloca. Por serem poligâmicos, alguns homens têm duas ou três mulheres, mas isso não é regra geral, pois outros têm apenas uma mulher, seguindo os princípios cristãos e outros valores sociais da sociedade não indígena presentes na comunidade. Nas casas onde o homem tem mais de uma mulher, elas dormem em compartimentos separados ao do seu marido.

Outro costume bastante presente entre os Paiter Suruí é o uso de brasas de lenha embaixo das redes. Faz-se um fogo à noite e as mulheres a todo momento buscam lenha e reavivam as chamas. Nesse cenário familiar, o lugar do chefe da casa é o primeiro de um dos lados da porta, com uma de suas mulheres, daí a casa se divide em vários compartimentos, sendo cada compartimento familiar uma unidade da vida social.

Em casa, as pessoas comem e conversam deitadas ou sentadas assando milho debulhado. As redes balançam com os corpos aquecidos pelo fogo. Cada núcleo familiar se liga a outro e, de uma rede, se conversa com toda a maloca. As crianças são as responsáveis por trazer comidas guardadas nos cestos. As mulheres varrem o chão e outras sentam em esteiras em pequenos grupos fazendo pequenas tarefas e conversando sobre a vida cotidiana da comunidade.

Os Paiter ey buscam nas instituições escolares um dos meios para preservação da cultura e identidade. Nas comunidades há organização de educação escolarizada indígena pelo Estado brasileiro que teve início em 1975, com a Escola Indígena Sertanista José do Carmo Santana, criada pela FUNAI. A partir de 1992 as responsabilidades das escolas passaram a ser da Secretaria de Estado de Educação de Rondônia (Seduc).

Em todo o território Sete de Setembro há 10 escolas indígenas. A organização dessas instituições escolares, bem como das unidades de saúde, é a principal fonte de geração de emprego e renda para o Povo Paiter Suruí, que ainda sofre sobremaneira a falta de infraestrutura. No território são praticados os valores culturais diferenciados em relação ao uso dos recursos naturais e culturais, pois não usam os recursos naturais para extrair lucro, mas para assegurar a sustentabilidade de suas crenças e costumes.

As escolas estão organizadas com o Ensino Fundamental do 1º ao 9º ano com um quadro de professores indígenas contratados pelo Estado como professores efetivos concursados e contratados na condição de emergenciais. A maioria dos professores tem o magistério indígena em nível de Ensino Médio – formaram-se em 2014 no Programa Açaí II, oferecido pela Seduc, e a Licenciatura em Educação Básica em Educação Intercultural, formados pela Universidade Federal de Rondônia – campus de Ji-Paraná.

No Ensino Fundamental do 1º ao 5º ano os professores indígenas são contratados temporariamente, em caráter emergencial. Isto porque, até o ano de 2014, ainda não havia concurso público para a categoria de professor indígena no estado de Rondônia. O primeiro concurso foi realizado em 2015 e a posse dos primeiros efetivos ocorreu nesse mesmo ano.

Quadro 2: Localização das Escolas indígenas Paiter Suruí.

Escola	Localização
E. I. E. E. F. Nagaxip	Aldeia Payamah, linha 7, T.I. Sete de Setembro, Ministro Andreazza
E. I. E. E. F. Hodingã	Aldeia da linha 8, T.I. Sete de Setembro, Cacoal
E. I. E. E. F. M. Izidoro de Souza Meirelles	Aldeia Paiter, linha 9, T.I. Sete de Setembro, Cacoal
E. I. E. E. F. João Evangelista Dias	Aldeia da linha 10, T.I. Sete de Setembro, Cacoal
E. I. E. E. F. Paiterey	Aldeia Lobó, linha 11, T.I. Sete de Setembro, Cacoal
E. I. E. E. F. M. Tancredo Neves	Aldeia Lapetanha, linha 11, T.I. Sete de Setembro, Cacoal
E. I. E. E. F. M. Noá Suruí	Aldeia Amaral, linha 11, T.I. Sete de Setembro, Cacoal
E. I. E. E. F. Kabaney	Aldeia Joaquim, linha 11, T.I. Sete de Setembro, Cacoal
E. I. E. E. F. M. Sertanista Francisco Meirelles	Aldeia Nambekot, linha 12, T.I. Sete de Setembro, Cacoal
E. I. E. E. F. M Sertanista José do Carmo Santana	Aldeia linha 14, T.I. Sete de Setembro, Cacoal

Fonte: Joaton Suruí.

A carga horária dos contratos é de 40 horas semanais. Os professores homens têm idade entre 25 e 40 anos, já as mulheres, entre 25 e 34 anos. Diferentemente da escola não indígena, onde os professores em sua grande maioria são mulheres, na escola indígena a maioria é de homens. Isto porque as famílias ainda hesitam em deixar as suas mulheres saírem e ficarem longe de casa, sem a mãe ou o marido por perto, como é costume na cultura e identidade dos Paiter ey.

No Ensino Fundamental do 6º ao 9º ano e no Ensino Médio, a maioria dos professores é não indígena que trabalha com as disciplinas das áreas específicas. Esses professores trabalham em sistema de rodízio em cinco escolas indígenas existentes nas aldeias. Em cada escola eles ficam uma semana. O desejo dos Paiter ey é que no futuro haja apenas professores indígenas em todas as etapas da educação básica. Eles acreditam que a presença de professores não indígenas é importante neste momento, mas o fato de não dominarem a língua materna compromete sobremaneira os processos próprios de ensino-aprendizagem assegurados na legislação brasileira para a organização escolar indígena.

Na educação escolar indígena os alunos, quando ingressam na educação escolar, não falam a língua portuguesa, falam somente a língua materna Paiter Suruí. Eles aprendem a falar a língua portuguesa quando têm acesso à educação escolar. Geralmente eles aprendem a falar mais ou menos a língua portuguesa quando chegam ao 5º ano do Ensino Fundamental, mas nem todos a dominam com fluência. Aprendem o básico para continuar os estudos na escola.

As turmas são organizadas em salas com uma média de 5 a 20 alunos, do 1º ao 5º os alunos estão dentro da faixa etária de 5 a 10 anos. E do 6º ao 9º do Ensino Fundamental e no 1º ano do Ensino Médio há turmas organizadas de adultos e jovens com idades que variam de 12 a 23 anos.

Em relação à infraestrutura, a escola não possui estrutura física adequada às necessidades dos educandos e educadores. Faltam equipamentos como refeitório, biblioteca, sala de recursos, sala dos professores e laboratório de informática e mais salas de aula.

Na organização do quadro de pessoal ainda faltam para a escola funcionários, como: zeladora, merendeira, diretora, coordenadora pedagógica, sabedor indígena, psicólogo e orientador, conforme assegurado pela Lei Estadual 578/2010, que ampara a contratação de psicólogos, orientadores e sabedores indígenas para escolas do sistema estadual.

Em relação à administração, até o momento não se conquistou a gestão democrática. Todas as ações administrativas e pedagógicas das escolas são centralizadas no Núcleo de Educação Escolar Indígena que fica no município de Cacoal. Com isso, o direito indígena de organizar uma escola autônoma e diferenciada encontra-se ainda comprometido pela falta da gestão democrática.

Uma das formas encontradas para garantir os processos próprios de ensino-aprendizagem foi por meio da Associação Ɠapgir do Povo Indígena Paiter Suruí, com a publicação de livros didáticos na língua materna. Na comunidade indígena Ɠapgir, o professor e pesquisador Joaton Suruí, com muito esforço, conseguiu organizar três livros, que são uma tentativa de garantir os processos próprios de ensino-aprendizagem na educação escolar.

Um dos livros narra a história do clã Ɠapgir, uma cartilha narra o tempo da floresta (calendário) e existe ainda um glossário do corpo humano bilíngue, escrito na língua Paiter e na língua portuguesa. Esses livros têm ajudado bastante nas ações pedagógicas de preservação da identidade cultural. Considerando que a escola é organizada pelo Estado, ainda tem a organização do conhecimento na perspectiva dos colonizadores.

O ensino da língua materna, como um dos processos de preservação da identidade cultural local, tem contribuído para a afirmação cultural. Neste sentido, Rodrigo Bastos Cunha (2008, p. 143) afirma que, se o bilinguismo do falante é considerado não um atributo, mas um problema, o objetivo das instituições de ensino será fazer o aluno abdicar de sua língua materna e se tornar monolíngue na língua dominante, no caso, a língua portuguesa.

Nesta perspectiva, os Paiter ey julgam fundamental que a identidade cultural seja preservada, principalmente pela manutenção e conservação da língua materna. Querem aprender a língua portuguesa, mas também querem preservar a identidade cultural da língua Tupi Mondé. Compreendem que o modelo assimilacionista de submersão é um modelo adotado por algumas missões religiosas e órgãos do governo brasileiro junto aos povos indígenas, mas que precisa ser rompido e criado outro modelo que garanta a manutenção da identidade cultural Paiter Suruí.

Neste sentido, alerta Tollefson (1991, p. 170, *apud* CUNHA, 2008) ao afirmar que, mesmo quando a política linguística protege direitos linguísticos das minorias, ela pode vir a

ser uma forma de controle encoberto do Estado, pois "os direitos linguísticos são subordinados à estrutura de poder e dominação" estabelecida pelos colonizadores. Desta forma, reconhecem que desde o século XVI, logo após a chegada dos portugueses ao Brasil, a educação escolar no país alcança comunidades indígenas, pautada, a princípio, pela catequização feita pelos missionários jesuítas, e posteriormente, pela integração forçada dos índios à sociedade nacional, pelos programas de ensino do extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI).

Nas últimas duas décadas, a partir da mobilização dos próprios movimentos indígenas, essa situação vem mudando gradativamente, e nas comunidades onde o contato com o não indígena já é antigo e a cultura e a língua herdadas dos portugueses predominam, a escola passou a ser vista como espaço para o resgate da identidade étnica local.

Por isso, consideram que o envolvimento dos professores indígenas na construção e organização curricular da escola indígena é um processo fundamental para pensarmos novas formas de educação escolar específicas e diferenciadas para os povos indígenas. Neste sentido, o trabalho referente à escrita e à cultura é um dos caminhos que devem ser fortalecidos para a manutenção da identidade cultural.

Um dos meios encontrados para avançar na organização da educação escolar indígena tem sido a Licenciatura em Educação Básica Intercultural da Unir. Por meio deste programa, os educadores indígenas estão sendo formados para atuar nos níveis: professores dos anos iniciais e Gestão Escolar Indígena e nas disciplinas Ciências da Natureza e Matemática, Linguagem e Ciências da Sociedade. Este curso tem ajudado bastante para a compreensão dos processos próprios de organização pedagógica e administrativa da escola indígena.

Adriana Queiroz Testa (2008), da Universidade de São Paulo, no seu artigo "Entre o canto e a caneta: oralidade, escrita e conhecimento entre os Guarani Mbya", comenta:

> No contexto atual de políticas públicas de educação escolar indígena, a proposta de uma educação diferenciada, específica, bilíngue e intercultural frequentemente enfatiza a alfabetização em língua indígena e o registro escrito de conhecimentos indígenas como meios de valorização e preservação.

Nesta perspectiva, as ações de formação têm gerado bastante satisfação para o crescimento intelectual entre os indígenas. Mas há que se reconhecer que a existência de uma escola indígena ainda não diferenciada, conforme estabelecem as conquistas do movimento indígena na legislação brasileira. Neste sentido, é notória a falta do concurso público para a categoria dos professores indígenas no estado de Rondônia que, por outro lado, prevê contratação dos indígenas mais velhos (sabedores da cultura Paiter Suruí) para trabalharem na escola promovendo a consolidação da organização escolar diferenciada.

Quanto à educação escolar indígena, o Decreto nº 26/1991 define o Ministério da Educação como responsável pela proposição da política de educação escolar indígena; antes disso, ela era de responsabilidade da FUNAI, passando a responsabilidade de sua execução aos estados e municípios, sob a orientação do MEC. Para isso, o Conselho Nacional de Edu-

cação (CNE), interpretando dispositivos da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional e da Constituição Federal, em 1988, instituiu o Parecer 14 e a Resolução nº 3/1999, que criou a categoria de escola indígena nos sistemas de ensino do país e, na sequência, gerou diretrizes curriculares nacionais por meio da Resolução nº 5/2012 do CNE.

Dessa forma, foi garantido às escolas indígenas o direito de serem: específicas, diferenciadas, interculturais e bilíngues. Mas infelizmente se observa que as escolas indígenas ainda são 'tuteladas' pelas secretarias estaduais de Educação que nada fazem para assegurar a autonomia desses povos na gestão da educação escolar.

A forma própria de organização escolar

Com o processo de desocupação dos não indígenas da Terra Indígena Sete de Setembro invadida pelo processo de colonização abusiva patrocinada pelo governo brasileiro com apoio de madeireiras e agropecuárias, os Paiter Suruí criaram várias comunidades indígenas com a intenção de proteger o que restou do território.

Os sabedores indígenas Paiter Suruí contam que, na época do contato, foram divididos em grupos que tinham uma forma própria de organização e produção do conhecimento. Essa organização chamava-se *metar et ah* (que quer dizer "clareira ou mato ralo") que ficavam a cerca de mil metros de cada comunidade. O *metar et ah* era um local onde os Paiter se reuniam para fazer as trocas de saberes. Trata-se de um sistema de organização do conhecimento que tinha a divisão em dois lados que se alternavam a cada ano: um ano era mais ligado à roça e o outro à floresta.

Neste contexto, o *metar et ah* era o sistema de educação tradicional praticado pelo Povo Paiter Suruí para socializar os conhecimentos e saberes sobre a cultura e identidade. A escola tradicional (*metar et ah*) era um espaço organizado na floresta onde acontecia a produção dos conhecimentos e saberes indígenas que eram repassados de geração a geração.

Os responsáveis pela produção dos conhecimentos eram os mais velhos de cada clã, que dominavam os saberes sobre a cultura e identidade Paiter Suruí. Essa modalidade de escola tradicional era o local onde se ensinavam os filhos a confeccionar os artesanatos, a trabalhar, caçar, pescar, guerrear e coletar os frutos da floresta.

O *metar et ah* era o espaço onde crianças e jovens aprendiam o modo de ser e viver dos Paiter Suruí. Neste local eram preparados para conviver com os conhecimentos e saberes da cultura e identidade Paiter. Uma grande árvore no meio da floresta tornava-se um espaço onde se aprendiam os valores de respeito e solidariedade ao próximo, para que eles pudessem ser também respeitados. Desta forma, todos os membros da comunidade passavam pelo *metar et ah* para receber a formação da cultura e identidade do modo de ser dos Paiter Suruí.

A primeira organização de educação escolar não indígena implementada em território Paiter Suruí ocorreu somente em 1975, quando foi construída, na comunidade indígena da Linha 14, uma escolinha que atendia da 1ª à 4ª série do Ensino Fundamental da aldeia Gapgi.

A primeira professora da comunidade foi Ana Neri Tuxá, uma não indígena da cidade de Cacoal que morava na comunidade para ensinar os valores da sociedade ocidental aos Paiter. Com essa professora os Paiter logo começaram a perceber as diferenças entre a educação escolar não indígena e a educação indígena tradicional. A professora trabalhava no posto da FUNAI e não tinham nenhuma experiência didático-pedagógica relacionada com a cultura e identidade Paiter Suruí.

A primeira professora, Ana Neri Tuxá, foi quem alfabetizou os primeiros Paiter Suruí na língua portuguesa. Depois dela vieram outros professores para realizar o mesmo trabalho, mas a maioria não concluía a sua missão, que era alfabetizar os alunos indígenas em língua portuguesa. As trocas de professores nas férias do meio de ano eram constantes. Com isso os processos de ensino e aprendizagem não eram bem-sucedidos. A falta de permanência dos professores na escola acabava prejudicando o desenvolvimento dos indígenas Paiter Suruí na educação escolar.

No ano de 2003, o governo federal construiu uma escola com duas salas de aula, cozinha, banheiro feminino e masculino, banheiro dos professores, alojamento dos professores, uma instalação de poço artesiano e uma caixa com capacidade de 20 mil litros, além de um pátio. No entanto, essa estrutura não era suficiente para atender à demanda da comunidade, então a Associação de Pais e dos Alunos da Escola (APP), com recursos de convênio com o governo federal, construiu duas salas de aula: uma para aula normal e outra para funcionar como sala de recursos para atendimento especializado aos indígenas que tinham dificuldade de aprendizagem.

A comunidade que a escola atende é composta por Paiter Suruí, que pertencem aos clãs: Ɠapgir, Kaban e Ɠamep, moradores nas aldeias Ɠapgir e Nova Paiter, sendo a população das duas aldeias formada por cerca de 250 indígenas. Vivem das roças de subsistência, plantação de café, caça, pesca e colheita de frutas e alguns recebem aposentadoria, Bolsa Família e têm empregos: professores, agentes de saúde e de saneamento.

A escola se mantém com recursos destinados à educação por meio do convênio firmado com a Seduc e o Conselho Escolar Amõ Anar Segah, que representa a Escola Sertanista José do Carmo Santana. A escola tem os seguintes programas: Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE); Programa Dinheiro Direto na Escola (PDDE); Programa de Apoio Financeiro à Escola (Proafi), e em 2014 recebeu o Programa Mais Educação, pelo qual os alunos têm atividades o dia inteiro na escola; PDDE Qualidade, PDDE Estrutura, que possibilita melhorias na estrutura da escola. Todos esses programas são do governo federal.

Com a implantação e organização da educação escolar indígena na aldeia os indígenas foram incentivados a estudar. O problema era que a maioria deles nem sabia para que servia a escola na época. Na realidade até hoje alguns indígenas ainda não compreenderam bem a necessidade de educação escolar indígena no contexto da aldeia, principalmente a necessidade de ser específica, diferenciada, autônoma e bilíngue.

O cacique Joaquim Suruí conta que na época em que a escola foi criada não se compreendia bem o que significava estudar e nem o que ela representava. Isto acontecia por-

que a FUNAI e seus professores não explicavam qual era o objetivo ou sentido da escola na aldeia. Pelos relatos orais, a escola era organizada com o objetivo de "civilizar os indígenas", pois ele eram tratados como selvagens ingênuos e sem alma. O princípio básico da educação escolar era integralizar os povos indígenas à sociedade não indígena. Hoje os indígenas reconhecem que selvagens eram aqueles que não respeitavam o modo de ser e viver dos Paiter Suruí.

Como a escola era uma coisa nova na comunidade Paiter Suruí, a maioria não sabia para quê ela servia, logo, poucos indígenas se interessavam por frequentá-la. Com o tempo, passaram a receber outros professores não indígenas contratados pela FUNAI que realizavam a alfabetização na língua portuguesa. Ao aprender a língua portuguesa na escola, passaram a dar importância à educação escolarizada na comunidade. Aos poucos foram recebendo os ensinamentos no processo de ensino-aprendizagem ocidental e passaram a compreender a proposta de educação escolar.

Na contemporaneidade, os Paiter Suruí reconhecem que a escola é um excelente lugar para aprender a negociar com os não indígenas. Com isso, reconhecem que a educação escolar serve para construir diálogos interculturais entre as culturas ocidentais e as indígenas.

Considerações

O presente estudo demonstra, por meio de relatos etnográficos, que o Povo Paiter Suruí sofreu, ao longo dos processos de formação da cultura e identidade da população brasileira, várias tentativas de extermínio. Desde os grandes processos de migração até o contato com os não indígenas em território amazônico, os Paiter Suruí vêm sofrendo discriminação quanto ao seu modo de ser e de viver no mundo.

Esta análise revela que as diásporas amazônicas foram marcadas por diversos processos de colonização que contribuíram para exterminar os povos indígenas da formação da identidade cultural brasileira. Os processos de ocupação da América do Sul promovidos pelos portugueses e espanhóis, que se tornaram os "donos da terra", contribuíram para a exclusão dos povos indígenas, levando alguns povos a migrarem como nômades para escapar dos ataques colonizadores.

Para sobreviver aos constantes ataques, tiveram de formar comunidades para lutar e resistir ao assédio dos colonizadores. Com isso, se uniram para fortalecer as lutas em defesa dos seus direitos. Apesar das previsões pessimistas dos estudiosos e pesquisadores, os Paiter Suruí resistiram e continuam lutando em defesa do seu modo de ser e viver na sociedade brasileira. Aos poucos a nova geração vem buscando reescrever sua própria história que foi negada pelos estudos antropológicos, sociológicos, históricos e linguísticos desenvolvidos nas últimas décadas.

As etnografias produzidas pelos próprios Paiter Suruí demonstram que são povos que ainda têm muita coisa para revelar sobre a formação da sociedade brasileira no norte do

Brasil. Relatos históricos demonstram que os colonizadores, ao chegarem ao bioma amazônico, ali encontraram seres humanos de etnias e culturas diferentes, que se tornaram fáceis de serem enganados, dada a assimetria nas relações com os que produziram as diásporas amazônicas.

Os Paiter Suruí reconhecem que somente a partir da Constituição de 1988 é que houve o reconhecimento das terras indígenas que formaram suas comunidades, depois de viverem séculos fugindo dos colonizadores ameríndios e brasileiros, mas foi por meio de muita luta e resistência que conquistaram seu espaço para serem reconhecidos como um povo que possui cultura e identidade diferenciada na formação da sociedade brasileira.

Nesta perspectiva, os Paiter Suruí vêm lutando para combater todos os processos de discriminação, reconhecendo a escola como lugar de formação de cidadãos que contribuem para promover a valorização da cultura indígena no Brasil como um país rico em diversidade, que deve respeitar a pluralidade de cultura e identidade dos seus povos.

Referências

CASTRO, Fábio de. Novo panorama sobre a origem de habitantes das Américas é revelado: artigos publicados nas revistas Science e Nature mostram que indígenas como os Xavante têm origem genética na Oceania. In: *Jornal O Estado de São Paulo*, 21 de julho de 2015. Disponível em: <http://ciencia.estadao.com.br/noticias/geral, estudos-genomicos-revelam-novo-panorama-sobre-origem-de-habitantes-das-americas, 1729339>.

CUNHA, Rodrigo Bastos. Políticas de línguas e educação escolar indígena no Brasil. *Revista Educar*, n. 32, p. 143-159. Curitiba: Editora UFPR, 2008.

KLEIN, Carin; DAMICO, José. O uso da etnografia pós-moderna para investigação de políticas públicas de inclusão social. In: MEYER, Dagmar Estermann; PARAÍSO, Marluce Alves (Orgs.). *Metodologia de pesquisa pós-crítica em educação*. 2. ed. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2014.

MINDLIN, Betty. *Nós Paiter, os Suruí de Rondônia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

PARAÍSO, Marlucy Alves. Pesquisas pós-críticas em educação no Brasil: esboço de um mapa. *Cadernos de Pesquisa*, v. 34, n. 122, p. 283-303. Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, 2004.

TESTA, Adriana Queiroz. *Entre o canto e a caneta:* oralidade, escrita e conhecimento entre os Guarani Mbya. Educação e Pesquisa, v. 34. São Paulo, 2008.

2.

JESCO E OS ACERVOS INDÍGENAS: OS PAITER SURUÍ

Mário Arruda[4]

Nesta unidade serão sintetizadas experiências particulares vivenciadas a partir dos trabalhos de Jesco Putkammer, no ano de 1969, durante os primeiros contatos com o povo Paiter Suruí (na época confundidos com os Cinta-Larga), quando Jesco recebeu convite de Chico e Apoena Meireles para integrar a frente de atração da FUNAI. Também faz parte desta síntese a releitura de alguns diários de campo de Jesco e das imagens fotográficas e sons associados a esta etnia.

A construção do presente texto baseou-se na análise de fatos e contextos descritos nos diários de Jesco e das imagens fotográficas e filmes de 16mm que compõem o acervo. Também fizeram parte deste conjunto de materiais analisados nossas lembranças vindas pela construção da memória de relatos de alguns Paiter, ouvidos por nós, durante a Expedição Uru-Eu-Wau-Wau, realizada em janeiro de 1980[5], assim como alguns dos relatos emitidos pelos indígenas durante o processo de qualificação das imagens pelos interlocutores Paiter, em Goiânia, no período de 22 a 26 de setembro de 2015.

A totalidade dos dados deste capítulo se traduz no nosso compromisso com os povos da floresta, além da própria floresta em si. A floresta é imensa e considerada "misteriosa" pelo imaginário coletivo da sociedade brasileira. Seus habitantes primeiros são considerados estranhos, denominados de "outros", ou "diferentes". Expressões que tanto Jesco, durante toda a sua jornada junto aos grupos indígenas do Brasil e América, como nós, não acatamos.

O trabalho de Jesco no registro documental das sociedades indígenas não foi fácil, por isso gostaria de destacar alguns desafios enfrentados por ele. É muito difícil escrever, fotografar e filmar em campo e em condições de trabalho pouco favoráveis. O clima úmido da Floresta Amazônica faz a folha de papel umedecer tanto que se rasga na ponta da caneta ou do lápis e, na época, não havia computadores e outras facilidades tecnológicas. Todo o mate-

[4] Especialista em Antropologia e Recursos Audiovisuais e professor aposentado da PUC Goiás. Acompanhou Jesco nos resultados dos trabalhos com o Povo Cinta-Larga, bem como o acompanhou durante a Expedição Suruí (confundidos com Cinta-Larga) e a Expedição Uru-Eu-Wau-Wau. Trabalhou com o povo Karajá/Iny, de Aruanã-GO.

[5] Alguns Paiter Suruí participaram como ajudantes da Expedição Uru-Eu-Wau-Wau.

rial tinha que ficar bem conservado nas mochilas ou malas. Os filmes também se estragam com o calor e umidade se não forem bem protegidos, assim como as lentes das câmeras fotográficas e das filmadoras se umedecem e se embaçam. Além disso, as lentes podem ser contaminadas por fungos e a limpeza só poderia ser feita, na época, nos grandes centros como São Paulo e Rio de Janeiro.

Desafio maior ainda era fotografar e filmar a situação do primeiro contato. Não se pode apontar uma câmera para um índio em condição de isolado. Geralmente, no primeiro contato as fotografias e filmagens de Jesco eram feitas em lugares escondidos ou de dentro dos ranchos da FUNAI. Era preciso calcular o momento certo de sair com a câmera, sem causar estranhamentos ou transtornos aos andamentos de contato com os índios. Jesco usava o "truque" de fotografar primeiramente os sertanistas, para depois, se aproximar e fotografar os índios.

Para diminuir este estranhamento do indígena com o equipamento fotográfico ou fílmico, era costume de Jesco pendurar sua câmera no pescoço e disparar a câmera sem focar diretamente para as cenas dos acontecimentos. Dificilmente, estas imagens seriam aproveitadas. Posteriormente, quando os índios já haviam se acostumado com a câmera fotográfica, mesmo ainda arredios, Jesco arriscava filmá-los com uma câmera no tripé.

Certo dia, um índio Suruí veio por trás, enquanto Jesco filmava, e quebrou sua câmera com cacetadas. Por coincidência, este índio era Kajôr Suruí, que, posteriormente, veio a fazer parte da equipe de qualificação das imagens na PUC Goiás, em 2016. Nessa ocasião, ele falou para nós a justificava de ter quebrado a câmera filmadora: "Eu quebrar a filmadora de Jesco pensando ser uma espingarda de boca grande, sem barulho e de bala invisível".

Apesar das adversidades, Jesco fez registros audiovisuais significativos e produziu um grande acervo sobre os índios Paiter Suruí, relativo aos primeiros contatos, ocorridos em junho de 1969. Esse material veio formar a coleção Paiter Suruí composta de *slides*, negativos, ampliações fotográficas, filme 16mm, além de diários de campo[6]. Devido ao constante momento de luto nas aldeias, em decorrência da crise de sarampo, não foi possível filmar muitos aspectos do cotidiano desse povo, assim como festas tradicionais e rituais.

Como a expedição Suruí se desdobrou para outra, junto aos índios Cinta-Larga, Jesco também acompanhou e fez registros documentais sobre eles. Sobre este grupo, faremos um relato no próximo capítulo que abordará os Cinta-Larga.

Alguns criticaram Jesco, afirmando que a sua busca apenas pelas imagens belas atribuiria força ao estereótipo do "bom selvagem". Todavia, nós que convivemos com o Jesco na cidade e nos campos de pesquisa, sabemos que esta crítica não procede. Jesco relatou em seus diários e documentou em suas fotos e filmes tanto o belo como o trágico, além das "amenidades", ainda que carregadas de sentido simbólico e cultural que configuram a vida cotidiana. É sobre isto que relataremos a seguir.

---

[6] Os recursos financeiros de Jesco para a documentação dos Paiter Surui, assim como de outros grupos, foram por meio da National Geographic, que o abastecia com câmeras, filmes de 16mm e slides fotográficos. Em contrapartida, Jesco produzia reportagens para a revista sobre suas viagens.

Os Paiter Suruí e o contato

Não pretendemos fazer aqui uma etnografia sobre este povo, pois isso foi realizado por um especialista na primeira parte deste capítulo, mas falaremos, em forma de narrativa, sobre algumas das experiências vividas junto aos Paiter Suruí, em 1969. Para situar o leitor, recuaremos um pouco na história.

Nos anos 1940, levas de seringueiros do Amazonas e do Pará invadiram a região do Guaporé, hoje Rondônia. Muitos seringueiros invadiram o vale do rio Aripuanã e do rio Roosevelt. Foram severamente repelidos por um povo indígena que usava uma cinta larga. Nos anos 1980, encontramos na cidade de Ariquemes, em Rondônia, um velho valente conhecido como "matador de índio", seu apelido era Pará. Ele nos contou que:

> O nosso acampamento no nosso seringal do Aripuanã foi atacado por muitos índios. Choveu flechas e nós respondemos com muito chumbo e bala. Eles correram e deixaram dois mortos. Me lembro muito bem. Eles usavam uma cinta larga vermelha de casca de pau [referência aos Cinta-Larga/Pandaré]. Não era possível continuar ali. Começamos a retirada para o povoado de Riozinho. Uma semana depois acampamos à margem de um córrego. Acordamos com os gritos de um colega que levantou cedo para urinar. Caiu varado com muitas flechadas na barriga. Respondemos com muito chumbo e bala. Depois da peleia nosso colega estava morto numa poça de sangue. Achamos também um índio morto varado de balas. Ele usava uma cinta preta feita com contas de tucum que circulava em volta do seu corpo várias vezes [estes eram os Paiter]. E concluiu Pará: **Índio para mim não presta, só é bom morto** [grifo nosso]. (Depoimento dado ao autor, 1980).

A frase grifada acima veio de muito longe. Vejamos o que escreve Dee Brown em seu livro *Bury My Heart at Wounded Knee (Enterrem Meu Coração na Curva do Rio)*, cuja primeira edição saiu em 1970, nos Estados Unidos:

> Poucos dias depois, Tosawi trouxe o primeiro bando de Comanches que se rendeu. Quando foi apresentado a Sheridan, os olhos de Tosawi brilhavam. Falou seu nome e acrescentou duas palavras de inglês trôpego. Disse: "Tosawi, bom índio". Foi então que o general Sheridan pronunciou as palavras imortais: "Os únicos índios bons que eu já vi estavam mortos". O tenente Charles Nordstrom, que estava presente, lembrou-se das palavras e as passou adiante, até que com o tempo se transformou num aforismo americano: O único índio bom é um índio morto. (BROWN, 2003 p. 171, 172).

Com o final da Segunda Guerra Mundial, a febre da borracha acabou, mas na terra dos Paiter e dos Cinta-Larga a guerra continuou. Agora, os seringueiros foram substituídos por garimpeiros de diamantes que percorriam os rios Aripuanã, Roosevelt e seus afluentes. Após os anos de 1960, com a implantação da BR-364 Cuiabá - Porto Velho, a pressão sobre os Paiter e Cinta-Larga se multiplicou com a chegada dos colonos aos municípios de Riozinho, Pimenta Bueno, Cacoal e Espigão do Oeste. Os conflitos se intensificaram.

A partir de 1965, ocorreram ataques de indígenas em todas as frentes de colonização. Um dia, em 1980, em Rondônia, ouvimos Apoena Meireles comentar: "A nossa sociedade e a imprensa só comentam os ataques que os índios fazem. Nunca noticiam os ataques que os fazendeiros e garimpeiros fazem, às vezes massacrando aldeias inteiras".

Foi justamente o que aconteceu na aldeia Cinta-Larga que foi massacrada por bombas de dinamite, envenenamentos de crianças, estupros, entre outras crueldades, resultando na morte de cerca de 3.500 Cinta-Larga. Com tal episódio, chamado de "Massacre do Paralelo 11", o Estado brasileiro foi denunciado internacionalmente por genocídio, sendo conhecido como um dos mais cruéis confrontos contra os povos indígenas ocorridos na Floresta Amazônica.

Vamos andar um pouco mais na história e chegar ao início de 1967, quando Jesco estava no Xingu. Nessa mesma época, o antropólogo Eduardo Galvão (1965/1967, p. 229) escreveu em seu diário de campo: Entre os Tenetehara, Kaiová e índios do Xingu:

> 1967, dia 15 de julho - Adrian [Cowell] é um produtor de filmes para TV (BBC), que vem associado a Jesco [...]. Traz além de Jesco, Charles (cinegrafista), Bruce (som e operação), mulher e filha [...] Dia 4 de agosto, página 299: Adrian saiu cedo para a caçada [...].

Sobre este trabalho de Adrian Cowell destacamos cenas de uma caçada. Foi a última filmagem que Jesco fez para Adrian. Cenas desta caçada aparecem nos documentários de Adrian Cowell: "A Tribo que se Esconde dos Homens" (1970) e "Fugindo da Extinção" (1999).

Depois da expedição de primeiro contato com índios Araras do estado do Pará, que fracassou, Chico Meireles foi deslocado para Rondônia. A primeira missão de Chico era contatar os Cinta-Larga, tendo ele convidado Jesco para documentar a expedição.

Durante quase um ano após o convite de Chico, Jesco se preparou para esta nova missão. Enquanto isso, os fatos se precipitavam em Rondônia, acerca dos conflitos entre indígenas e não indígenas. Destes embates ficaram na lembrança dos indígenas não apenas os horrores das hostilidades, mas cenas interessantes, as quais podem nos dar uma dimensão cultural deste povo. Um grupo de jovens Paiter nos contou durante a expedição Uru-Eu-Wau-Wau, em janeiro de l980, que:

> Nós tava andando na picada dum seringueiro. Nós não sabia, nós tava perto de Riozinho. Ouvimos um galo cantando. Nós ficou louco pelo galo. Mário, o bicho cantava bonito muito, muito. Vai pegar o galo, Anine. Itabira foi ajudar. Nós viu mulher varrendo quintal. Itabira flechou a bunda dela. Ela correu gritando pra dentro da casa. Nós pegou galo e correu muito, fugindo, mas levando o galo. (Relato de Itabira Suruí ao autor, em 1980).

Sobre o encantamento dos indígenas pelos galos, notamos que, além dos Paiter, outros grupos indígenas também se interessavam por eles. Eduardo Galvão escreveu em seu diário:

> A aldeia Suiá está situada num barranco alto [...]. Apenas o velho Camões de batoque. A maioria com cabelos cortado à Caraíba. Relativa quantidade de pães de massa de mandioca, bastante criação de galinhas e patos. Milhões de galos. (GALVÃO, 1965/1967, p. 286. Não publicado).

Ainda sobre a relação dos indígenas com os galos, lembramos que, logo após o primeiro contato com os Avá-Canoeiro do Tocantins, Iawi, o único homem que integrava este grupo, nos pediu galinhas para criar. Levamos para ele dez galinhas e dois galos. Um ano depois contamos em seu terreiro cerca de vinte galinhas e trinta galos! Orientamos Iawi para comer alguns galos. Ele respondeu: "Pode não, Mário. Galo cantar bonito muito. Pode matar não!"

Naquele mesmo dia, Iawi nos convidou, juntamente com Evandro Araújo Maranhão, vulgo Sarnei, para carregar uns paus para construir um grande galinheiro para proteger seus galos. Fomos para o mato buscar os paus. Na volta com um pau pesado nas costas vinham os três: na frente Iawi, no meio Evandro, e eu atrás. Caminhada difícil. De repente, Iawi parou, estancou. "O que foi Iawi", gritou Evandro. Na picada, na frente de Iawi, cantou um galo. Iawi falou: "Bonito muito" e retomou a caminhada. Comentou Sarnei: "Este índio para o trabalho para ouvir o galo cantar!".

O incidente do roubo de galo e da flechada nas nádegas da mulher por Anine e Itabira (episódio sobre o qual não me deterei aqui) apressou Chico Meireles, Apoena e Zebell a organizar uma base em Riozinho e iniciar a expedição Cinta-Larga. O objetivo desta expedição era construir um posto de atração, o mais próximo da aldeia central, que foi avistada de avião.

Depois de algumas semanas de caminhada, passando pelos antigos seringais por nome Das Dores, Limoeiro, Vertente, Casa Queimada, Das Pedras chegaram à margem de um pequeno córrego. Ali pararam para construir o posto. Era o dia sete de setembro de 1968, por isso o nome: Posto de Atração Sete de Setembro. Este trabalho se desenvolveu no decorrer do ano de 1968.

No início de 1969, o posto estava pronto e alguns tapiris (casas de palhas provisórias) estavam cheios de presentes. Começava a ser aberta uma pista para helicópteros e outra para aviões monomotores. Agora era só esperar. Apoena sempre repetia: "O bom sertanista é quem sabe esperar pacientemente".

Enquanto isso, em Goiânia, Jesco se preparava para partir para Rondônia e integrar-se a esta expedição. Jesco seguiu para Rondônia só em maio de 1969, hospedando-se num hotel em Riozinho à espera de Chico Meireles e o restante dos membros da expedição.

Ao mesmo tempo, os fatos se precipitavam nos arredores do Posto Sete de Setembro, como nos contou os Suruí Anine, Itabira e Mocoxin quando da expedição Uru-Eu-Wau-Wau, enquanto esperávamos o primeiro contato com este grupo. Itabira então relata:

> Naquela tarde, Anine saiu com sua turma para dar uma volta. Viu um tapiri. Muito terçado [facão], muita faca. Tudo bonito, muito. Eles correr e pegar tudo. Voltaram. Todo mundo com terçado bonito. Mas eu não ter um. Mário, eu ficar doido. Eu querer terçado bonito. Eu e Tene e mais dois correr pro tapirí. Achei tapirí vazio. Eu ver homem [Apoena] che-

> gando. Ele gritou. Eu fiquei escondido, olhando. Dois homens [Eneu e Bill] chegando com muito terçado. Eles começaram a pendurar os facões e facas no tapiri. Eu só olhando, escondido. Eles começaram a voltar. Eu e Tene correu e pegar tudo. Eles viraram e viu nós. Mas nós correu com todos os terçados no braço. No nosso acampamento eu fazer muita festa, todo mundo tinha terçado. No outro dia, cedinho, nós voltou, tapiri tava cheio de terçado de novo. Nós foi pegar e ele [Apoena] apareceu com mais terçado na mão. Aí eu me aproxima e recebe facão dele. (Relato de Itabira Suruí ao autor, em 1980).

Figura 22: Francisco e Apoena Meireles e o missionário Bill, do *Institute of Linguistic Summer*, colocando brindes no tapiri para atrair os Paiter.

Fonte: Acervo IGPA/PUC Goiás, 1969.

Diante deste relato, perguntei para Itabira: "Você teve medo?". O que ele respondeu: "Não, Mário, ele era bom! Eu ver ele ser homem bom!".

Jesco continuava em Riozinho esperando a chegada de Chico Meireles. No dia 12 de junho de 1969, ele ouviu um rádio passado por Bill, do Posto Sete de Setembro para a base de contato, em Riozinho:

> Pela primeira vez trocamos palavras com quatro índios Cinta Largas [eram os Paiter Surui]. Eles gritaram para nós enquanto pegavam os presentes que deixamos para eles. Era uma língua estranha, que nós não conseguimos entender. Todos os intérpretes tinham abandonado a expedição. (PUTTKAMER, 1969, p. 54 - tradução do inglês pelo autor).

No dia 13 de junho, do mesmo ano, uma nova mensagem foi passada pelo rádio:

> Dois índios levaram e trouxeram presentes quatro vezes, incluindo mel dentro de uma cesta de folha de palmeira [esses dois índios eram, provavelmente, Itabira e Tene]. Vamos começar a colocar presentes em um tapiria 25 metros das casas. Eles falaram conosco novamente. Respondemos na língua "gavião". É necessário trazer o Catarino [intérprete Gavião] de volta. (PUTTKAMER, 1969, p. 56 - tradução do inglês pelo autor).

