

INTERFESTAS INTERFESTAS

um outro olhar



Guia para professores e alunos



VÍDEO NAS ALDEIAS

CINEASTAS INDÍGENAS um outro olhar

Guia para professores e alunos

REALIZAÇÃO

Vídeo nas Aldeias
Cultura Viva / Ministério da Cultura

PARCERIA

Instituto Socioambiental (ISA)

COORDENAÇÃO E TEXTOS

Ana Carvalho
Ernesto Ignacio de Carvalho
Vincent Carelli

CONSULTORIA E TEXTO

José Ribamar Bessa Freire

MAPAS

Alicia Rolla/ISA

PROJETO GRÁFICO

Traço Design

COLABORAÇÃO

Bruna Franchetto
Carlos Fausto
Claudio Aparecido
José Jorge de Carvalho
José Pimenta

AGRADECIMENTOS

Pedro Martinelli
Tiago Campos Torres
Amandine Goisbault
Mutuá Mehinaku
Associação Imagem Comunitária
Grupo Cultural Entreface
Marcelo Piedrafita Iglesias
Fernando Valdivia
Beto Ricardo
Wolney Oliveira
Enrique Hernández

PRODUÇÃO

Olivia Sabino
Mariana Lillian

APOIO

Embaixada da Noruega

PATROCÍNIO

Programa Petrobras Cultural

CINEASTAS INDÍGENAS

um outro olhar

Guia para professores e alunos

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Araujo, Ana Carvalho Ziller de

Cineastas indígenas : um outro olhar : guia para professores e alunos / Ana Carvalho Ziller de Araujo, Ernesto Ignacio de Carvalho, Vincent Robert Carelli. -- Olinda, PE : Vídeo nas Aldeias, 2010. -- (Cineastas indígenas : um outro olhar : guia para professores e alunos)

"Este livro foi selecionado pelo Programa Petrobras Cultural".

Bibliografia.

1. Cinema na educação 2. Filmes cinematográficos 3. Material didático 4. Povos indígenas - Brasil - Cultura - Estudo e ensino 5. Povos indígenas - Brasil - História - Estudo e ensino 6. Programa Petrobras Cultural 7. Sala de aula - Direção I. Carvalho, Ernesto Ignacio de. II. Carelli, Vincent Robert. III. Título. IV. Série.

10-00652

CDD-371.33523

Índices para catálogo sistemático:

1. Brasil : Cultura indígena : Cinema na sala de aula : Educação 371.33523

Todos os direitos reservados à **Vídeo nas Aldeias**

Rua de São Francisco 162. Olinda, PE, 53120-070

tel. 55 81 34933063 | olinda@videonasaldeias.org.br

www.videonasaldeias.org.br | www.youtube.com/videonasaldeias

Este livro foi selecionado pelo Programa Petrobras Cultural



PETROBRAS



Ministério
da Cultura





Um país só será aquilo que pode – e deve – ser quando se reconhecer em todos os aspectos culturais da sua formação. Quando souber de suas raízes e de como elas estão presentes em sua identidade e na identidade coletiva de seu povo.

Daí o imensurável valor de muitos trabalhos acadêmicos que, ao longo dos tempos, se debruçaram sobre as culturas indígenas no Brasil. Parte essencial da nossa formação, herança presente em nosso cotidiano, a raiz indígena é essencial na formação do brasileiro. Por isso é especialmente importante conhecer também qual a visão que os próprios indígenas têm de sua cultura, suas tradições.

O projeto Cineastas Indígenas: um outro olhar, desenvolvido pela ONG Vídeo nas Aldeias e contemplado através de edital de seleção pública na área de Educação pelas Artes pelo Programa Petrobras Cultural, vem cumprir essa função. O material desta série de DVDs, destinada ao trabalho de professores junto a alunos do curso médio, foi criado e produzido por documentaristas índios de diversas etnias, e revela uma parte substancial de seu universo – vista por eles mesmos. Este livro permite trazer para sala de aula dados sobre a história e a vida desses povos. Ou seja: sobre essa herança tão vasta e rica que chegou a todos os brasileiros, e faz parte da nossa história e do nosso presente.