Segundo Jesco, no dia seguinte (14 de junho de 1969), ouviram a voz de Chico Meireles pelo rádio: "Tenha cuidado e seja paciente com os índios!" Jesco comenta no seu diário que todo mundo ficou emocionalmente envolvido, pois era "um momento maravilhoso – a história estava sendo feita naquele momento. Muito poderia acontecer: tudo estava nas mãos de um jovem e sábio homem" (PUTTKAMER, 1969, p. 56 - tradução do inglês pelo autor).

O próximo passo consistia em atrair os índios para a área do Posto Sete de Setembro, tarefa nada fácil. Primeiramente, era preciso confraternizar com eles nas proximidades dos tapiris. Ali os encontros eram mais demorados. As cenas destes encontros foram documentadas por Jesco em fotos e filmes. Os membros da expedição se desdobravam para criar momentos de integração com os indígenas.

Figura 23: Cena do primeiro contato da FUNAI com os Paiter Surui.
Posto Sete de Setembro.

Fonte: Acervo IGPA/PUC Goiás. Cenas retirada do filme Suruí, de Jesco, 16mm (4º rolo), 200 pés, 1969.

Pelé, um negro auxiliar de sertanista e Macurap, um índio que servia de intérprete, tentavam chamar atenção dos indígenas com um tambor. Aos poucos, foram trazendo os índios para o pátio do Posto. No começo, os índios olhavam o tambor e escutavam o seu som muito desconfiado. Macurap batia o tambor, Pelé dançava, mas os índios não se envolviam. Pegavam os presentes que recebiam e se retiravam rapidamente para o tapiri de brindes que ficava dentro da mata a uns 100 metros do Posto.

Jesco ainda comenta estes encontros:

> Eu cheguei ao posto de atração às 14:15, testemunhando [pela primeira vez] Cinta Largas [na verdade, Suruí] correndo pra lá e pra cá, pedindo por mais machados e presentes. Eles eram meninos jovens, por volta de 15 anos de idade. Eles não nos deixavam tocar [aproximar deles]. Eram nervosos e assustados, qualquer movimento brusco de nossa parte os faziam correr. Embora desarmados no terreiro do acampamento, no mato tinha vários outros armados com arco e flechas [...]. Eu comecei a tirar minhas primeiras fotos do Chico e dos nossos amigos [da expedição], porque eles [os índios] estavam muito desconfiados com as minhas câmeras. (Tradução do inglês feita pelo autor). (PUTTKAMER, 1969).

Figura 24: Cena do primeiro contato da FUNAI com os Paiter Surui.

Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA, 1969.

Em outro relato, Jesco comentou:

> Em 29 de Junho de 1970, por volta das 15:00, Takanine e Itabira aparecem pedindo machado. Takanine, de repente, pega três facas da mesa de Apoena e corre com elas para a margem do rio. Daí, algo inesperado aconteceu. Após Takanine e Itabira conversarem entre si, os dois voltaram e Takanine trouxe as facas de volta. Nós ficamos muito agradecidos com esse gesto e, após este ocorrido, deixamos todas as portas do posto abertas. Eles mostraram muita intimidade. Takanine, com o corpo todo pintado, deitou na rede de Apoena e fumou quase todo o pacote de seus cigarros. (PUTTKAMER, 1969, p. 62);

Sabemos, hoje, que este grupo Paiter Suruí, que se aproximou do Posto Sete de Setembro era um grupo que estava celebrando seu rito de passagem. Só voltaria para a aldeia quando cada um tivesse confeccionado seu gorro de couro da onça. Este rito poderia durar até mais de um ano. O grupo, então, de volta à aldeia, entrou no pátio carregando não só o gorro sagrado do couro de onça pintada e o *jamachi* (balaio) cheio de carne moqueada para a grande festa do rito de passagem, mas carregando também muitos facões, facas e machados. Não sabiam eles que traziam também, com esses instrumentos, o vírus mortal do sarampo, um terrível "presente" dos civilizados.

Uma cena singular desse momento do primeiro contato mostra que os índios não deram atenção para o tambor e o barulho do seu som, sua atenção estava voltada para os brindes que recebiam, como faca, facão, panelas de alumínio, machado, tesoura, entre outros. Também pode ser observado na imagem fotográfica (Figura 23) o interesse dos indígenas pela cor negra da pele do auxiliar de sertanista, o Pelé. Por várias vezes passaram a mão em seu corpo para ver se não era tinta. Chegaram mesmo a levá-lo ao rio para lavar o corpo e, só então, verificaram que não era tinta, mas que ele era negro com sua cor natural.

Depois que o grupo de Itabira, Kajor e Anine voltou à aldeia central para concluir o rito de passagem, retornou ao Posto Sete de Setembro trazendo consigo alguns líderes Suruí, como Noara e algumas mulheres.

Um dia, no Posto Sete de Setembro, chegou de Riozinho um jovem, magro, montado a cavalo. Trazia grandes novidades para Chico e Apoena Meireles. Era o garimpeiro Baiano Maia (João Maia) chegando do garimpo Serra Morena. Ele transmitiu a notícia de que um grupo Cinta-Larga, faminto, invadiu "seu" garimpo. Este grupo era composto pelos sobreviventes do massacre do "Paralelo 11". Baiano, segundo ele, não tinha recursos para sustentar tantos indígenas. Chico e Apoena tiveram que abrir uma nova frente de contato. Antes de Baiano Maia partir de volta para o garimpo Serra Morena, deixou claro que o grupo contatado no Posto Sete de Setembro não era Cinta-Larga e sim Paiter Surui, como afirmavam os índios Gaviões de Rondônia.

Tudo parecia correr bem com os Suruí, no Posto e nas aldeias, quando inesperadamente foram acometidos por uma crise de sarampo. No documentário *Na Trilha dos Uru-Eu-Wau-Wau*, de Adrian Cowell (1984; 1990), Itabira Suruí descreve essa tragédia.

Sobre a epidemia de sarampo, Jesco escreve em seu diário:

> 6 de junho de 1971: Depois de 8 horas de caminhada eles chegaram a uma grande abertura. E ali estava uma grande aldeia. De acordo com Assis eram pelo menos 1.000 pessoas. Antes de chegar a essa aldeia, eles passaram por uma velha aldeia abandonada. Assis foi cumprimentado por um grande chefe. Mas Nora também era um dos líderes lá. O nome do grande chefe é Itxercóba. Foi ele quem recebeu Assis. Esse chefe estava muito doente, os outros também. Todos queriam o remédio do homem branco, ele tinha que esfregar com suas mãos e assoprar fumaça de cigarro sobre eles. (PUTTKAMER, 1971, p. 466 - tradução do inglês pelo autor).

Em diversos momentos de seus diários, Jesco relata sobre este acontecimento da epidemia de sarampo. No diário do dia 13 de setembro de 1971, ele escreveu:

> Um péssimo dia para os Cinta Larga [se referindo aos Surui]: por volta das 14:00 vimos um grupo de dois meninos doentes vindo pela trilha. Conduzido por Ixara, 30 (o shamã). Eles eram do mesmo grupo que passou dois dias conosco. Na frente estava Massi – Poie, 17, secretamente chamado de Membé – Mopi. Febre alta, com o pé enfaixado com folha de palmeira. Para nossa grande surpresa testemunhamos... sarampo. A doença mortal. (PUTTKAMER, 1971, p. 572 - tradução do inglês pelo autor).

Em 4 de outubro de 1971 também escrevia:

> Meu pequeno amigo estava tão fraco, ele não conseguia nos acompanhar e pediu para eu carregá-lo. Eu fiz por um tempo. Ele pesava somente 60 libras, eu admiro como esses esqueletos humanos podem andar e procurar nossa ajuda. Eu fui à frente, visitei alguns acampamentos com 80% de crianças doentes, mulheres e velhos – somente alguns conseguiam carregar água e comida. Mesmo esses, tinham febre. Passei de novo pela grande aldeia. Ninguém estava lá. (PUTTKAMER, 1971, p. 604 - tradução do inglês pelo autor).

Nesta tragédia morreu o pequeno Takanine, a quem Jesco dedicou seu livro: *Cunhantãs e Curumins*. Apesar de perderem mais da metade do povo na crise de sarampo, os Paiter se recuperaram física e culturalmente. Foram eles o braço direito de Apoena, Zebell e Hugo nos primeiros contatos com os povos Zoró e com os Uru-Eu-Wau-Wau, na década de 1980.

A partir das imagens desse primeiro contato com os Paiter Suruí (confundidos, na ocasião, com os Cinta-Larga pela expedição de Chico Meireles), Jesco fez várias imagens que vieram compor, hoje, o Acervo Audiovisual Jesco Puttkamer, do IGPA/PUC Goiás.

Dessa experiência de Jesco com os Paiter Suruí, da qual participamos, coletamos e registramos algumas conversas nossas na aldeia ou acampamento, bem como contos (ou "causos") narrados pelos indígenas, que disponibilizamos a seguir.

Era noite de lua cheia no terreiro do posto Comandante Ari (Rondônia). Nema Paiter e Mário (eu) olhavam a lua. Disse Nema:

– Olha as marcas dos dedos do Suruí na lua. Pode não, Mário, (modo de falar do indígena) a lua era uma moça Suruí. Ela fez amor com o irmão dela. Ele deixou as marcas de seus dedos nela. Isso não pode, Mário. Pajé fez ele virar sol para andar só de dia e ela andar só de noite. Assim os dois não vão se encontrar nunca mais.

Era noite de muita chuva. Uma onça pegou nosso cão vigia. No outro dia Mauira se armou de cartucheira e resolveu procurar a onça. Encontrou o cão meio devorado, coberto de folhas secas. Voltou apressado para carregar cartucho forte e esperar o felino, ao cair da tarde. Ainda pedimos para ele não ir. Mas ele foi. Ouvimos um forte tiro ao cair da tarde. Pouco depois, Mauira apareceu cambaleando, sangrando pelo nariz e pela boca. Disse que ao atirar na onça a espingarda explodiu. Tene e Moceguinho se armaram. Só encontraram a espingarda com o cano lascado. E a onça, Mauira?

– "Eu não sei. Eu caí para um lado e ela fugiu para o outro. Nunca mais vou carregar cartucho forte".

Um dia, nos disse Igpatara:

– Nós só pode voltar para aldeia Suruí depois que nosso filho andar. Mário, enquanto nosso filho não andar, nós não pode pegar nossa mulher. Se pegar, nosso filho morre, porque mulher nossa não pode carregar dois filhos: um nos braços e outro na barriga.

Mário ficou pensando: "E dizem que este povo é SELVAGEM!"

Era uma noite chuvosa de dezembro de 1980, no Posto de Atração dos Uru-Eu-Wau-Wau. Já tínhamos sofrido vários ataques dos índios. "Os Paiter repetiam: "Eles quer matar um!" Meresor (índio Suruí) já tinha escapado de muitas flechadas. Mauira também escapou, por pouco. A nossa preocupação era documentar estes ataques. Mas, Anine repetia: "Mário, índio brabo não pode ver filmadora!" E Nema nos contou:

– Quando Jesco apontava a máquina pra nós, nós pensava: Morremos! Nós voltava pro nosso acampamento dizendo: Eu vai morrer. Bobula apontou aquilo pra mim e coisa fez "clique". Nós pensava aquilo ser espingarda sem fazer barulho. Nós passava a noite esperando a morte. Dia veio. Ninguém morreu. Nós esperava mais um dia para morrer. Não morria. Nós pensava: bala invisível errou eu! Quando Jesco foi embora e voltar depois, mostrar nossa foto pra nós, nós quase morrer! Jesco pegou nossa alma! Mas, não fazia mais mal. Nossa alma voltou pra nós!

Ficamos pensando: ainda bem que Jesco devolvia as fotos para os índios.

Relembrando ainda mais um "causo" dos Suruí durante os primeiros contatos com os Uru-Eu-Wau-Wau:

Era novembro de 1980. Os Uru-Eu-Wau-Wau atacaram o posto de Alta Lídia pela frente. Gritavam, gesticulavam e flechavam. Mas as flechas caíam a cinquenta metros na nossa frente. Os sertanistas Baiano Maia e Zebell se mantinham no terreiro oferecendo panelas e bacias. Zebell chamou o Suruí Meresor, que avançou com uma espingarda nas costas. Zebell pediu que ele cantasse uma música em Suruí. Meresor, então, estufou o peito e disparou:

– Eu sou da Bahia, de São Salvador, eu sou mensageiro, de muita paz, de muito amor...
– "Não cara! Canta em Suruí! Gritou Zebell.
– Meresor gritou: "Não, cara. Canta em Suruí".
– Zebell ordenou: Todos para o rancho.

A noite já caía e a tentativa de contato fracassou. Perguntado por que ele, Meresor, não cantou em Suruí, respondeu simplesmente: "Vendo tanto índio brabo, eu esqueci minha língua!"

Depois do jantar, Meresor estava deitado em sua rede escutando seu rádio de pilhas. Valdik Soriano estava nas paradas do norte e nordeste. E Meresor adorava a canção: "Eu sou da Bahia".

Pensando bem, naquele sufoco do ataque, Meresor fez a coisa certa ao dizer para os guerreiros Uru-Eu-Wau-Wau, que era ele "Um Mensageiro de muita Paz e muito Amor!"

Referências

BROWN, Dee. *Enterrem meu coração na curva do rio:* a dramática história dos índios norte-americanos. Porto Alegre: L&PM Editores, 2003.

COWELL, Adrian (Diretor). *Na trilha dos Uru Eu Wau Wau* (documentário). Série: A década da destruição, 16mm/ cor/ 52 min/ ATV/Versões 1984; 1990.

COWELL, Adrian (Diretor). *A Tribo que se Esconde dos Homens* (documentário). 6mm/ cor/ versões 60min, 66min e 72min/ ATV/1970.

COWELL Adrian (Diretor) *Fugindo da Extinção* (documentário). Série: O último dos isolados, Super 16 mm e DV/ cor/ 52 min/ Nomad Films/Channel 4/1999.

GALVÃO, Eduardo. *Diário de campo:* entre os Tenetehara, Kaiová e índios do Xingu, 1965/1967 (não publicado).

PUTTKAMER, Jesco von. *Cinta Larga I:* the contact with the Surui, 1969 (não publicado).

PUTTKAMER, Jesco von. *Diário Cinta Larga II:* Stone age people meet. Our XX Century, 1971 (não publicado).

3.

QUALIFICAÇÃO DAS IMAGENS DO ACERVO JESCO PUTTKAMER: A PARTICIPAÇÃO DO POVO PAITER SURUI

Roque de Barros Laraia[7]

Figura 26: Cacique Joaquim Suruí (à esquerda) e Cacique Kajohr Suruí (à direita), durante o Projeto Qualificação, no IGPA, Goiânia.

Fonte: Acervo IGPA/ PUC Goiás, 2015.

Como membro da equipe participante do processo de qualificação do acervo audiovisual da PUC Goiás, de autoria de Jesco Puttkamer, relativo aos índios Paiter, realizado pelo Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia (IGPA), da PUC Goiás, em setembro de 2015, irei apresentar as minhas considerações a respeito dos procedimentos adotados pela equipe técnica do referido Instituto.

Seguindo o mesmo procedimento metodológico utilizado quando da análise do material/audiovisual dos demais grupos indígenas participantes do Projeto de Qualificação, foi constituído um grupo técnico que, juntamente com três a quatro colaboradores indígenas, escolhidos por eles, examinou detalhadamente cada foto procurando identificar os fotogra-

[7] Antropólogo e professor emérito da UnB. Foi professor da PUC Goiás, no Mestrado Profissional em Gestão do Patrimônio Cultural.

fados, além do significado da cena registrada. Como todos sabem, quando se trata de imagem fotográfica, que tem como objetos cenas de uma cultura diferente, nem sempre vale o ditado: “as fotos falam por si”.

O acervo examinado é formado, principalmente, por dois conjuntos de imagens: o primeiro, relativo ao primeiro contato entre os índios Paiter – também denominados pelos brancos como Suruí –, em junho de 1969, no estado de Rondônia. O segundo é composto pelas fotos relacionadas à epidemia de sarampo que dizimou grande parte da população indígena, em 1971.

O primeiro contato realizou-se quase um ano depois do estabelecimento do Posto de Atração Sete de Setembro, em 1968, por uma equipe da FUNAI, liderada por Apoena Meireles e com a participação do sertanista Francisco Meireles, famoso por ter comandado a atração dos Xavante. É importante destacar que a aldeia dos indígenas participantes do primeiro encontro estava localizada a cerca de 70 quilômetros do Posto de Atração e que eles, majoritariamente jovens, eram componentes de um grupo de rapazes que participava de um ritual de iniciação.

Figura 25: Da esquerda para direita: Cacique Joaquim, Roque de Barros Laraia (antropólogo), cacique Kajohr e o professor Joaton durante o processo de qualificação, no IGPA, Goiânia.

Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA, 2015.

Eram jovens Paiter, considerados aptos para se iniciarem na fase adulta. Para isto, abandonaram, temporariamente, as suas aldeias para participar de uma caçada de onças. De acordo com a tradição, somente após ter matado uma onça é que o jovem recebe o seu nome

adulto. Assim, esse período de iniciação consistia em um longo tempo de separação dos jovens do restante do grupo, vivendo em precários acampamentos, longe de seus familiares, e tendo que se manter com os recursos da floresta.

As imagens fotográficas de Jesco e os depoimentos de dois dos interlocutores indígenas, presentes nas atividades de qualificação, demonstram que os participantes Paiter do primeiro encontro eram meninos, na época da produção das imagens, cujas idades variavam de 14 a 16 anos.

Considero acertado o método utilizado pelos pesquisadores do IGPA para determinar a participação indígena Paiter no processo de qualificação das imagens fotográficas e fílmicas do acervo de Jesco von Puktamer. Os interlocutores foram dois membros da comunidade Paiter: Kajohr e Joaquim, provavelmente nascidos entre 1953 e 1955. Além dos dois sexagenários, foi convidado um terceiro participante: Joaton, um jovem Paiter, universitário e, portanto, falante de um português mais fluente que os de seus companheiros. Muitas vezes, para responder uma de nossas questões, Joaton conversava longamente em Mondé possibilitando que os dois colaboradores seniores entendessem detalhadamente as nossas questões.

O mais surpreendente foi que Kajohr e Joaquim reconheceram a maior parte dos fotografados, informando detalhes, como: os seus nomes; onde se encontram presentemente; ou no caso de mortes, quais as causas. Foi, então, que uma resposta se tornou comum no decorrer da qualificação das imagens: "morreu no sarampo". De fato, uma parte considerável das fotos de Jesco, sobre este grupo, refere-se à epidemia de sarampo que, em 1971, matou a maior parte da população Paiter. E uma constatação também surpreendente foi que, entre os jovens fotografados, a figura mais presente foi a do então menino Kajohr.

A capacidade de nossos colaboradores indígenas de pronunciar coerentemente sobre fatos transcorridos em um passado distante, lembrando-se de fatos ocorridos há cerca de 45 anos, é uma demonstração da capacidade seletiva da memória humana: foi impossível esquecer a grande tragédia. Além disto, o primeiro contato significou o início de um período de desgraça para aquela população indígena, como podemos ver no texto de Joaton Suruí e João Carlos, no início deste capítulo. Significou uma aproximação maior com os não indígenas facilitando o contágio de uma enfermidade para a qual não possuíam nenhuma defesa biológica: o sarampo. Além de um período de perdas territoriais e de bruscas mudanças em seu modo de vida.

Nos momentos em que foram projetadas as fotos de 1971, o ambiente, até então, descontraído de diálogo entre os pesquisadores da PUC e os interlocutores indígenas, ficou extremamente pesado. As belas fotos de 1969 contrastavam com as de 1971: pessoas moribundas e magérrimas. Dolorosas fotos de mães tendo nos colos suas agonizantes crianças! Uma voz quebrou o silêncio: "vamos parar!"

Por outro lado, o exercício da qualificação foi também uma oportunidade para uma busca de informações etnográficas. Os Paiter eram excelentes fabricantes de colares, de redes e tipoias de algodão, além de, como todos os Tupi, serem bons ceramistas. Quando

começam a surgir as fotos das aldeias, nota-se que as crianças portam colares, entres eles, alguns que têm uma pedra como pingente. Nossos colaboradores responderam que cada uma dessas pedras foi colocada pelo pajé e explicaram: as mães sempre levam as crianças, quando doentes, para serem atendidas pelo pajé. Para cada tipo de doença utiliza-se de uma pedra diferente.

Foi interessante verificar que os colaboradores indígenas reconheciam, também, os "brancos" participantes do grupo de Apoena Meireles. E, um dos participantes do grupo técnico foi o ex-pesquisador do IGPA, o antropólogo-sertanista Mário Arruda, que, juntamente com Apoena, participou de várias expedições para a localização das aldeias Paiter.

É impossível ignorar, em um procedimento técnico como este, o seu custo emocional. Acreditamos que, mais do que os pesquisadores, foram os nossos colaboradores-indígenas os que pagaram o maior preço. A cultura Paiter proíbe o pronunciamento dos nomes de seus mortos. Kajohr, Joaquim e Joaton nos revelaram a sua preocupação com este fato e, mais do que isto, relataram a ocorrência de pesadelos em suas noites em Goiânia.

Mas, por outro lado, compreendiam o valor de seu esforço para possibilitar às futuras gerações de Paiter uma parte importante de sua história. E, finalmente, solicitaram cópias das fotos para mostrarem aos seus contemporâneos como eles eram há meio século. Uma das fotos mais desejadas foi a da grande casa tradicional que abrigava as famílias extensas.

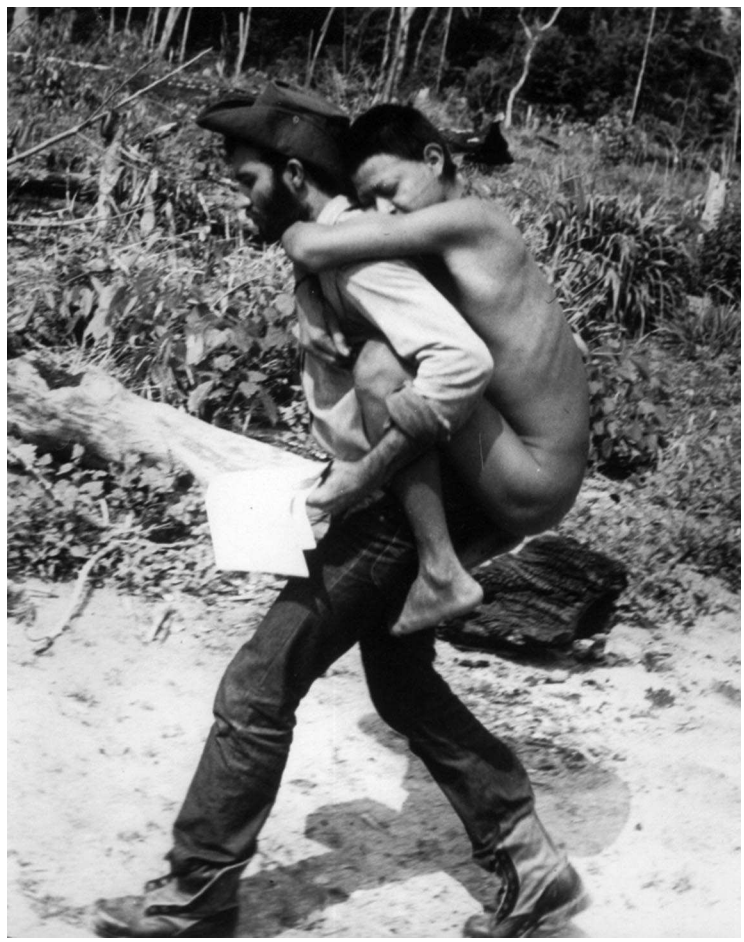


Figura 27:
Crise de sarampo durante o primeiro contato dos Paiter com a Expedição da FUNAI.

Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA, 1971.

Capítulo 3

ETNOGRAFIA DO POVO CINTA-LARGA

Figura 28: Imagens dos Cinta-Larga durante o contato com a FUNAI no Posto Serra Morena.

Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA, 1972.

1.

NOTAS ETNOGRÁFICAS SOBRE OS CINTAS-LARGAS DA AMAZÔNIA MERIDIONAL

João Dal Poz[1]

Os Cintas-Largas habitam há muitos séculos as ricas florestas e savanas drenadas pelos rios Aripuanã e Roosevelt e seus afluentes, na Amazônia meridional brasileira. Eles ficaram assim conhecidos porque vestiam na cintura uma faixa rígida de entrecasca da árvore toari. Nos documentos mais antigos, foram também chamados de: "selvícolas do Aripuanã", "Iamé", "Inhami" e "Cinturão Largo"; mais recentemente, "Pacini", "Paitinim" e "Matpétamãe".

Em sua própria língua, da família Tupi-Mondé, eles não dispõem de um etnônimo próprio, embora usem para si o termo *pãzerej*, que traduzem por "nossa gente", ou *pãnõj*, "nós mesmos". Empregam ainda outros termos para seus subgrupos, realçando algum traço fenotípico (*Gorojpep*, "os pretos"), a localização geográfica (*Paepiyj*, "os que moram a jusante"), ou o líder da aldeia (*zapivaj*, "dono da casa").

Contudo, no contexto de suas relações com a sociedade nacional, logo assimilaram a alcunha em português com a qual foram distinguidos dos demais povos indígenas vizinhos de língua Tupi-Mondé, que também portavam algum tipo de cinto e construíam grandes malocas oblongas – os Gaviões (*Ikõlej*) e os Zorós (*Pangyjej*), a leste, e os Suruís (*Paíter*), ao sul.[2]

Território e população

Até meados do século passado, os Cintas-Largas dominavam um extenso território entre Rondônia e Mato Grosso. E, de modo muito singular, a zona entre as cabeceiras do rio

[1] Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas e professor visitante do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social da Universidade Estadual de Montes Claros (PPGDS/Unimontes). E-mail: jdalpoz@gmail.com.

[2] Os Cintas-Largas, os Gaviões e os Zorós falam línguas mutuamente compreensíveis, com ligeiras diferenças dialetais; enquanto a língua dos Suruís é a que mais se distancia, com feições muito particulares. Como não existem falantes de língua Tupi-Mondé fora dessa região da margem direita do alto rio Madeira, os linguistas argumentam que este fato comprovaria a antiguidade do assentamento ali destes povos.

Branco (afluente da margem esquerda do rio Aripuanã) e a confluência do rio Capitão Cardoso com o rio Roosevelt representa para eles, no plano da geografia física, a conexão entre a origem mítica da humanidade e a temporalidade histórica de sua sociedade – pois se trata, com efeito, do epicentro de dispersão dos seus grupos locais ancestrais.

Os Cintas-Largas contemporâneos rememoram a grande concentração de aldeias que vicejou entre as cabeceiras dos rios Guariba e Branco (afluentes da margem esquerda do rio Aripuanã) e nas margens dos rios Roosevelt e seus afluentes. Em seus mitos, eles destacam certos acidentes geográficos, como as formações rochosas nas cabeceiras do rio Branco (afluente do rio Aripuanã), local da "casa de pedra" onde os humanos foram aprisionados pelo demiurgo *Gora*. E, ao evocar em suas narrativas históricas os sítios de antigas aldeias, os cemitérios e as capoeiras, eles inscrevem no espaço territorial as usanças tradicionais, os feitos e as glórias de seus antepassados.

Em épocas muito remotas, impulsionados por uma lógica própria de fracionamento de seus grupos locais, os Cintas-Largas haviam alcançado a margem esquerda do rio Roosevelt, a margem direita do rio Aripuanã e as cabeceiras dos rios Eugênia e Tenente Marques, estes formadores do rio Capitão Cardoso, derramando suas aldeias em todas as direções.

Espacialmente, então, sua população dividia-se em três grandes agrupamentos, denominados segundo a declividade dos rios Aripuanã e Roosevelt: ao sul os *Paabiyj* ("os de cima", a montante), nas redondezas dos rios Tenente Marques e Eugênia; em seguida, os *Paabiryj* ("os do meio") na confluência do Capitão Cardoso com o Roosevelt; e ao norte os *Paepiyj* ("os de baixo", a jusante), nos rios Branco e Amarelo, afluentes do rio Aripuanã, e no rio Vermelho, afluente do rio Juruena – cada um deles abrangia várias aldeias.

Uma aldeia se mantinha no local escolhido, via de regra, enquanto ali perduravam as condições ecológicas e políticas necessárias: abundância de caça e pesca; faixas de terras férteis nas imediações; e coesão interna e boas relações com as aldeias vizinhas – relações estas alimentadas por protocolos de hospitalidade e por intercasamentos. Todavia, conflitos e cisões – evidências de uma índole outrora belicosa e destemida – sobressaltavam amiúde o cotidiano das aldeias, acarretando deslocamentos e reordenamentos de indivíduos, famílias e aldeias.

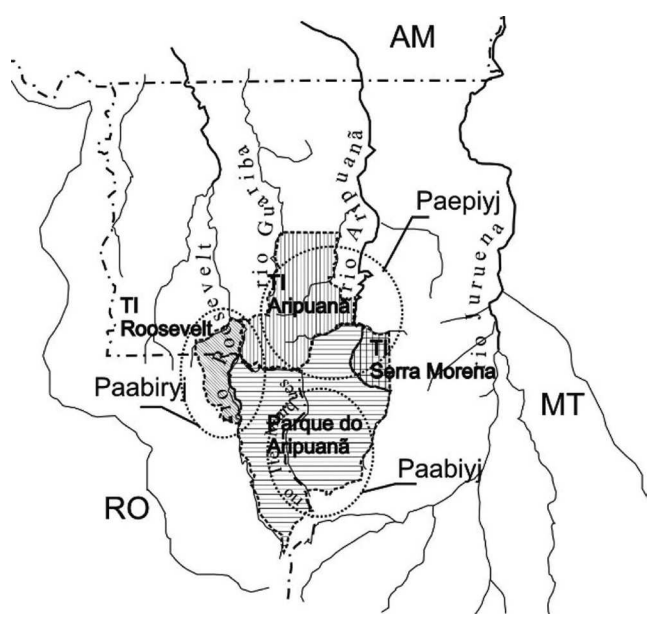


Figura 29: Os agrupamentos e as Terras Indígenas.

Fonte: Dal Poz, 2004.

Os Cintas-Largas contam que, antigamente, eles eram numerosos, as suas aldeias eram grandes, com muitas mulheres e crianças. Até os primeiros anos da década de 1970, quando alguns grupos cintas-largas começaram a visitar os acampamentos de garimpeiros e vilarejos próximos, e os primeiros postos da FUNAI foram instalados em seu território, mais de três dezenas de aldeias espalhavam-se pela região, em geral à beira de igarapés secundários.

Predominava então a dispersão territorial em unidades sociais de pequeno porte – aldeias com uma ou duas malocas oblongas, comportando de cinquenta a cem pessoas (ver fotografias a seguir, que ilustram as etapas de construção de uma maloca). Tal cenário se alterou drasticamente em razão da depopulação que se seguiu aos primeiros contatos e da atração exercida pelos postos da FUNAI, onde os remanescentes logo se concentraram[3]. As aldeias atuais, de modo geral, reúnem várias casas de madeira ou alvenaria, cobertas de telhas de amianto ou cerâmica, e uma ou outra construção típica, cada uma delas abrigando apenas uma ou, no máximo, duas famílias nucleares.

Figura 30: Etapas da construção de uma maloca oblonga cinta-larga.

Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA, 1972.

Atualmente, cerca de trinta aldeias cintas-largas estão distribuídas nas quatro áreas administrativas já demarcadas e homologadas pelo governo federal (conforme mapa na Figura 29): o Parque Indígena do Aripuanã e as Terras Indígenas Roosevelt, Serra Morena e Aripuanã, totalizando cerca de 2,7 milhões de hectares. A demarcação administrativa dessas

[3] Em 1967 Horst Stute, da Missão Novas Tribos do Brasil, sobrevoou várias aldeias ao norte de Vilhena e a leste da vila de Rondônia (hoje Ji-Paraná). Ciente da existência de outras aldeias a leste, o missionário estimou em dois mil a população indígena daquela região. O sertanista Francisco Meireles, designado pela FUNAI para chefiar a "Expedição Cinta Larga", observou em 1968 no setor mato-grossense dos vales do Aripuanã e do Roosevelt um total de vinte e uma aldeias indígenas, sendo uma dos Nambikwaras e as restantes dos "Cintas-Largas". Já o sertanista João Américo Peret, que comandou a chamada "Operação Cinta Larga", uma segunda "frente de pacificação" da FUNAI, avistou várias outras aldeias no setor leste, corroborando informações anteriores de pilotos, missionários e autoridades locais. Posteriormente, os sertanistas da FUNAI irão avaliar a população "cinta-larga" em cinco mil, um total que incluía também os Suruís e os Zorós.

áreas contíguas, após um moroso processo, resguardou parte substantiva do território tradicionalmente ocupado pelos Cintas-Largas.[4]

Tabela 2: Terras Indígenas dos Cintas-Largas.

Terra Indígena	Ext. (HA)
Parque do Aripuanã	1.603.245
Roosevelt	230.826
Serra Morena	147.836
Aripuanã	750.649
Total	**2.732.556**

Fonte: FUNAI, 2016.

Os Cintas-Largas atravessaram uma dramática depopulação após os primeiros contatos amistosos. Até fins da década de 1960, sua população estimava-se entre um mil a dois mil indivíduos; os conflitos e massacres, as relações indiscriminadas com as frentes pioneiras e a incompetência do órgão indigenista reduziram-na a um terço em poucos anos – entre as causas da mortalidade, sobretudo, as epidemias de gripe e os surtos de malária.[5]

De acordo com os registros disponíveis, em 1981 a população Cinta-Larga contava apenas com 417 pessoas. A despeito da mortalidade infantil elevada, as doenças infecto-contagiosas e a malária endêmica, verificou-se nas últimas décadas uma firme recuperação demográfica, à taxa média anual de crescimento de 4,05%. O "Inquérito Sanitário" levado a cabo em 1998 pela Fundação Nacional de Saúde, sob a coordenação da indigenista Inês Hargreaves, recenseou 981 cintas-largas, dentre os quais 49 tidos como dispersos, fora das terras indígenas. Em 2003, eles somavam 1.202; em 2007, 1.399; em 2014, 1.954; e em maio de 2017, 2.026 indivíduos.

[4] De acordo com a antropóloga Carmen Junqueira, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), o território tradicional estendia-se, no sentido leste-oeste, desde a margem esquerda do rio Juruena ao rio Roosevelt; e no sentido norte-sul, desde o salto de Dardanellos (no rio Aripuanã) até as cabeceiras dos rios Tenente Marques e Eugênia (Junqueira, 1984/85; v. tb. Chiappino, 1975).

[5] Para as aldeias vizinhas ao posto Roosevelt, o grave quadro nosológico e a mortalidade em curso foram denunciados pelo médico francês Jean Chiappino em 1972. Na Serra Morena, o chefe de posto Assis Costa e o atendente de enfermagem Passos da Silva anotaram dezesseis óbitos entre janeiro e setembro de 1977: o líder *Netopoj* ("Velho Macho") de gastroenterite, a índia Celina com pneumonia e mais quatorze índios que morreram em "malocas" a cerca de 60 quilômetros do posto.

Tabela 3: População Cinta-Larga, 1981-2017.

Ano	Pq. Arip	Roosevelt	S. Morena	Aripuanã	Outras	Total	Fontes
1981	70	153	54	83	57	**417**	FIPE, 1983; OPAN, 1981
1998	239	370	119	204	49	**981**	Hargreaves, 1999
2003	349	397	123	267	66	**1.202**	FUNASA/ FUNAI, 2003
2007	327	470	123	300	179	**1.399**	FUNASA, 2007
2008	300	473	178	321	182	**1.454**	FUNASA, 2008
2012						**1.757**	SESAI, 2012
2014	394	1337	131	311		**1.954**	SESAI, 2014
2017	429	673	152	353	419	**2.026**	SESAI, 2017

Fontes: ver coluna à direita.

Guerra e paz

Até poucas décadas atrás, um "estado de guerra" contrapunha os grupos locais cintas-largas aos povos indígenas vizinhos – os Suruís, os Zorós, os Rikbaktsas (ou Canoeiros), os Enawene-Nawes e os Nambikwaras eram os inimigos mais contumazes. Em fins da década de 1950, contudo, os atritos intertribais seriam obscurecidos pela invasão crescente dos territórios indígenas por firmas seringalistas, levas de garimpeiros e empresas de mineração – hostis, os Cintas-Largas representavam um empecilho à expansão desses empreendimentos.

A notícia mais remota sobre a existência de povos tupis na Amazônia meridional trouxe-a o aventureiro Antônio Pires de Campos, que no ano de 1727 atravessou a chapada dos Parecis: alcançando o rio Juruena, fronteira oeste do que chamou "reino dos Parecis", ali se deparou com a "nação dos Cavihis" – gentios "agigantados, valentes e atrevidos". Afora este provável primeiro registro histórico, a ausência de informação sobre os Tupis-Mondés deve-se, certamente, ao completo isolamento em que eles subsistiram em seu habitat nos primórdios do processo de colonização do Centro-Oeste e do sul da Amazônia.

É a partir do "ciclo da borracha", que atraiu peruanos e cearenses para os seringais nativos, que os rios Aripuanã, Roosevelt e Ji-Paraná, tributários do rio Madeira, passaram a ser percorridos e explorados economicamente.

Com a criação da Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas (a conhecida Comissão Rondon), em 1907, ganhou impulso a ocupação sistemática e permanente do noroeste do então imenso estado de Mato Grosso. Entre outros empreendimentos, a Comissão organizou a Expedição Roosevelt-Rondon em 1914, para prestar homenagem ao ex-presidente norte-americano Theodore Roosevelt.

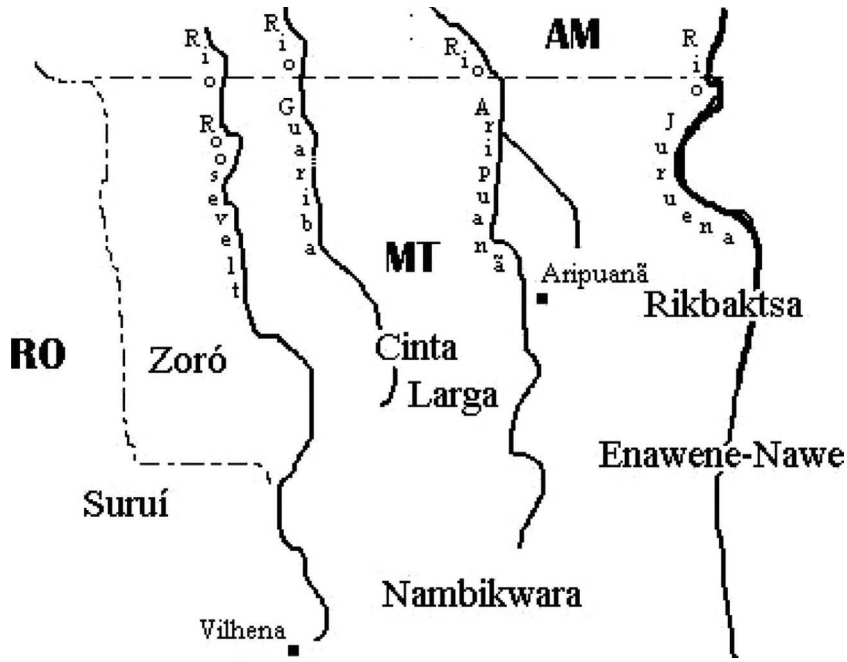


Figura 31: Localização dos povos indígenas.

Fonte: Dal Poz, 2004.

O então coronel Cândido Rondon planejou um itinerário pelos sertões de Mato Grosso que finalizaria com o levantamento do "rio da Dúvida" (logo rebatizado de rio Roosevelt). Cruzando o território dos Cintas-Largas, a Expedição encontrou inúmeros sinais de sua presença – para Rondon, eram os "Navaitês", inimigos de que falavam os Nambikwaras (RONDON, 1916; 1946).

Novas evidências da presença dos Cintas-Largas surgiram no decorrer dos trabalhos exploratórios da Comissão Rondon. Em maio de 1915, a "Turma de exploração do rio Ananaz", chefiada pelo tenente Francisco Marques de Souza, foi atacada nas proximidades do ribeirão das Perdidas por índios de "nação desconhecida", morrendo o chefe da expedição e o canoeiro Tertuliano.

O coronel Rondon fez denominar de "Tenente Marques" ao rio Ananaz, e de "Eugênia", nome da noiva do finado tenente, ao outro formador do rio Capitão Cardoso, inscrevendo-os assim no corpus geográfico brasileiro. Uma segunda expedição partiu em novembro do mesmo ano, com o objetivo de concluir a exploração daquele rio – sobre os índios, o tenente Ramiro Noronha anotou que eles usavam redes e não conheciam "nossas ferramentas" (MAGALHÃES, 1941).

Notícias esparsas sobre os Cintas-Largas vão reaparecer anos depois – à medida que a empresa extrativista avançava pelos rios Aripuanã e Roosevelt. Em 1928, um bando de seringueiros chefiados por Julio Torres, sob as ordens do peruano dom Alejandro Lopes, o seringalista que então dominava o rio Aripuanã a partir do "barracão" no salto de Dardanellos (hoje, a cidade de Aripuanã), massacrou uma aldeia de índios "Iamé" – *jamen* é uma forma cordial de tratamento na língua cinta-larga.

Ao sul, os Cintas-Largas defrontaram-se com as feitorias de seringais, os comboios de transporte, as estações telegráficas e os povoados que cresciam às margens da linha telegráfica e, posteriormente, da rodovia Cuiabá – Porto Velho (BR-364 ou BR-29, a estrada Brasília-Acre; hoje, Cuiabá-Porto Velho). No noticiário da imprensa nacional, na época, ganharam destaque as acusações de prática de canibalismo.

Em maio de 1951 uma tropa de quarenta garimpeiros, a serviço do seringalista Marcos da Luz, foi atacada pelos índios nas imediações do rio Roosevelt, próximo à estação telegráfica José Bonifácio. Em meados do ano seguinte, na mesma região, os Cintas-Largas voltaram a atacar outro comboio daquele seringalista. Em 1954, "índios Tupi" assaltaram a estação José Bonifácio (situada no local da antiga invernada Três Buritis). E, em 1959, o acampamento João de Deus, a oeste da estação José Bonifácio, vitimando um rapaz nambikwara de dezessete anos.

Ainda na região de Vilhena (RO), uma menina foi ferida em 1963, e veio a falecer. Relatam os Cintas-Largas que, algum tempo antes, alguns caçadores que incursionavam pelo antigo território dos Nambikwaras avistaram bois pastando, e foi ali que conheceram os *dabe* (os instrumentos de metal) e se depararam então com os *Zaryj* – ou *Bokop*, os "civilizados". Em 1965 a visita dos Cintas-Largas surpreendeu os moradores de Vilhena: desarmados, sessenta deles acamparam nas proximidades do posto telegráfico, trocaram presentes e assistiram a uma partida de futebol. No ano seguinte, no entanto, uma nova visita ao mesmo local degenerou em conflito e mortes.

Na época, as operações destinadas a "limpar a área" promovidas por seringalistas haviam alcançado proporções alarmantes. Em seu livro sobre a pacificação dos Rikbaktsas, que também enfrentaram essas mesmas frentes extrativistas, o padre jesuíta João Dornstauder historiou algumas expedições de extermínio que partiam dos "barracões" no rio Juruena, entre os anos de 1959 e 1963 (DORNSTAUDER, 1975). Numa delas, os seringueiros raptaram uma menina de doze anos e a entregaram aos cuidados dos missionários jesuítas da Missão Anchieta, que mantinham um internato indígena em Utiariti, às margens do rio Papagaio (MT).

Dentre os vários assaltos às aldeias cintas-largas, o chamado "Massacre do Paralelo 11" ocasionou denúncias enérgicas contra a prática de genocídio dos povos indígenas no Brasil. A expedição foi organizada pelo seringalista Antônio Junqueira e chefiada por Francisco Luiz de Souza ("Chico Luiz"). Armada com pistolas calibre 45, revólveres e metralhadoras, contava com o apoio logístico de um avião Cessna.

Um dos participantes, Atayde Pereira dos Santos, porque não recebera o pagamento prometido pela sua participação na expedição, denunciou os mandantes à Inspetoria do SPI em Cuiabá (MT). Do processo judicial, no entanto, foram excluídos os seringalistas Antônio Mascarenhas Junqueira e Sebastião Palma da Arruda, proprietários da firma, sob a alegação de "não estar devidamente concretizada a anuência dos mesmos no tocante à matança dos índios". Foram indiciados quatro componentes então já mortos, além do cozinheiro Ramiro Costa, condenado em 1975 a onze anos de reclusão e, posteriormente, indultado.

Tais massacres, decerto, não eram fatos isolados no contexto da crescente ocupação econômica da Amazônia meridional – a construção da estrada BR-364 (ligando Cuiabá a

Porto Velho), sobremaneira, facilitara o assédio de garimpeiros e empresas de mineração às reservas de cassiterita, diamante e ouro e a implantação dos projetos governamentais e privados de colonização e exploração agropecuária.

O Estado de Mato Grosso alienou grande parte das terras do município de Aripuanã; e em Rondônia, o governo federal promoveu diversos assentamentos rurais através do Incra. Com o objetivo de neutralizar a resistência indígena, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) instalou um posto-base em Vilhena para apoiar expedições e sobrevoos de reconhecimento das aldeias dos "Cintas-Largas" – rótulo que, até então, incluía também os Suruís e os Zorós.

Em maio de 1968 uma turma de sete homens que fazia pesquisa mineral, contratada pelo seringalista José Milton de Andrade Rios, foi cercada por cerca de duzentos guerreiros cintas-largas nas imediações do rio Roosevelt. Os garimpeiros, fortemente armados, mataram dez índios e perderam apenas um mateiro. E, no mesmo mês, os Cintas-Largas atacaram o acampamento do "Campo 21", comandado por Raul Moreda (conhecido por "Raul Espanhol"), onde os garimpeiros extraíam diamantes do leito do rio Aripuanã.

As providências não se fizeram tardar: o Governo do Estado e a FUNAI trataram de consolidar um plano de "pacificação" dos Cintas-Largas, com a colaboração estadual e municipal. A Operação desdobrou-se em duas frentes. A primeira, liderada pelo sertanista Francisco Meireles, concentrou seus esforços na região de Riozinho e Cacoal, em Rondônia, o que resultou no contato com os índios Suruís (*Paiter*) que ali viviam. A segunda frente da Operação foi encetada pelo sertanista João Américo Peret e visava atingir as aldeias cintas-largas do vale do rio Aripuanã.

Entrementes, em meados de 1969 uma turma de dezessete garimpeiros, fortemente armados, comandados mais uma vez por Raul Espanhol, subiu o rio Tenente Marques e, enquanto construíam a pista de pouso, foram atacados pelos Cintas-Largas que viviam nas imediações.[6]

Não obstante os embates em vários pontos do seu território, alguns grupos cintas-largas ensaiaram, curiosamente, alternativas diversas. Tais tentativas amigáveis, na verdade, eram motivadas pelo desejo de adquirir instrumentos de metal. Ilustrativa, neste sentido, a visita que em julho de 1968 trinta homens, mulheres e crianças fizeram à gleba Colambra, na rodovia BR-364, a três quilômetros de Marco Rondon (RO).

Desarmados, brincalhões e pedindo comida, eles pegaram roupas, panelas, colheres, facas, machado e facão, retribuindo com cocares. Incompreendidos em suas intenções, todavia, foram afugentados a tiros de espingarda. E, novamente em outubro do mesmo ano, oitenta cintas-largas, "sem arcos e flechas", chegaram à casa de um agricultor nas proximidades de Vilhena.

Afinal, em dezembro de 1968, um pequeno grupo cinta-larga confraternizou com garimpeiros no rio Roosevelt. Nos meses seguintes novas visitas aconteceriam. O garimpeiro João Bento da Costa informou à Ajudância da FUNAI em Porto Velho (RO) que os

[6] Entrevistado pelo fotógrafo Jesco von Puttkamer, porém, Raul Espanhol alegou que apenas um de seus companheiros faleceu, um compatriota espanhol que "trocava presentes com os índios selvagens e foi atingido na cabeça com uma borduna, morrendo dias depois" (PUTTKAMER, "Diários", 1969).

Cintas-Largas presentearam os garimpeiros com amendoim, espigas de milho e colares, convidando-os para sua aldeia. Eram mais de dez pessoas, com mulheres e crianças – eles "comeram farinha e bolacha e fizeram demonstrações amistosas", disse o garimpeiro, mas levaram "sem pedir" as ferramentas que encontraram no garimpo.

Estas "demonstrações" que endereçavam aos garimpeiros, e que reaparecerão em outros momentos dos primeiros contatos pacíficos, são verdadeiras expressões ritualizadas, mediante as quais os guerreiros cintas-largas buscavam atribuir um novo significado às relações com os antigos inimigos, com base em premissas e interesses culturalmente bem definidos – além da simples utilidade imediata, as ferramentas possuíam também um alto valor de prestígio no seio daquela sociedade.

Pouco depois, a FUNAI afastou os garimpeiros e instalou no local o subposto Roosevelt, aproveitando a curta pista de pouso e os barracões do garimpo, e prosseguiu com os contatos iniciados. Mas, em fins de 1971, os Cintas-Largas mataram dois funcionários da FUNAI, o ex-jornalista Possidônio Bastos e o radiotelegrafista Acrísio Lima, e incendiaram as instalações. Um mês depois, mesmo assim, eles retomaram os contatos e voltaram a frequentar o subposto.

Segundo a versão que registrou Pichuvy Cinta Larga (Pichuvy, 1988), o assalto fora motivado pelos inúmeros óbitos nas aldeias da região, atribuídas a um garimpeiro que comparecera a uma festa e passara veneno no pilão de fazer chicha. Em busca de vingança, os sobreviventes atacaram o acampamento onde a FUNAI se instalara recentemente. A mortalidade, decerto, resultara de uma virulenta epidemia de gripe que contaminou os moradores de várias aldeias próximas.[7]

A implantação em 1971 do posto Serra Morena, às margens do rio Aripuanã, deu-se de maneira semelhante: após vários ataques dos Cintas-Largas, a FUNAI desalojou o acampamento de garimpeiros e assumiu o controle da pista de pouso. Os Cintas-Largas das redondezas passaram a visitar os "barracos de atração", e em dezembro de 1972 deu-se o primeiro contato amistoso, quando um grupo de nove pessoas apareceu no posto e recebeu brindes das mãos dos funcionários. Daí em diante, os contatos se sucederam em número crescente.

Segundo a antropóloga Carmen Junqueira, que realizou pesquisas entre os Cintas-Largas da Serra Morena nos anos de 1979 a 1981, o posto Serra Morena reuniria boa parte da população indígena que morava nas aldeias próximas (JUNQUEIRA, 1984/1985) – em fins de 1973, já eram oito famílias, num total de sessenta e oito pessoas. Em 1975, numa ocasião em que ali se encontrava o fotógrafo Jesco von Puttkamer, o posto recebeu a visita dos moradores das aldeias do rio Eugênia: cinquenta deles caminharam quase uma semana, cerca de cem quilômetros de distância, em busca de machados, terçados e panelas (PUTTKAMER, "Diários", 1975; cf. fotografias a seguir).

[7] O médico e etnólogo Jean Chiappino, que, entre julho e dezembro de 1972, visitou os Cintas-Largas que viviam no posto Roosevelt e em uma aldeia nas proximidades da foz do rio Capitão Cardoso, observou que os que ali estavam eram remanescentes de um grupo maior que fora dizimado por uma epidemia um ano antes (CHIAPPINO, 1975). Na ótica dos Cintas-Largas, todavia, o uso de veneno, uma técnica sorrateira para eliminar desafetos, seria a explicação mais plausível para uma doença tão letal, até então completamente desconhecida.

Figura 32: O grupo de Dajap (João Bravo) em visita ao posto Serra Morena.

Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA, 1972.

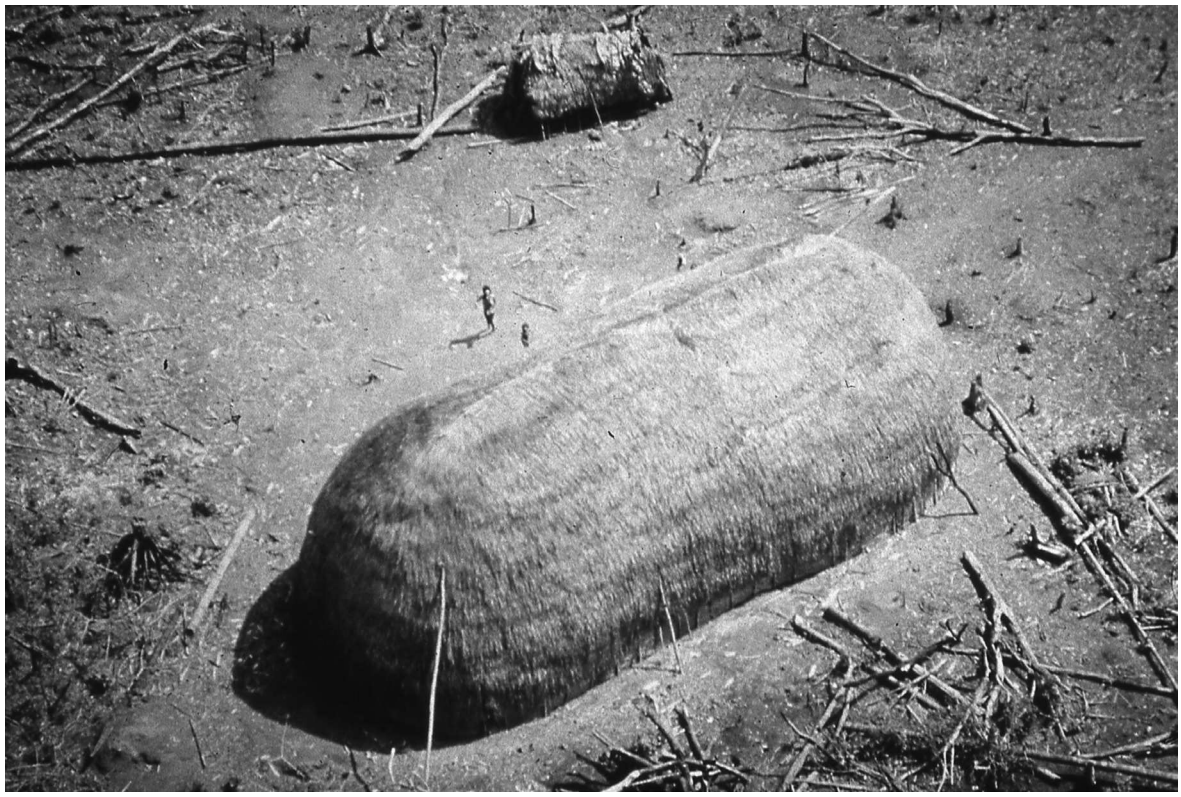


Figura 33: Aldeia Abolopyj ("Paxiúba-Barriguda" ou "Cocho de Chicha"), às margens do rio Eugenia, onde moravam Dajap (apelidado hoje de João Bravo) e Roberto Carlos.

Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA, 1972.

Figura 34: O grupo de Dajap no posto Serra Morena.

Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA, 1972.

O fotógrafo Puttkamer acompanhou de perto, e por muitos anos, o trabalho dos sertanistas da FUNAI na região, e sobrevoou diversas vezes as aldeias cintas-largas – em seus "Diários de Campo", depositados no IGPA/PUC Goiás, encontram-se anotações valiosas e vários croquis ilustrativos. Sobre as aldeias nas imediações da confluência do rio Capitão Cardoso com o rio Roosevelt, plotadas com precisão no mapa que esboçou em 1976 (ver a seguir), ele observou:

> Outubro (1975): "Quase uma hora de voo e cruzamos o rio Capitão Cardoso novamente. Naquele lugar havia ainda uma grande roça indígena (abandonada); nenhum índio havia sido ainda avistado vivendo nesta parte do Cardoso. Para nossa grande surpresa, e somente cinco minutos depois que cruzamos o rio, vimos uma pequena plantação, e uma pequena maloca. Mas por que eles escolheram um lugar tão escondido num vale montanhoso de um afluente da margem esquerda do rio Cardoso? Nós pensamos que eles são os últimos sobreviventes daquele grupo que teria sido massacrado por um grupo rival". (PUTTKAMER, Diários, 1975).

Da mesma maneira, as aldeias nos rios Eugênia, Tenente Marques e Capitão Cardoso, avistadas entre 1975 e 1979:

> 28, Junho 1979: Esperamos [no posto Sete de Setembro] toda a manhã nosso piloto vir e pegar-nos de novo. Ele foi ainda ontem a tarde para Pimenta Bueno reabastecer. Apoena [Meirelles] levou-nos à nova aldeia suruí, que construíram ao lado do antigo campo de pouso, e encontrei meus velhos amigos [...]. Almoçamos na casa do chefe de posto [Assis] e então finalmente nosso piloto veio. Sua desculpa é que havia neblina matinal e que sua roda dianteira estava murcha. Apoena não veio conosco, porque estava ocupado; assim éramos apenas Adrian [Cowell, cinegrafista] e eu a fazer o vôo hoje. Primeiro sobre o rio Roosevelt, não longe do posto da FUNAI. Depois, cruzando sobre as grandes extensões de floresta densa em direção ao rio [Capitão] Cardoso. E depois, para nossa surpresa, ainda antes de chegar ao rio Cardoso vimos uma nova aldeia, que não existia um ano atrás. Não estava longe do local da 'aldeia do massacre' [onde ocorreu um conflito entre grupos cintas-largas rivais, em 1975]. Onde estão esses sobreviventes? Obviamente, um grupo de índios Paitinim [os Cintas-Largas] que não deseja contatos com os homens brancos... É uma bela aldeia e ao seu redor uma nova plantação de mandioca. Está situada num pequeno riacho da margem esquerda do rio Cardoso.
>
> Nós então atingimos o Cardoso e viramos nosso avião para a direita, no rumo das cabeceiras, até a junção do rio Tenente Marques com o rio Eugênia, e continuamos a montante. Depois de uns poucos minutos vimos alguns sítios indígenas abandonados, e logo depois uma nova aldeia com uma grande clareira plantada com mandioca. Nós não quisemos olhar adiante os outros 4 a 5 locais de aldeias dos Iu-Uilá (faces escuras [uma das alcunhas dos grupos cintas-largas meridionais]) que eu sabia que lá estavam.
>
> Assim, logo chegamos às cabeceiras do rio Aripuanã e onde já a savana dos 'Campos de Vilhena' podia ser vista. Uns poucos minutos depois sobre a estrada AR-1, com já algumas grandes clareiras na floresta dos fazendeiros". (PUTTKAMER, Diários, 1979).

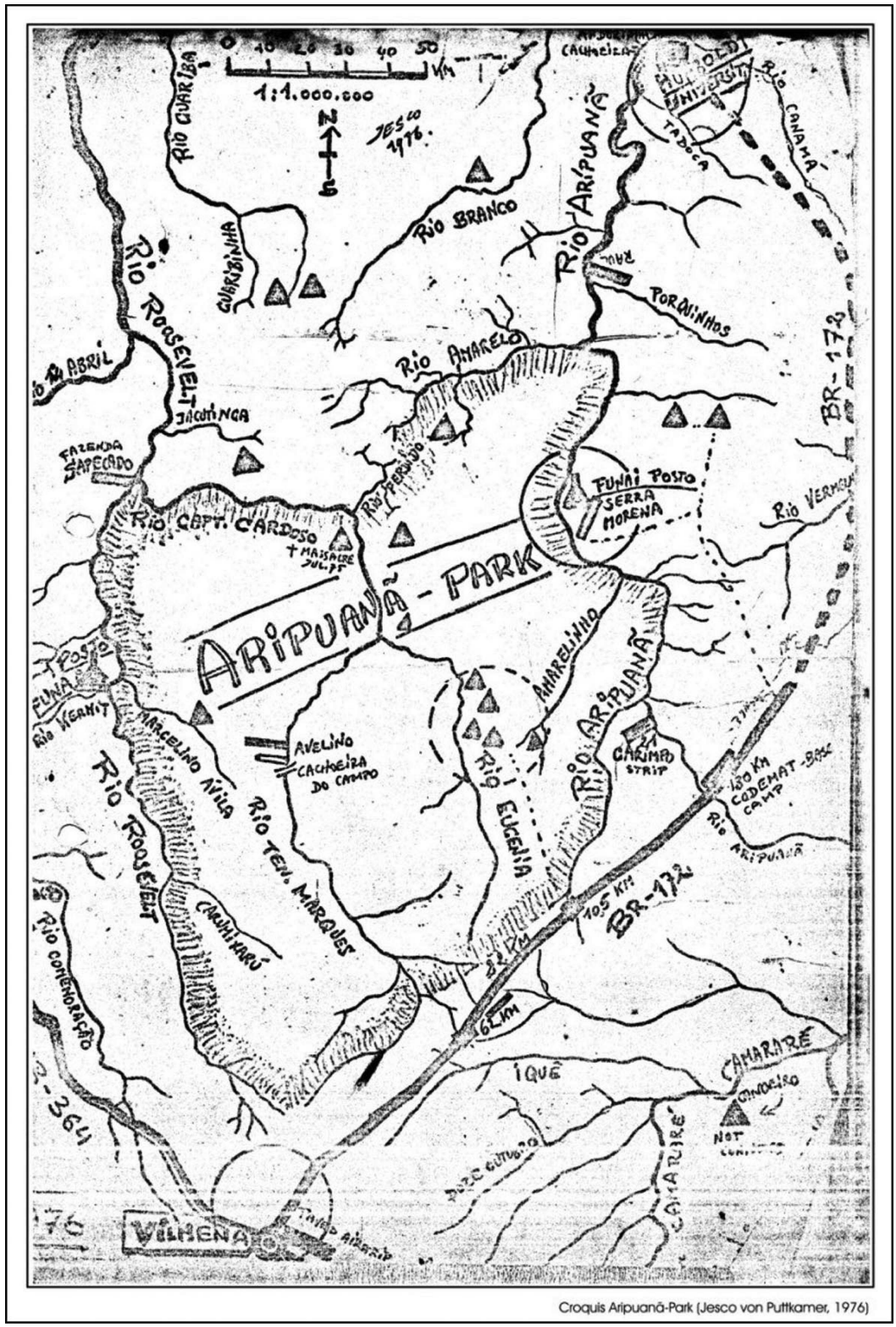
Para atenuar os impactos da construção da estrada entre Vilhena e o Projeto Juína da Companhia de Desenvolvimento do Estado de Mato Grosso (Codemat), o então administrador do Parque do Aripuanã, Apoena Meirelles, propôs a criação de um subposto de vigilância no quilômetro 180 da estrada AR-1, junto ao posto fiscal ali implantado – ou seja, a sessenta quilômetros ao sul do núcleo urbano de Juína.

O fotógrafo Puttkamer, que acompanhou os trabalhos da equipe de vigilância da FUNAI (composta pelos sertanistas Fritz Tolksdorf e José Humberto Feitosa), ali encontrou muitos pedaços de cerâmica indígena, indicando que no local houvera uma antiga aldeia (PUTTKAMER, Diários, 1975)[8]. Apesar da disposição firme dos funcionários da FUNAI, os Cintas-Largas do rio Vermelho, afluente da margem direita do rio Aripuanã, foram atraídos pela movimentação na estrada – em meados de 1976, quinze deles foram encontrados na estrada recém-aberta e levados por um garimpeiro para a vila de Fontanillas, onde contraíram gripe.[9]

---

[8] Com a ajuda de guias cintas-largas, a equipe identificou também acampamentos de caça e várias trilhas indígenas cruzando a estrada em construção, inclusive nas imediações da Cachoeira ou Cachoeirinha (atual Roda d'Água), cerca de 105 quilômetros desde Vilhena.

[9] O grupo era liderado por *Vimã* - apelidado "Velho Macho" pelos funcionários da FUNAI, portava também o nome de *Netopoj*.



Croquis Aripuanã-Park (Jesco von Puttkamer, 1976)

Figura 35: Parque do Aripuanã e aldeias cintas-largas na década de 1970.

Fonte: Puttkamer, 1976.

Quanto aos Cintas-Largas que tinham suas aldeias ao norte, na região dos rios Branco e Guariba (atual TI Aripuanã), eles empreenderiam uma verdadeira operação de apaziguamento dos moradores da vila de Aripuanã, igualmente para adquirir as valiosas ferramentas – pois os machados e terçados estavam acabando, "*dabekara veribate*", explicaram eles. A "pacificação" aconteceu em janeiro de 1974, e foi documentada pelo jornalista Mário Chimanovitch (1974a; 1974b), do jornal *O Estado de São Paulo*.

Na época, instalava-se ali o Núcleo Pioneiro de Humboldt, um projeto científico da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Três guerreiros, com suas mulheres e crianças, entraram na vila distribuindo colares, cocares e outros enfeites àqueles que encontravam. Decorridos cinco meses vieram a Aripuanã sessenta e nove cintas-largas, entre homens, mulheres e crianças. Desta feita, eles foram recebidos pelos moradores com "aguardente, fumo, roupas velhas" e um pouco de comida, em troca de seus colares, pulseiras, redes e armas.

Em meio à rivalidade entre a prefeitura e os técnicos da UFMT, os índios foram envolvidos pela população local e contraíram gripe. O atendimento foi insuficiente; desiludidos, eles aos poucos foram se retirando e a gripe se alastrou pelas aldeias, e quase metade da população da área veio a falecer em consequência dessa primeira epidemia.

Uma viagem dos missionários católicos Antônio Iasi, Thomaz de Aquino e Salvador Valadares ao Projeto Juína, em meados de 1978, revelou que já havia famílias cintas-largas acampadas no futuro núcleo urbano. Febre amarela, trabalho escravo, índias seduzidas por peões, além de um garimpo de ouro e a vizinhança do projeto de colonização, de acordo com os missionários, eram as principais ameaças à sobrevivência daqueles índios.

Em julho de 1978, os cinegrafistas franceses Richard e Carmela Chapelle visitaram a aldeia *Gopxit* ("Algodão") de *Dajap* (hoje, apelidado de "João Bravo"), situada nas cabeceiras do rio Amarelinho, a três dias de caminhada rumo sudoeste. Muitos moradores das aldeias da região estavam sendo atraídos para os postos da FUNAI, uns para o da margem direita do Aripuanã (PI Serra Morena), outros para o do rio Roosevelt (PI Roosevelt), e os demais para o novo posto no rio Tenente Marques – oficializado em 1982, este posto instalou-se no mesmo local donde os Cintas-Largas, muitos anos antes, escorraçaram os garimpeiros de Raul Espanhol que lá abriam uma pista de pouso.

Sociedade, cultura e recursos naturais

A aldeia, congregada em torno de um homem de prestígio – *zapivaj*, literalmente o "dono da casa" –, representava tradicionalmente entre os Cintas-Largas o maior grupo social com algum tipo de vida corporada. Os membros de aldeias próximas, em geral com laços de parentesco, visitavam-se amiúde. Mas apenas as festas (e hoje, reuniões a convite de órgãos públicos ou para atender assuntos coletivos, assembleias e cultos) propiciavam a reunião de um grande contingente de pessoas, vindas de várias aldeias.

A liderança do *zapivaj* decorria, como ponto de partida, de sua disposição para tomar iniciativas, como construir uma nova casa, derrubar e plantar uma roça, promover festas e, inclusive, suscitar arranjos matrimoniais. No contexto moderno, sua projeção vem se apoiando, cada vez mais, na sua capacidade de articulação com os agentes externos, em particular nas negociações relacionadas à extração de madeira ou diamante, à elaboração de projetos e à obtenção de mercadorias, veículos e outros bens – assim, ele controla diretamente a vida econômica da aldeia e a distribuição de seus resultados entre os aldeãos.

Até poucos anos atrás, uma nova maloca nem sempre significava mudança ou abertura de uma aldeia. Algumas vezes, erguiam uma nova estrutura a poucas centenas de metros da antiga. Noutras, construíam uma nova aldeia distante dez a vinte quilômetros, ou até mais, o que demandava um esforço de quase dois anos. Anteriormente, as aldeias não permaneciam muito tempo no mesmo local, talvez cinco ou seis anos, porque aos poucos escasseavam os recursos naturais, em particular a fauna, explorados intensamente para a subsistência, e os terrenos para as roças anuais ficavam muito distantes.

Os conflitos internos ou a morte do *zapivaj* resultavam, por vezes, na cisão do grupo residencial e a alteração de sua composição populacional, com a formação de novas aldeias. Nos dias de hoje, a localização dos postos da FUNAI, a proximidade de cidades e lugarejos, a abertura de estradas nas terras indígenas, a posse de veículos e o comércio de madeira modificaram a dinâmica dos deslocamentos sazonais – em alguns casos, concentrando a população em aldeias com líderes fortes e fartura de recursos materiais; noutros, pulverizando grupos locais dispostos a explorar zonas mais promissoras.

Um pai e seus filhos, de certa maneira, compunham o núcleo dominante da aldeia, o qual se expandia quando obtinha mulheres ou, se tivessem prestígio ou poder, conseguia reter suas filhas e atrair genros. A relação pai/filho, com isto, oferecia a base para a coesão social de uma aldeia cinta-larga, fortalecida pelo padrão de residência patrilocal – isto é, os novos casais passavam a residir, preferencialmente, junto ao pai do noivo, após um período mais ou menos breve em que o rapaz prestava serviços na aldeia do sogro.

Ao conjugar aldeias relacionadas por consanguinidade ou, mais estritamente, germanidade – o termo geral para indicar parentesco é *zano* que, num contexto mais estrito, significa "irmão" – os grupos locais, por sua vez, ofereciam o suporte empírico às linhagens patrilineares, melhor dizendo, aos patrônimos (designados *mãtet set*, "nomes antigos", ou seja, um conjunto de designações transmitidas patrilinearmente).

Ao relatar acontecimentos passados ou indicar uma localização espacial, diziam eles: "foram os *Kabanyj* que atacaram os Enawene-Nawe" ou "no Roosevelt moram os *Mamyj*". A gênese destas divisões patronímicas, e as suas subdivisões, atribui-se às relações sexuais do demiurgo *Gora* com certas espécies vegetais, das quais tomaram seus epônimos: os *Kabanyj* da árvore mirindiba, os *Mamyj* da castanheira e os *Kakinyj* de um tipo de cipó.

Grosso modo, na TI Roosevelt, nos rios Tenente Marques e Capitão Cardoso e no rio Guariba habitavam os *Mamyj*; enquanto na TI Serra Morena e rio Branco (afluente do Aripuanã), os *Kabanyj*. Já os *Kakinyj* compõem uma minoria presente aqui e ali. À divisão domi-

nante na respectiva área pertencia a maioria dos homens; as mulheres, em geral, vinham de outras divisões. Em geral – mas não como regra –, os casamentos aconteciam entre pessoas de divisões distintas, o que engendrava uma rede de alianças entre dois ou mais grupos locais, onde as trocas matrimoniais sucessivas sustentavam laços políticos mais amplos, ainda que instáveis e cambiantes.

De modo que, por um lado, o princípio da consanguinidade fornecia um modelo privilegiado para expressar identidades sociais de ordens diversas, a exemplo dos patrônimos e a composição dos grupos locais. E, por outro, articulava-se às regras de escolha matrimonial, centrada na preferência avuncular típica das sociedades Tupis – ou seja, o casamento de um homem com a filha de sua irmã.

Na língua cinta-larga casamento diz-se *asaj ã*, "pegar cônjuge", e *saj* é o termo de referência recíproco, para cônjuge próprio ou de outrem. Observou Carmen Junqueira (1981) que as mulheres "são dadas em casamento pelo pai, pelo irmão ou pelo marido", numa cerimônia simples, quando, por meio de uma "fala cerimonial", a noiva (com sua rede) era confiada ao pretendente. Em certos casos, as moças passavam de um a outro marido, ou retornavam aos pais, até a consolidação de um casamento mais estável – o que, normalmente, dava-se com o nascimento do primeiro filho. Ocorriam também casamentos de rapazes com mulheres mais velhas, viúvas ou ex-esposas de parentes polígamos.

A família nuclear ou extensa, sob certos aspectos, revela-se a unidade significante de sua organização social – praticamente autossuficiente, com grande liberdade para se movimentar de uma aldeia a outra. Um homem, suas mulheres e os filhos desenvolviam as atividades complementares necessárias para a vida cotidiana.

A poligamia era praticada pelos Cintas-Largas em arranjos variados: em geral, as esposas distanciavam-se em idade, quando adolescentes eram incorporadas à família como segunda ou terceira esposa. O número de esposas de um homem servia, então, como um tipo de índice de prestígio, de força política e de riqueza – embora, entre os Cintas-Largas, a poligamia não fosse um apanágio exclusivo dos chefes ou "donos de casa".

Grosso modo, os nichos ecológicos e os recursos naturais existentes em seu território são amplamente explorados pelos Cintas-Largas, para os mais variados fins: os locais de moradia, os terrenos das roças e capoeiras, os territórios de caça, os rios e córregos onde pescam e batem timbó, as concentrações de castanheiras e de outras fruteiras do seu cardápio de coleta, as matérias-primas vegetais que utilizam, principalmente palhas, enviras, pequenos cocos, taquaras, madeiras especiais para arcos e flechas, resinas, *xikaba* (fruto com o qual fabricam contas de colar) etc., os trechos onde vicejam as plantas de sua farmacopeia, os morros e as serras mais áridas onde encontram as colmeias de abelha, fontes de mel silvestre, e, além de outros itens de uso tradicional, agora as reservas de madeira e as jazidas minerais (ouro e diamante) que estão explorando com fins comerciais.

Em traços gerais, a vida econômica dos Cintas-Largas organizava-se segundo três eixos: divisão sexual do trabalho; oposição entre aldeia e floresta; e alternância das estações. No período das chuvas, concentravam-se na aldeia; dispersavam-se no estio. Na floresta, a

predação; em casa, a transformação em comida e a fabricação de utensílios. Os homens, exímios caçadores; as mulheres, cozinheiras. Mas na prática, a bem dizer, a separação não era tão rígida, e muitas mediações e versatilidade permeavam as tarefas cotidianas.

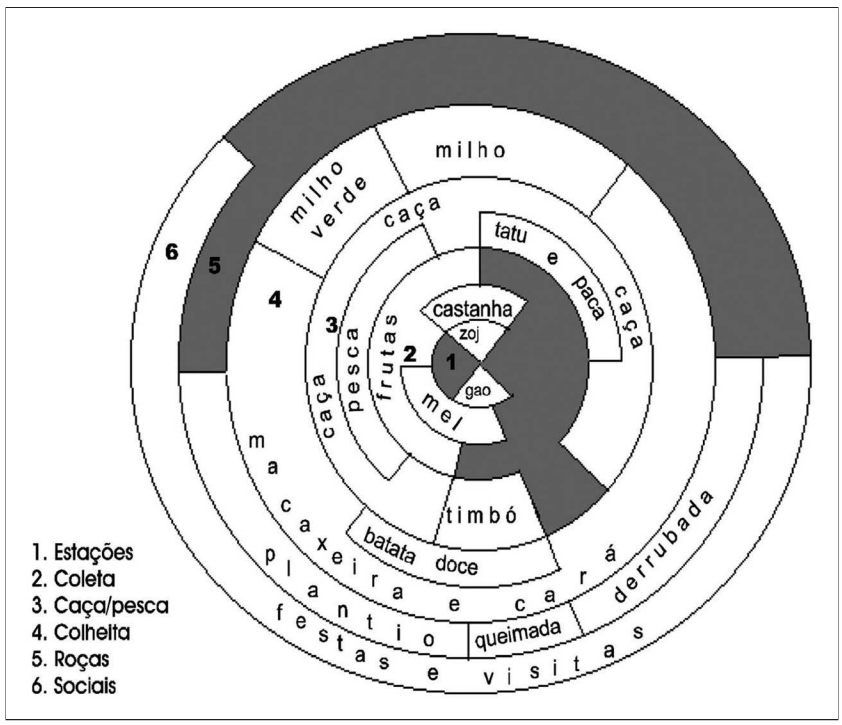


Figura 36:
Ciclo anual de atividades.

Fonte: Dal Poz, 2004.

A caça era a atividade que mais interessava aos homens cintas-largas: a ela se dedicavam assiduamente, sendo um dos assuntos preferidos. Para seus fins, despendiam inúmeras tardes em suas "oficinas", pequenos acampamentos a cerca de duzentos metros da maloca, no frescor da floresta, onde sós ou em conjunto confeccionavam arcos e flechas. Praticava-se a caça ao longo do ano inteiro, mas o rendimento das expedições variava bastante.

O auge da estação seca (agosto - setembro), talvez devido ao ciclo de migração dos animais, era um dos períodos mais fracos. Quase todos os animais, entre aves, mamíferos, peixes e alguns répteis, eram aproveitados como alimento. Certos tabus, contudo, vedam alguns deles para pais de crianças que ainda não caminham. Os animais mais abatidos, e mais numerosos naquele ecossistema, são variedades de macacos e aves (jacu, jacutinga e mutum). Queixada, caitetu e anta, contudo, são os mais apreciados.

Usufruindo, com sabedoria, da variação ecológica dos meses de estio, quando a caça se torna rara, a população da aldeia espalhava-se em acampamentos temporários (distantes, por vezes, dois ou mais dias de caminhada; às vezes, até cerca de cem quilômetros), à beira de igarapés quase secos, para caçar, colher mel e bater timbó nos poços onde se refugiam os peixes. A pesca, então, sobressaía como um item indispensável de sua dieta alimentar –

obtida através da batição de timbó (um tipo de cipó) em poços isolados ou fisgada com flechas especiais (longas hastes de madeira, sem lâmina na ponta) e, atualmente, com linhas de nylon e anzóis.

Eles praticam uma agricultura de tipo "pioneiro": a cada ano os homens de uma aldeia desmatam uma nova faixa de terras, cerca de dois hectares, onde será realizado o novo plantio. Desde meados do século passado os Cintas-Largas já dispunham de instrumentos de metal, como o machado e o terçado (facão de mato), subtraídos das colocações de seringueiros. Não há dúvida de que o sistema de trabalho tradicional foi afetado pela introdução dessas ferramentas – e, ainda mais, pela utilização hodierna de motosserras.

Derrubadas e queimadas pelos homens, as roças eram plantadas com a ajuda das mulheres. Cultivavam tradicionalmente milho, várias espécies de mandioca (macaxeira), batatas, carás, inhames e *marãjia* (um tubérculo), além de mamoeiros, bananeiras e pés de urucum e de algodão. O arroz e o feijão foram introduzidos nas últimas décadas.

A colheita nas roças, em particular da mandioca, do cará e da batata-doce, faz-se paulatinamente, até exauri-las ou serem cobertas pela capoeira. Os produtos agrícolas, desigualmente distribuídos ao longo dos meses, formavam a base de sua alimentação. O milho era consumido em sua maior parte ainda verde – assado, cozido ou na forma de chicha. O milho seco servia para bolos e sopas de peixe. A macaxeira e o cará eram utilizados como matéria-prima para chicha ou assados para acompanhar carne ou peixe.

Nos últimos anos, várias aldeias tentaram consolidar a criação de bovinos, seja para consumo próprio ou para obtenção de renda. Em alguns casos, a formação do pasto e a aquisição do gado foram viabilizadas pelo dinheiro da venda de madeira. As pastagens, contudo, não excedem a cem alqueires (há pastos muito maiores apenas em locais anteriormente invadidos por fazendeiros, como a região do rio Quatorze de Abril, na TI Roosevelt), e o número de cabeças, entre dezenas e, no máximo, algumas centenas.

O grande número de objetos de consumo, alimentos e roupas, introduzidos nas últimas décadas, resultou em alterações substantivas no ritmo de vida e nas atividades a que se dedicam hoje. No passado, a produção de utensílios e demais artefatos era diferentemente atribuída aos homens e às mulheres – estas se encarregavam da fiação do algodão, da confecção da rede, da cestaria e da fabricação dos colares, enquanto os homens, dos arcos e flechas, dos cocares, das clarinetas, do pilão e do cocho para chicha. As panelas de cerâmica foram substituídas pelas de alumínio, e praticamente não são mais fabricadas pelas mulheres.

A castanha e o mel de vários tipos de abelha são os principais produtos de coleta destinados à alimentação. As frutas silvestres, como o cacau, a *abia* (ou pama), a *dendena*, o pequi e várias outras, eram bastante apreciadas. Estes produtos suscitam diversas formas de exploração: a procura de mel, por exemplo, é uma iniciativa familiar, enquanto as expedições para quebrar castanha podem reunir diversas famílias. As frutas comuns podem ser colhidas por grupos de crianças e adolescentes, grupos de mulheres ou famílias, a alguns quilômetros da aldeia.