Ao contemplar esse projeto, a Petrobras reafirma uma vez mais seu profundo compromisso com a cultura, valorizando todas as raízes que se entrelaçam na formação do nosso povo. Através de editais públicos contemplamos iniciativas e propostas que integram um arco que é reflexo de nossa diversidade, sem privilegiar regiões, expressões artísticas ou segmentos da criação, e contribuímos.

Ao tornar-se parceira de iniciativas como esta, a maior empresa brasileira – e maior patrocinadora das artes e da cultura em nosso país – cumpre com sua missão primordial: contribuir para o desenvolvimento do Brasil.

PETROBRAS – PETRÓLEO BRASILEIRO S.A.

Sumário



9 Apresentação

11 Cineastas Indígenas? Como Assim?

15 O Índio está acabando?

18 Cinco equívocos sobre os índios no Brasil

35 Apresentação e histórico dos povos

35 Kuikuro

53 Huni Kuĩ

81 Panará

89 Xavante

107 Ashaninka

125 Temas para pesquisa e discussão

125 A história do Brasil na visão dos índios

127 Cosmologia e religião

130 Disputas territoriais e recursos naturais

134 Os filmes

Apresentação

Esta edição especial da coleção de DVDs **Cineastas Indígenas: um outro olhar**, dedicada ao uso nas escolas de ensino médio, oferece uma visão única da realidade indígena brasileira: o ponto de vista dos próprios índios. Ela atende à demanda por materiais didáticos necessários para a implementação das leis 11.645 e 10.639, que incluem no currículo oficial escolar a obrigatoriedade do estudo das Histórias e Culturas Indígenas. Para introdução desta temática no ensino fundamental, indicamos a série **Índios no Brasil**, também produzida pelo Vídeo nas Aldeias para a TV Escola, com 10 capítulos de 18 minutos, que estão disponíveis para cópia livre em formato digital no Portal do Professor do Ministério da Educação. Também recomendamos **Índios no Brasil** como introdução à presente série para alunos do ensino médio.

Oferecemos estes DVDs para distribuição gratuita em 3 mil escolas do ensino médio que se comprometem a utilizá-los em sala de aula, discutindo os seus conteúdos com o maior número possível de alunos, no âmbito de diversas matérias. Este livro de apoio para professores e alunos (também disponível em formato digital no endereço www.videonasaldeias.org.br/forum) oferece uma abordagem geral da temática, informações sobre a história e a vida de cada um dos cinco povos apresentados na coleção, temas transversais para discussão e a ficha de cada um dos 20 filmes contidos nos DVDs. A apresentação e histórias dos povos foram extraídos e editados, em sua maioria, a partir dos verbetes da Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil do Instituto Socioambiental – ISA (pib.socioambiental.org/pt), onde

alunos e professores poderão aprofundar as suas pesquisas. No site do ISA é possível, também, encontrar outras referências e bibliografia de apoio e material para aprofundamento sobre determinado povo ou tema.

Esperamos, como retorno, que alunos e professores elaborem relatos sobre as exposições, com as discussões e comentários que elas geraram, bem como os trabalhos desenvolvidos nesta temática. Pedimos que estes relatos sejam encaminhados ao fórum do site do Vídeo nas Aldeias (www.videonasaldeias.org.br/forum). A equipe do Vídeo nas Aldeias e os cineastas indígenas que têm acesso à Internet em suas aldeias estarão à disposição para responder a perguntas, e entrar em diálogo com os relatos fornecidos. Poderão também responder a alunos e professores. Para usar o fórum basta entrar no endereço acima e acessar a **Discussão sobre a Série Cineastas Indígenas**, lá o conteúdo estará vinculado ao fórum do **Portal Curta na Escola**, parceiro na distribuição deste material. Os relatos, impressões, dúvidas e questões colocadas pelo público escolar serão fundamentais para entendermos as múltiplas leituras que estes filmes inspiram e orientar as próximas publicações do Vídeo nas Aldeias, dentro da perspectiva colaborativa do projeto.