Cosmologia, festa e religião

Até muito recentemente, nada fazia supor no ethos cinta-larga algum pendor particular de uma religiosidade mais acentuada. As suas festas não convocavam entes ou feitos transcendentes; antes, expressavam uma indiscutível fórmula de integração sociológica: por meio de um código tipicamente alimentar, os ritos festivos confrontavam os convidados ao anfitrião e demais moradores, conjugando ordens e atividades diversas, articulando indivíduos, grupos e categorias. O circuito das festas, além disso, impulsionava relações de reciprocidade e uma rede de casamentos e de alianças políticas de um amplo conjunto de grupos locais.

Não há uma denominação genérica para a festa: dizem *iva* ("tomar chicha", uma espécie de cerveja de milho ou macaxeira), *ibara* ("dançar") ou, mais raramente, *bebe aka* ("matar porco-do-mato", geralmente um queixada capturado ainda filhote), referências que, de certo modo, resumem o programa ritual – beber chicha, dançar e sacrificar a vítima animal (aqui, um símbolo vicário do anfitrião). A construção de uma nova casa (maloca) ou uma expedição guerreira constituíam os motivos tradicionais para um *zapivaj* ("dono de casa") planejar uma festa. No primeiro caso, correspondia à inauguração de um espaço social, na qual se prestava homenagem ao *zapivaj* de outra aldeia, no papel de "convidado de honra". No segundo, ao contrário, a ruptura de relações com inimigos, servindo para arregimentar aliados para o ataque e, em seguida, comemorar os feitos bélicos.

As festas eram, em geral, acontecimentos da estação seca. Sua preparação demandava um ano, ou pouco menos, e sua execução, em torno de um mês. Para celebrá-la era preciso que o dono da casa, isto é, o anfitrião (*íivaj*, "dono da chicha", ou *meyivaj*, "dono do pátio"), tivesse plantado uma grande roça de milho, mandioca ou cará – a escolha da matéria-prima para a produção da bebida era feita pelo convidado de honra. E mais, devia capturar um filhote de animal para ser sacrificado, de preferência um queixada. Caitetu, macaco, arara, cotia, quati, mutum, jacamim e outros – modernamente, mesmo galinhas e bois – servem igualmente para o papel de vítima. O animal recebia um nome e era criado pela esposa do anfitrião ou por sua filha.

Os convidados chegavam segundo o previsto, mas entravam na aldeia, à noite, encenando um ataque guerreiro. Contudo, ali eram recepcionados com chicha e dançavam no centro da casa. A intervalos de dois ou três dias, repetiam-se os bailes noturnos, num crescendo de intensidade e animação – frente a frente, duas fileiras de homens dançavam, rivalizando-se, e atrás deles, algumas mulheres, com as mãos na cintura ou no ombro de seu marido, namorado ou irmão. Um conjunto de três pares de clarinetas (*toko-tokoap* ou *va'ap*)[10] fazia o acompanhamento musical para as evoluções coreográficas. De tempos em tempos os músicos silenciavam e um cantor improvisava versos, repetidos em coro pelos dançarinos. Estes

[10] Cada músico empunha duas clarinetas, de modo a soprá-las ao mesmo tempo. De acordo com Ermel (1988), o par de clarinetas *tabit* ("médio") "canta" a música, enquanto o par de *tãdit* ("cabeça") acompanha; e o par de *tati* ("maior") "sustenta o som".

cantos, denominados *bereva*, tematizavam o próprio contexto social da festa, sublinhando as relações entre os grupos envolvidos.

O script ritual traçava nitidamente contrastes com as práticas cotidianas: individualizadas no dia a dia, na festa, porém, as atividades (colher, fazer chicha, caçar, comer, tocar clarineta, cantar, etc.) eram cumpridas coletivamente, tendo sempre alguém a liderá-las ou coordená-las. E, sobremaneira, colocava em destaque as obrigações alimentares do anfitrião – os convidados formulavam pedidos de comida, chamados *meemã* – em geral carne de caça ou peixe; e para atendê-los o anfitrião organizava caçadas e pescarias coletivas.

Um último baile noturno, o mais concorrido, precedia o sacrifício da vítima animal. Ao amanhecer, excitados pela bebida e pela vigília, os dançarinos remanescentes ritualizavam uma "vingança" contra o anfitrião, revidando assim tudo o que "sofreram" com danças e bebedeiras ao longo da festa. E na manhã seguinte ao último baile, o anfitrião amarrava o animal diante da maloca, e com seus arcos e flechas na mão, os homens dançavam e cantavam. Abatida a flechadas a vítima sacrificial, os convidados presenteavam com flechas o anfitrião. Este se retirava levando os maços de flechas, e o convidado de honra comandava o esquartejamento do animal abatido.

A carne – às vezes crua, outras cozida – era depois repartida entre todos os participantes, que avançavam para receber seu pedaço – exceto o anfitrião e sua família. Nas festas que comemoravam a vitória guerreira, os Cintas-Largas costumavam banquetear-se com a carne do inimigo morto, do qual traziam as pernas, os braços e a pele da barriga moqueados – cujo consumo era cercado de vários cuidados rituais.

Quanto aos costumes funerários, as aldeias antigas ou abandonadas figuravam como verdadeiros cemitérios. A não ser casos de recém-nascidos, enterrados na roça ou no mato, o túmulo era cavado no chão da casa. Enrolavam o cadáver em sua rede e, antes de cobri-lo com terra, protegiam-no com entrecascas de árvore ou algo semelhante – sem manifestar qualquer temor em relação aos restos mortais ali depositados.

Paixo designa a parte espiritual da pessoa humana, e também a sombra ou a imagem de alguém – não parece irrelevante, todavia, que o mesmo termo serviu às imagens fotográficas. Nos funerais, queimavam e quebravam os pertences do morto, sacrificavam e comiam os animais domésticos, para assim afastar o *paixo*, a "imagem" que ainda subsistia como lembrança no mundo terrestre. Quanto ao "corpo", propriamente, tais práticas mortuárias concebiam um destino diverso: com a única exceção dos incestuosos, quem morre logo "abre o olho e vê *Gora*", diziam eles.

Na aldeia do demiurgo o "morto" adquire uma bela aparência, recebe uma mulher para casar, vive feliz, dançando e bebendo nas festas. Tempos depois, a divindade pega também seus ossos e o "levanta" para que siga pelo *Gora koja*, o caminho que leva à aldeia divina, na direção em que descem as águas dos rios (no sentido norte, portanto) – onde permaneciam "olhando" *Pajaj*, "nosso pai", que é como também chamam a divindade.

Em contraposição, no mundo terrestre, *pavo* representa a categoria dos sobrenaturais maléficos, extremamente perigosos, que atacam os que andam sozinho na mata, cau-

sando-lhes doenças e a morte. Entre outros, são citados *gerebaj*, "bicho", sem pelo, que também se esconde em buracos na mata, mas parece gente e é possível matá-lo, acertando a flecha no umbigo; e *tyamã*, "feito gente", cheio de cera, que "pega (a vítima) e não solta, mata na mão", e está associado ao ruído ao fundo, contínuo, que se ouve na floresta.

A ação de missionários religiosos junto aos Cintas-Largas, iniciada logo após os primeiros contatos, mostrou-se por muito tempo infrutífera – a exemplo da missão do casal Clive e Patricia Sandberg, do Summer Institute of Linguistics (SIL), no posto Roosevelt, em meados dos anos 1970. As atividades pastorais das igrejas católica e luterana, nas aldeias das TIs Aripuanã e Roosevelt, por sua vez, não demonstraram ambições proselitistas significativas.

Entrementes, adesões individuais esporádicas ocorreram sobretudo nas aldeias da TI Roosevelt – a exemplo de um destacado líder que se tornou metodista, incentivado pela organização missionária Jovens Com Uma Missão (Jocum), e de outro, antes tido por violento e traiçoeiro, que assumiu o papel de "pastor de porta de igreja", como me disseram, porque andava com a Bíblia embaixo do braço e não bebia nem fumava mais.

Todavia, nos últimos anos o processo de filiação aos credos evangélicos, especialmente das denominações Batista e Assembleia de Deus, tem avançado a passos largos, alcançando hoje todas as Terras Indígenas e, provavelmente, todas as aldeias – com atividades cotidianas de catequese, batismos e cultos –, inclusive com a formação de pastores indígenas e a instalação de igrejas locais "autônomas".

Situação atual

Em 1983 a Centrais Elétricas de Mato Grosso (Cemat) iniciou a construção de uma hidrelétrica a poucos quilômetros a montante do posto Serra Morena, no rio Aripuanã, sem consulta prévia aos índios ou à FUNAI. O trecho inundado no Parque do Aripuanã abrigava reservas de seringais e castanhais, vários acampamentos de caça e sítios arqueológicos de antigas aldeias. Por isso, os líderes cintas-largas e a FUNAI deram curso a uma série de negociações para obter compensação pelos prejuízos imediatos. A usina entrou em funcionamento na década seguinte, mas os desentendimentos entre os Cintas-Largas e a empresa elétrica até hoje não cessaram.

Na TI Serra Morena a extração de borracha, iniciada em 1981, visava à obtenção de alguma renda monetária. Em termos quantitativos, porém, os resultados não foram significativos. Artigos artesanais, como colares, são ainda negociados ocasionalmente por uns e outros, também com retorno inexpressivo. De maior monta a partir da década de 1980, indubitavelmente, está a participação dos Cintas-Largas na exploração comercial de madeira, ouro e diamante, associados a vários tipos de intermediários.

Desde 1987, quando diversos contratos irregulares foram assinados pela FUNAI com firmas madeireiras – em troca da abertura de estradas e a construção de pontes para o acesso a postos e aldeias –, as Terras Indígenas na região noroeste de Mato Grosso e sul de Rondô-

nia foram escancaradas à exploração ilegal de madeira. Os contratos foram logo embargados pela Justiça Federal e pelo Tribunal de Contas da União, mas as atividades madeireiras prosseguiram, crescendo em volume e alcançando novas áreas e grupos indígenas. As práticas rotineiras de extorsão, sob variadas formas, subjugaram a resistência das lideranças indígenas; e as instâncias locais da FUNAI e demais órgãos governamentais mantiveram-se omissas por muito tempo, quando não coniventes.

Em 1989 os Cintas-Largas do Roosevelt fundaram a Associação Pamaré ("o que é nosso", numa tradução livre), com sede em Riozinho (RO), para administrar a venda de madeira em suas terras. Diante da derrocada do órgão indigenista oficial, alguns jovens, antes utilizados nos serviços dos postos e nas expedições, passaram a ocupar o lugar deixado pela FUNAI, articulando simultaneamente a "assistência" e o "controle" político das áreas indígenas.

Nos anos seguintes, as lideranças das aldeias de Mato Grosso, por sua vez, fundaram a Associação Norte Matogrossense, com sede em Juína (MT), e a Associação Paerenã, com sede em Riozinho (Cacoal, RO), com as mesmas finalidades.

Logo, um acelerado processo de mudanças sociais e culturais arrebatou os Cintas-Largas, em meio ao conturbado contexto regional e nacional em transformação. Entre outros aspectos relevantes, a função de *zapivaj* ampliou seu alcance político e econômico, para responder às novas atribuições e assumir as obrigações antes exercidas pelo órgão indigenista: os negócios com madeireiras e empreiteiros de garimpo possibilitaram adquirir veículos, abrir estradas, derrubar e plantar roças mecanizadas, instalar energia e antenas parabólicas nos postos e aldeias, pagar hospitais e remédios e manter residências nas cidades vizinhas.

Por muitos anos a maior parte da madeira extraída nos municípios de Juína e Aripuanã veio das Terras Indígenas – só muito recentemente o Ministério Público Federal (MPF), a FUNAI, o Ibama e a Secretaria de Fazenda tomaram medidas eficazes para impedir o aliciamento de lideranças indígenas, os danos ambientais e o esbulho do patrimônio público.

As firmas madeireiras ali agiram praticamente impunes por mais de vinte anos: sem planos de manejo ou medidas de controle ambiental, nunca lhes faltou, todavia, autorizações e guias fiscais para o transporte, o comércio interestadual e até a exportação de tábuas e toras de mogno, cerejeira, angelim, ipê e demais madeiras nobres dali extraídas.

Os conflitos se agravaram de maneira incalculável a partir de 1999, com a descoberta de uma rica jazida de diamantes no igarapé Lage, afluente da margem direita do rio Roosevelt, em Rondônia, no interior do Parque do Aripuanã – uma das maiores a céu aberto no mundo –, logo invadida seguidas vezes por firmas, empreiteiros, garimpeiros e aventureiros de toda espécie. A FUNAI, com a participação efetiva da Polícia Federal, Ibama e DNPM, já executou várias operações contra a exploração ilegal de diamantes, sem sucesso duradouro.

E, igualmente, muitas vezes a situação também escapou ao controle dos próprios Cintas-Largas, que vêm tentando, ainda que atabalhoadamente, usufruir da nova e súbita riqueza – entre outros episódios trágicos, a chacina de 29 garimpeiros em abril de 2004. A Polícia Federal instalou bases de fiscalização nas principais vias de acesso à TI Roosevelt e ao Parque do Aripuanã, porém o garimpo Lage foi reaberto seguidas vezes pelos garimpeiros e pelos próprios Cintas-Largas, utilizando estradas alternativas.

Dos vastos recursos oriundos da extração e comércio ilegal de madeira, ouro e diamante retirados das Terras Indígenas, todavia, apenas uma pequena parte é realmente apropriada pelas lideranças e associações indígenas – as negociações, em regra, são conduzidas em meio a subterfúgios e trapaças de toda ordem. Não obstante, em poucos anos, o dinheiro da madeira, do ouro e do diamante tornou-se a principal, se não a única fonte de ingressos financeiros para atender as novas vicissitudes (alimentos, moradia, transporte e, mesmo, atendimento médico, remédios e educação escolar para os filhos).

Mais recentemente, com o apoio do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) e outras instituições parceiras, várias aldeias cintas-largas – através de suas associações Passapkareej, Nzapbijaj e Eterepuya –, estão agora se dedicando à coleta e comercialização de castanha-do-Brasil. A assessoria do Programa Integrado da Castanha (PIC), que já atuava junto a seringueiros, pequenos agricultores e povos indígenas vizinhos desde 2003, possibilitou incrementar, ano a ano, a quantidade e a qualidade da castanha coletada pelos Cintas-Largas.

Na TI Aripuanã, a Cooperativa dos Agricultores do Vale do Amanhecer (Coopavam) vem comprando a produção de castanha desde 2011. De acordo com Daiet Kaban, presidente da Associação Passapkareej, no primeiro ano da parceria eles venderam para a Coopavam 25 toneladas de castanha e, em 2013, a produção alcançou 40 toneladas: "Antes da parceria com a cooperativa, a gente vendia a castanha para atravessadores por sessenta centavos o quilo, e acontecia de o atravessador levar e não pagar os índios; agora, vendemos o produto a três reais para a Coopavam", explicou ele. Dentre as medidas para agregar maior valor à produção local, encontra-se em gestação um "arranjo produtivo local" da castanha no chamado "Corredor Tupi Mondé", do qual participarão, lado a lado, os Cintas-Largas, Gaviões, Suruís e Zorós.

Fontes de informação

Carmen Junqueira fez pesquisas na TI Serra Morena de 1978 a 1981, enfocando o modo de vida indígena e a política indigenista do Estado brasileiro (JUNQUEIRA, 1984; 1984/1985). Entre 1983 e 1986, a autora acompanhou os impactos sobre a população indígena decorrentes da implantação do Programa Polonoroeste. Dentre seus trabalhos, sobressai um primeiro relatório datilografado, sobre o quadro da vida cotidiana dos Cintas-Largas e os interesses econômicos suscitados pelo contato e a prática indigenista do posto da FUNAI (JUNQUEIRA, 1981), e uma publicação mais recente, sobre sexualidade e vida familiar (JUNQUEIRA, 2002).

A narrativa de Richard Chapelle (CHAPELLE, 1979) de uma excursão a uma aldeia próxima ao rio Eugênia em 1978, para filmar os costumes nativos, tem pouco valor etnográfico. Priscilla Ermel (ERMEL, 1988) estudou a musicologia cinta-larga na TI Roosevelt. Merece destaque a singular coletânea de mitos e histórias narrados por Pichuvy Cinta Larga (CINTA LARGA, 1988).

As pesquisas de João Dal Poz na TI Aripuanã tiveram início em 1980, e resultaram na dissertação de mestrado sobre o ritual da festa (DAL POZ, 1991), na tese sobre o parentesco, política e economia (DAL POZ, 2004) e em quatro artigos já publicados (DAL POZ, 1993; 1998; 2007; 2010) – nos quais discute as simetrias estruturais entre rito e mito, as relações com a sociedade nacional, as derivas contemporâneas do sistema social e os impasses atuais entre a reciprocidade e o uso do dinheiro entre os Cintas-Largas.

Estudos linguísticos foram empreendidos pelo casal de missionários Clive e Patricia Sandberg, do Summer Institute, na TI Roosevelt a partir de 1971. Além de um pequeno dicionário (SANDBERG, C.; SANDBERG, P., 1978), eles estabeleceram uma ortografia provisória para a língua Cinta-Larga e descreveram alguns aspectos de sua gramática (SANDBERG, C., 1976; 1978; SANDBERG, P., 1976; 1979/1980).

Quanto à documentação histórica e administrativa, sobressaem os acervos do Serviço de Arquivos do Museu do Índio, no Rio de Janeiro (onde se encontram microfilmados os Arquivos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), 1910-1967; das Comissões Telegráficas e de Fronteiras, 1890-1935; e do Conselho Nacional de Proteção aos Índios, 1939-1967), e do Departamento de Documentação da FUNAI, em Brasília (que detém os processos de identificação das terras indígenas e os relatórios de atividades do órgão indigenista federal).

Registros acurados dos acontecimentos nos anos de 1960 a 1980 devem-se aos missionários jesuítas da Missão Anchieta (MIA), cujos diários e relatórios estão sob a guarda da Casa dos Jesuítas em Cuiabá. E as anotações, reportagens e fotografias de Jesco von Puttkamer, que acompanhou *pari passu* as ações da FUNAI na região, pertencem ao acervo do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia (IGPA), da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, em Goiânia (GO).

Nos últimos anos, a cineasta e antropóloga Nadja Marin, do Laboratório de Imagem e Som em Antropologia (LISA) da Universidade de São Paulo, tem realizado oficinas para jovens cineastas e a produção de documentários etnográficos entre os Cintas-Largas da TI Roosevelt e do Parque do Aripuanã, ao lado de pesquisas para a tese de doutorado (MARIN, 2015).

Referências

CHAPELLE, Richard. *Les hommes a la ceinture d'ecorce*. Paris: Flammarion. Trad. bras., 1982, *Os Índios Cintas-Largas*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1979.

CHIAPPINO, Jean. *The Brazilian indigenous problem and policy:* The Aripuanã Park. Copenhague: IWGIA; Geneva: Amazind (Document 19), 1975.

CHIMANOVITCH, Mario. O índio pacifica o branco. *O Estado de São Paulo*, edição de 15 de janeiro, 1974a.

_____. Cidade decepciona cintas-largas: doença substitui alegria da chegada. *O Estado de São Paulo*, edição de 9 de junho, 1974b.

CINTA LARGA, Pichuvy. *Mantere ma kwé tinhin:* histórias de maloca antigamente. Belo Horizonte: Segrac/ CIMI, 1988.

DAL POZ, João. *No país dos Cinta Larga: uma etnografia do ritual*. 1991. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1991.

_____. Homens, animais e inimigos: Simetrias entre mito e rito nos Cinta Larga. *Revista de Antropologia*, v. 36, p. 177-206, 1993.

_____. Os ritos da identidade: Um estudo das relações étnicas nos Cinta Larga. In: BARROS, E. Pina de (Org.). *Modelos e processos:* Ensaios de etnologia indígena. Cuiabá: EdUFMT, 1998.

_____. *Dádivas e dívidas na Amazônia: parentesco, economia e ritual nos Cinta-Larga*. 2004. Tese (Doutorado) – Unicamp, Campinas, 2004.

_____. Entre a razão e a prática: o sistema cinta-larga na Amazônia contemporânea. *Campos – Revista de Antropologia Social*, v. 8, n. 2, p. 11-25, 2007.

_____. Dinheiro e reciprocidade nos Cinta-Larga: notas para uma economia política na Amazônia meridional. *Sociedade e Cultura*, v. 13, n. 2, p. 11-23, 2010.

DORNSTAUDER, João Evangelista. *Como pacifiquei os Rikbaktsa*. Pesquisas. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, Série História, v. 17, 1975.

ERMEL, Priscilla Barrak. *O sentido mítico do som: ressonâncias estéticas da música tribal dos índios Cinta-Larga*. 1988. Dissertação (Mestrado) – PUC-SP, São Paulo, 1988.

HARGREAVES, Maria Inês S. et al. *Inquérito sanitário e recomendações técnicas para a execução de melhorias em terras Cinta Larga:* TI's Roosevelt, Aripuanã, PqAri, Serra Morena e Zoró. Cacoal, PACA/Fundação Nacional de Saúde, 1999.

JUNQUEIRA, Carmen. *Os Cinta Larga de Serra Morena*. Relatório de pesquisa, Fapesp. São Paulo (não publicado), 76 p., 1981.

_____. Sociedade e cultura: os Cinta-larga e o exercício do poder do Estado. *Ciência e Cultura*, v. 36, n. 8, p. 1284-1287, 1984.

_____. Os Cinta Larga. *Revista de Antropologia*, v. 27/28, p. 213-232, 1984/1985.

_____. *Sexo e desigualdade entre os Kamaiurá e os Cinta Larga*. São Paulo: Olho d'Água; Capes, 2002.

MAGALHÃES, Amilcar Botelho de. *Pelos sertões do Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional (Brasiliana, 195), 1941.

MARIN, Nadja. A criação do Coletivo Cinta Larga de Cinema e as possibilidades do cinema participativo para a antropologia. In: S. C. NOVAES (Org.). *Anais do Encontro Internacional de Antropologia Visual*, 3 a 8 de novembro de 2014. São Paulo: FFLCH/USP, p. 179-184, 2015.

PUTTKAMER, Jesco von. *Diários de Campo, 1969-1979*. Acervo do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, da Universidade Católica de Goiás, Goiânia (não publicado), 1969, 1975 e 1979.

_____. *Mapa:* Aripuanã Park. Arquivos da FUNAI, Brasília, DF, 1976.

RONDON, Candido Mariano. *Conferências realizadas nos dias 5, 7 e 9 de outubro de 1915 pelo Sr. Coronel..., no theatro Phenix do Rio de Janeiro sobre trabalhos da Expedição Roosevelt e da Comissão Telegraphica*. Rio de Janeiro: Jornal do Commercio (Comissão Rondon, Publicação 42), 1916.

_____. *Índios do Brasil*, v. I. Rio de Janeiro: CNPI/Ministério da Agricultura (Comissão Rondon, Publicação 97), 1946.

SANDBERG, C. D. P. M. *Dicionário Cinta Larga - Português - Inglês*. Brasília: SIL (não publicado), 1978.

SANDBERG, Clive D. *Cinta Larga clause constituents*. SIL (não publicado), 36 p., 1976.

_____. Constituintes oracionais em Cinta Larga. *Série Linguística*, v. 9, n. 2, p. 51-70, SIL, 1988.

SANDBERG, Patricia Mary. *Pedagogical grammar*. SIL (não publicado), 39 p., 1976.

_____. O sintagma nominal em Cinta Larga. *Arquivos de Anatomia e Antropologia*, v. 4/5, p. 283-295, 1979-1980.

2.

JESCO E OS ACERVOS INDÍGENAS: OS CINTA-LARGA

Mário Arruda[11]

O presente texto tem como objetivo descrever o trabalho de Jesco Puttkamer com o povo Cinta-Larga, quando do seu primeiro contato com a frente de atração da FUNAI, coordenada por Francisco e Apoena Meireles, em 1970, para subsidiar a história da formação do acervo audiovisual da PUC Goiás relativo a este povo.

Jesco recebeu o convite de Francisco Meireles para registrar o contato que estava sendo realizado com os Cinta-Larga, na região do rio Aripuanã, estado de Rondônia. Durante sua permanência no acampamento de garimpeiro que depois virou o posto da FUNAI – Serra Morena –, Jesco pôde fotografar cenas do primeiro contato do grupo de João Bravo vindo da aldeia do Rio Eugênia, bem como registrar cenas da construção da Rodovia AR-1 e de seus funcionários, onde foram fotografados outros Cinta-Larga que saíram naquela rodovia, entre eles estava o índio Canari. O resultado da documentação de Jesco materializado em *slides*, ampliações fotográficas e negativos, foi inserido no Acervo Audiovisual Jesco Puttkamer, da PUC Goiás, vindo a se somar ao material de outros grupos indígenas nele presentes.

Jesco não filmou os Cinta-Larga porque teve a sua câmera quebrada, no ano anterior, pelo jovem Kajohr Suruí, quando do contato com os Paiter Suruí, conforme já relatamos no capítulo sobre este povo na presente obra.

Os Cinta-Larga, cuja língua é Mondé, pertencem à família linguística Tupi-Mondé. Conforme o grupo Cinta-Larga que participou da qualificação no IGPA, sua autodenominação é *Pandaré*. Seu território atual está situado nos estados de Mato Grosso e Rondônia, com uma população de cerca de 1440 indivíduos[12].

A história do contato dos Cinta-Larga com seringueiros e garimpeiros é repleta de conflitos e de muitas mortes. Assim, iniciamos este trabalho recuperando dos documentos de Jesco e de nossas lembranças, enquanto participante daquela equipe, alguns relatos da época do primeiro contato deste povo, bem como relatos sobre esse período obtidos em outras ocasiões.

[11] Especialista em Antropologia a Recursos Audiovisuais e professor aposentado da PUC Goiás. Acompanhou Jesco nos resultados dos trabalhos com o Povo Cinta-Larga, bem como o acompanhou durante a Expedição Suruí (confundidos com Cinta-Larga) e a Expedição Uru-Eu-Wau-Wau. Trabalhou com o povo Karajá/Iny, de Aruanã-GO.

[12] Para maiores detalhes sobre este povo, ver a etnografia escrita pelo antropólogo João Dal Poz nesta obra.

Figura 37:
No primeiro plano, de pé, Dajap (João Bravo), no Posto Serra Morena. Primeiro contato com a FUNAI.
Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA, 1976.

Era janeiro de 1980, um velho sertanista do extinto SPI se achava em Ariquemes, Rondônia, ajudando na preparação da expedição Uru-Eu-Wau-Wau. Seu nome era Benamour. Jesco e eu integrávamos, também, esta expedição. Na época, Benamour nos contou sobre a morte de um garimpeiro ocorrido na década de 1960:

> Foi no verão de 1967. Fui chamado para o rio Juruena para procurar um garimpeiro desaparecido. Depois de dois dias descendo o rio encontramos a canoinha dele amarrada na margem esquerda do rio. Seguimos a batida dele. Depois de meio-dia de caminhada encontramos o local da briga. Umas cascas de balas e seu 38 descarregado. Sangue por todo lado e um arrasto de corpo. Logo adiante vimos um jirau onde uma caça tinha sido assada. De súbito, alguém gritou:
> – Olha a costela do Cuiabano!
> Todos olharam para cima e viram uma costela assada, pendurada num cipó. Não tive dúvida, era uma costela humana. Ordenei a retirada e voltamos para as canoas, quase correndo. Ao chegarmos à vila de Juruena, demos o Cuiabano como morto pelos índios Rikbatsa13 [Na verdade, o conflito se deu com os Cinta-Larga]. (Depoimento concedido ao autor, 1980).

Cenas como estas, ouvimos, com surpresa, dos quatro Cinta-Larga que estiveram em Goiânia, participando do Projeto Qualificação, em maio de 2016, quando eles contextualizaram a história dos massacres sofridos por seu povo. Entre eles, estava o grande líder Dajap, conhecido como João Bravo[14].

Outro líder desse grupo era Oita Mina Cinta-Larga (que significa "o homem"), conhecido como Roberto Carlos. Oita Mina contou, longamente, durante o processo de qualifica-

[13] Este caso pode estar relacionado ao ritual antropofágico do urubu-rei.
[14] Alguns o chamam de Paerenãn (que significa "produtor de alimentos"); João Dal Poz utiliza o nome Dajap.

ção, como seu grupo sofreu um terrível massacre, nos anos de 1950, no rio Tenente Marques. Ele foi um dos poucos sobreviventes. Contou também sobre seus primeiros contatos com o garimpeiro Baiano Maia e o garimpeiro Justino, no rio Roosevelt, onde ele e seu grupo chegaram famintos, antes do contato com Chico e Apoena Meireles. Como já conheciam o Baiano Maia, se estabeleceram no garimpo deste, comendo de seus mantimentos.

Figura 38: Da esquerda para a direita: Roberto Carlos com cocar, Pio, no centro, e Manoel, com arco e flecha na mão, no rio Roosevelt.

Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA, 1970-1977

Voltando em 1980, trazemos da memória o garimpeiro Baiano Maia – transformado, posteriormente, em sertanista e chefe de Posto. Ele havia relatado sobre os fatos ocorridos com os Cinta-Larga, enquanto esperávamos os primeiros contatos, no posto de atração Uru-Eu-Wau-Wau. Eram dias longos de espera. Assim ele contou parte da sua história:

> Mais ou menos nos anos 1964, 1965, o garimpeiro de apelido "Sapecado", eu e mais cinco garimpeiros estávamos procurando diamante no Aripuanã e redondezas. Depois de uns dez dias de trabalho já tinha achado umas pedrinhas. Numa noite todo mundo pegou diarreia. Mário, era uma diarreia malinada, não teve remédio. Começamos a

> voltar para o Riozinho. No terceiro dia, eu caí. Não aguentei mais andar. Os outros seguiram em frente. Não sei o que aconteceu, Mário. Acordei deitado na rede, vendo anões andando entre grandes cupins. Uma anãzinha me deu na boca para beber uma cuia com líquido gosmento. Era remédio. Quando acordei novamente vi a realidade: os cupins eram grandes malocas de palhas e os anões eram uns baitas Cinta-Larga. Eles me pegaram!... Passei a viver com eles por mais ou menos dois anos. Um dia pedi para buscar alimentação em Riozinho. Achei um bom garimpo no Roosevelt. Reuni a turma para garimpar. Depois de quase um ano eles me acharam. Invadiram meu garimpo do Rio Roosevelt comendo tudo que a gente tinha de feijão, arroz, etc. Não tendo condições de sustentá-los, fui ao Posto Sete de Setembro conversar com Chico Meireles e Apoena. Ali tive uma surpresa, o grupo que eles tinham contatado não era Cinta Larga. Era um outro povo falando outra língua. Eram os Paiter Suruí. Voltei para o Posto Roosevelt mais ou menos a 90 km de distância do Posto Sete de Setembro, onde aguardei a chegada de Chico e Apoena e, em seguida, me retirei com os garimpeiros. Ali Chico e Apoena contataram mais outro grupo de Cinta Larga, entre os quais estavam os índios "Tataré" e "Canári". Ficaram sabendo também que, no grande garimpo do Serra Morena, no rio Aripuanã, começaram aparecer índios. Como ali só era possível chegar de avião, Chico e Apoena se deslocaram para o Riozinho, para organizar uma expedição para o Serra Morena". (Relato de Baiano Maia ao autor, no Posto de Atração Uru-Eu-Wau-Wau, em junho de 1980).

Ao ouvir os relatos de João Baiano Maia, Chico Meireles deslocou Apoena e seus sertanistas para o garimpo Serra Morena, a fim de retirar os garimpeiros da área.

Jesco comenta em seu diário: "José Nunes de Almeida descreve o contato que os garimpeiros tiveram com os Cinta Larga do rio Roosevelt. Os índios chegaram com mulheres e filhos e acamparam no garimpo" (PUTTKAMER, 1969, 1979, 1971, p. 147).

Este contato foi relatado no Posto Sete de Setembro por Baiano Maia e contribuiu para a organização de uma expedição da FUNAI, que se dirigiu para o rio Roosevelt e Serra Morena, de onde, posteriormente, foram retirados os garimpeiros.

Na semana de trabalho da qualificação do Acervo Cinta-Larga, em maio de 2016, em Goiânia, João Bravo falou sobre seu pai: "Ele era um grande cacique. Seu nome na língua Cinta-Larga (Mondé) significa: 'o protetor da floresta'. Ele era um grande cacique no rio Eugênia". Ele também explicou que a cinta larga que usam na cintura é tirada da entrecasca de uma árvore que eles chamam de "*wabeep*" e os seringueiros chamam de "*Iuberena*".

Segundo João Bravo, os aviões monomotores que sobrevoavam as aldeias – com Jesco fotografando e os sertanistas calculando as distâncias – foram denominados pelos Cinta-Larga como um "enorme gavião roncando como onça-pintada". Percebia também ele que o "gavião gigante" descia, pousava em algum lugar, para as bandas da Serra Morena.

Nesse sentido, Jesco relata em seu diário que, um dia, Paerenãn [João Bravo] reuniu seus guerreiros e partiu para as bandas da Serra Morena. Queriam ver onde o gavião grande pousava. Saiu em frente do Posto Serra Morena, do outro lado do rio Aripuanã. Conforme o diário de Jesco:

> Às 5h da tarde estávamos banhando no rio. E que surpresa! Um grupo de mais ou menos 20 índios apareceu do outro lado do rio (Aripuanã). Era um grupo ainda não contatado, entre eles estava um chefe de cara fechada, seria o Manséb?[15] (PUTTKAMER, 1975-1977, p. 224).

Durante a qualificação, quando João Bravo viu sua foto no meio dos seus parentes na margem do rio Aripuanã, tirada por Jesco do Posto Serra Morena, caiu num silêncio profundo. Nesta foto todos os guerreiros usavam um gorro do couro da onça-pintada. Segundo João Bravo, eles tinham vindo para a guerra, talvez já pensando no banquete do urubu-rei (ritual de antropofagia). Mas, em vez de atacar os sertanistas, resolveram "amansá-los".

Em consequência desse primeiro contato com o grupo de João Bravo, com o qual estava também outra grande liderança, o Velhão Machão Cinta-Larga, irrompeu uma terrível crise de sarampo que assolou o grupo. O Posto da FUNAI foi usado como apoio aos indígenas, lá eram deixadas crianças que perderam seus pais, outros saíam pela floresta adentro procurando refúgio.

Um exemplo vivo dessa tragédia é o caso do índio por nome "Fruta". Ao perder seus pais numa crise de gripe, o menino foi abandonado para morrer. Mas, em vez de ficar chorando na aldeia, morrendo de fome, ele sumia na mata, procurando frutas, insetos e tudo que pudesse ser engolido. O menino foi crescendo e se especializando em subir em todo tipo de árvores e palmeiras. Quando seguiu seu grupo até o Serra Morena e ali se refugiou, já tinha o apelido de Fruta e Fruta é o seu nome. Assim nos relataram Oita Mina e João Bravo.

Jesco fotografou meninas Cinta-Larga pintadas de onça. Esta pintura deixa as meninas protegidas contra todos os males da selva. Algumas destas fotos estão no livro do Jesco *Cunhantãs e Curumins* (1991, p. 75). Dois jovens Cinta-Larga também foram muito fotografados. Eram eles Tamapibéla e Tamarí, que sempre usavam um cocar de penas da garça-branca. Este cocar, além de destacar a beleza dos jovens, também serve de proteção contra os perigos da selva. O gorro do couro da onça-pintada também desempenha o mesmo papel.

As frentes de consolidação de contatos com os Cinta-Larga se estabeleceram em todo o território por eles habitado. Para uma destas frentes, Francisco e Apoena Meireles destacaram Possidônio e o radialista Acrísio, que estavam no Posto Sete de Setembro, com os Paiter Suruí. Possidônio era um jornalista pernambucano representante da Globo. Ele viera cobrir a atração dos Paiter, mas se apaixonou pelo trabalho de Francisco Meireles. Pediu a Apoena que o transformasse num sertanista. Enfrentou toda a crise de sarampo dos Paiter, enquanto outro jornalista não aguentou a tragédia e foi embora. Pouco tinha trabalhado entre os Cinta-Larga, quando seu Posto foi atacado pelos indígenas. Possidônio e Acrísio morreram a flechadas. Álvaro, um sertanista da FUNAI, tinha fugido na tarde anterior. Hoje, o que resta do jornalista e sertanista são suas fotos no acervo do IGPA e seu nome numa avenida da cidade de Recife. Ninguém entendeu essa tragédia, uma vez que os Cinta-Larga do rio Roosevelt já tinham sido contatados.

[15] Penso que o referido Manseb poderia ser o João Bravo.

Em seu diário, Jesco faz o seguinte comentário sobre este caso acima:

> 03 de junho, 1972: "O capitão Baroca (líder Cinta-Larga) disse ao Catarino [interprete Gavião], auxiliar de sertanista, que eles mataram os dois homens da FUNAI, porque eles não cuidaram bem da saúde de dois índios doentes. Disseram ainda que o massacre aconteceu ao cair da noite, logo após o jantar, quando os dois já estavam em suas redes de dormir. O ataque foi feito apenas por 3 Cinta-Larga e um deles usou uma espingarda. O corpo de Possidônio foi encontrado na margem do rio com duas flechas nas costas, um tiro de cartucheira no ombro e cortes de machado na cabeça. O corpo de Acrísio nunca foi encontrado". (PUTTKAMER, 1972, p. 801 - tradução do inglês pelo autor).

Ainda sobre os conflitos entre Cinta-Larga e seringueiro trazemos a narrativa de João Bravo (Paerenãn), durante as atividades de qualificação das imagens do Acervo, no dia 17 de maio de 2016. As atividades transcorriam normalmente, quando o referido líder, a partir de uma imagem projetada, falou:

> Meu pai mandou seus guerreiros atrás de uns seringueiros que atacaram nossa aldeia e matou muita criança e mulheres. Chegou a notícia que alcançaram e mataram um seringueiro. Meu pai foi ao encontro deles com os guerreiros e começaram a preparar o inimigo para o ritual da vitória: os corpos são cortados em pedaços e colocados sobre o jirau para assar, inclusive a cabeça degolada. Enquanto o fogo faz a sua parte, os guerreiros raspam a cabeça, pintam com urucum vermelho para ficarem parecidos com o urubu rei. Com tudo pronto, começa o banquete com os guerreiros imitando os sons e movimentos do urubu rei comendo sua carniça [Citação resumida pelo autor]. (Depoimento concedido concedido ao autor, Goiânia, 2016).

Segundo João Bravo, ele presenciou tudo, mas não comeu da carne humana porque ainda não era guerreiro. Tinha dez, onze anos. Ainda sobre esta questão da antropofagia, Mauro (Marcelo) Cinta-Larga, professor bilíngue, que também participou do Projeto Qualificação, em Goiânia, completou: "Eles comem tudo. Quebram, quebram os ossos e comem o tutano".

Esse ritual da vitória, simbolizado pelo comportamento do urubu-rei comendo sua presa, nos lembrou da história contada, acima, pelo velho sertanista Benamour, sobre a morte do garimpeiro Cuiabano. Na época, quando estávamos em campo e ouvimos atentamente esta história, não acreditava nela, mas, depois destas narrativas de João Bravo, passamos a acreditar. Mas confesso o meu susto diante da confirmação deste ritual antropofágico dos Cinta-Larga. Nossa mente voou de volta aos anos 1950, quando eu morava com minha família no seringal do Capatará, município de Codajás, AM, e lá ouvíamos, quando menino, as histórias do seringueiro Ramiro, que insistia em contar um fato que teria acontecido em 1940, quando seu irmão foi morto e levado pelos Cinta-Larga. Naquela época, ao cair da noite, segundo Ramiro, que também tinha sido preso, ao se preparar para fugir, sentiu cheiro

de carne assada e percebeu que seu irmão estava sendo assado. Ninguém acreditava nas histórias do Ramiro e de suas aventuras no Aripuanã, nos anos de 1940 (Relato feito ao autor pelo seringueiro Ramiro, em 1950, no seringal do Capatará).

Não há nada de novo sobre estas histórias. Na literatura antropológica e histórica há muitos relatos sobre rituais antropofágicos que têm início, talvez, com os homens pré-históricos de Pequim que já praticavam rituais semelhantes.

No verão amazônico de 1975, o governo estava abrindo a Rodovia AR-1, para a cidade de Juína, na divisa de Mato Grosso. Jesco deslocou-se para lá com seu motorista Neca (um jovem de Goiânia). Duas coisas chamavam atenção de Jesco: a primeira era sobre um Centro de Pesquisa sendo construído naquela região da Amazônia, por nome de Humboldt e a outra preocupação era a possibilidade de choque com algum grupo Cinta-Larga. Para a rodovia AR-1 já tinham sido deslocados o sertanista Humberto e Fritz, auxiliados por dois índios Cinta-Larga.

Jesco, em seu diário, escreveu que:

> FUNAI tem dois índios jovens como intérpretes, ajudando Humberto e Fritz; os dois são do grupo de Cinta Larga que foi pacificado por Chico Meirelles alguns anos atrás no Rio Roosevelt. Os dois são bem calados e meninos bons: Tereré (20) e Canári (14). Após alguns dias me observando (e recebendo pequenos presentes, como anzóis, balas de 22-cal., chapéus e facas – de mim – através do Humberto), eles gostam de mim agora.
> Eles me ensinaram a palavra "mágica" que eu deveria gritar no mato se eu percebesse alguma presença de Cinta Larga hostis (a língua deles é a mesma do grupo não contatado no Rio Eugênia) "AMANGÁ - PURA" (Eu quero paz) "PARÉ RA" (Eu sou bom). (PUTTKAMER, 1975, p. 39).

Um dia, Canári estava olhando os cadernos do Jesco e relembrando os primeiros contatos no Posto Roosevelt. Jesco assim descreve em seu diário:

> 01 de Outubro, 1975: Canári descobriu as fotos do velho Chico Meirelles (que morreu dois anos atrás), o sertanista da FUNAI, no topo das anotações do meu diário. Ele pegou a foto e com Tataré, olharam fascinados por um bom tempo. Eles ainda o amam. Foi Chico e seu jovem filho Apoena quem primeiro contatou e depois "pacificou" os Cinta Larga do rio Roosevelt. Mas o velho morreu de um ataque cardíaco. Agora ficam alguns grupos desta nação sem contato, e também um grande grupo diferente, os Zoró. (PUTTKAMER, 1975-77, p. 51 - tradução do inglês pelo autor).

Enquanto Jesco seguia na construção da rodovia AR-1, aproveitou o monomotor dos donos da empresa de construção para fazer alguns sobrevoos sobre os rios Roosevelt e Aripuanã, localizando as aldeias Cinta-Larga ainda não contatadas. Num desses voos, localizou o Posto Serra Morena, onde ele desceu para encontrar os velhos amigos Assis, Raimundo, Macurape e outros.

Jesco descreve, em seu diário, a surpresa que teve naquele dia 13 de outubro de 1975:

> O dia passou tranquilamente, quando de repente algumas pessoas vieram correndo, todas empolgadas: "índios selvagens", do outro lado do rio. Alguns estavam visivelmente com medo". Era um ataque? – Eu fui ver, e comigo foram o sertanista Fritz e Assis com seus homens. Eu não acreditei no que vi: um grupo de aproximadamente trinta índios, do outro lado do nosso posto. Todos usando um gorro de couro de onça pintada. Eles pareciam ser amigáveis e todos estavam armados. Também tinha mulheres e crianças com eles. Obviamente um contato amigável. – Eu gritei: "Amanga - Pure" e "É uruá" (significando, "vem aqui". (PUTTKAMER, 1975, p. 78 - tradução do inglês pelo autor).

Este grupo que se aproximou na tarde de 13 de outubro de 1975, do Posto Serra Morena, do outro lado do rio Roosevelt, é o grupo de Netopoj, apelidado de "Velho Machão" e de João Bravo[16].

Jesco detalha em seus diários fatos ocorridos com o jovem Canári:

> Quando eu estava na pista de pouso em Vilhena, esperando um avião da VASP para Cuiabá, um pequeno Cessna apareceu de repente da direção da estrada AR-1. Depressa, algumas pessoas saltaram do avião. Eu percebi que era Dr. Hilton, o construtor da estrada e Humberto, o sertanista da FUNAI. Dentro ainda estava uma pessoa, todo enfaixado com faixas sangrentas... Era o pequeno Canári... Humberto veio correndo na minha direção – "Jesco, por favor, venha e ajuda". "Uma onça quase matou nosso pequeno amigo"... Canári estava muito ferido e arranhado, e partes do tiro de escopeta ainda estavam em sua barriga de quando seu primo Tataré tentou matar a fera... Rapidamente, levamos o pobre Canári para o novo hospital em Vilhena, onde todos seus ferimentos passaram por cirurgia... Humberto me contou que tudo aconteceu antes do meio dia... Canári e Tataré foram caçar pássaros com suas escopetas. A onça seguiu Canári e pulou nas suas costas... Tatare escutou os gritos de seu querido primo e correu atrás dele com uma faca de caça que eu dei pra ele alguns dias antes e finalmente matou a fera. (PUTTKAMER, 1975, p. 109 - tradução do inglês pelo autor).

Em 1976, Jesco faz relatos sobre um grupo de índios Cinta-Larga não contatado e que apareceu na rodovia AR-1:

> *Notícias Surpreendentes da Estrada AR-1.*
> Fritz Tolksdorff chegou em sua Kombi para ir pra Brasília e a central da FUNAI.
> Notícia Urgente e Surpreendente - Um grupo de trinta índios não contatados (grupo Cinta Larga), chamados de "Paitinim", onde sua aldeia é localizada na margem do Aripuanã, apareceu na estrada. Exatamente no Km 120, trinta quilômetros na frente do campo da CODEMAT, onde um velho caminho de índio cruzava com a estrada (o local que tínhamos descoberto em Setembro). (PUTTKAMER, 1976, p. 138 - tradução do inglês pelo autor).

[16] Algumas pessoas o chamavam de Parenãn.

Jesco continuou documentando os índios na rodovia AR-1 durante o resto do ano de 1976 e no ano de 1977. Vários grupos de índios Cinta-Larga saíram à margem da estrada. Alguns deles eram desconhecidos como o grupo que foi descrito anteriormente. Nessa altura, Jesco não tinha mais o apoio da National Geographic ou da revista alemã que o apoiou para permanecer documentando na rodovia AR-1. Viu-se obrigado a vender alguns terrenos que tinha no Jardim Oásis e Jardim América, em Goiânia, para continuar a documentação.

Figura 39: Posto Serra Morena. Grupo Cinta-Larga da aldeia Algodão.

Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA.

Temos, aí, um pequeno relato da vivência de Jesco Puttkamer junto aos índios Cinta-Larga, quando do seu primeiro contato com a equipe de Francisco Meireles e Apoena Meireles.

Para finalizar este relato, trataremos das terras indígenas Cinta-Larga, por meio das narrativas de Mauro (Marcelo) Cinta-Larga, liderança e professor bilíngue em sua aldeia, que participou dos trabalhos de identificação das imagens do Acervo Jesco Puttkamer.

Segundo Mauro Cinta-Larga, as terras indígenas dos Cinta-Larga que compreendem o Parque do Aripuanã, Serra Morena, Roosevelt e Aripuanã, somam 2.732.566 ha. É uma área respeitável de selva amazônica, dando vida a vários rios do vale do Aripuanã, que desembocam no rio Madeira.

Sem dúvida, o pensamento de Apoena a respeito da demarcação das terras indígenas é correto. Além de proteger os Cinta-Larga e seus filhos, a reserva é uma grande geradora e protetora de águas. Seu principal rio é o Aripuanã (rio grosso, pesado, forte). A região é cortada, entrelaçada por vários rios, seus nomes contam um pouco da história da região, entre elas, a região do rio Roosevelt (antigo rio da Dúvida), nome dado em homenagem ao presidente Roosevelt.

Este presidente norte-americano, após a Segunda Guerra Mundial, participou com o Marechal Rondon da expedição que percorreu ao longo do rio da Dúvida. Sanada a questão acerca de onde o rio desaguava, este recebeu o nome de Roosevelt. Dentro da terra indígena também corre o rio Eugênia. Eugênia era o nome da esposa do Tenente Marques, falecido durante a expedição Rondon, em 1917. Ali corre também o rio que recebeu o nome do falecido Tenente Marques, assim se perenizando o seu nome ao lado do rio com o nome da esposa.

Anualmente, as terras indígenas resgatam milhares de toneladas de CO2. Isto vale algumas centenas de milhares de dólares por ano de crédito de carbono. Estes recursos seriam suficientes para melhorar e, muito, a vida dos Cinta-Larga. Atualmente, as poucas reservas florestais em Rondônia são: as terras indígenas, as áreas de preservação permanente do Ibama e as reservas extrativistas. Patrick Drouot, em seu livro *O Físico, o Xamã e o Místico*, escreve que:

> O antropólogo David Maybury Lewis não hesita em afirmar que o incêndio da biblioteca de Alexandria é insignificante em comparação com o aniquilamento da mais prodigiosa biblioteca médica do mundo: a floresta amazônica. Ela está queimando, enquanto nem sequer terminamos o recenseamento das obras que ela contém. (DROUOT, 1999, p. 98).

Durante o processo de identificação do material audiovisual Cinta-Larga, em Goiânia, foi discutido com o promotor de Rondônia, Dr. Reginaldo Trindade, o problema do garimpo de diamantes que ocorre no interior das terras indígenas dos Cinta-Larga. Sobre este tema, nós perguntamos: como poderia uma mina de diamantes, de ótimos quilates, ser um problema? Esta grande mina seria, sim, uma grande solução para os Cinta-Larga e todos os povos indígenas da Amazônia. É claro que tudo teria de ser feito dentro da filosofia do povo Cinta-Larga. Oita Mina (Roberto Carlos) assim se expressou durante a discussão, neste seminário: "O diamante mais precioso que tem naquela reserva é o povo Cinta-Larga, com sua cultura e seu modo de vida".

Ao finalizar estes apontamentos, esperamos ter concedido ao conjunto desta obra uma visão breve do trabalho de Jesco com o povo Cinta-Larga. A nossa preocupação não foi produzir um texto científico sobre a história do contato Cinta-Larga e nem a respeito do Acervo Jesco Puttkamer, mas reconstituir fragmentos históricos e culturais desse período vivenciado por Jesco e membros do grupo Cinta-Larga, a partir de registros presentes nos diários de Jesco. Foi também nossa intenção enfatizar a voz dos indígenas, para que eles sejam os protagonistas de sua história e de suas impressões sobre o contato vivido e ouvido com as sociedades não indígenas.

Referências

DROUOT, Patrick. *O Físico, o Xamãe o Místico*. Rio de Janeiro: Editora Nova Era, 1999.

PUTTKAMER, Jesco. *Diário Cinta Larga I – The Contact with the Suruí, 1969/1979/1971* (não publicado).

PUTTKAMER, Jesco. *Diário Cinta Larga II-b:* The aches of a pacification. The murder of Possidônio. Chico's death, many Indians do not survive. Espigão do Oeste. 1972 a 1975.

PUTTKAMER, Jesco. *Diário Cinta Larga III:* The Conquest of Aripuanã. 1975 e 1977.

3.

QUALIFICAÇÃO DAS IMAGENS DO ACERVO JESCO PUTTKAMER: A PARTICIPAÇÃO DO POVO CINTA-LARGA

Sibeli A. Viana[17]
Marlene C. Ossami de Moura[18]
Celiomar Rodrigues[19]

"De todas as necessidades da alma humana
não há outra mais vital que o passado."
(Simone Weil)

Este texto tem o propósito de analisar a participação das quatro lideranças Cinta-Larga[20] no processo de qualificação das imagens relativas a este povo, que integram a coleção Jesco Puttkamer, da PUC Goiás.

Os Cinta-Larga habitam a região próxima à fronteira de Mato Grosso e Rondônia, têm esse nome por usarem, na época do contato, uma larga cinta da entrecasca de uma árvore (*toari*) em volta da cintura. O uso dessa cinta confundiu este grupo com outros do Tronco Tupi-Mondé, sobretudo, os paiter Suruí, por usarem na cintura um cinto de contas de tucumã

[17] Doutora em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e professora no curso de Arqueologia da PUC Goiás e no Programa de Mestrado em História/Escola de Humanidades e Formação de Professores da PUC Goiás. Coordenadora do núcleo de arqueologia do Instituto Goiano de Pré-história e Antropologia (IGPA).

[18] Doutora em Antropologia pela Universidade Marc Bloch, de Strausbourg, França e professora em cursos de graduação da PUC Goiás e no Programa de Mestrado em História/ Escola de Humanidades e Formação de Professores da PUC Goiás. Coordenadora do núcleo de Antropologia do Instituto Goiano de Pré-história e Antropologia (IGPA).

[19] Mestra em Psicologia Social e membro da Ação Educativa do Centro Cultural Jesco Puttkamer do Instituto Goiano de Pré-história e Antropologia (IGPA), PUC Goiás.

[20] Informamos que as grafias dos nomes indígenas seguiram a "Convenção para a grafia de nomes tribais", estabelecida pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), quando de sua primeira reunião, em 14 de novembro de 1953. Nessa Convenção foi acordado não se escrever os nomes indígenas com letras minúsculas, uma vez que seus nomes representam povos. Também foi vetada a flexão tanto em número como em gênero, salvo aqueles já existentes em português.

ou de entrecasca de árvore. Essa aparente confusão não prejudicou o desenvolvimento do trabalho, mas contribuiu para mostrar a recorrência de tal uso entre grupos distintos.

A coleção Jesco Puttkamer, como já detalhadamente exposta em outras partes desta obra, é considerada como um dos maiores acervos audiovisuais do Brasil sobre a história dos povos indígenas. Está composta por imagens e sons que abrangem diferentes aspectos de 62 culturas indígenas brasileiras produzidas em quatro décadas, tais como alimentação, danças e rituais, hábitos da vida cotidiana, caça, pesca, agricultura, artesanatos, técnicas de construção de casas etc. Ao longo da história, muitos dos aspectos culturais destes povos indígenas e de suas tradições foram modificados, em decorrência do contato impositivo com a sociedade nacional, assim como resultante do próprio dinamismo da cultura.

O Projeto Qualificação, eixo condutor desta publicação, parte do princípio de que a essência do acervo audiovisual de Jesco não se restringe à sua materialidade. Ela é, igualmente, detentora de múltiplos sentidos por ser produzida em contexto social e simbólico. Seu produtor, Jesco, teve objetivos diversos, constatados nas diferentes fases de sua obra, sejam elas, a fase de registro dos indivíduos, de faixas etárias e de gênero, situados em ambientes sociais específicos, assim como registrou os contextos da vida ritual (mortes, nascimentos, festas, rituais de iniciação etc.), situações do cotidiano, de tensão social e de aspectos econômicos.

Da mesma forma, registrou diferentes tipos de objetos e aspectos do ambiente. Enfim, suas imagens e sons, de forma direta ou não, revelam relações humanas e socioculturais envolvidas numa trama de sentidos, não possíveis de serem entendidas na sua totalidade por interlocutores outros que não os indígenas, por meio de suas memórias.

Atualmente, vários estudiosos destacam a importância da memória, principalmente no que se refere ao seu caráter coletivo, para a preservação da identidade étnica. A perda dessa memória é tida como negativa, pois pode estar relacionada ao esquecimento das origens e histórias das sociedades. Assim, a valorização da memória é de fundamental importância pelo papel que representa na construção e fortalecimento da identidade de um grupo social. Segundo Pollak (1992, p. 5): "[...] memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si."

Há décadas, o conceito de memória e o seu funcionamento vem sendo tema de estudos de diversas áreas. É importante ressaltar que o tema acerca da memória se constrói, se modifica e se desenvolve de acordo com a área de conhecimento, assim como o local, o período temporal da pesquisa e a cultura.

Vários campos do saber, em especial, a Filosofia, a Antropologia, a Arqueologia, a História e a Psicologia vêm empreendendo estudos acerca da memória como um dos seus campos de investigação.

Maurice Halbwachs (1990) foi um desses estudiosos que se debruçaram sobre esse tema. Para ele, a memória particular, individual, também deve ser entendida como um fenômeno coletivo e social. Neste sentido, o indivíduo carrega em si as lembranças, experiências,

saberes, sensações, emoções que estão sempre presentes nas interações com a sociedade, comunidade e grupos sociais. Também traz a percepção dinâmica da memória, ou seja, ela está sujeita a flutuações e transformações no decorrer do tempo.

Todavia, como salienta Pollak (1992, p. 2), "devemos lembrar também que na maioria das memórias existem marcos ou pontos relativamente invariantes, imutáveis". Para esse autor, quando um indivíduo vivencia uma experiência, traz consigo sentimentos, ideias reais ou imaginárias que podem ser seus ou são de origem de outros grupos, vivenciados por outros indivíduos em contexto social diverso, numa outra realidade e não naquela em que ele participou diretamente.

A memória individual, subjetiva, segundo Halbwachs (1990), não emerge apenas do processo de internalização da realidade do sujeito, ela está impregnada pela subjetividade depositada ao longo da história, por meio da memória coletiva. Em outras palavras, Pollak (1992) apresenta os acontecimentos "vividos por tabela", quando se trata de situações vivenciadas pelo grupo ou por uma coletividade à qual a pessoa se sente pertencer, estando presente nas suas lembranças com a mesma tenacidade de suas memórias individuais.

Para Halbwachs (1990), o indivíduo, como membro de um grupo social, contribui no sentido de evocar as lembranças individuais, que agem mais diretamente sobre a vida e o pensamento dos membros do seu grupo, vinculando, assim, a memória coletiva ao grupo, ao mesmo tempo em que estabelece uma visão dinâmica, tanto do grupo quanto da memória individual, por meio dos conceitos de tempo e espaço.

Estabelecendo essa ligação entre o grupo e a memória coletiva, Halbwachs confere, por meio da guarda comum da memória, a formação da identidade de um grupo/comunidade, bem como acata a possibilidade de transformação dessa coletividade, uma vez que as mudanças no interior deste ocorrem justamente porque o seu papel é desenvolver um conteúdo idêntico aos traços fundamentais estabelecidos pelo grupo, mantendo a essência da sua identidade.

Nesse processo de manutenção da essência da identidade do grupo, o núcleo familiar ou de convivência social tem um papel fundamental, pois é por meio dos mais velhos que se estabelece o elo vivo entre as gerações. Assim, resgatar a memória dos indivíduos, colocar à tona os fragmentos de suas lembranças, é fazer história, é recriar e ressignificar não apenas a sua história e a sua identidade, mas, sim, a história social de um povo, a sua identidade.

A metodologia de trabalho do Projeto Qualificação, como já foi apresentada nesta obra, contempla a ressignificação do conteúdo de imagens fotográficas produzidas por Jesco. Para isso, privilegiou-se que os interlocutores indígenas fossem pessoas mais idosas e que tivessem participado diretamente dos eventos registrados por Jesco. Sabe-se que nas sociedades tradicionais a transmissão dos saberes é feita oralmente pelos mais velhos, considerados como "Tesouros humanos vivos", bem como são valorizados pela função fundamental que exercem para a sobrevivência cultural e preservação da identidade do grupo.

No caso Cinta-Larga, participaram da qualificação quatro lideranças indígenas: duas pessoas com idade mais avançada, as quais participaram diretamente de vários dos eventos registrados por Jesco, e duas mais jovens, que não estiveram presentes na época, mas são detentoras de conhecimentos sobre vários eventos representados nas imagens.

Assim, participaram do processo de qualificação o cacique João Bravo (Dajap) Cinta-Larga, Mauro (Marcelo) Cinta-Larga, Raimundo Cinta-Larga (filho do cacique) e Oita Mina Cinta-Larga (Roberto Carlos), além da antropóloga Maria Inês Saldanha Hargreaves e do prof. Mário Arruda, companheiro de trabalho de Jesco Puttkamer. Os indígenas examinaram detalhadamente cada imagem procurando identificar os personagens, a cultura material, os lugares, os eventos, além do significado da cena registrada. Todas as narrativas dos indígenas foram registradas pelos pesquisadores, tanto de forma escrita como fílmica.

Figura 40:
Da esquerda para a direita: o Cacique Dajap (João Bravo), Mauro (Marcelo) Cinta-Larga, Raimundo Cinta-Larga (filho do cacique) e Oita Mina Cinta-Larga (Roberto Carlos).

Fonte: Acervo PUC Goiás/ IGPA, 2016.

Estes interlocutores, por meio de suas memórias, resgataram e ressignificaram parte das imagens que são, na verdade, parte de suas próprias histórias. Por isso, certamente, suas narrativas não se limitaram ao preenchimento de fichas, produção de arquivos e transformação das informações em metadados para serem incorporados no Sistema Media Portal da PUC Goiás/IGPA, mas se ampliaram a partir da fluidez das lembranças de tempos remotos, advindas das conexões dos fios de memória com o passado, colaborando no fortalecimento atual de sua cultura e identidade.

Ao longo do trabalho de qualificação com a respectiva etnia, foi possível observar e inferir, por meio dos estudos acima relatados, que, quando descreviam uma imagem, colocavam não apenas seus sentimentos e suas lembranças vivenciados por eles na época, mas traziam também as informações e histórias que lhes foram repassadas por outras pessoas, em outro contexto social, do qual eles não participaram, o que Pollak (1992) chamou de acontecimentos "vividos por tabela".

Assim, podemos inferir que a memória, ainda que subjetiva e individual, pode se disseminar em teias (fios). Além das suas próprias vivências, a memória está impregnada pela subjetividade depositada ao longo do tempo, por meio da memória coletiva.

O significado de cada lembrança individual que, por sua vez, se alimenta da memória coletiva do grupo, repassa não apenas os fatos do passado, mas também a sua manifestação de afetividade. Essa memória compartilhada proporciona o sentimento de pertencimento a um grupo, garantindo, assim, o sentimento de identidade do próprio indivíduo, bem como do seu grupo, levando ao empoderamento coletivo ante os conflitos com a sociedade a qual não pertencem.

A memória compartilhada fez emergir, em vários momentos das atividades de qualificação, sentimentos dotados de emoção, isso ocorria à medida que as imagens projetadas proporcionavam lembranças de bons momentos vividos e outros de tristeza ou tensão. Pelas imagens, revisitaram avós, pais, filhos e outros parentes consanguíneos e afins, muitos dos quais estão, hoje, idosos ou falecidos.

Em alguns momentos, os indígenas resgataram histórias e fatos específicos sobre o falecimento de alguns personagens, tais como acidentes de carro, conflitos com seringueiros, doenças resultantes do contato, etc. Quando isso acontecia, um silêncio sempre recaía na sala e, logo, era quebrado pela solicitação do pesquisador: "como ele se chama ou se chamava"? Mesmo não sendo costume desta etnia de pronunciar o nome de pessoas já falecidas, quase todos os parentes falecidos projetados nas fotos foram nominados pelos interlocutores Cinta-Larga.

Analisando o trabalho simbólico dos funerais Cinta-Larga na primeira seção deste capítulo, Dal Poz afirma que todos os pertences de uma pessoa falecida são destruídos: queimam e quebram os objetos, matam e comem os animais domésticos, visando afastar o *paxio*, aquilo do morto que ainda subsiste no mundo terrestre. O *paxio* significa a parte espiritual da pessoa humana, bem como a sombra e a imagem da pessoa. Esta imagem é também atribuída às imagens fotográficas, que devem ser rasgadas ou destruídas, como os outros bens, para que nada possa lembrar o morto e, dessa forma, seu corpo possa seguir, finalmente, para a eterna aldeia *Gorá* e seu *paxio* (sua imagem e sombra) seja enterrado e destruído.

No trabalho de qualificação com os interlocutores Cinta-Larga, podemos perceber que, ao acionarem a memória, o *paxio* foi evocado, no sentido de legitimar uma narrativa histórica, um passado, uma tradição, uma noção de pertença.

A memória compartilhada sobre as imagens do acervo fez emergir, também, sentimentos de emoção ao reverem lugares tradicionais – simbólicos e históricos – de suas antigas aldeias, com roças abundantes e matas virgens repletas de caça. Mas trouxeram, igualmente, memória de lugares, de embates com segmentos da sociedade regional, bem como narraram as consequências advindas do contato com a abertura da fronteira agrícola que se instalava na região e dos incentivos à exploração dos recursos naturais (madeira, minerais) em seus territórios. Neste contexto histórico, foram lembrados certos episódios, dos quais, destacaremos dois:

O primeiro está relacionado a um conflito com seringueiros, no qual revidaram a morte de parentes indígenas e realizaram um rito antropofágico, o "ritual do urubu-rei", comendo a carne do inimigo morto. O segundo episódio narrado foi a Chacina do Paralelo 11, quando, em 1963, no auge dos conflitos, uma aldeia Cinta-Larga, situada no estado de Mato Grosso, foi totalmente destruída e seus moradores assassinados, crime este arquitetado pelo seringalista Antônio Junqueira.

Esses dois episódios, embora não tenham sidos fotografados ou filmados por Jesco, vieram à tona pelas lembranças de eventos pretéritos. Sobre o "ritual do urubu-rei", Jesco faz uma menção em um dos seus diários. Disso, é interessante perceber que o processo de qualificação das imagens pode também ser entendido como mediador para estimular outros temas não presentes nas imagens do acervo.

Figura 41: Qualificação das imagens com a presença da antropóloga Maria Inês Saldanha Hargreaves, no centro e o Dr. Reginaldo Trindade, à esquerda.

Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA, 2016.

Mauro Cinta-Larga, durante o processo de qualificação, fala da importância do acervo para a afirmação da cultura de seu povo:

> [...] Passando por essa qualificação me veio à lembrança como se estivesse com eles naquela época [...] Quando chegamos à cidade [referindo-se aos antepassados] começou a contaminação. Passando por essa qualificação me veio à lembrança como se estivesse com eles naquela época, desde criança passando por cada fase até a idade adulta. Isso é muito rico e importante para nós. Quando chegamos à cidade começou a contaminação do povo; a nossa dependência do homem branco começa por aí. Isso é para nós uma grande tristeza, fomos extintos! E tem pessoas na idade do João Bravo que faz parte das cotas ali, a gente sabe que se não tivesse esse contato poderíamos ter mais indígenas. Se as pessoas das fotos estivessem vivas nós poderíamos estar com 12.732.000 hectares que hoje estão ameaçados de ser reduzido pelo governo. Essa é a sensação que tivemos de ver essas fotos. (Entrevista concedida à coordenadora do Projeto Qualificação, em Goiânia, maio de 2016).

Entretanto, o ambiente durante o processo de qualificação ficava mais descontraído e mais alegre quando os interlocutores se reconheciam nas imagens ou identificavam parentes e amigos ainda vivos. Havia muitos risos e comentários feitos, sobretudo, na língua materna. Era um momento de se fazer uma parada no trabalho, tomar um café, lanchar, respirar um ar bem goiano nos espaços da PUC Goiás, local das atividades.

Embora o custo emocional da atividade de qualificação tenha sido intenso, principalmente para os mais idosos – verdadeiros guardiões de suas tradições culturais – a participação nesse processo de reavivar suas lembranças, de reconhecimento de sua história, rememorar pessoas, eventos e lugares foi extremamente relevante, uma vez que se confirmou a importância da presença indígena não só na qualificação do material do acervo, mas, sobretudo, no resgate da sua história, da sua memória e, consequentemente, da sua identidade enquanto um povo.

Sobre o acervo de Jesco Puttkamer, Oita Mina Cinta-Larga (Roberto Carlos) assim se expressou durante o processo de qualificação:

> [...] Eu fiquei muito emocionado, não imaginava que o Jesco fazia essas imagens que hoje estão guardadas e, realmente, o Jesco mesmo falava que ia ser guardado, mas eu não imaginava isso. Eu fiquei muito emocionado, porque eu fiz parte do trabalho com ele, e hoje eu vi as coisas [que ele fez] e acredito no que ele falava. Fiquei 30 dias com ele lá no mato [...]. Ele [faleceu] só depois é que fui tomar conhecimento. Eu não imaginava que era bem cuidada essa documentação. E daqui pra frente a gente pode ajudar a cuidar também, eu fiquei surpreso porque é difícil encontrar pessoas como vocês que cuidaram do nosso material, eu não imaginava que tinha essas imagens guardadas. Eu não acreditava quando o Jesco falava "Você e eu pode morrer, mas as imagens nunca vão morrer". "Vou tirar fotos pra vocês, vou fazer filmes pra vocês e a imagem vai ser guardada em algum lugar". E eu não acreditava nisso. (Entrevista concedida à coordenadora do Projeto Qualificação, em Goiânia, maio de 2016).

Atualmente, um dos grandes problemas enfrentados pelos Cinta-Larga diz respeito à exploração ilegal de diamantes em suas terras, onde se estima que possa existir a maior jazida de diamantes do mundo. Interessante perceber que este assunto não ficou latente durante o processo de qualificação, mas se tornou recorrente em muitas das falas dos interlocutores indígenas.

Em decorrência dessa situação, durante o processo de qualificação, o IGPA e a Coordenação do Projeto Qualificação organizaram um seminário para explanação dos conflitos vivenciados pelos indígenas advindos da mineração ilegal em suas terras e discussão de possíveis caminhos para a resolução do problema. Este seminário teve a presença do procurador da República, Dr. Reginaldo Trindade, apoiador da luta do povo Cinta-Larga; dos quatro indígenas Cinta-Larga e vários representantes de entidades civis e governamentais.

O procurador participou, ainda, de uma palestra com as lideranças indígenas, para alunos da PUC Goiás, sobretudo do curso de Direito. Na oportunidade, Mauro Cinta-Larga assim de expressou: "a terra é nosso espírito, um índio sem sua terra é um índio sem alma".

Figura 42: Seminário Cinta-Larga com a participação dos Cinta-Larga, integrantes do Projeto Qualificação, do procurador da República, Dr. Reginaldo Trindade, e da sociedade civil de Goiânia.

Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA, 2016.

Ao final do processo de qualificação, observamos que os eventos do passado, muitas vezes, se misturaram com os acontecimentos do presente. Nesta conectividade temporal, permitida pelos fios de memórias do passado com o presente, constatamos que as imagens produzidas por Jesco são dotadas de múltiplos significados simbólicos e históricos. Elas propiciaram o resgate de lembranças pretéritas, as quais puderam ser ressignificadas pelos interlocutores indígenas e ajudarão, certamente, no fortalecimento da identidade e da cultura do povo Cinta-Larga. Isso vem confirmar que, "cada acervo carrega em si um mundo de conhecimento acumulado com potencial infinito de descobertas e novas leituras" (MOURA; RESENDE, 2014, p. 11).

Assim, as imagens do acervo foram não só qualificadas, mas complementaram outras informações que servirão de base informacional e histórica para o uso das gerações presentes e futuras das comunidades indígenas e da sociedade em geral.

Referências

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

MOURA, Marlene C. O.; RESENDE, Fernanda. E. C. *Projeto Ações Educativas e de Qualificações Interculturais para a Coleção Jesco Puttkamer*. IGPA/PUC Goiás, 2014 (Digitado).

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992.

Capítulo 4

ETNOGRAFIA DO POVO NAMBIKWARA

Figura 43: Jovem Nambikwara do Cerrado.

Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA.

1.

REGISTROS ETNOGRÁFICOS SOBRE O POVO NAMBIKWARA

Maria Aurora da Silva[1]
Dulce Madalena Rios Pedroso[2]

Localização e família linguística

Os Nambikwara estão localizados numa região a noroeste do estado de Mato Grosso estenden-do-se ao sudeste do estado de Rondônia, entre os afluentes dos rios Juruena e Guaporé até as cabeceiras dos rios Ji-Paraná e Roosevelt (COSTA, 2008, p. 21-22). São falantes da família linguística Nambikwara, que compreende três línguas: o Sabanê, o Nambikwara do Norte e os Nambikwara do Sul.

Segundo Rodrigues (2002), a língua dos Nambikwara do Norte e dos Nambikwara do Sul são processos dialetais. O Sabanê compreende quatro dialetos: Tawandê (também conhecido como Tagnaní), Lakondê, Mamaindê e Nagarotú. O Nambikwara do Norte abrange uma maior variedade, reunida em quatro grupos: Mundúka, Nambikwara do campo, Nambikwara do Guaporé e Nambikwara do Sararé, também chamado Kabixi (RODRIGUES, 2002, p. 74-75). As três línguas, cada uma com suas particularidades, são mutuamente compreensíveis, sendo o Sabanê o mais diferenciado das demais línguas pertencentes à família Nambikwara.

Segundo Roquette-Pinto (1959), o termo Nambikwara[3] é de origem Tupi (*nambi*: orelha; *kuára*: furo/furada). Em geral, a nomeação dada pelos grupos inimigos é diferente da autodenominação dos grupos indígenas. Os Nambikwara se autodenominam de *anunsu*, embora esse critério não seja empregado para todos os grupos, principalmente, os que estão ao sul de Rondônia. A palavra *anunsu* designa a pessoa como "gente da terra", ser humano (SILVA, 2010, p. 68).

[1] Técnica de enfermagem e graduada em Antropologia pela PUC Goiás. Trabalhou na saúde indígena com várias etnias, sobretudo, com os Nambikwara do Vale do Guaporé, de 1976 a 1992.

[2] Mestra em História pela Universidade Federal de Goiás e professora da PUC-Goiás

[3] Cabe ressaltar que os grupos indígenas que habitam no vale do Guaporé: Alantesu, Hahaintesu, Waiksu e Wasusu rejeitam o termo Nambikwara e se autodenominam como Wanairisu: povo da floresta.

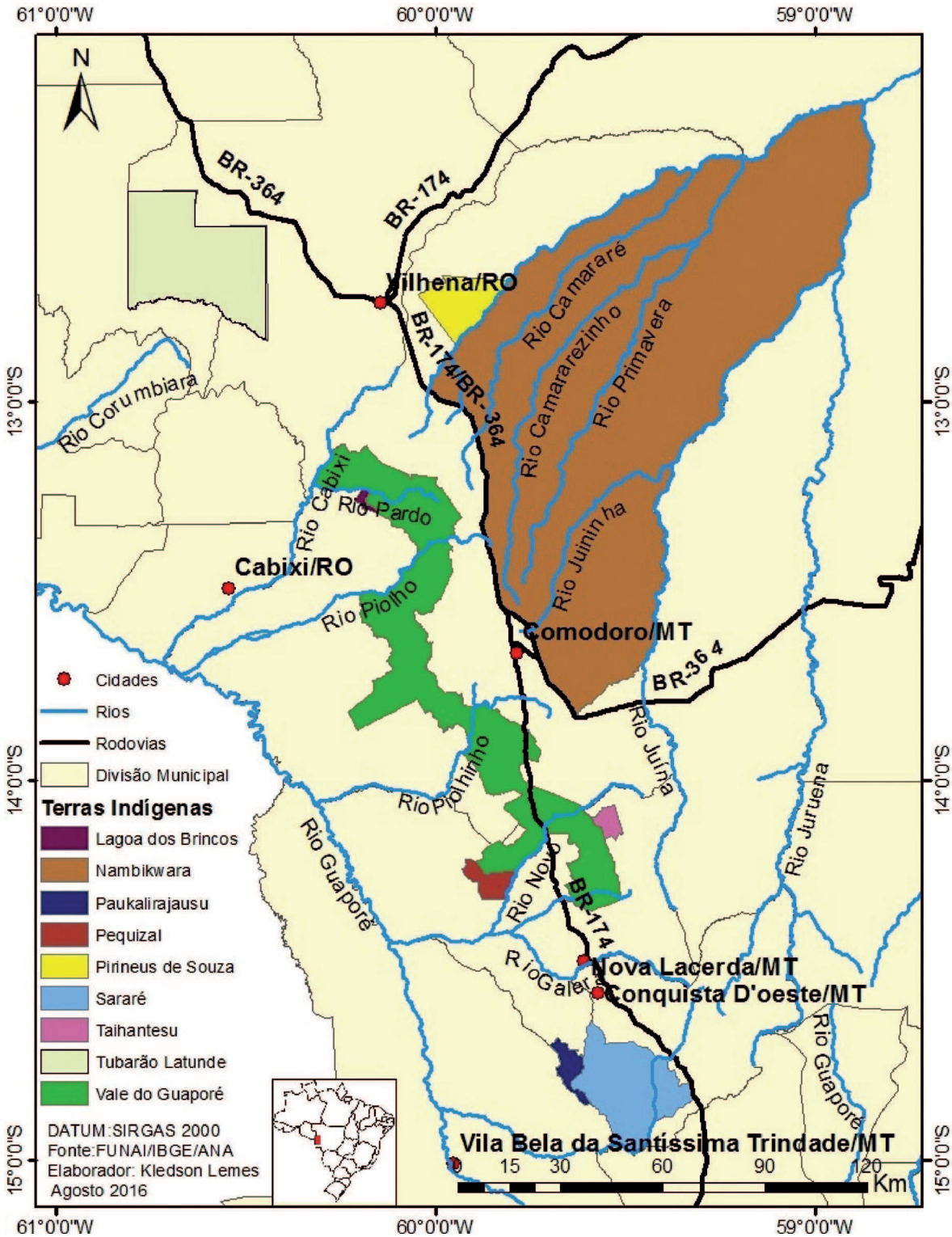


Figura 44: Terras Indígenas Nambikwara.

Fonte: FUNAI/IBGE/ANA. Elaborado por Kledson Lemes, agosto/2016.

No passado, as aldeias com seus habitantes eram denominadas por outros grupos Nambikwara com nomes relacionados à região e o costume de cada grupo. Normalmente, eram atribuídos, uns aos outros, nomes pejorativos à revelia de cada uma de suas autodesignações. Porém, o nome do grupo familiar normalmente tem sua origem a partir de um vegetal, fruto, animal e riachos da região onde habita o grupo.

Exemplo: *Tahaintesu* é o nome do grupo de Heru Wasusu que provém de um fruto da região das cavernas sagradas; esses mesmos grupos, que viviam nas proximidades do rio Galera, próximo da Chapada dos Parecis, ficaram conhecidos como Galera, bem como os índios do cerrado, os *sawãntesu* (que significa "tanajura") levam este nome por comerem muito dessas formigas de temporada (SILVA, 2010).

Foi a partir da penetração da Comissão Rondon, em 1907, no interior de Mato Grosso, que os índios, até então referidos como "Cabixi", passaram a ser designados "Nambikwara". Esta é uma designação genérica, dos falantes da família linguística Nambikwara, utilizada para se referir aos diversos grupos que ocupavam a região.

Diversas Terras Indígenas foram destinadas aos grupos Nambikwara após a demarcação realizada pela FUNAI entre as décadas de 1960 a 1990, localizadas em três ecossistemas: Serra do Norte, Vale do Guaporé e Chapada dos Parecis.

Conforme obra de Price (1972), os Nambikwara estão assim divididos:

- Serra do Norte: localizada nas adjacências das nascentes do rio Roosevelt; é considerada terra dos Da'wandê, dos Âlapmintê, dos Yâlãkuntê (Latundê), dos Yalakalorê, dos Mamaindê e dos Negarotê.
- Chapada dos Paresis: onde estão localizados os Halotesu, os Kithaurlhu, os Sawentesu, os Wakalitesu e os Sawantesu.
- Vale do Guaporé: onde são encontrados os Wasusu, os Kathitawrlu/Sararé, os Alãntesu, os Waikisu e os Hahãintesu. Estes povos são conhecidos pelo nome genérico de Wãnairisu ou Manairisu.

Essas diferenças geográficas, conforme menciona Souza (2014, p. 23), abrangem também diferenças socioculturais e históricas, já observadas por Roquette-Pinto (1959 [1917]); David Price (1972); Lévi-Strauss (1946; 1966) e Paul Aspelin (1975), dentre outros. Também é possível observar diferenças nos dialetos, na cultura material, nas mitologias, na diversidade de formas de alimentação, conforme registrado por Setz (1983, p. 151).

Contexto histórico do contato

Segundo os registros históricos, os primeiros contatos da sociedade colonial com os Nambikwara aconteceram no século XVIII, através de expedições que penetraram na região em busca de escravos para trabalhar nas lavouras. Segundo Roquette-Pinto (1959), o fluxo maior de não índios sobre o território Nambikwara deu-se a partir de 1719 com a descoberta

de ouro no rio Coxipó[4] e, assim, levas de exploradores, principalmente paulistas, foram prospectar jazidas auríferas, percorrendo várias regiões ainda desconhecidas, em Mato Grosso.

Em sua obra *Rondônia* (1959), Roquette-Pinto, então pesquisador do Museu Nacional, no Rio de Janeiro, acompanhou a expedição do Marechal Cândido Rondon (1907-1914) e revela que "Antônio Pires de Campos deve ser considerado o primeiro descobridor do Noroeste de Mato Grosso". O autor discorre sobre o paulista sorocabano Antônio Pires de Campos que, no ano de 1718, atravessou a Chapada, também por onde se estendeu o fio telegráfico colocado por Cândido Rondon (ROQUETTE-PINTO, 1959, p. 28). Tal bandeirante paulista se referia à existência de povos indígenas mais afastados do lado Norte. Possivelmente, se tratava dos Nambikwara da Serra do Norte.