O Vídeo nas Aldeias existe desde 1987. Inicialmente colocando a câmera como ferramenta de comunicação entre comunidades indígenas e não-indígenas, aos poucos o projeto transformou-se em uma escola de cinema para índios. Esta série é resultado do amadurecimento do processo de formação e consolidação de realizadores indígenas. Os vídeos foram feitos em aldeias de diversas partes do Brasil, geralmente como resultado de oficinas. Os DVDs são pensados de forma a não só veicular os filmes, mas a dar informações complementares sobre o povo, sua história, sua apropriação do meio audiovisual. Outros filmes estão disponíveis online no site do Vídeo nas Aldeias e no canal de vídeos www.youtube.com/videonasaldeias. Esperamos com estes trabalhos contribuir para uma formação mais ampla dos alunos, como estudantes e como cidadãos.

Cineastas Indígenas? Como assim?

UM CONVITE À RELATIVIZAÇÃO

Se ao tomar contato com esta coleção de filmes você ficou surpreso(a) com a idéia dos índios fazerem cinema, prepare-se para uma jornada de surpresas, pois provavelmente você se chocará com muitas outras coisas. Esta experiência vai exigir de você, antes de mais nada, uma atitude de respeito para com o outro, um espírito curioso, e um exercício de pesquisa e reflexão redobrados. Você estará entrando em contato com um mundo inteiramente diferente do seu, portanto, desarme-se, procure entender as suas primeiras reações, o seu próprio estranhamento.

Com um olhar mais atento você poderá notar que para além das nossas diferenças culturais, somos também parecidos em muitos aspectos: as crianças brincam como toda criança brinca, os jovens e adultos como nós encaram as dificuldades da vida, e se divertem com seus bons momentos.

Se você é evangélico, católico, muçulmano, judeu, budista, espírita, filho de santo, da religião que for ou ateu, lembre-se que a barbárie das guerras contemporâneas, que por vezes ameaçam destruir este planeta, são também frutos da intolerância religiosa, da incapacidade de conviver e aceitar a diferença. Assim como o teu sistema de crenças celebra a vida e a compaixão humana, as religiões e a espiritualidade indígena celebram as forças da natureza e a vida. Não há contradição entre fé e aceitação mútua.

Qualquer que seja a matéria que você esteja estudando ou ensinando, história, geografia, filosofia, pense que a escola é acima de tudo feita para formar cidadãos que vão conviver numa sociedade multicultural. A formação de um cidadão do mundo, num planeta completamente interligado,

exige entender o diferente sem julgamentos de valores morais ou religiosos. Por outro lado, perceber a diferença muitas vezes gera o desejo de explicar, ou entender a diferença, e isso você deve fazer sem recorrer a saídas fáceis, como a chacota, o deboche, o desprezo, que são expressões de um desconforto natural diante de uma realidade que aparentemente não faz sentido. Lembre-se da lição básica de Einstein: tudo depende do ponto de vista. Todos estamos conectados a uma história mais ampla. Somos diferentes porque no longo percurso do ser humano pelo planeta, povos diferentes escolheram caminhos diferentes para viver e conviver.

Por exemplo: ficou chocado(a) com a nudez? Ao invés de tratar a nudez com julgamentos de valor, com estranhamento, consolidando preconceitos, discuta em classe o constrangimento disfarçado de chacota diante de uma imagem de simples nudez. Você já se perguntou porque usar cueca ou calcinha em público é considerado um problema, e usar sunga de banho e fio dental, não? Tratam-se de convenções sociais. Aqui é o mesmo: são outros

povos, com outras convenções sociais... Faça o exercício básico da Antropologia: relativize; perceba que as suas convenções são somente um conjunto de possibilidades dentro de infinitas outras.