Com o ouro encontrado pelos paulistas em 1719 no rio Coxipó, iniciou-se a ocupação do território mato-grossense com o objetivo de prospectar e explorar as jazidas deste minério. Em 1737, os exploradores encontraram ouro na Chapada São Francisco Xavier, no extremo sul do território Nambikwara; contudo, não há informações de encontro com os índios.

As primeiras informações sobre os Nambikwara nesta região datam de 1770, quando os colonizadores construíram uma estrada entre a capital Vila Bela da Santíssima Trindade e o Forte Bragança, com o interesse de buscar novas jazidas de ouro. De acordo com Price (1972), os registros acerca desta região informam a presença de índios "Cabixi", estabelecidos entre o alto curso do rio Cabixi, o rio Iquê e o baixo curso do rio Juruena. O autor acredita que se trata do subgrupo Sabanê, habitantes do extremo norte do território de movimentação dos Nambikwara.

Assim, no final do século XVIII, além do termo "Cabixi", outras designações foram utilizadas para denominar os grupos hoje conhecidos como Nambikwara. Um subgrupo Pareci também era designado "Cabixi", e em alguns registros históricos faziam a distinção entre os Cabixi "mansos" e os "bravos", sendo os "mansos" os Pareci e os "bravos" os Nambikwara.

Ainda no final do século XVIII, em 1781, foi edificado o aldeamento dos índios designados de "Cabixi" que habitavam o Vale do Sararé. Registros da mesma época se referem à presença de 56 indígenas das etnias Cabixi e Pareci. Contudo, este aldeamento teve curta duração, sendo abandonado em 1783 (PRICE, 1972 *apud* MILLER, 2007, p. 33).

Na região próxima à capital Vila Bela havia o quilombo do Piolho, tomando o nome do rio Piolho, que se encontrava estabelecido no território de movimentação dos Nambikwara, mais precisamente onde hoje habita o subgrupo Negarotê. Os povoadores desse grande quilombo compunham-se de escravos fugidos das minas de ouro da Chapada de São Francisco Xavier e também de índios e caborés (cafusos). Documentos históricos relatam o envio de expedições para desbaratar o quilombo e capturar os escravos fugidos (VOLPATO, 1993, p. 182-185).

[4] O rio Coxipó nasce no Parque Nacional da Chapada dos Guimarães e é um dos principais afluentes do rio Cuiabá.

É bem documentada a bandeira enviada em 1795, no governo de João Albuquerque Pereira de Mello e Cárceres, saindo de Vila Bela, descendo pelo rio Guaporé, e subindo os rios Cabixi e Pardo (área habitada pelo subgrupo Mamaindê) e seguindo por terra até o rio Piolho, onde o quilombo se localizava (ISA, 2011).

Price (1972), em suas pesquisas sobre os Nambikwara, obteve o relato de um velho Kithaulhu, no qual ele revela que seus antepassados mantinham relações conflituosas com um povo que tinha o cabelo crespo e vivia na mata. O mesmo informante apontou locais onde se encontravam os restos de cerâmica confeccionada por tal povo, atestando a existência de quilombos na região.

A decadência das minas de ouro da Chapada de São Francisco Xavier provocou o despovoamento de vários arraiais no final do século XVIII, cuja sustentação econômica encontrava-se apoiada na exploração das jazidas. Com o despovoamento da região pelos colonizadores, os índios "Cabixi" atacavam os frágeis povoados ameaçando, desse modo, os trabalhadores que se dedicavam à extração de poaia (planta medicinal - *Psychotria Ipecacuanha*), atividade que se iniciou nesta região a partir de 1854 (ISA, 2011).

Os ataques dos Nambikwara à população de Vila Bela seguiram-se até o início do século XX, quando a expedição de Rondon entrou no território ocupado por eles. Com esta expedição de 1907, iniciou-se a primeira exploração à região do Vale do rio Juruena para estabelecer o trajeto da linha telegráfica que ligaria o estado de Mato Grosso ao Amazonas. Tal exploração fazia parte da frente de expansão nacional, com o objetivo de empreender a instalação da linha telegráfica e, assim, estabelecer a comunicação entre regiões mais longínquas do país.

A expedição atravessou o território Nambikwara e teve contato com eles. Nessa ocasião, os Nambikwara já tinham contato com os seringueiros, com os quais mantinham guerras frequentes, pois aqueles os matavam e tomavam suas mulheres. Através de contatos eventuais, os índios obtinham machados de ferro dos seringueiros (ISA, 2011).

O objetivo da Comissão Rondon era também abrir fronteiras para a colonização das terras já habitadas por uma população regional estimada em 15 a 20 mil pessoas.

Contudo, foi a partir do início do século XX, com a criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), que foram estabelecidos contatos pacíficos com os Nambikwara. Esses contatos com tais indígenas favoreceram a entrada de várias missões religiosas que vieram no rastro das linhas telegráficas. Price (1972) se refere a várias missões protestantes: um casal de missionários da *Inland South American Missionary Union* que, em 1924, estabeleceu-se próximo ao Posto Telegráfico de Juruena, mas retornou aos Estados Unidos após ataque dos índios Wakalitesú. Outra missão, enviada em 1936 da mesma organização, estabeleceu-se novamente no Posto telegráfico de Campos Novos permanecendo até 1948. Em 1957, foi construído um posto ocupado por missionários no rio Pardo, sendo os índios transferidos anos depois para a aldeia Camararé no vale do rio Juruena.

Ainda segundo Price (1972), em 1950 chegou ao Vale do Guaporé um missionário protestante da *New Tribes Mission*, contudo, logo após se estabelecer na região, foi morto pelos

Nambikwara. Missionários da Missão Cristã Brasileira iniciaram os contatos com os Nambikwara do Vale do Sararé entre 1959 e 1960. Nessa mesma ocasião, missionários do *Summer Institute of Linguistics* (SIL) iniciaram seus estudos linguísticos com fins religiosos junto aos Nambikwara do Sul, na aldeia Serra Azul.

Além destes, outros missionários atuaram nos anos seguintes com os Mamaindê, grupo Nambikwara do Norte. O autor expõe que a finalidade do SIL era aprender o idioma dos índios para depois traduzir a bíblia para a língua Nambikwara, tornando assim mais fácil sua doutrinação e conversão ao cristianismo e ainda acrescenta que "apesar da pesada evangelização, nunca conheci um Nambikwara cristão" (PRICE, 1972, p. 36).

Missionários católicos já atuavam junto aos Nambikwara do Vale do rio Juruena desde 1930, na missão de Utiariti, onde criaram uma escola em regime de internato destinada à alfabetização e catequização dos índios da região. Além dos Nambikwara, essa escola se destinava aos Pareci, aos Iranxê Manoki e aos Rikbaktsa.

De acordo com Lévi-Strauss (1996), no ano de 1929, uma epidemia de gripe, posteriormente, evoluída para edema pulmonar generalizado, afetou os Nambikwara do Cerrado, chegando a vitimar trezentas pessoas em 48 horas. Em geral, os contatos com os não índios eram perniciosos para os indígenas, que contraíam doenças como gripe, sarampo, catapora, malária e outras moléstias, como a tuberculose e caxumba (SILVA, 2010, p. 30).

Na década de 1960, com a construção do novo traçado da BR-364, que ligava Cuiabá a Porto Velho, muitos imigrantes de várias partes do Brasil se fixaram na região, trazendo grandes latifundiários que se instalaram no Vale do Guaporé, causando altos prejuízos aos índios.

Tendo em vista destinar terras para ocupação colonizadora, o governo federal, através da FUNAI, demarca a Reserva Nambikwara em 1968 e, a partir de então, os vários grupos Nambikwara passaram a viver num território definido pelos critérios oficiais. As terras destinadas a compor a Terra Indígena Nambikwara são arenosas, típicas dos campos cerrados da Chapada dos Parecis, consideradas improdutivas na época da demarcação. Contudo, esses grupos continuavam a se movimentar em seus territórios imemoriais, dos quais foram retirados para disponibilizar suas terras às empresas agropastoris (COSTA, 2008, p. 21-24).

Em Mato Grosso e Rondônia, devido às demarcações realizadas pela FUNAI nas décadas de 1960 a 1990, as extensas terras ocupadas por vários grupos Nambikwara tornaram-se fragmentadas. As terras destinadas aos indígenas estão localizadas nos três ecossistemas apresentados anteriormente: Serra do Norte, Vale do Guaporé e Chapada dos Parecis.

- Na área do Vale do Guaporé encontram-se a Terra Indígena Sararé, Terra Indígena Vale do Guaporé, Terra Indígena Alantesu, Terra Indígena Tailhãntesu, Terra Indígena Pequizal, Terra Indígena Lagoa dos Brincos e Paukalirahjausu (em identificação).
- Na Serra do Norte encontram-se a Terra Indígena Tubarão-Latundê e Terra Indígena Pirineus de Souza.
- Na Chapada dos Parecis, a Terra Indígena Tirecatinga e Terra Indígena Nambikwara (COSTA, 2008, p. 21).

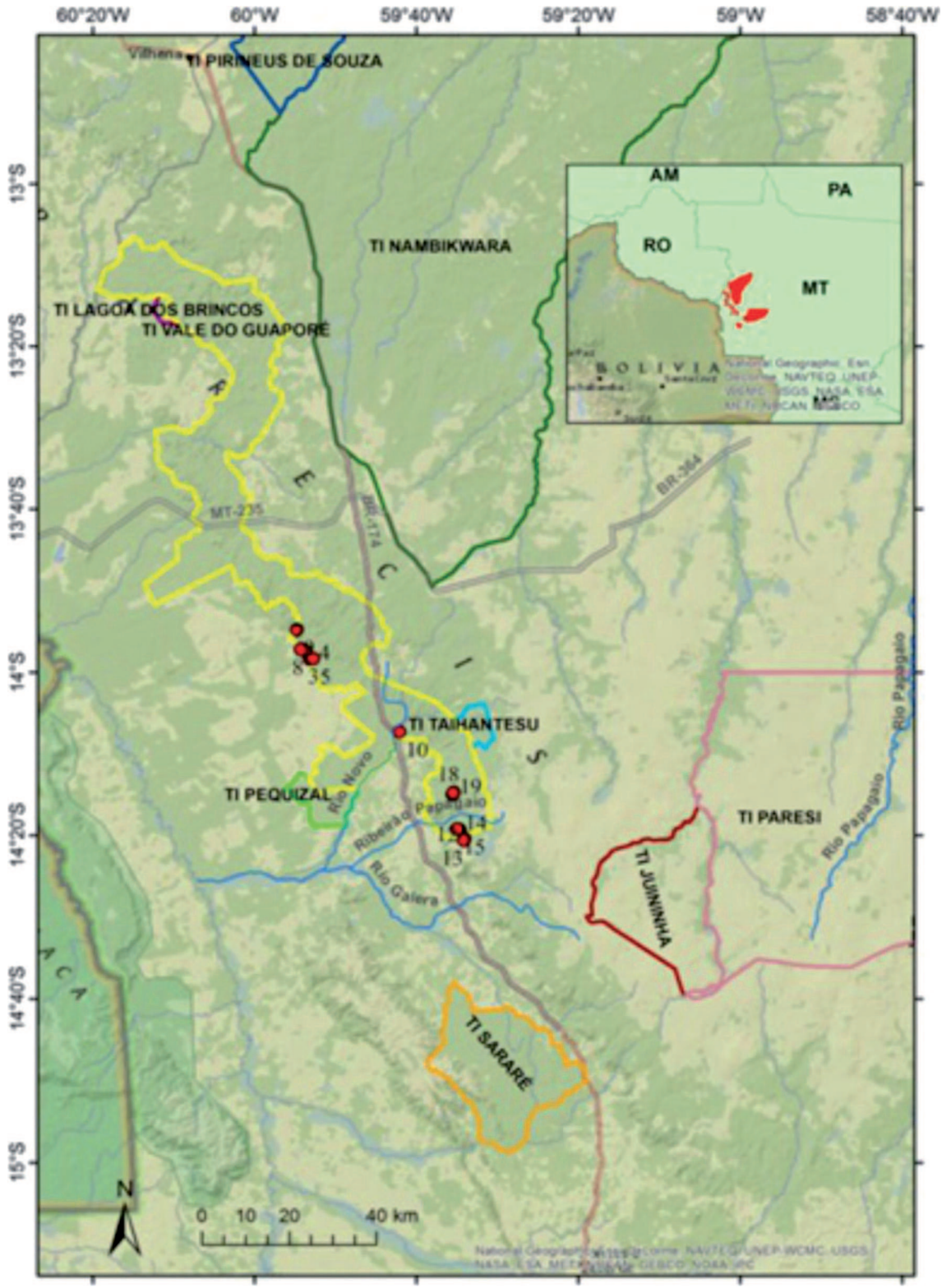


Figura 45: Terra indígena Vale do Guaporé.

Fonte: FUNAI.

População

Segundo Lévi-Strauss (1996), Rondon calculou a população Nambikwara, em 1915, em cerca de vinte mil pessoas, estimativa considerada por ele como exagerada. Para Lévi-Strauss, os Nambikwara somavam-se por volta de dez mil indígenas no início do século XX. Mas no ano de 1938, época em que ele esteve com alguns grupos Nambikwara, o autor fez um cálculo estimado da população entre dois a três mil indígenas na região.

De acordo com Price (1972), foram estimados, no início do século XX, cinco mil índios Nambikwara. O censo realizado por Price (1972), em 1969, mostrou uma drástica redução do povo Nambikwara. Trinta anos após a passagem de Lévi-Strauss, esses grupos foram reduzidos a quinhentas pessoas.

Um novo censo, realizado no ano de 1975 pelos indigenistas da FUNAI – Marcelo dos Santos, responsável pelos Nambikwara da Serra do Norte; Ariovaldo José dos Santos, pelos grupos da Chapada dos Parecis, e Silbene de Almeida, responsável pelos índios do Vale do Guaporé –, mostrou que a população indígena nas três regiões não passava de 450 índios.

A partir da implantação do projeto Nambikwara, por Price, em 1974, os óbitos foram reduzidos e este povo começou a sair do risco de diminuição. Infelizmente, os três grandes grupos falantes da família linguística Nambikwara foram sensivelmente reduzidos. Muitas aldeias foram extintas, outras ficaram com poucos sobreviventes que se uniram a outros subgrupos para sobreviver.

Este foi o caso de parte dos grupos Nambikwara do Norte, cujos remanescentes juntaram-se a outros grupos mais numerosos, passando a compor um único grupo. Atualmente, alguns remanescentes dos grupos designados Da'wendê, D'awandê e Sabanê, por exemplo, vivem junto com os Mamaindê no Posto Indígena Capitão Pedro.

Organização sociocultural

Os Nambikwara foram classificados ao longo do tempo pela historiografia como um povo seminômade, em busca constante por alimentos. Contudo, sabe-se que, desde o Brasil colonial, o grupo em questão cultivava roças próximo às suas aldeias. Eles também foram considerados como um povo portador de cultura material simples, como observou Lévi-Strauss (1996, p. 299): "Eu procurava uma sociedade reduzida à sua expressão mais simples. A dos Nambiquara o era, a tal ponto que nela só encontrei homens".

Pyreneus de Souza (1920), que conviveu com os Nambikwara em torno de nove meses, entre setembro de 1911 e maio de 1912, na fazenda Campos Novos, observou que as atividades de caça e procura de mel eram realizadas por homens e mulheres. Estas são responsáveis por construir o acampamento provisório e transportar tudo que a família necessita, no cesto de palha, carregado por elas. Neste cesto, segundo Souza, acomodavam o machado (antes de pedra), a cabaça de fumo, a de água, a do mel, a de contas de enfiar, os paus de tirar fogo,

resina, panela de barro, pilão e mão de pilão. Carregavam ainda alguns alimentos como o beiju, espigas de milho e as frutas encontradas pelo caminho.

Anna Maria Costa (2008), em seu trabalho sobre os Nambikwara, realizou um levantamento das peças que compõem a cultura material dos índios, entre os anos de 1982 e 1988, incluindo os objetos em desuso e outros adaptados em decorrência do contato com a sociedade nacional. A autora contabilizou mais de cem artefatos. Segundo esta autora (2008, p. 134), ainda que a cultura material Nambikwara seja numericamente representativa, isso não significa que se pode encontrá-la nas unidades residenciais dos indígenas.

Em geral, confeccionam determinado artefato apenas quando irão utilizá-lo de imediato. Os Nambikwara não se preocupam em acumular bens materiais, sejam eles artesanais ou industrializados. Tem por princípio possuir o estritamente necessário para suprir suas necessidades imediatas (COSTA, 2008, p. 137).

A cultura material dos Wanairisu, Nambikuara do Vale do Guaporé, consistia em arco e flechas, balaio, bastão da palmeira de siriva para abrir as covas para plantio das sementes nas roças; vasilhames feitos a partir da sobrecasca de cachos de cocos de babaçu ou acuri para fazer chicha e gomos verdes de taquara, utilizados como vasilhames para cozinhar carnes e cocos de *wêisu* (da família da pupunha); cabaça, pilão, mão-de-pilão, bem como minúsculos brincos em forma de argolinhas feitos de coco de tucum e pulseiras feitas de coco de babaçu. Todos estes elementos da cultura material dos Wanairisu provinham da floresta e do cerrado. Entre os Wasusu e demais grupos do Vale do Guaporé e Sararé, são utilizados termos designativos de objetos essenciais para a sobrevivência do grupo para se referirem aos seus cônjuges: o homem se refere à esposa como "meu balaio" (*da hatia*) e a mulher refere-se ao esposo como "meu arco" (*da huksu*) (SILVA, 2010, p. 62, 63).

Segundo Ariovaldo José Santos (2006), estes indígenas perfuram a orelha de suas crianças logo ao nascerem e colocam brincos de tucum. As mulheres confeccionam o colar de contas de tucum, muito apreciado em toda comunidade. Ele pode dar muitas voltas no corpo e necessita de um longo tempo para ser confeccionado. Sua produção envolve a procura dos cocos, até o preparo das contas e a montagem. A mulher é a responsável pela produção dos colares de toda a família (COSTA, 2008, p. 132).

As crianças utilizam estes colares desde cedo, cruzados no peito, tendo como finalidade a proteção contra os maus espíritos que trazem as doenças e atacam principalmente as crianças por serem mais frágeis (MILLER, 2007, p. 131, 132).

Os Nambikwara são poligâmicos, no entanto, devido à presença de evangelizadores cristãos, muitos grupos do cerrado passaram a ser monogâmicos, mas, ainda nos dias de hoje, a poligamia continua nos grupos do Vale do Guaporé e Sararé. Estes grupos possuem o padrão de residência matrilocal e o novo casal constituído representa uma nova unidade familiar, onde cada uma tem seu espaço definido dentro da casa, com seu próprio fogo.

No passado, mesmo quando se dava o nascimento do primeiro filho, eles ainda continuavam na casa dos pais. Somente com o crescimento da família construíam uma nova casa próxima à casa da mãe da esposa (SILVA, 2010). Segundo Costa (2008, p. 140-141), é

comum o rompimento dos casais Nambikwara, principalmente entre os mais jovens; isto em geral ocorre porque estão interessados em outra pessoa.

Prince e Lévi-Strauss mencionaram em seus trabalhos, sobre os Nambikwara, que os filhos pequenos são tratados com muita paciência e ternura. Nunca eram castigados por seus atos imprevisíveis, dada a pouca idade. A autora revela, ainda, que as crianças são referências na mitologia Nambikwara e muitas vezes são responsáveis pelas inovações no modo de viver dos indígenas (COSTA, 2008, p. 213).

Figura 46:
Waioko Wasusu com uma criança.
Fonte: Acervo: PUC Goiás/IGPA.

Outro importante aspecto da cultura Nambikwara são os ritos de passagem. O menino, em torno dos 10 anos de idade, tem o septo nasal e o lábio superior perfurados pelos 'padrinhos', para colocar adornos de taquara. Acreditam que, fazendo isto, os meninos se desenvolvem mais rapidamente. Até a total cicatrização dos orifícios do lábio superior e do septo nasal, os meninos evitam a ingestão de carne de paca e de cutia porque são mamíferos roedores. Segundo a cultura, a carne de roedores fica roendo o local e não permite a cicatrização (COSTA, 2008, p. 142).

Figura 47:
Menino Wasusu com adorno nasal.
Fonte: Acervo: PUC Goiás/IGPA.

Um ritual muito difundido entre os Nambikwara é o ritual de puberdade feminina, realizado a partir da primeira menstruação. Neste momento, a menina deve permanecer reclusa dentro de uma casa construída pelos seus pais especialmente para este fim. Escreve Costa (2008, p. 208) que:

> [...] enquanto durar a reclusão, esta morada protege a moça, em estado casadoiro, de espíritos maus que ficam à sua espreita, à sua espera, prontos para atacá-la. Em seu interior permanece vestida de desenhos geométricos de tinta de jenipapo sobre tintura de urucum, adornada com colares de coco tucum, braçadeiras, jarreteiras e brincos de madrepérolas.

Nesta pequena casa a menina deverá permanecer de um a três meses, recebendo conhecimentos e instruções, como cuidados com o corpo, conhecimento farmacológico, aprendendo cantigas que devem ser entoadas nessas noites de reclusão, etc. Segundo os costumes Nambikwara, uma menina-moça não deve se casar, engravidar e gerar filhos caso não tenha experimentado a reclusão (COSTA, 2008, p. 208).

Terminado o período de reclusão, far-se-á uma grande festa que contará com convidados de outras aldeias Nambikwara. A partir deste momento, um outro *status* é conferido à menina, que passa a ser considerada uma mulher e pode se casar. Esta cerimônia, também chamada "festa da menina-moça" foi abordada no trabalho de Miller (2007).

O ritual da puberdade feminina é realizado por quase todos os grupos Nambikwara, com exceção dos grupos do sul, isto é, do Vale do Guaporé. Apesar de este grupo não realizar este ritual, assemelha-se em muitos outros aspectos aos grupos do cerrado. Entre os grupos do cerrado, o ritual apresenta pequenas variações. Segundo Price (1972), os grupos Nambikwara estabelecidos na região dos afluentes do rio Juruena informam que, há muito tempo, o ritual da puberdade feminina era desconhecido e que foram os Negarotê – um grupo Nambikwara do Norte vizinhos dos Mamaindê – os primeiros a realizar tal ritual.

O ritual xamânico é muito praticado entre os Nambikwara para a cura de suas doenças. Tais indígenas reconhecem quando uma enfermidade é "doença de branco" e quando é "doença de índio". Para cada tipo de enfermidade, seus especialistas são solicitados (SERAFIM, 2012, p. 51). Para os Nambikwara, a doença se instala no corpo das pessoas devido à atuação maléfica de espíritos sobrenaturais que se vingam de quaisquer atitudes que os deixam contrariados, ou até mesmo sem razão aparente, quando os espíritos se divertem com a desgraça alheia (COSTA, 2008, p. 373).

Assim, para os Nambikwara a doença é sempre um estado anormal, causado por agentes externos e tudo e todos os meios devem ser colocados em prática para que a doença seja afastada do corpo ou do espírito do enfermo (SERAFIM, 2012, p. 50).

Serafim (2012) cita o pesquisador Jean-Pierre Chaumeil que, em seu trabalho sobre xamanismo, informa que:

> [...] para compreender a doença e suas representações no pensamento indígena, deve-se necessariamente passar pelo discurso do xamã que é o único capaz de ver a doença e de descobrir o sentido dos problemas apresentados pelo paciente, problemas que ele deverá interpretar e explicar em termos compreensíveis para os membros do grupo e para o próprio doente. Com efeito, os fenômenos patológicos não podem ser definidos em si, mas nas suas relações com o conjunto das atividades sociais e das representações do grupo. (SERAFIM, 2012, p. 51).

Costa (2008) esclarece a respeito da figura do pajé, *wanintesu*, que corresponde a um mediador que estabelece com as práticas cotidianas de seu povo e com o sobrenatural, dando significado à visão de mundo Nambikwara. É o xamã que vê aquilo que os demais índios não enxergam; é ele quem irá apresentar os espíritos do bem e do mal (COSTA, 2008, p. 31). Costa também informa que, antes do contato, a liderança de uma aldeia era, geralmente, exercida por um homem que detinha simultaneamente o poder temporal e o espiritual.

Entretanto, a partir do contato com o colonizador, algumas lideranças passaram a se relacionar com missionários cristãos, seringueiros, funcionários do SPI e da FUNAI. Posteriormente, quando começaram a viajar e ter contato com diversas instituições a fim de reivindicar seus direitos à sociedade nacional, essa situação se modificou. Muitas vezes, essas lideranças ficavam muito tempo fora enquanto seu povo necessitava de seus cuidados espirituais (COSTA, 2008, p. 47, 48).

O ofício de xamã é algo necessário para os vivos, mas muito perigoso para o xamã. Aqueles xamãs que não aguentam submeter-se às restrições necessárias para adquirir e manter o poder xamânico correm o risco de morrer, vítimas da vingança dos espíritos dos mortos que, deixando de atuar como seus parentes, passam a atuar como inimigos, provocando acidentes e doenças (ISA, 2011).

Habitação, aldeia e roça

Os Nambikwara possuem diferentes tipos de habitações nos três ecossistemas onde vivem. Os grupos do Norte fazem suas casas cônicas; no Vale do Guaporé as casas são grandes e compridas e, na região do vale do Juruena, as casas eram pequenas e semiesféricas (ISA, 2011).

Rondon (1922) entrou a primeira vez numa aldeia Nambikwara em 1907, na região do Vale do Juruena. Ele observou que a aldeia tinha formato circular com um pátio em frente às casas, sendo uma casa grande e duas menores, todas com formato semiesférico e cobertas de palha. Registrou que, em uma das casas menores, havia flautas de taquara semelhantes às dos índios Pareci.

Quando Roquette-Pinto (1959) esteve entre os Nambikwara do Norte, em 1912, observou que suas aldeias eram construídas no alto de pequenas colinas, longe dos cursos d'água, algumas distantes mais de um quilômetro; a aldeia era edificada numa grande praça, de cin-

quenta metros de diâmetro. O chão do pátio era extremamente limpo de mato. Em geral, os Nambikwara preferem viver nas cabeceiras dos rios, não se importam em ter água corrente nas proximidades. Para obtenção da água, eles furavam cacimbas, utilizando desse modo a água para beber, tomar banho e cozinhar (SOUZA, 1920, p. 393).

No Vale do Guaporé, as casas, onde residia um grupo familiar extenso, eram de forma oval, com uma ou duas aberturas. Em sua maioria, eram grandes, medindo entre oito e dez metros de comprimento por uns dois ou quatro metros de largura. São construídas com três esteios grandes, de dois e meio a três metros de altura, que vão até a cumeeira e outros quatro esteios menores que davam sustentabilidade às varas e palhas. O tamanho da casa depende do número de moradores, por isso nem todas as casas eram grandes (SILVA, 2010).

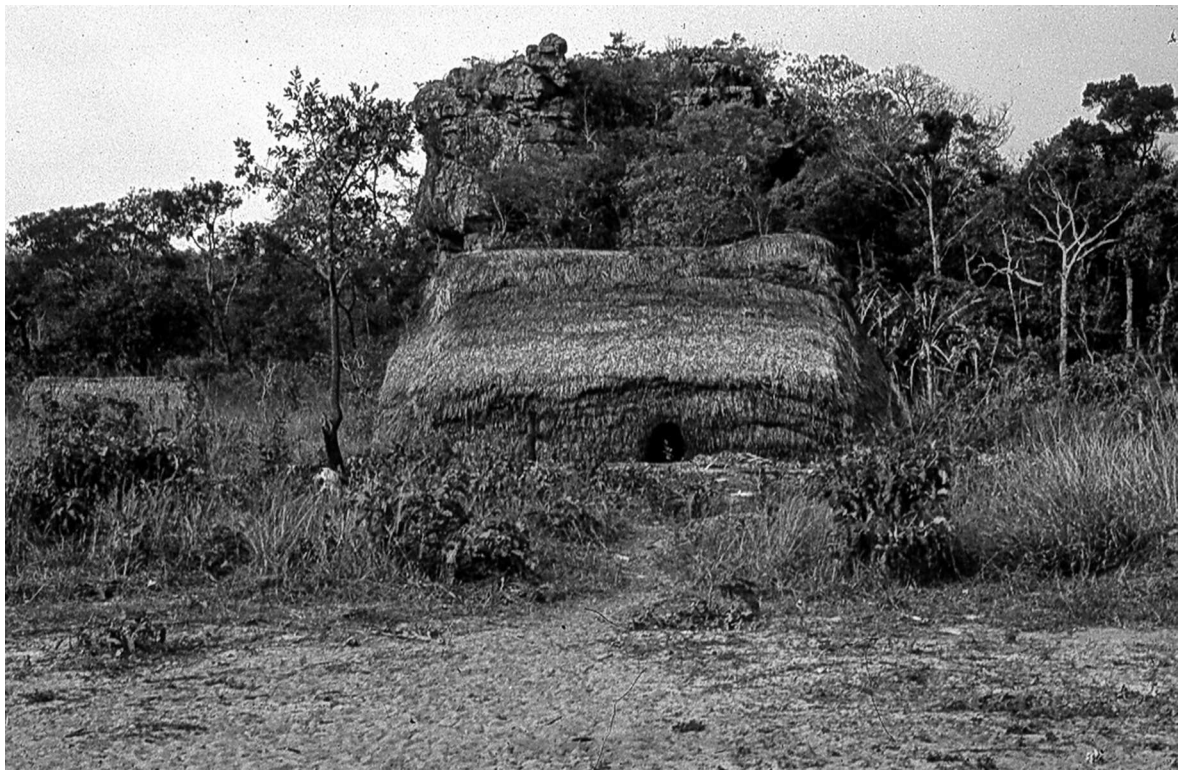


Figura 48: Antiga Aldeia da Pedra-Wasusu - Vale do Guaporé.

Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA.

As casas dos grupos do cerrado e da Serra do Norte eram pequenas e arredondadas, em época de frio ficavam completamente cobertas, havendo apenas uma pequena abertura para passagem. No verão elas tinham a parte inferior ou a frente toda descoberta para amenizar o calor e aumentar a claridade. Nessas pequenas casas moravam em média de quatro a oito pessoas, isso dependia do número de filhos e idosos da família (SILVA, 2010).

A casa das flautas situava-se no pátio central, não sendo muito distinta da casa habitacional de planta baixa, semicircular. É uma edificação destinada exclusivamente aos homens e relacionada ao ritual do menino que foi atraído pelo som mágico e encantador de uma flauta. Nela, os indígenas guardam as flautas feitas de taquara; contudo, as mulheres não podem visualizá-las, correndo o risco de adoecer e até mesmo morrer.

Os homens frequentam a casa para entoar seus instrumentos, ensinar aos mais novos e para a sua guarda (COSTA, 2008, p. 116-117). O contato mais intenso com o não índio fez com que os Nambikwara guardassem as flautas no mato (ISA, 2011). Esse fato também se deve ao desrespeito com que missionários evangélicos e católicos trataram suas flautas sagradas; querendo demonstrar aos próprios índios que era pura superstição e crendice considerá-las sagradas e proibir as mulheres de visualizá-las.

Estes se opunham ao pensamento indígena, segundo o qual, ao avistarem a flauta sagrada, as mulheres passariam mal e poderiam até morrer. Desse modo, passaram a guardar as flautas embrulhadas em um cobertor no mato (COSTA, 2008, p. 96; 115) protegidas das opiniões e atitudes do não índio quanto às suas crenças e tradições.

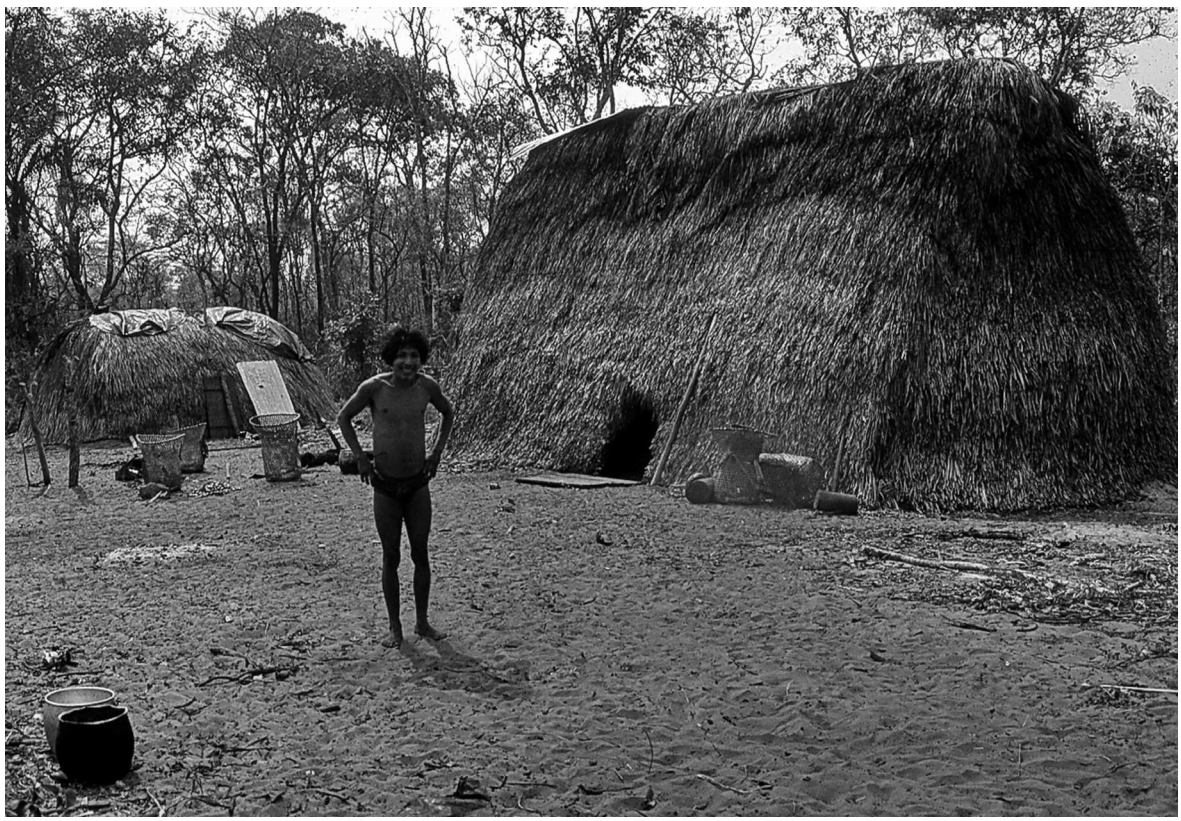


Figura 49: Casa das Flautas (à esquerda/no fundo).
Casa do capitão Waué à direita e João Tanga (centro).

Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA.

Segundo as pesquisas de Price, a praça da aldeia é o local onde acontecem os rituais e onde os mortos são sepultados. Este espaço representa o lugar coletivo, de alta sociabilidade entre os integrantes da aldeia, onde acontecem práticas cotidianas e até corriqueiras, como também os rituais fúnebres, de cura, de alegria, de iniciação da puberdade feminina, da perfuração do septo nasal e do lábio superior do menino (COSTA, 2008, p. 142).[5]

O principal critério para definir o local como sendo uma aldeia é o fato de lá existirem mortos sepultados. Desse modo, quando eles estão em um acampamento de caça ou de roça, se alguém falecer no local, aí será sepultado e o local também será definido como aldeia. Price explica que os locais de muitas aldeias antigas costumam ser lembrados pelos índios como locais em que vivem muitos de seus ancestrais. Este mesmo autor definiu que as aldeias Nambikwara são, na verdade, aldeias dos mortos.

Atualmente, os Nambikwara permanecem a maior parte do ano em suas aldeias que, tradicionalmente eram transferidas a cada 10 anos ou menos. Essas mudanças ocorriam devido ao esgotamento do solo fértil para lavouras, localizadas nas proximidades da aldeia. Outro fator poderia ser em razão de conflitos internos. Após vários anos de contato com a sociedade nacional, e também para usufruir das instituições como Funai/Sesai, o costume de deslocamento das aldeias modificou. A exemplo da Aldeia Quatro Pontes, que permenece a mais de 20 anos no mesmo lugar. (SILVA, 2010).

As roças, em geral, eram abertas próximo às aldeias; contudo, é comum se situarem mais distantes, de duas a três horas de caminhada. Neste caso, a família que cuidava da roça construía abrigos temporários, onde permanecia o tempo necessário para realizar o trabalho, evitando, desse modo, retornar à aldeia todos os dias.

O major Antônio Pyreneus de Souza (1920), engenheiro militar, quando esteve junto aos Nambikwara a serviço da Comissão Rondon em 1911, fez diversas observações sobre os índios e quanto às suas roças. Informou que plantavam:

> [...] mandioca, milho (milho de grão roxo e mole), cará, batata doce (amarela e cresce pouco); fava branca e roxa muito grande. Plantavam ainda o algodão de que as mulheres fazem fio e meadas; com este fio tecem tiras para apertar os braços e as pernas; tecem fitas largas que as mulheres usam a tiracolo para nelas conduzirem os filhos de peito, cordas de arcos, de enfiar contas, etc. Cultivam também mamoeiro, contudo o autor não conseguiu perceber o seu uso (Souza, 1920:396). As frutas que o Major observou que serviam de alimento para os índios foram buriti, guariroba, ananás, bacaba, açaí, gravatá, caju, mangaba e outras que encontrar. (SOUZA, 1920, p. 398).

Durante as expedições de caça, ou em viagens para visitar parentes distantes, os Nambikwara também costumavam permanecer em habitações temporárias. Lévi-Strauss esteve

[5] Em minhas observações em campo, nunca presenciei ritual de cura (pajelança) no pátio da aldeia. Estas curas aconteciam no interior da casa do paciente. Quanto à perfuração do septo nasal e do lábio superior, presenciei nos Wasusu, sendo realizada dentro do riacho, próximo da aldeia (Maria Aurora da Silva).

com os Nambikwara em acampamentos temporários ao longo da linha telegráfica construída pela Comissão Rondon. Pyreneus de Souza (1920) também relata a sua experiência com os tais indígenas nos ranchos provisórios quando saem para caçar.

Muitas vezes, as mulheres acompanham os homens. Elas são responsáveis pelo preparo do rancho provisório de palha. Os ranchos são baixos e circulares, ficando parte dele aberto. Os caibros são fincados no chão e as pontas superiores se juntam em um ponto, dispensando assim o esteio. Estes são cobertos de folhas em geral de bacaba, buriti, açaí e guariroba do campo; ou utilizam qualquer folhagem quando faltam aquelas palmeiras (SOUZA, 1920, p. 393).

Vale lembrar que outro aspecto importante observado diz respeito às áreas de preparo dos alimentos dos Nambikwara, que costumam ser no interior das casas. Entretanto, nas novas moradias, principalmente no Vale do Guaporé, elas são utilizadas como dormitório e depósitos de alimentos dos indígenas. Todas as atividades que envolvem o grupo são realizadas nas "cozinhas", na área externa da casa, onde toda a família se reúne para conversar e até mesmo para descansar parte do dia.

Existem cabanas improvisadas, quando se juntam galhos de arbustos e jogam algumas folhas de palmeira em cima para dar sombra. Essas cabanas são utilizadas na aldeia para cozinhar, conservar a massa para beiju, servem também como ponto de apoio para os responsáveis pelas atividades de caça e roça (SILVA, 2010).

Em 2013, Souza (2014) observou que nas aldeias do Vale do Guaporé, não existiam mais essas casas. Cada família possuía uma casa, todas de madeira, construídas pelo consórcio de uma linha de transmissão que fez um projeto de compensação para o grupo, pois o empreendimento estava afetando indiretamente suas terras. É importante ressaltar que a comunidade conseguiu negociar com o empreendedor da obra, graças à interlocução feita, na época, pelo então servidor do Posto Indígena da FUNAI (SOUZA, 2014).

Quanto às aldeias Nambikwara, elas são geralmente pequenas, chegando ao máximo a 80 pessoas; isto se deve a sua intensa mobilidade e estrutura social, formadas dentro de um núcleo familiar. No entanto, com alianças estabelecidas com seus vizinhos por causa dos casamentos, um pai com muitas filhas pode reforçar seu grupo com genros que passam a colaborar nas roças e trazer caça para a família. De outro lado, o pai com muitos filhos precisa de muita habilidade para manter seus filhos por perto. Mas, às vezes, por falta de cônjuge compatível, eles precisam abrir mão de seus filhos para que se casem em uma aldeia distante.

A duração e divisão de uma aldeia dependem muito da habilidade do pai, responsável pela aldeia, em resolver as situações de conflitos familiares. Se esse consegue contornar os problemas que surgem com o passar dos anos, como fofocas entre cunhadas, brigas e ameaças dentro do próprio parentesco, que podem até levar à morte, maior será a duração e mais coesa será a aldeia. Se existe alguém, principalmente um homem de gênio muito difícil, que gosta de confusão, a aldeia toda se muda, deixando-o sozinho com seus filhos.

Caça e alimentação

É importante frisar que os indígenas do Vale do Guaporé têm uma alimentação diferente da dos Nambikwara do campo; isso se deve ao tipo de bioma onde vivem. Setz (1983), em sua dissertação de mestrado, fez uma comparação entre aldeias Nambikwara da floresta e do cerrado na qual corrobora que, no caso dos Juína, grupo do cerrado, apesar de eles possuírem uma diversidade maior de itens em sua dieta, utilizam áreas maiores e gastam mais tempo em suas atividades, pois sua área tem menos abundância em recursos alimentares que a dos Alantesu, grupo da floresta.

Sobre a dieta alimentar dos Nambikwara, em geral, é possível observar que a coleta de produtos das roças fica principalmente a cargo das mulheres. No entanto, as coletas de floresta e cerrado podem ser feitas tanto pelas mulheres como pela família, bem como por todos os membros da aldeia em idade produtiva, como eram as grandes incursões no passado, quando a aldeia toda se deslocava para caçar e coletar.

A caça é feita pelo homem, entretanto, nesta última atividade as mulheres podem ajudar seus maridos, pois, quando abatem animais de grande porte, as mulheres vão até o local com o caçador para transportar os pedaços já repartidos entre o grupo. Então, podemos considerar que não existe uma regra fixa com relação à busca por alimentos (SILVA, 2010).

Figura 50: Anta abatida pelos Wasusu.

Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA.

Com relação à caça, a abundância na floresta é maior, provavelmente pela pobreza do solo do cerrado e a densidade das florestas do vale. Setz (1983), Price (1981), Silva (2010) e Souza (2014), discorrem que há relatos de caça e coleta de frutos ao mesmo tempo e que são de longa duração, por volta de 10 dias ou mais. Isso ocorre nas três macrorregiões, em determinadas épocas do ano, principalmente nos meses de fevereiro a abril, período muito chuvoso, quando há uma abundância maior de frutos e cocos na floresta e isso facilita também as caçadas.

Em geral, a coleta entre os Nambikwara é de larvas de marimbondos, mel, frutos, como banana, buriti, manga e tubérculos, como mandioca, batata, cará, araruta, além de frutos e cocos do cerrado e das florestas ciliares (SILVA, 2010).

No cerrado a mobilidade maior era no período mais seco e início das chuvas, para capturar principalmente insetos, como gafanhotos-tucura, *Rhammatocerus conspersus*, e formigas tanajuras, *Atta cephalotes*, que são mais abundantes na região.

Silva (2010) informa que a caça é uma prática quase que diária na aldeia, salvo quando se abate uma caça de grande porte que pode sustentar uma aldeia de 30 pessoas por quatro ou cinco dias. Como a maioria das aldeias não possuía geladeiras, as carnes eram moqueadas em jiraus com fogo por baixo e consumida continuamente até acabar.

O engenheiro Pyreneus de Souza (1920), em sua convivência com os Nambikwara habitantes da Serra do Norte, na fazenda Campos Novos, fez as seguintes observações sobre a alimentação: se alimentam em geral de mel, frutas silvestres, milho assado e beiju, feito de mandioca ralada; peixe e carne de qualquer animal bem assada e, às vezes, socada (até cobras, insetos, larvas e coró extraído de tronco de palmeira podre). Esse coró é muito apreciado e procurado com grande avidez e, por ele, observa Pyreneus de Souza, desprezam qualquer outro alimento. Informa, ainda, que aos homens cabem as caçadas e a extração do mel. À procura da caça e do mel andam muito, pernoitando fora da aldeia. É comum a mulher acompanhar o marido (SOUZA, 1920, p. 395).

Figura 51:
Mulher Wasusu com cesto de frutas e tubérculos.
Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA.

Do mel que coletam aproveitam tudo: mel, larvas, sámora e cera. Não comem geralmente o mel puro, misturam-no com água ou com polpa de coco buriti. Eles também são pescadores. O peixe é seu alimento predileto. Pescam com flechas de três pontas, desprovidas de penas. Ficam de tocaia, na barranca do rio com o arco armado. Quando o peixe passa, eles lançam a flecha certeira, e caem na água para pegá-lo. O peixe é moqueado com as tripas e escamas; não têm nenhum preparo prévio e nada se perde (SOUZA, 1920, p. 395).

Matam os pássaros com flecha especial de madeira tendo a ponta redonda e, algumas vezes, coberta com palha de milho para não estragar a vítima. Morto o pássaro, o depenam e o enterram na cinza quente com tripa, bico e unhas. E assim comem depois de moqueado. Não deixam escapar nem lagartixa ou lagarto. Do coco do buriti, eles fazem um bolo, mas antes deixam o coco de dois ou três dias na água para amolecer. Também cozinham em panela de barro o coco bacaba. Sempre tem no rancho uma grande provisão de beiju de mandioca e milho (SOUZA, 1920, p. 396).

Quanto às caçadas, Oberg (1953) informa que, quando os Nambikwara partiam para capturar uma caça pequena, havia o costume de o caçador ir só. Quando estavam à procura de uma caça de porte maior, os indígenas saíam em grupo constituído por membros da família, pois este tipo de caça podia sustentar uma aldeia por alguns dias.

Segundo Price (1981), os Nambikwara se orgulham de serem capazes de sobreviver na mata com uma cultura material mínima, no lugar de artefatos, eles usam o conhecimento. É possível observar que, a partir da relação mais intensa com órgãos governamentais e com ajuda de programas assistenciais, vários grupos podem conseguir carne não apenas pela caça, mas por base de troca e compra.

Na distribuição da caça é importante dizer que ninguém fica de fora. Às vezes, a família do caçador fica com a menor parte. A caça é repartida da seguinte maneira, a sogra fica com a maior parte, como uma estratégia do caçador, caso ele fique sem carne. Depois, o restante da caça é distribuído entre os parentes mais próximos, seguidos pelos parentes mais distantes.

Mitologia

As narrativas dos mitos[6] entre os Nambikwara são complexas e fazem parte da memória coletiva. Iremos enfocar aqui apenas alguns aspectos míticos desse grupo.

Os falantes de língua Nambikwara do Vale do Guaporé se vangloriam de seu conhecimento, criticando seus vizinhos no que se refere ao cuidado com a cultura, com as narrativas, as curas, o descuido dos outros grupos da mesma família linguística e a condução do espírito para a aldeia dos mortos. Eles também gostam de criticar grupos que não cumprem

[6] Para mais informações sobre os mitos Nambikwara, recomendamos a obra: PEREIRA, Adalberto Holanda. *O pensamento mítico dos Nambikwara*. Pesquisas. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1983 (Antropologia, 36).

de forma correta os rituais fúnebres, por isso muitos espíritos são aprisionados pelas onças. Matar uma onça significa estar libertando o espírito de alguém da aldeia que morreu em uma época ou lugar em que não teria como fazer o ritual. Como nas grandes epidemias de sarampo e gripe que dizimaram mais de 70% da população de língua Nambikwara, nos anos 1960 e início de 1970.

Existe também o personagem mítico, o criador de todas as coisas – uma entidade somente do bem – *Winitesu*. Há, ainda, a entidade considerada mais importante, *Wasuanasu*, de espírito bom, que lhes entregou as cestas onde estavam os animais que eles deveriam comer, bem como os frutos e tubérculos comestíveis.

Esse personagem mítico lhes ensinou como cuidar dessas coisas e estarem sempre vigilantes por causa do *Atasú* (espírito mau). Este ente está sempre à espreita, tentando enganá-los, com o intuito de trazer morte e destruição às aldeias e transformar espíritos insepultos em *yauketesu*. Estes últimos são espíritos, sombras ou fantasmas que podem vir à aldeia trazer doenças, ou mesmo, se apresentarem ao caçador como homem, dando informações falsas, fazendo com que ele se perca ou morra na floresta.

O *Atasu* é o mais temido por todos, principalmente por ser considerado como um agente do mal. Ele tem uma história própria porque também já foi gente, já teve família, mas foi amaldiçoado porque nunca foi do bem. Na cosmologia Nambikwara, constam também outros animais e aves que, no passado, foram pessoas como eles. No entanto, por meio de maldições transformaram-se em animais terrestres e aves, entre outros.

Os Nambikwara acreditam que o urubu é um exemplo de gente que foi amaldiçoada a comer só carne podre; e o urubu-branco-rei, quando busca a carniça, desce na frente, sempre de ponta-cabeça. A águia-real e as onças são animais perigosos que já foram gente e podem capturar os espíritos de crianças que morreram e não foram conduzidos de forma correta para a morada dos espíritos (SILVA, 2010).

Viveiros de Castro (2015, p. 44-46), ao desenvolver sua teoria do perspectivismo, explica que:

> O modo como os humanos veem os animais, os espíritos e outros personagens cósmicos é profundamente diferente do modo como esses seres os veem e se veem [...] pois se nem todos os existentes são pessoas de facto, o ponto fundamental em que nada impede (de jure) que qualquer modo de ser seja.

Partindo desse entendimento, podemos compreender o dualismo cosmológico do pensamento Nambikwara, no qual o espiritual e o humano, homens e animais, se misturam e se predam. Espíritos e vivos compartilham o mesmo espaço. Partindo da mitologia, de forma geral, a visão de mundo, na qual pessoas, espíritos, animais e vegetais coabitam o mesmo espaço, é basicamente igual em todos os povos da Terra. Nesse espaço, atuam como colaboradores ou predadores, tal como podemos observar no mito abaixo, narrado por Costa (2008, p. 114), sobre as origens das plantas úteis, que é, ainda, muito relembrado durante o período do plantio.

Trata-se do mito de um menino que, num tempo remoto, foi atraído pelo som mágico e encantador de uma flauta. Nesse tempo, os Nambikwara não conheciam a agricultura; se alimentavam de caça, pesca e coleta de frutos, raízes e insetos. A agricultura apenas surgiu devido à interferência de uma criança do sexo masculino.

Segundo pesquisa de Costa (2008, p. 114) junto aos Nambikwara, o menino saiu para caçar com seu pai e no meio do caminho pediu para que ele o deixasse sozinho e retornasse após uma lua. Passado esse tempo, o pai da criança, junto com seu avô, tio, primos e irmãos, retornou ao local onde o havia deixado. Para surpresa de todos, no local encontraram uma grande roça. O menino havia se transformado em plantas úteis e comestíveis. O corpo do menino é representado pela flauta de bambu e sua alma por uma melodia. Segundo a autora, o espírito do menino reside no solo, no subsolo e no ritual das flautas sagradas, velando pelo bem-estar dos Nambikwara, quando estes tocam os instrumentos, clamam pela presença da criança.

O território Wasusu é formado em sua grande parte por florestas, existe também a vegetação de cerrado e formações rochosas (cavernas, grutas, rochas). Tais rochas possuem um grande valor simbólico para este povo, pois dizem respeito a sua origem mítica. José Serafim (2012, p. 51) obteve do xamã Wasusu um dos mitos fundadores do grupo, e o descreve:

> Inicialmente as rochas caíram do céu[7]. Dentro delas havia muita gente: crianças, homens e mulheres. Era muito escuro dentro das rochas, mas muito claro fora delas. Todos aqueles que estavam no interior choravam. Então, um pássaro da floresta, frisu, ouvindo o barulho do choro, tentou abrir a rocha com seu bico. Após ter batido muitas vezes, ele quebrou o bico, sem conseguir abrir a rocha. As pessoas que estavam no interior continuaram a chorar. Então chegou outro pássaro, Kanasu. Ele bateu com seu bico na rocha e conseguiu abri-la. Então, todas as pessoas saíram, homens, mulheres e crianças. Kanasu escolheu aquelas que podiam ficar fora da rocha; somente puderam sair os que estavam em boa saúde. Depois, quando aqueles que estavam dentro da rocha ficaram saudáveis, puderam sair.

O mito fundador do grupo chama atenção para a estreita ligação dos índios com as cavernas e abrigos da região. Neste complexo rochoso existem sítios arqueológicos rupestres e cerâmicos. Para os Wasusu, as cavernas representam a ligação entre dois mundos: o dos vivos e o dos espíritos, onde os índios permanecerão após a morte. É nesse local que, após a passagem corporal pela Terra, o espírito do indígena retorna para sempre, dessa vez no corpo de um animal (SERAFIM, 2012, p. 51).

Ainda, a respeito do mito fundador, as pesquisas de Serafim apontam para a grande importância que os Wasusu depositam nas questões relativas à saúde. Estar doente é sempre um estado anormal e, em geral, estas causas são externas, como a presença do não índio em seu território, envenenamento, magia, etc.

---

[7] Conforme meus interlocutores Wasusu, na década de 1980, todos os índios do Vale do Guaporé têm seus mitos de origens relacionados a cavernas e cachoeiras. Segundo o mito de criação, eles moravam felizes, dentro de uma montanha oca e foram retirados da montanha pelo pica-pau e pelo beija-flor.

Durante o trabalho de Jesco Puttkamer na região Nambikwara, bem como do trabalho de escavação feito pelo arqueólogo Eurico Muller por meio do Projeto Abrigo do Sol, houve um contato intenso com os Wasusu[8]. Alguns foram integrados à equipe, participando das escavações. Isso explica a grande quantidade de imagens feitas por Jesco sobre este grupo, acondicionadas no acervo audiovisual do IGPA/PUC Goiás.

Referências

ASPELIN, Paul L. *External articulation and domestic Production: the artifact trade of the Mamaindê of northwestern Mato Grosso, Brazil*. 1975. Tese (Doutorado) – Cornell University, 1975.

COSTA, Anna Maria R. F. M. da. *Anintesu - Um construtor do mundo Nambiquara*. 2008. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História. Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, Pernambuco, 2008.

ISA. *Povos Indígenas no Brasil, 2006-2010*. Ed.: Beto Ricardo e Fany Ricardo. São Paulo, 2011.

LÉVI-STRAUSS, Claude. The name of the Nambikuara. *American Anthropologist*, v. 48, n. 1, p. 139-140, 1946.

_____. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MILLER, Joana. *As coisas: os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambikwara)*. 2007. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2007.

OBERG, Kalervo. *Indians tribes of Mato Grosso, Brazil*. Whashington, DC: Institute of Social Anthropology, Publ. v. 15, 1953.

PEREIRA, Adalberto H. O pensamento mítico dos Nambikwara. *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, Antropologia, v. 36, 1983.

PRICE, David; COOK, Cecil, E. The present situation of the Nambiquara. *American Anthropologist*, v. 71, n. 4, p. 688-693, 1969.

[8] Para mais detalhes, ver o próximo item desta obra: Jesco e os acervos indígenas: os Nambikwara.

PRICE, Paul David. *Nambikwara society*. Tese of Doctor. Department of Anthropology, Faculty of the Division of the Social Sciences. Chicago, Illinois, 1972.

_____. What lands should be reserved? *Cult. Surv. Occ. Paper*, v. 6, p. 59-6, 1981.

RODRIGUES, Aryon Dall'igna. *Línguas brasileiras:* para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

RONDON, C. M. da S. Conferências realizadas em 1910 no Rio de Janeiro. São Paulo. In: *CLTEMTA. Pub. 68*, Rio de Janeiro, typ. Lenzinger, 1922.

ROQUETTE-PINTO, Edgard. *Rondônia*. 6. ed. São Paulo: Nacional, 1959.

SANTOS, Ariovaldo J. dos. Sararé: Reocupações Nambiquara no Alto Guaporé. In: SALOMON, Marlon; SILVA, Joana A. Fernandes. *Processos de territorialização:* entre a história e a antropologia. Goiânia: EDUCG/ABEU, 2006.

SERAFIM, José Francisco. Doença e cura no grupo indígena Wasusu. In: *Repertório: teatro & dança*, Salvador: GIP-CIT, v.15, n.18, jun. 2012. 227 p.

SETZ, Eleonore Zulnara Freire. *Ecologia alimentar em um grupo indígena: comparação entre aldeias Nambikwara de Floresta e de Cerrado*. 1983. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado de São Paulo, Campinas, 1983.

SILVA, Maria Aurora da. *O povo da flauta: etnografia do povo Wasusu (MT) através de um olhar indigenista (1976-2010)*. Trabalho de Conclusão de Curso de Antropologia. Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia. Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2010.

SOUZA, Antonio P. de. Notas sobre os costumes dos Índios Nambiquaras. *Revista do Museu Paulista*. Tomo XII, S.P. Typ. Do Diário Oficial, 1920.

SOUZA, Rafael L. de. *Etnoarqueologia e história Wasusu no vale do rio Guaporé, Mato Grosso*. 2014. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Grande Dourados/FCH. PPGAnt, Dourados, 2014.

VOLPATO, Luíza R, R. *Cativos do Sertão:* vida cotidiana e escravidão em Cuiabá: 1850/1888. São Paulo: Editora Marco Zero; Cuiabá, MT: Editora da UFMT, 1993.

2.

JESCO E OS ACERVOS INDÍGENAS: OS NAMBIKWARA

Fernanda Elisa Costa P. Resende[9]

Compreender a relação entre Jesco e os índios Nambikwara é compreender parte de sua história com o IGPA. Foi devido ao interesse por um patrimônio cultural desse povo que Jesco entrou em contato com a antiga Universidade Católica de Goiás e trouxe para Goiânia, não apenas uma incrível e frutífera história, como também a sua própria história e memória, concretizada no Acervo Audiovisual Jesco Puttkamer.

Para iniciar esta narrativa, é preciso voltar ao final da década de 1960, quando o fotógrafo e documentarista Jesco von Puttkamer era um colaborador internacional, prestador de serviços de documentação e *free-lancer*, para a empresa americana National Geographic Society e para a inglesa British Broadcasting Corporation (BBC de Londres).

Ele fornecia matérias jornalísticas ilustradas, com imagens que colhia em suas expedições pelo Brasil, que se transformavam em documentários para televisão, filmes e matérias para a revista, os quais eram distribuídos ao mundo com as "fantásticas" histórias acerca da cultura alheia e distante.

Jesco havia coletado, ao longo de anos, evidências que lhe indicavam uma história acerca da ocorrência de uma antiga tribo de mulheres guerreiras, que vivia escondida nas cavernas dentro da região amazônica. Essa narrativa também era recorrente desde os primeiros viajantes que estiveram entre os grupos indígenas nos séculos anteriores[10].

Jesco havia lido muitos relatos de viajantes e, por fim, obteve elementos que indicavam que as tais cavernas de fato poderiam existir. Para ele, seriam repletas de evidências das tais "mulheres guerreiras", ancestrais de vários povos indígenas do Brasil.

A partir de sua convivência com índios xinguanos, de 1960 a 1969, ele ouviu histórias a esse respeito e, ao presenciar rituais contemporâneos em várias aldeias, onde elementos

[9] Mestra em Gestão do Patrimônio Cultural, arqueóloga e gestora cultural. Coordenadora do Projeto Imagens da Memória, de 2013 a 2015.

[10] No diário JP00014(t), Jesco von Puttkamer descreve inúmeras bibliografias com os relatos de viajantes como Frei Gaspar Carvajal, Desiré Charnay (1885), Carlos Condamine (1745), Angione Costa (1934), Ehrenreich (1820), Ivo D'Evreux (1847), Alexander von Humboldt, Alfredo Ladislau (1925), Jean Lery (1925), Raimundo Moraes (1925), Eliseu Reclus (1900), Silvio Romero (1888), Gabriel Soares Souza (1851), Karl von den Steinen (1885), conde Ermano Stradelli (1890), Angelo Guido e outros.

ainda muito fortes desses relatos estavam presentes, Jesco passou a perseguir e buscar referenciais mais confiáveis que pudessem confirmar as informações.

Ao final da década de 1960, como pesquisador autônomo e, a convite do indigenista Francisco Meirelles, Jesco obteve autorização da FUNAI para participar da frente pacificadora dos índios Cinta-Larga. Foi a partir dessa ocasião que ele "descobriu" a região dos índios Nambikwara e conheceu o povo Wasusu (também chamados índios Galera, um subgrupo Nambikwara). A localidade se situa na Chapada dos Parecis, no extremo norte do estado de Mato Grosso, onde existem muitas cavernas, nas cabeceiras do rio Galera, um afluente do rio Guaporé. Trata-se de uma área composta por importantes sítios arqueológicos rupestres.

Esse achado, aparentemente, respondeu à longa procura de Jesco, segundo especificado em vários de seus diários de campo. Após alguns meses na região, esses índios o levaram ao local de algumas cavernas, ao longo de um extenso "muro de pedra", na Chapada dos Parecis, onde havia muitas inscrições nas rochas e milhares de fragmentos de cerâmica desenhados com motivos antropomórficos, zoomórficos e geométricos.

Entre os grafismos, um deles era considerado o principal pelos Wasusu, pois representava a presença feminina de liderança ou, o clã da mulher guerreira, manifestado por um triângulo com vértice fragmentado, ilustrado a seguir.

Figura 52: AS0412 - S4, Sítio do Riacho B e AS0126 - S5, Sítio Abrigo do Sol.

Fonte: Resende, 2013.

A cerca de vinte quilômetros da rodovia BR-364, na altura do povoado de Areia Branca, ficava a região "dos índios Galera". Próximo das cavernas, se encontrava o aldeamento desse grupo de índios Nambikwara, descrito nos diários (volumes JP0004 a JP 0014) por "Vila dos Galera". No local também vivia uma família de missionários da Missão Indígena Americana (Pastor Edward e sua esposa, Berenice), que cuidava desses índios. Naquele momento, não se tratava de terra indígena demarcada oficialmente, mas sim de uma propriedade privada.

Figura 53:
Localização do Sítio Abrigo do Sol.
Território Nambikwara.

Fonte: Coleção Abrigo do Sol, Imagem AS 1015. Acervo PUC Goiás/IGPA.

Sobre os Nambikwara e o local encontrado, Jesco relata:

> [...] tive a oportunidade de contactar uma das muitas tribos da nação Nambikwara, os Wasusu. São indivíduos de uma sociedade muito primitiva, que preserva suas tradições, costumes originais e modo de vida. Iniciei assim um documentário fotográfico e apontamentos sobre esse povo, cuja amizade conquistei em curto espaço de tempo. Poucos meses depois, eles me mostraram seu principal segredo, e eu compreendi imediatamente que isso representava um importante evento arqueológico [...]. Ao longo de um muro (Serra dos Parecis), originário da erosão da chapada central e de difícil acesso, existiam antigas cavernas e abrigos rochosos, cheios de pinturas e inscrições gravadas em pedras e nas rochas mais altas [...]. Não sendo antropólogo, apenas engenheiro químico que estudara as ciências naturais antes da guerra, apenas fotografei tudo. (Diário JP0004[11]).

Não sendo um especialista, Jesco relatou que não teria sido capaz de analisar, com precisão, o que havia encontrado. Por isso, documentou e fotografou o lugar, as inscrições e os fragmentos de cerâmica pintada que estavam na superfície, se dirigindo para Belém-PA, onde apresentou as imagens ao Dr. Mário Simões, então diretor do Museu Paraense Emilio Goeldi (MPEG) e comunicou o que havia encontrado.

[11] JP0004 se refere à identidade de tombamento do diário no acervo audiovisual do IGPA. Essa designação foi implantada pelo Núcleo de Documentação Audiovisual, segmento do Instituto que cuida da preservação e gestão desse conteúdo imagético e documental. As letras JP designam a coleção Jesco von Puttkamer e o número a seguir designa a ordem pela qual o conteúdo, recebido em 1973, foi sendo registrado em livro de tombo. Essa sequência alfanumérica pode vir acompanhada da letra (o), que indica um diário original, ou da letra (t) que indica um diário transcrito.

Dessa forma, ele conseguiu uma autorização para realizar uma pesquisa mais longa, no entanto, deveria levar consigo o Dr. Pedro Agostinho, antropólogo da Universidade de Brasília. Jesco ainda tinha que conseguir um arqueólogo para coordenar possíveis escavações.

Na sequência, Jesco comunicou os fatos aos americanos Jon Schneeberger e Andy Brow, seus patrocinadores nas expedições pela National Geographic Magazine, a fim de conseguir recursos para nova matéria. Os editores da referida revista, muito impressionados e interessados pela história, contataram o Smithsonian Institution, nas pessoas dos arqueólogos Cliford Evans e Betty Meggers.

As duas instituições, National Geographic e Smithsonian Institution, concordaram em financiar uma expedição, desde que fossem tomadas algumas providências: Jesco Puttkamer seria acompanhado de um arqueólogo e um antropólogo, que se responsabilizariam por conseguir as devidas autorizações para possíveis escavações. Ainda era condição para a pesquisa que esses profissionais fossem "os intermediários entre a equipe e os órgãos governamentais, para que tudo ocorresse dentro da legalidade" (Diário JP0004).

Nesse ponto da história entram em cena outros personagens. Em Goiânia, cidade em que Jesco residia juntamente com seu pai, ele procurou os padres jesuítas, fundadores da Universidade Católica de Goiás, e lhes indagou sobre a possibilidade de alguma parceria para a referida pesquisa. Assim, em fevereiro de 1971, ele foi apresentado ao arqueólogo Altair Sales Barbosa e à historiadora Meire Baiochi (então coordenadora do Gabinete de Antropologia, nome anterior do Instituto Goiano de Pré-história e Antropologia da Universidade Católica de Goiás).

Ao lhes relatar suas experiências e a existência das cavernas na Chapada dos Parecis, juntamente com algumas imagens que fizera e um mapa alocando as cavernas, Jesco conseguiu o que necessitava para dar início a uma nova tarefa: o apoio para uma expedição na qual todos os pesquisadores contatados estariam envolvidos.

Nascia nesse momento, 1971, um grande projeto arqueológico, que durou até 1977 e se chamou Projeto Abrigo do Sol. Aconteceu com participação constante dos indígenas Wasusu e, eventualmente, com a presença de outros grupos Nambikwara da região, que visitavam a área.

Resumidamente, o Projeto Abrigo do Sol foi o primeiro trabalho de campo e escavação arqueológica do IGPA. Foi iniciado pelo professor Altair Sales Barbosa, que se deslocou para a região, nas duas primeiras expedições. Não podendo continuar por estar envolvido em outras atividades, o projeto foi assumido pelo arqueólogo Dr. Eurico Theófilo Miller, do Museu Arqueológico do Rio Grande do Sul (Marsul), por indicação dos arqueólogos americanos Evans e Meggers. A Universidade Católica de Goiás continuou apoiando os trabalhos e Jesco documentou o projeto até seu final. Foram mais quatro grandes expedições que envolveram a escavação do abrigo principal e o registro arqueológico de todo o vale do Guaporé.

O material audiovisual proveniente dessa pesquisa, que se trata de uma coleção muito especial de imagens e extensos relatos, se encontra no acervo audiovisual do Instituto Goiano de Pré-história e Antropologia (IGPA). A cultura material cerâmica, resgatada pelas escava-

ções em 1971 e 1972, parte se encontra no acervo arqueológico do IGPA[12], a outra, relativa a trabalhos de escavação e coletas de materiais de toda a região, realizadas no período de 1973 e 1977, está no Marsul, localizado na cidade de Taquara - RS.

As imagens dos indígenas, de diversos subgrupos Nambikwara, mas principalmente dos Wasusu, que acompanharam todo o projeto, foram digitalizadas em 2014/15, dentro do projeto Imagens da Memória – Preservação das Culturas dos Povos Indígenas Brasileiros. Foram preparadas para serem qualificadas por anciões remanescentes desses indígenas, que ao terem essa experiência, reviveram seu passado registrado pelas câmeras de Jesco.

Sobre os Nambikwara, nessa interação com o Projeto Abrigo do Sol, é preciso pontuar que a pesquisa somente aconteceu porque Jesco, ao alcançar a permissão do proprietário das terras onde se encontravam os abrigos e a confiança dos indígenas, negociou algumas questões com eles.

Primeiramente, os indígenas só permitiriam que a pesquisa acontecesse se pudessem acompanhar de perto as intervenções em sua "caverna sagrada" e esse acompanhamento implicava ajudarem no trabalho, e serem compensados por isso. Eles também acompanhariam Jesco e Miller por toda a região como guias de campo. Em diversos trechos do diário e em imagens, está registrada a presença de um indígena, líder daquele grupo, Waioko, que acompanhava a equipe, tendo registro também do percurso que fizeram em todas as regiões do entorno do vale e da ida até a Bolívia.

Para compreensão de toda a história é ainda preciso entender o papel de alguns personagens que aparecem nos relatos de Jesco acerca da situação política daquele momento específico e da situação desse povo indígena. Jesco destaca a atuação de David Price, o antropólogo que permaneceu por mais tempo em campo entre os Nambikwara (ISA, 2006).

Foi através de seus estudos que houve a homologação de todas as terras indígenas (TI) Nambikwara até 2003. Também foi através de seus trabalhos que a cultura Nambikwara se tornou conhecida. Ele manteve contato com estes indígenas, em 1967, quando conheceu um grupo Wasusu que lhes mostrou as cavernas, nas Chapadas dos Parecis, MT, onde havia muitas inscrições nas rochas representando motivos zoomórficos e geométricos. Depois, permaneceu entre os indígenas de 1970 a 1977, durante o Projeto Arqueológico Abrigo do Sol, percorrendo quase todo o território, nas aldeias dos diversos subgrupos.

Jesco detalha essa atuação de David Price em vários momentos e conta que ele defendeu sua tese de doutorado em 1972, na Universidade de Chicago, e publicou inúmeros artigos. Criou o "Projeto Nambikwara" para a FUNAI e retornou às aldeias Nambikwara entre 1974 e 1976. Esse projeto visava estabelecer mecanismos de atuação do órgão indigenista nas aldeias, que permitissem, sobretudo, reduzir a alta taxa de mortalidade dos Nambikwara, além de reunir informações para garantir a demarcação de novas áreas para esses grupos. Price também atuou, em 1980, como consultor do Banco Mundial, financiador do Projeto

[12] A parte depositada no IGPA é inconclusiva e composta por cerca de 200 fragmentos cerâmicos, em estado bem fragmentado.

Polo Noroeste. Publicou em 1989 o livro *Before the Bulldozer – The Nambikwara Indians and the Word Bank*, resultado dessa experiência.

Em seus estudos, David Price se concentrou na cultura material e na distribuição geográfica das línguas dos diferentes grupos Nambikwara. Segundo ele, para se entender os grupos é necessário ler os relatos de Antonio Pyreneus de Souza (1920), que foi o engenheiro responsável pelo transporte de material para os Postos Telegráficos, no início do século XX, pois suas observações falam da originalidade dos grupos, da economia alimentar e a vida cotidiana dos Nambikwara. Ele ainda lançou mão de todos os registros de viajantes como Roosevelt, Max Schmidt e outros, assim como dos apontamentos da Comissão Rondon para o entendimento da história dos Nambikwara.

Outro personagem dessa história foi Fritz Tolksdorff, um agente da FUNAI que era o chefe do Parque Nacional Nambikwara, terra demarcada anteriormente ao norte, portanto, já legalmente reconhecida. Fritz tentava, na época, expandir a reserva para englobar o Abrigo do Sol e seu entorno, local tradicional e sagrado dos Wasusu, tornando este parte do parque constituído. Ele era o responsável pelos Nambikwara que estavam ao norte, mas sentia a necessidade de ampliar a proteção para o grupo Wasusu, que se encontrava em terras particulares.

Resta dizer que a proposta apresentada pelo governo era do deslocamento do grupo Wasusu para junto do grupo já estabelecido nas matas do norte e essa não era a solução ideal para os grupos Nambikwara, uma vez que estes são constituídos por diferentes grupos, que apresentam forte nomadismo, o que os fazia trocarem sazonalmente os espaços em busca de novos locais para suas roças e áreas de caça.

Acontecia ainda que os Wasusu constituíam o único grupo Nambikwara adaptado ao cerrado, enquanto que os outros eram grupos de floresta. Assim, por longos anos, Fritz tentou convencer a FUNAI a não interferir na vida que os Wasusu levavam junto aos abrigos da Chapada dos Parecis. Ali eles faziam suas roças, após queimarem o cerrado, sendo algo diferente dos hábitos na floresta e ali reconheciam a presença de seus antepassados nos abrigos.

Durante todo o relato dos diários, Jesco acompanhou a luta de Fritz para proteger os indígenas e, até mesmo, a divergência que havia entre ele e o antropólogo David Price. Ficou claro que, para ambos, o objetivo de proteção aos índios era o mesmo, porém estavam em pontos distintos de atuação e isso provocava o aparecimento de diferenças entre eles.

Os relatos de Jesco ainda consideram a presença do pastor Edward e Berenice, casal missionário que há mais de dez anos acompanhava de perto os Wasusu. À cada remoção dos indígenas, imposta pelo governo, na medida em que os destinava a espaços diferentes por interesses de empresa ou de particulares, os missionários se mudavam junto com eles.

Assim, ao longo de anos, o grupo deixou várias vezes a região dos abrigos. Porém, os indígenas voltavam por conta própria para suas roças e esse comportamento nômade era recorrente. A missão, da qual participavam Edward e a esposa, era evangélica e americana. Eles tentavam explicar aos indígenas o porquê das constantes mudanças e os acompanhavam para viabilizar os intentos governamentais.

Retomando o Projeto Abrigo do Sol: Jesco considera que este não teria acontecido sem a participação indígena, que constituiu elemento fundamental nos estudos, que ofereceu chaves de diversas interpretações. Os indígenas não apenas acolheram em suas terras Jesco, Altair e Eurico Miller, como lhes indicaram o caminho para vários sítios arqueológicos, por eles denominados de cavernas e trabalharam durante todas as expedições nas escavações e coleta de material.

Os Wasusu habitavam as proximidades do Abrigo do Sol, e parcialmente o reconheciam como território de seus ancestrais. Parcialmente porque, segundo Eurico Miller, apesar de perceberem o abrigo como a caverna sagrada de seus antepassados, não reconheciam a procedência da cerâmica, posto que não eram ceramistas. Eurico Miller, em entrevista, relatou que fez inúmeras abordagens para alguma possível correlação entre sua ancestralidade e o fabrico anterior de cerâmica, mas nada alcançou que sustentasse a possibilidade de esse povo ter sido, em algum momento, ceramista.

Jesco cita com frequência o nome de apenas um indígena, Waioko, que era o líder do grupo na época e o principal auxiliar de campo e das pesquisas. Mas ele fala da enorme quantidade de indígenas, incluindo mulheres, crianças e idosos que o ajudaram nas escavações, na coleta de material de superfície na região e na tarefa de guia por todo o Vale do Guaporé. As imagens, a seguir, são alguns dos registros da participação indígena.

Figura 54: AS0710 e AS 1105. Sítio Abrigo do Sol.

Acervo: PUC Goiás/IGPA. Década de 1970.

Para melhor contextualização, o mapa abaixo serve para demonstrar que a Chapada dos Parecis é formada por um tabuleiro amplo, divisor de águas, onde nascem inúmeros cursos de água que, correndo para noroeste e nordeste, são formadores do rio Tapajós e correndo pelas escarpas da chapada à esquerda, são os afluentes do rio Guaporé, formador do rio Madeira.

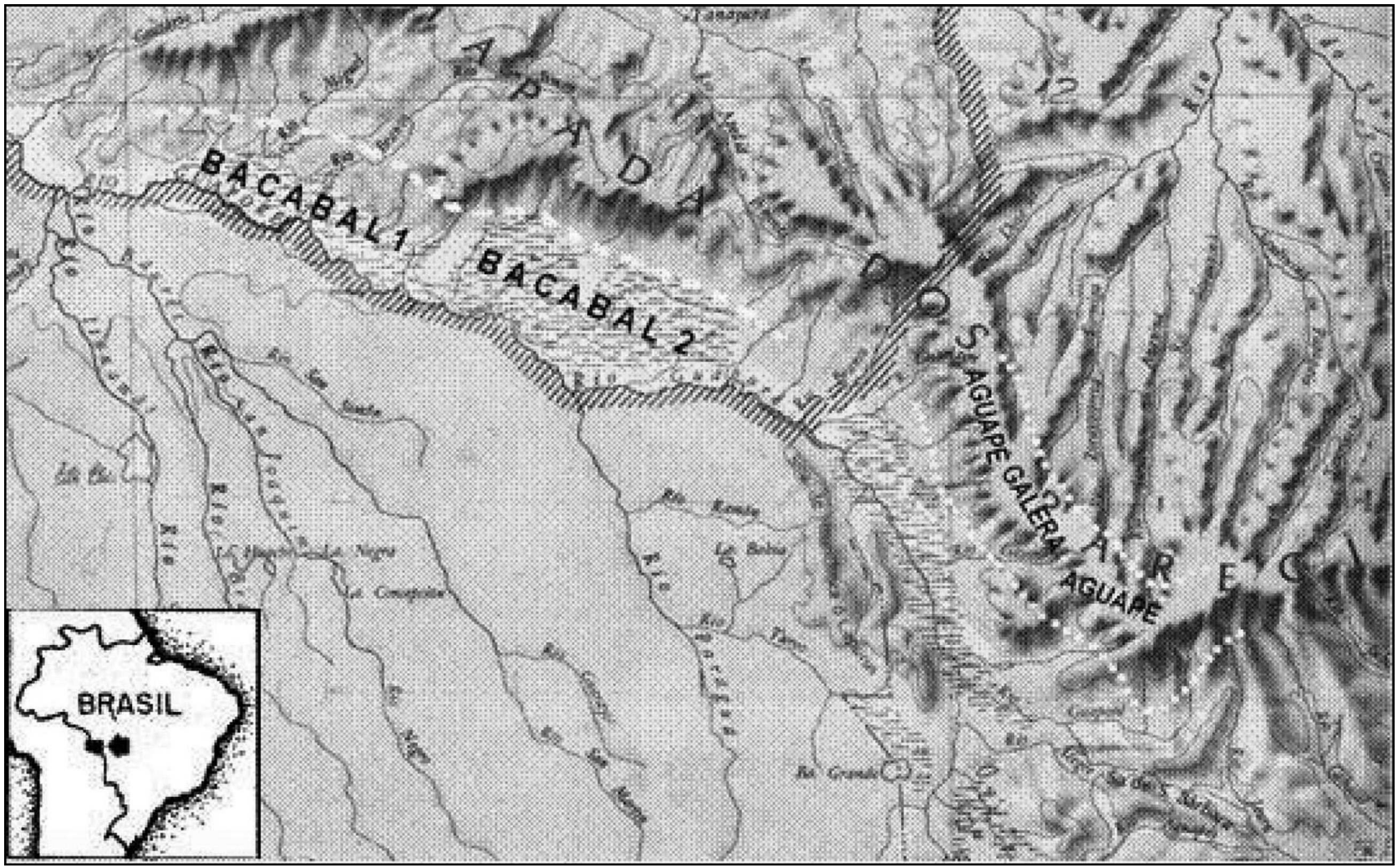


Figura 55: A Chapada dos Parecis e o Vale do Guaporé.

Fonte: Acervo de Eurico Teófilo Miller.

O mapa a seguir foi elaborado a partir de vários desenhos de Jesco e retrata a área pesquisada.

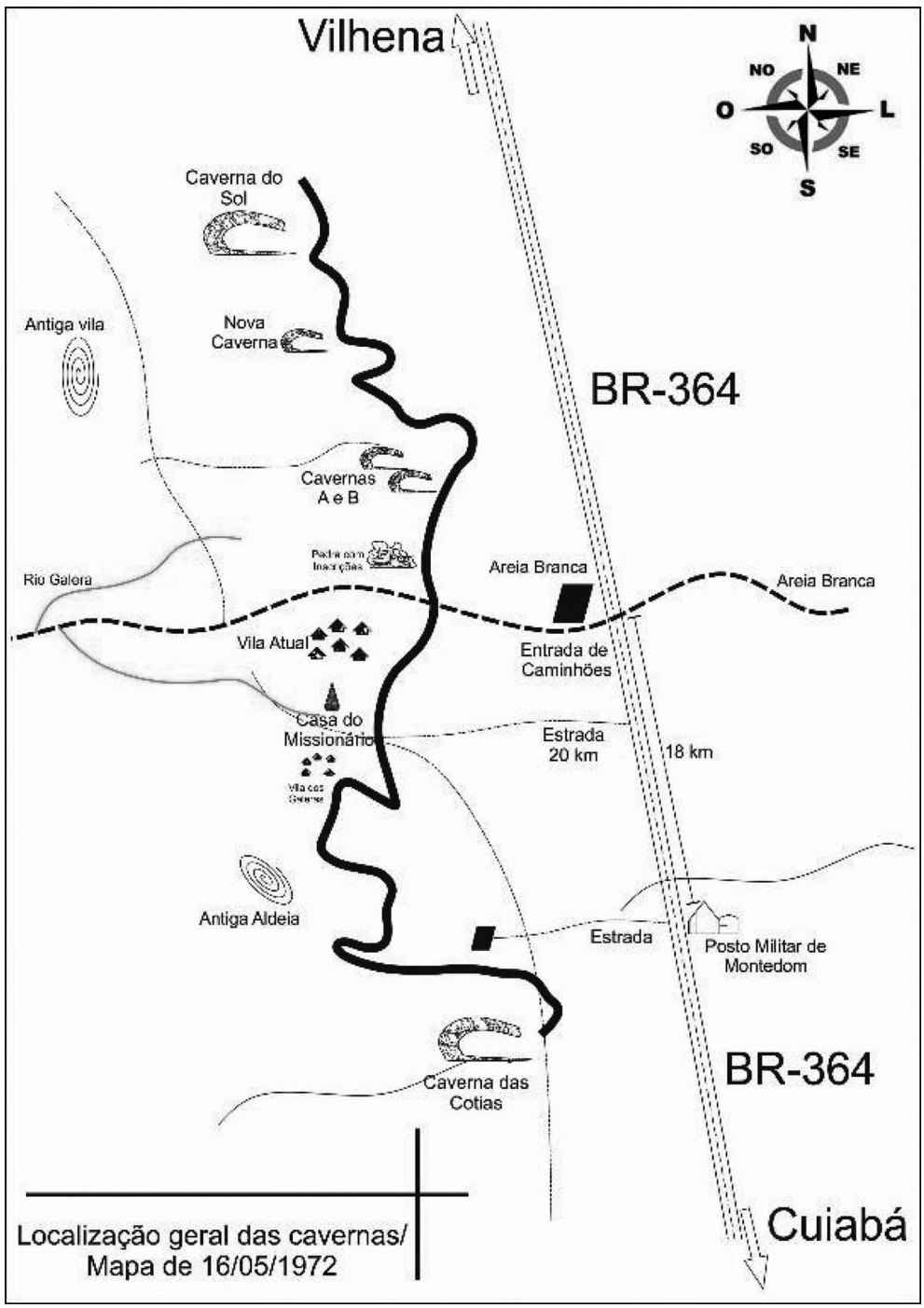


Figura 56: Desenho adaptado de Jesco Puttkamer.

Fonte: Resende, 2013.

Jesco participou de seis expedições para a Chapada dos Parecis. A todas ele foi com seu próprio veículo, sempre levando grande tralha que era composta, acima de tudo, de alimento para as equipes e para os indígenas. O material fílmico e fotográfico lhe era suprido por seus principais financiadores, a BBC de Londres e a *National Geographic Magazine*. Ao final de cada grande expedição, Jesco se deslocava a Londres ou Washington, para a edição de seu material. Conseguia doações de recursos e de materiais fotográficos e isso justifica outro fato importante, que é a multiplicidade de diferentes tipos de suportes audiovisuais com os quais trabalhava.

Com problemas de saúde em virtude de um avançado quadro de diabetes, retornou a Goiânia e, a partir de 1977, passou a integrar a equipe de pesquisadores da então Universidade Católica de Goiás, especificamente atuando no Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia. Segundo Eurico Miller, em entrevista à autora, no último ano de pesquisas no Abrigo do Sol, o avançado quadro de diabetes já não permitia que Jesco se deslocasse a pé até os abrigos. Os indígenas improvisaram um tipo de liteira[13] na qual o carregavam, algumas vezes por semana, até o sítio.

Sua obra audiovisual e suas matérias jornalísticas ficaram mundialmente conhecidas. A rede BBC de Londres produziu e editou, em coprodução com Jesco, sete filmes a partir de seu trabalho. Dentre eles, o filme *The Fate of the Amazon Women* (traduzido para As Mulheres Amazonas) sobre a lenda que envolve os antigos grupos e que, segundo Jesco von Puttkamer, foi adotada pela população Nambikwara que habitava o Abrigo do Sol. A *National Geographic Magazine* publicou uma grande reportagem acerca do Abrigo do Sol e os índios Wasusu, veiculada no volume 155, número 1, páginas 60 a 83, de janeiro de 1979.

O material audiovisual Nambikwara, que compõe o acervo Jesco Puttkamer em Goiânia, consta de duas grandes coleções de imagens fixas, em diversos suportes (negativos, positivos e ampliações). A coleção Nambikwara foi objeto direto do Projeto de Qualificação do Acervo Jesco von Puttkamer e, de um total inicial de quase sete mil imagens dos indígenas, cerca de 1400 foram revisitadas e qualificadas por anciães Nambikwara.

Por fim, a coleção Abrigo do Sol também foi abordada em trabalho anterior de conclusão de graduação, no qual cerca de 1300 imagens foram tratadas e qualificadas pelos pesquisadores Altair Sales e Eurico Miller que, em 1970, executaram o Projeto Abrigo do Sol. Esse material também se encontra no banco de dissertações e TCC do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia da PUC Goiás[14].

---

[13] Liteira – tipo de condução sobre uma rede ou esteira, amarrada em um pau comprido, semelhante ao que, antigamente, foi muito utilizado pelos escravos para conduzirem os senhores.

[14] Para mais detalhes, ver meu TCC intitulado "MT-GU-01 Sítio Rupestre Abrigo do Sol, Chapada dos Parecis, Vale do Guaporé, MT, Brasil: A Recuperação de dados a partir de um acervo audiovisual e diários de campo". IGPA/PUC Goiás, 2013.

Referências

ISA. Instituto Socioambiental. *Povos Indígenas do Brasil - 2001-2005*. São Paulo: Ed. Beto Ricardo e Fany Ricardo, 2006.

PUTTKAMER, Jesco von. Man in the Amazon: Stone Age, present meets, Stone Age past. *National Geographic Magazine*, v. 155, n. 1, january, 1979.

PUTTKAMER, Jesco von. JP0004(o) *Amazon queen – Galera, Wasusus, Nambikwaras*, 1971; 1972 (não publicado).

RESENDE, Fernanda E. C. P. *MT-GU-01 Sítio rupestre Abrigo do Sol, Chapada dos Parecis, Vale do Guaporé, MT, Brasil – A recuperação de dados a partir de um acervo audiovisual e diários de campo*. Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação em Arqueologia. Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia. PUC Goiás, 2013.

3.

QUALIFICAÇÃO DAS IMAGENS DO ACERVO JESCO PUTTKAMER: A PARTICIPAÇÃO DO POVO NAMBIKWARA

Marlene C. Ossami de Moura[15]
Cristiane Loriza Dantas[16]
Sibeli A. Viana[17]

O primeiro contato de Jesco com grupos Nambikwara[18], precisamente com os Wasusu, do Vale do Guaporé, se deu na segunda metade da década de 1960, conforme já foi apresentado no primeiro item deste capítulo. A partir de 1971, o contato se intensificou por meio do Projeto Arqueológico Abrigo do Sol, que se desenvolveu até 1977. Durante esse tempo, Jesco ampliou suas andanças, em visita a outros grupos Nambikwara do Cerrado19.

Desta experiência de contato com alguns grupos Nambikwara, Jesco registrou cenas do cotidiano de mulheres, homens e crianças que viviam à luz de suas tradições culturais e costumes milenares. A combinação entre as lentes da câmera fotográfica e a sensibilidade do olhar de Jesco em relação às sociedades indígenas possibilitou que cenas da vida diária e do mundo simbólico dos Nambikwara fossem materializadas em imagens audiovisuais,

[15] Doutora em Antropologia pela Universidade Marc Bloch de Strasbourg, França. Professora em cursos de graduação da PUC Goiás e no Programa de Mestrado em História/ Escola de Humanidades e Formação de Professores da PUC Goiás. É coordenadora do núcleo de Antropologia do Instituto Goiano de Pré-história e Antropologia (IGPA).

[16] Arqueóloga, coordenadora e professora no curso de Arqueologia da PUC Goiás.

[17] Arqueóloga e professora no curso de Arqueologia da PUC Goiás e no Programa de Mestrado em História/ Escola de Humanidades e Formação de Professores da PUC Goiás. É coordenadora do núcleo de arqueologia do Instituto Goiano de Pré-história e Antropologia (IGPA).

[18] Informamos que as grafias dos nomes indígenas seguiram a "Convenção para a grafia de nomes tribais", estabelecida pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), quando de sua primeira reunião, em 14 de novembro de 1953. Nessa Convenção foi acordado não se escrever os nomes indígenas com letras minúsculas, uma vez que seus nomes representam povos. Também foi vetada a flexão tanto em número como em gênero, salvo aqueles já existentes em português. Exceção ocorreu com relação às grafias registradas nos documentos pessoais (carteiras de identidades) dos participantes do Projeto de Qualificação. Nestes casos, optou-se pela grafia presente nos referidos documentos.

[19] As fotos registradas nessa obra foram tiradas durante o Projeto Arqueológico Abrigo do Sol.

as quais compõem uma das principais coleções de Jesco Puttkamer, acervadas no Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, da PUC Goiás.

Nesta unidade serão abordadas considerações sobre a participação das lideranças Nambikwara, enquanto interlocutores no processo de qualificação das imagens relativas a este povo[20]. Iremos nos deter sobre a sistematização das atividades que estruturaram o trabalho de qualificação e, igualmente, de dois momentos do processo de qualificação das imagens Nambikwara: um que ocorreu nos espaços da PUC Goiás/IGPA, em Goiânia, que contou com a participação do cacique Jair Nambiquara Halotesu e do pajé José Nambikuara, ambos da Aldeia Mutum, MT, e outro realizado na aldeia Quatro Pontes, MT, que contou com a participação de Waioko, Pedro e Geni, todos Wasusu, bem como de Renato Alantesu. A visita à aldeia Quatro Pontes teve como objetivo a exibição de uma exposição com fotos de Jesco sobre o período registrado, bem como apresentar o resultado dos trabalhos do Projeto Qualificação[21].

O trabalho de qualificação teve início com a escolha dos representantes Nambikwara feita por eles próprios, com o apoio de Maria Aurora da Silva, que trabalhou com este povo como enfermeira da FUNAI/FUNASA, bem como da Coordenação Técnica da FUNAI, em Comodoro, MT. Desse contato foram indicadas quatro pessoas: o cacique Jair Nambiquara Halotesu e o pajé José Nambikuara, ambos da Aldeia Mutum; Waioko Wasusu e seu filho Pedro Wasusu, ambos do Vale do Guaporé.

Mais tarde, com a impossibilidade da vinda do Waioko, foi decidido que Pedro Wasusu viria com sua esposa, Geni Wasusu. Infelizmente, no dia da qualificação, em Goiânia, só puderam comparecer Jair e José Nambikuara. Posteriormente, por ocasião da entrega da exposição na Aldeia Quatro Pontes-MT, no Vale do Guaporé, foi realizada a identificação do restante das imagens por Waioko, Pedro e Geni, todos Wasusu desta mesma aldeia, bem como por Renato Alantesu. Destaca-se, ainda, a presença de Waioko Wasusu, hoje com 73 anos, que participou, ao lado de Jesco, como auxiliar de campo do Projeto Abrigo do Sol, conforme detalhado na unidade 1 deste capítulo.

O material audiovisual Nambikwara que compõe o acervo Jesco Puttkamer consta de cerca de sete mil imagens (negativos, *slides* e ampliações), que tratam, sobretudo, do Projeto Abrigo do Sol, bem como de registros realizados durante as visitas efetuadas por Jesco a algumas aldeias Nambikwara. Deste total, há também imagens repetidas ou com qualidade comprometida. Não houve registros fílmicos.

Para efeito da qualificação, foram selecionadas 1700 imagens (*slides*, negativos e ampliações) para serem qualificadas pelos indígenas. A seleção priorizou a diversidade de conteúdo dos registros. As imagens selecionadas e qualificadas pelos indígenas, bem como

[20] Como já citado na introdução deste livro, a qualificação das imagens consiste na identificação, datação, nominação, localização, atribuição de significados, entre outros, das imagens e sons do material acervado.

[21] A visita foi realizada pelas professoras Marlene Ossami e Cristhiane Loriza Dantas, além de Gel Messias que filmou as atividades.

as suas narrativas sobre estas imagens, foram sistematizadas e revisadas pela equipe do projeto de qualificação (MOURA; RESENDE, 2014). O conteúdo de cada imagem foi analisado e tipificado em várias categorias temáticas ou assunto e, posteriormente, todas as imagens e narrativas foram inseridas no Sistema Media Portal do IGPA, como já salientado em outras partes deste livro.

A primeira qualificação foi realizada em Goiânia, nas dependências do PUC Goiás/IGPA, de 5 a 11 de junho de 2016; a segunda, na Aldeia Quatro Pontes, no dia 1º de março de 2017.

Para analisar a participação e as percepções dos indígenas ante as imagens pretéritas de seu povo, dialogaremos com as concepções da Nova História que, dentre outras noções, amplia os tipos de fontes documentais na construção historiográfica (BURKE, 1992, p. 11). Assim, entendemos que os eventos pretéritos "reconstruídos" pelos Nambikwara, a partir das imagens, são documentos constituídos pela oralidade advinda das lembranças reavivadas pelas memórias. A percepção desses eventos possibilita múltiplas significações de um período vivenciado há mais de 40 anos, o que vem favorecer a construção de diversas narrativas, são "histórias das histórias", materializadas pela fala, olhares, gestos corporais, posicionamentos, mas também consubstanciadas pelo silêncio e lacunas.

O projeto de qualificação, por meio das imagens, buscou trazer narrativas dos próprios Nambikwara, "adormecidas" nos seus imaginários, acerca de suas experiências vivenciadas nos momentos capturados pelas lentes de Jesco. Entende-se que, no reencontro de episódios temporalmente distintos, conhecimentos e informações podem fluir, sejam eles vinculados ao passado ou ainda latentes no cotidiano atual do grupo.

O contato dos indígenas com as imagens possibilitou o resgate de elementos culturais esquecidos ou de reconstrução dos eventos perdidos (MOURA; RESENDE, 2014). Cada imagem, mesmo que represente uma história de vida pontual, carrega em si um conjunto de conhecimentos envolvidos em afetividades individuais e coletivas, com potencial extraordinário de (re)descobertas e novas leituras. Isso permite acessar o passado, no sentido de recuperar elementos culturais que possam ter desaparecido ou se modificado.

Nesse sentido, podemos entender a fala de Jair Nambiquara Halotsu quando de sua participação, em 2016, no processo de qualificação, ao "redescobrir" o trabalho de Jesco:

> Eu nunca imaginei encontrar todas essas fotos dos antepassados que a gente tá trabalhando no projeto de qualificação. As pessoas falavam destas fotos [...] eu achava que era uma coisa que não tinha significativa pra mim, mas quando cheguei aqui, fiquei muito emocionado com tudo o que o finado Jesco trouxe pra cá, os trabalhos que ele fez com a gente. E naquele tempo eu era muito guri ainda, tinha mais ou menos 9 anos, então lá ninguém tinha essa noção que daqui a 40 anos vamos achar essas fotos. (Depoimento concedido à coordenação do projeto Qualificação, Goiânia, 2016).

Isso vem reforçar que eventos do passado guardados em suas memórias e revividos ou reconstruídos pelos fios das lembranças são considerados importantes na vida das pessoas quando vivenciados pessoalmente, seja como ouvintes, como atores, ou ainda de forma indireta. As memórias não vividas, como afirma Halbwachs (1990), são repassadas de geração em geração e entrelaçadas a tal ponto de ser difícil de separá-las se foram vivenciadas ou relatadas.

Nesse sentido, jovens, no dia a dia das aldeias, aprendem com os mais idosos histórias e tradições culturais de seu povo e delas não só tomam conhecimento, mas se empoderam o suficiente para relatá-las como se as tivessem vivenciado e ativamente inseridos nelas. Pelos depoimentos dos Nambikwara, durante o processo de qualificação, observamos o expressivo interesse em terem acesso às imagens do acervo.

Dessa motivação, entendemos que este acervo detém não só um valor histórico, mas representa um material de valor também afetivo, do qual eles poderão se apropriar das informações ali contidas que falam de sua cultura e do seu passado, para reforçar o presente da comunidade, como expressa Jair Nambiquara:

> Nós queremos levar essas fotos do Jesco no CD ou pen drive. Descarregar tudo no computador [da Escola da aldeia] e mandar revelar para fazer um álbum. Vamos mostrar essas fotos! A criança atual não conhece a história do Jesco, mas a gente leva as imagens nas escolas, junto com a dança e a flauta sagrada. Mostrar tudo na escola. Os professores vão trabalhar isso na escola e as pessoas mais velhas vão mostrar as fotos para a comunidade. Então eu acredito que vai nos ajudar porque nós trabalhamos muito com essa cultura e acredito que vai servir pra nossa comunidade, filhos, crianças e netos. (Depoimento concedido à coordenação do projeto Qualificação, Goiânia, 2016).

Espaços, eventos e narrativas relacionadas à época do contato dos Nambikwara com Jesco foram resgatados pelos fios da memória. O pajé José Nambikuara, um dos interlocutores no processo de qualificação, falando na sua língua materna traduzida por Jair Nambiquara, nos fala, em detalhes, de eventos ocorridos naquele contexto:

> Como eu disse antes, eu não sabia de nada! Pensei que essas fotografias não valiam nada. O Zezim [José] também percebeu isso. Ele morava no Camararé e eu na Serra Azul que é a aldeia central dos Nambikwara. Então, na verdade, tinha quatro aldeias na época que eram: Serra Azul, Aldeia Branca, Juína e Camararé. Campos Novos ainda não tinha povoação. Depois que o Jesco trabalhou na Aldeia Central ele foi no Camararé, mas Zezim não estava, tinha ido caçar em outra aldeia que fica uns 45 km do Camararé. Quando o Jesco chegou, os outros índios foram atrás do Zezim para avisar que tinha chegado um homem branco em sua aldeia. Então, Zezim voltou para o Camararé com seu grupo e também percebeu que não valia nada o trabalho do Jesco. Então, quando o Jesco foi embora esquecemos dele, pensava que nunca mais ia ouvir o nome dele novamente. Mas depois que vocês convidaram a gente para conhecer as fotos do Jesco sobre nosso povo, percebemos o valor do trabalho dele. (Depoimento concedido à coordenadora do projeto Qualificação, Goiânia, 2016).

Figura 57: O Pajé José Nambikuara (Zezinho) que participou da qualificação em Goiânia, durante a apresentação da exposição fotográfica na aldeia Mutum.

Fonte: Acervo IGPA/PUC Goiás, 27/02/2017.

Em outra perspectiva, o contato com as imagens, seja em Goiânia, seja nas aldeias, levou os indígenas a perceberem a dinâmica de sua própria cultura ao longo do tempo:

> Quando vimos aquele grupo de fotos do Jesco sobre nós, vimos que nossa cultura mudou bastante e podemos ver a mudança que lá teve. A minha casa era uma oca, não era essa casa de alvenaria de hoje, era uma casa de palha como vimos na foto. Na minha casa hoje tem iluminação, tem tudo; agora nos Nambikwara não existe mais aquelas casas tradicionais como antigamente. (Depoimento concedido à coordenadora do projeto Qualificação, Goiânia, 2016).

Ainda que as mudanças culturais acerca das tecnologias das casas, dos sistemas de iluminação e incorporação de outros bens industrializados da sociedade ocidental, tenham sido percebidas a partir das imagens de Jesco, e isso possa representar processos dinâmicos da cultura, pela narrativa de Jair Nambiquara, observamos um saudosismo e um sentimento de perda. Diante desta situação, entendemos a preocupação de Jair Nambiquara de construir uma "casa de cultura" para a guarda e preservação de seus bens culturais, conforme depoimento a seguir:

> Todas as aldeias têm que relembrar o passado, apesar que temos casa de alvenaria, a gente tem que ter as ocas tradicionais com artesanato e enfeites corporais para ser arquivado. Quando eu tenho uns enfeites pra fazer uma dança pra festa eu pego ali dentro da casa, na casa de cultura. Isso vai acontecer, mas estamos esperando o recurso. (Entrevista concedida à coordenadora do projeto, em junho de 2016).

Um acervo audiovisual conserva em seus suportes imagens de povos adaptados à realidade contemporânea, bem como imagens de realidades que já não existem, por vezes de grupos indígenas já extintos. Ele contém informações de povos que nos deixaram como legado um conjunto de conhecimentos que constitui um bem da humanidade (MOURA; RESENDE, 2014).

Esse sentido foi muito bem percebido por Jair Nambiquara quando expressa a necessidade de se criar na aldeia uma casa de cultura para preservação da história e da cultura Nambikwara. Do mesmo modo, sobre a guarda das imagens de Jesco relativas ao seu povo, percebeu a importância da sua salvaguarda, entendendo o acervo como "lugar de memória" (NORA, 1986) para a preservação da cultura às futuras gerações. Jair Nambiquara considerou, igualmente, a necessidade de contribuir para a manutenção deste espaço, como podemos perceber no seu depoimento abaixo:

> Eu nunca vi uma preparação [conservação] do material como o do Jesco. A Maria Eugênia mostrou pra gente, de sala em sala, o material todo guardado e conservado. Fiquei muito emocionado! Eu fico muito contente com isso, mas só que eu tô pensando nessas fotos porque tem muitas pessoas que já morreram, e eu estou sentindo muito como se eles estivessem vivos ainda [...]. Então eu quero deixar todas as coisas aqui, no museu [referindo-se ao Centro Cultural Jesco Puttkamer], eu vi lá que tem poucas coisas nossas, trazer colares, flautas nasais, cabaça, cuia, pulseira, espada, lança e tudo que os Nambikwara usam. Então eu quero trazer ou mandar pra cá, então tem que ver depois pra gente doar para esse museu e deixar arquivado. Aqui está garantido porque se não trazer tudo eu tenho certeza que daqui a 2, 3 anos não vai existir mais, perdemos tudo! Temos que deixar aqui, o tronco é aqui. Então, um dia os nossos filhos e netos vão poder olhar e dizer sobre essas fotos e artesanatos "esse aqui foi minha mãe que deixou, esse que minha vó deixou", então os bisnetos que vêm podem pensar que realmente existiu essa nossa cultura, vão saber da nossa cultura. (Entrevista concedida à coordenadora do projeto, em junho de 2016).

Os acervos conservam ações, manifestações, aspectos da cultura material e imaterial, de modo que tudo que é documentado torna-se nova fonte de dados, permitindo novos olhares acerca das culturas registradas (RESENDE; MORÁS, 2013). Essa interlocução do passado, com o presente e o futuro e as ligações através das imagens possibilitaram, sem dúvida, um conjunto de novas informações aos interlocutores indígenas, permitindo a renovação e a reelaboração de trabalhos, a cada consulta, bem como mudanças e complementações nas formas de olhar e de recriação de outras experiências, em diferentes tempos e lugares, acerca de novas problemáticas que se possam construir.

Nesse sentido, como vimos nos depoimentos de Jair Nambiquara, foi possível acessar o conteúdo do passado para visualizar e recuperar elementos perdidos ou modificados da cultura de seu povo. Essa compreensão não só vem contribuir para a manutenção de traços culturais dos Nambikwara, como também qualifica as imagens e complementa suas informações, garantindo um depósito informacional devidamente identificado para ser legado às próximas gerações.

As percepções entre passado e presente se entrecruzaram reiteradamente durante as atividades da qualificação, assim como ultrapassaram as fronteiras espaciais dos lugares onde se desenvolveram a apresentação das imagens (salas do IGPA), alcançando os espaços dos quartos de hotel onde estavam hospedados e o próprio lugar da aldeia.

Por vezes, quando os indígenas chegavam do hotel, pela manhã, para recomeçar os trabalhos, alguém comentava que passou a noite sonhando com as fotos revisitadas de parentes. O que nos permite falar que essa interlocução do passado com o presente, a partir da relação com as imagens e com um novo deslocamento espacial da aldeia-hotel-lugar de trabalho, permitiu a reelaboração de um novo olhar sobre a atual cultura. Neste emaranhado, memórias de eventos e espaços, imbuídos de sentimentos, possibilitam novas perspectivas de entender as histórias dos Nambikwara.

> Quando tá passando as fotos eu até esqueço esse dia que estou trabalhando, só pensando naquele tempo, nas pessoas que aparecem nas fotos [...] mas eu estou focado no trabalho. Então, naquele tempo, com o antepassado foi difícil [referindo-se ao contato e doenças], mas conseguimos manter nossa cultura e até hoje conservamos, apesar de algumas coisas terem mudado. (Depoimento concedido à coordenadora do projeto, Goiânia, 2016).

A partir das percepções dos indígenas envolvidos no processo de qualificação foi elaborada uma exposição fotográfica intitulada "Memória das Imagens: Encontro de Jesco Putkamer com os Nambikwara", que percorreu as aldeias Nambikwara[22], em março de 2017. Esse momento caracterizou-se de importância extraordinária, pois possibilitou, também, o encontro dos pesquisadores com outros membros do povo Nambikwara.

Cientes de que em cada painel de fotos da exposição residia fragmentos da história deste povo, seguimos com a certeza de que novamente estaríamos adentrando às individualidades e subjetividades das trajetórias de vidas dos Nambikwara, o que implicou lidar com formas de exteriorização do seu pensamento e sentimento.

Na primeira aldeia visitada (Mutum) era grande a expectativa com a nossa chegada, uma vez que a experiência vivida pelo grupo durante a qualificação já havia sido repassada aos demais. Enfim, de modo geral, sabiam que parte importante das suas histórias estava representada em um conjunto de imagens.

[22] Este mesmo encontro também ocorreu com o grupo Suruí e Cinta Larga, e proporcionou experiências importantes para a compreensão das imagens que estão sendo trabalhadas no Projeto qualificação.

Antes da abertura da exposição fizemos uma visita às casas com o objetivo de nos apresentar e conhecer seus moradores. Durante as conversas, perguntavam sobre as imagens de Jesco e aproveitávamos para mostrar as fotos copiadas no caderno de qualificação. As narrativas geradas a partir do olhar sobre as fotos conferiram novos sentidos às imagens estáticas e envelhecidas pelo tempo.

Os indígenas, sempre com olhares atentos, cada vez que uma imagem de um parente ou mesmo uma imagem sua surgia, os "fios de memórias" eram puxados e novas histórias e narrativas eram sensivelmente tecidas em detalhes, trazendo mais particularidades sobre os diferentes eventos daquele povo registrados por Jesco. Entendemos que essas histórias são fragmentos de vida que pertencem ao indivíduo e, ao mesmo tempo, envolve também o coletivo, indo da percepção individual à sensibilidade partilhada.

Figura 58: Visita à aldeia Mutum. Nambikwara do Cerrado/MT.

Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA, 2017.

Sentimentos ao mesmo tempo de alegria, de dor e de saudade podem ser acionados pela memória no momento em que suportes materiais são capazes de sensibilizar e provocar reflexões sobre a identidade individual e coletiva. Olhar para as imagens e falar dos momentos em que o registro fotográfico foi realizado implica revisitar o passado por meio das lembranças, sejam elas boas ou ruins; revisitar pessoas que ainda estão vivas ou mesmo as que, intencionalmente, foram esquecidas por meio do mecanismo de silenciamento.

Entre os Nambikwara, o olhar para as imagens congeladas por Jesco despertou nas pessoas sentimentos distintos. Para os mais idosos significou voltar ao tempo e se ver no passado quando ainda jovens ou crianças. Recuperar imagens de pai, mãe, irmão, filhos, entre outros parentes que não fazem mais parte do mundo dos vivos, foi uma forma de reviver relações estreitamente familiares. Relações estas que passam pelo cotidiano das famí-

lias, como bem descreveu Lévi-Strauss (1996), que vão do acordar a cada dia, reatiçando as fogueiras, depois do frio da noite, à busca de alimentos pelos homens e do cuidado das tarefas culinárias pelas mulheres. Para este autor:

> Os grupos familiares reconstituem-se em torno de suas respectivas fogueiras que começam a brilhar. A noite se passa em conversas ou em cantos e danças. Às vezes, estas distrações prolongam-se até de madrugada, mas em geral, após algumas sessões de carícias e de lutas amistosas, os casais se unem mais estreitamente, as mães apertam contra si o filho adormecido, tudo fica em silêncio [...]. (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 266).

As imagens possibilitaram a observação de elementos da cultura que foram perdidos e/ou modificados, bem como de outros costumes que permanecem e são marcadores de identidade. Também se defrontaram com eventos que trouxeram destruição, doenças e mortes de muitos dos parentes que, ainda hoje, tentam esquecê-los.

Para os mais jovens, observar as imagens de tempos pretéritos foi a oportunidade de materializar, por meio das fotografias, histórias que se sedimentaram no imaginário contadas pelos mais velhos, assim como foi um reaprendizado sobre a cultura tradicional, entre cujos traços há alguns que já não são mais praticados pelo grupo.

Isso reacendeu as "fogueiras" simbólicas presentes nos jovens que olhavam atentamente a exposição nas aldeias, possibilitando retomar elementos da cultura tradicional. É o caso de um jovem que, quando viu imagens de flechas feitas na época do contato com Jesco, entrou em casa e buscou as suas e, exibindo-as, falou, orgulhosamente: "Minhas flechas são feitas do mesmo modo dos antigos".

Figura 59: Nambikwara com seu arco e flechas tradicionais e fazendo demonstração de seu uso.

Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA, 2017.

No momento da apresentação da exposição as reações das mulheres, homens e crianças Nambikwara foram também distintas. Apreender e compreender os sentidos deste momento não é uma tarefa de fácil realização, uma vez que as sensibilidades se exprimem, na maior parte das vezes, em atos subjetivos e individuais e retidos no imaginário de quem sente, como já afirmava Pesavento:

> As sensibilidades corresponderiam a este núcleo primário de percepção e tradução da experiência humana que se encontra no âmago da construção de um imaginário social. "O conhecimento sensível opera como uma forma de reconhecimento e tradução da realidade que brota não do racional ou das construções mentais mais elaboradas, mas dos sentidos, que vêm do íntimo de cada indivíduo". (PESAVENTO, 2002, p. 15).

Figura 60: Visita à aldeia Mutum. Nambikwara do Cerrado - MT.

Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA, 2017.

De maneira não muito diferente foi a vivência na aldeia Quatro Pontes, que desconhecia as imagens registradas por Jesco, a exemplo da aldeia Mutum, que já tinha conhecimento de parte dos registros, por meio das duas lideranças que participaram da qualificação em Goiânia. A ausência de informações sobre as imagens provocou impacto maior na comunidade.

O processo da qualificação e construção das narrativas ocorreu ali mesmo, no "lugar" de referência do grupo, ou seja, em um ambiente propício a desvelar emoções ainda mais latentes, pois o suporte material com imagens do povo Wasusu foi visto e sentido e qualificado de forma conjunta, neste caso, memórias individuais e coletivas foram acionadas, prevalecendo às sensações e sentimentos comuns diante dos fatos e das histórias narradas.

Figura 61: Exposição fotográfica e qualificação na aldeia Quatro Pontes - Vale do Guaporé-MT.

Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA. Ano: 2017.

As imagens da exposição impulsionaram trocas de experiências entre os membros da comunidade ao compararem não só o modo de viver atual com o tradicional, mas compararem os jovens de ontem com os de hoje, já adultos e, alguns, idosos. Na aldeia Quatro Pontes, no momento da exposição, buscaram duas senhoras, já idosas, para verem suas fotos, quando jovens. Houve um clima de emoção quando elas se reconheceram nas imagens e muitos foram os comentários na língua nativa, entre eles, sobre isso.

Perguntamos a um Nambikwara sobre o que eles estavam conversando e ele falou: "Estão conversando sobre este tempo que Jesco fez as fotos". As imagens abaixo mostram duas mulheres Wasusu, hoje, presentes nas fotos ainda jovens tomadas por Jesco, na década de 1970.

Por fim, entendemos que a memória, constituída por acontecimentos, lugares, pessoas e sentimentos, é invocada no intuito de considerar as lembranças como ponto crucial de sustentação de tradições e preservação do patrimônio cultural. Recuperar e identificar as informações que se encontram nas imagens contidas nos suportes da coleção Jesco Puttkamer pelos interlocutores indígenas vêm enriquecer, potencializar e dar maior dinamicidade ao acervo.

Ademais, em uma perspectiva mais ampla e estimulada por Velloso (2009), entendemos que o processo de qualificação possibilitou, igualmente, a apropriação de outras camadas de sentido para pensar os eventos históricos e culturais dos povos Nambikwara.

Figura 62: Visita à aldeia Quatro Pontes. Nambikwara do Vale do Guaporé-MT.

Fonte: Acervo IGPA/PUC Goiás. Ano: 2017.

Figura 63: Visita à aldeia Quatro Pontes. Nambikwara do Vale do Guaporé-MT.

Fonte: Acervo IGPA/PUC Goiás. Ano: 2017.

Referências

BURKE, Peter. *A escrita da história:* novas perspectivas. Peter Burke (Org.). São Paulo: Editora Unesp, 1992.

HALBWACHS, Maurice. *Memória coletiva*. São Paulo: Vérticie, 1990.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Tristes trópicos. Tradução Rosa Freire d' Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MOURA, Marlene. C. O.; RESENDE, Fernanda. E. C. *Projeto Ações Educativas e de Qualificações Interculturais para a Coleção Jesco Puttkamer*. IGPA/PUC Goiás, 2014.

NORA, Pierre. *Les lieux de mémoire*, v. II, La Nation. Paris: Gallimard, 1986.

PESAVENTO, Sandra J. *História e história cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

RESENDE, Fernanda E. C. P.; MOURA, Marlene, C. O de; NUNES, Maria Eugênia B. A. Um acervo Indígena na Universidade. In: HEFFNER, H; HALLAK, Raquel; HALLAK, Fernanda (Orgs.). *Reflexões sobre a preservação audiovisual*. Coleção Cinema sem fronteiras, v. II. Belo Horizonte: Universo Produção, 2015.

RESENDE, Fernanda E. C. P.; MORÁS, Teder, M. Gestão de Acervos Audiovisuais: o Mundo Digital. In: MOURA, M. C. O.; VIANA, S. A. *A Transversalidade do Conhecimento Científico:* uma experiência de 40 anos em pesquisa. Goiânia: Ed. PUC Goiás, 2013.

VELLOSO, Monica, P. Sensibilidades sociais e história de vida. *Revista de História e Estudos Culturais*, v. 6, n. 3, 2009.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um acervo audiovisual, de um modo geral, conserva em seus suportes, imagens de povos readaptados à realidade contemporânea, mas também à contextos que já não existem. Como toda cultura material, um acervo audiovisual está dotado de sentidos culturais que vão além de sua materialidade, também são percebidos enquanto objetos ativos que intervêm no presente e no futuro.

Neste sentido, a coleção audiovisual de Jesco Puttkamer, materializada em imagens fotográficas, fílmicas, sons, diários e documentos diversos, assim como por seu caráter atemporal, faz dela um patrimônio cuja importância transcende as etnias registradas, mas constitui um legado para a humanidade. Daí a necessidade e a relevância de sua conservação e divulgação, para que ela não venha a morrer sem gemer, sepultada dentro de seus suportes e suas latas, padecendo da ferrugem, dos fungos, da descoloração até a sua decomposição final, como dizia, assertivamente, Gustavo Dahl (2015), ex-presidente do Conselho da Cinemateca Brasileira, ao se referir ao descaso das políticas públicas em investir na preservação dos filmes brasileiros.

O potencial do material depositado no Acervo Jesco Puttkamer, adequadamente instalado e gerenciado pelo IGPA, foi de grande importância para o resgate de informações a respeito do que há muito tempo foi registrado e guardado. Muitas das informações acerca de um evento passado e mantido num acervo guardado por mais de 40 anos foram recuperadas pelos interlocutores indígenas e, sem dúvida, enriqueceram, potencializaram e deram maior dinamicidade ao acervo, assim como as etnias participantes do Projeto de Qualificação.

Entendemos como as culturas participantes do Projeto de Qualificação que as atividades de qualificação não se limitaram a apenas a "coleta de informações", mas, de uma produção de conhecimento, haja vista que os representantes indígenas atuaram não somente como informantes, mas, acima de tudo, acionados por suas memórias, agiram como protagonistas de histórias coletivas vivenciadas diretamente ou não por eles. Ademais, suas lembranças, guardadas na memória, foram materializadas em narrativas e, enquanto agentes ativos, o resultado certamente foi além das exigências técnicas de qualificação de um acervo.

O (re)encontro com partes adormecidas ou desconhecidas de suas culturas, projetado em narrativas, ajudará no fortalecimento de suas identidades sociais e culturais, colaborando na resistência ante os atrozes conflitos contemporâneos que sofrem as sociedades indígenas no Brasil.

A organização e sistematização das informações fornecidas pelos interlocutores indígenas possibilitaram: a construção de uma base de dados documentais sobre a história e cultura de cada um dos grupos indígenas trabalhados e, inserida, posteriormente, no Sistema de Gestão da Informação Media Portal do Projeto Memória das Imagens, do IGPA/PUC Goiás; a montagem de quatro exposições temáticas com imagens de cada um dos quatro grupos indígenas, que foram encaminhadas às escolas de suas aldeias; a disponibilização de quatrocentas fotos (cem de cada um dos quatro grupos indígenas) na Galeria de Fotos do site da PUC Goiás1; a produção de um vídeo sobre o desenvolvimento das atividades do projeto como um todo e o presente livro, que compartilha com os leitores a experiência do Projeto Qualificação e a interlocução com os indígenas. Todo o processo de interação com esses interlocutores foi documentado por meio de fotografias, filmagens e anotações.

Isso vem se somar, igualmente, às exigências da Lei nº 11.645/2008, que incluiu no currículo oficial da rede de Ensino Fundamental e Médio, pública e privada, a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena". Esta lei tem como objetivo não só promover uma educação que reconhece e valoriza a diversidade étnica e cultural, comprometida com as origens do povo brasileiro, mas também resgatar as contribuições dos negros e povos indígenas nas áreas social, econômica e política, pertinentes com relação à história do Brasil.

Este projeto, considerado piloto para a qualificação do restante do material acervado referente aos demais grupos indígenas documentados na coleção (são 62 etnias registradas), contou com a parceria do BNDES, que financiou as atividades executadas, mencionadas anteriormente. No entanto, para sua continuidade, necessitará de outros financiamentos para a qualificação do restante do material, bem como a necessidade de se ajustar a metodologia conforme as peculiaridades do conjunto do material audiovisual e das particularidades de cada cultura analisada.

Nesse sentido, é de suma importância a parceria com os grupos indígenas, com instituições acadêmicas, escolas de formação profissional, organizações governamentais e não governamentais e com a sociedade em geral na luta pela preservação do patrimônio audiovisual. Caso contrário, quem iria se preocupar, para invocar mais uma vez Gustavo Dahl (2015), das imagens do passado e do futuro também; quem reconheceria sua importância estratégica como fator de formação de individuação e autoestima, como matéria-prima de cidadania, como um direito das futuras gerações de se autorreconhecerem?

A PUC Goiás/IGPA, enquanto instituição de guarda de uma memória, revela sua responsabilidade social na preservação e na conservação deste valioso patrimônio. O desafio, agora, é a promoção e divulgação desta memória e história, mostrando o importante elo entre o passado, o presente e o futuro da humanidade. Mantê-lo salvaguardado significa garantir a disponibilização ao público e às comunidades indígenas desses registros históricos únicos, o que faz desta instituição, também um lugar de memória.

---

[1] A curto prazo serão disponibilizadas mais 200 imagens.

Referências

DAHL, Gustavo. O Diabo torto. In: HEFFNER, Hernani *et al.* (Orgs.). *Reflexões sobre a preservação audiovisual / 2006-2015*. 10 anos da Cineop. Mostra de Cinema de Ouro Preto. Belo Horizonte: Universo Produção, 2015.

MOURA, Marlene. C. O.; RESENDE, Fernanda. E. C. *Projeto ações educativas e de qualificações interculturais para a coleção Jesco Puttkamer*. IGPA/PUC Goiás, 2014 (Não publicado).

EDITORA ESPAÇO
ACADÊMICO