Achou estranho índio usando câmera? Achou estranho índio usando roupa, sandália havaiana, celular? Sempre houve empréstimos de tecnologias entre as civilizações. As coisas que você mesmo usa e faz vêm de diversas culturas. A matemática foi tomada do mundo árabe, boa parte de sua culinária da Ásia e Europa. Você já se descansou numa rede? Pois é, foram os índios que a inventaram. E você não vira índio porque deitou em rede!

Ao instituir o ensino das culturas indígenas e afro-descendentes em todas as escolas do país, o Brasil, com as suas dificuldades econômicas, desigualdades sociais e desafios de toda ordem, dá um passo importante na valorização da sua riqueza humana, da sua diversidade cultural, e você é parte desse processo. Ao desprezar as culturas indígenas quem perde somos nós, quem perde é o Brasil. E tem mais: ao estudar, por exemplo, a história do Brasil contada pelos índios aprendemos muito sobre nós mesmos.

Valorizando a diversidade, contribuímos para uma reflexão mundial sobre as dificuldades que a humanidade e o planeta já enfrentam, com o crescimento exponencial da sua população, o aquecimento global, o esgotamento rápido da água potável e dos seus recursos naturais. Pense que cada vez mais teremos que aprender a conviver com os vizinhos, e com a sua crescente proximidade. Índios, negros, brancos, pardos, afro-descendentes, sino-brasileiros, nipo-brasileiros, todos, aqui, não somos apenas vizinhos, mas dividimos a mesma casa.





O índio está acabando ?

“O índio está acabando” é uma ideia que muitas vezes surge quando se fala dos índios. Como bem notou o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, no Brasil os índios parecem ser vistos de duas formas: os que “ainda são” e os que “não são mais”. Nesta perspectiva, mesmo aqueles considerados “índios de verdade” provavelmente não o serão por muito mais tempo, explicitando o sentimento de que os índios estão todos fadados ao desaparecimento. Embutido nestes sentimentos há também um saudosismo do “bom selvagem”: o índio nu, na selva, em plena harmonia com a natureza. “Índio está próximo da natureza.” De um jeito ou de outro, o índio real, que é parte de um processo histórico complexo, como todos os grupos humanos, sempre irá frustrar esses estereótipos.

A idéia de que os índios, ao assimilarem objetos e costumes da nossa cultura, mudaram completamente e já não são mais índios, reforça a convicção de que eles estão se acabando, e muitas vezes gera um sentimento de pena: “me dá um dó ver os caras assim de havaiana e camiseta de campanha eleitoral” – disse um jovem de Belo Horizonte ao assistir os filmes dos cineastas indígenas. Os que não compartilham desse sentimento muitas vezes manifestam o seu desprezo, como o que deu origem à expressão “programa de índio” – isto é, programa de otário.

É verdade que dos 5 milhões de índios que existiam quando Pedro Álvares Cabral aqui chegou, muitos foram exterminados. De lá para cá, todos os povos indígenas sofreram uma forte de-população depois dos primeiros contatos com a sociedade européia, por matança ou por contágio. No en-

tanto, as mais de duzentas etnias que sobreviveram passaram a crescer a uma taxa muito superior à média nacional. Nos anos 1970 se falava em 150 mil índios no Brasil, enquanto o censo de 2006 registrou 650 mil. Os Panará, por exemplo, chegaram a 69 indivíduos em 1975, e em 2008 já somavam 374. A população Xavante, depois de fortes abalos demográficos, agora é de mais de 13.000 pessoas.

Além da elevada taxa de crescimento, o fato de o índio no Brasil hoje ser mais valorizado e ter mais direitos levou um grande número de pessoas que procuravam esconder a sua identidade indígena a auto-declararem a sua origem. Portanto, ao contrário do que muita gente pensa, os índios não estão acabando, suas populações crescem, saem da invisibilidade, suas culturas se transformam e, sem sombra de dúvida, os povos indígenas farão parte do futuro deste país.

A ideia de que os povos indígenas estão desaparecendo é apenas uma entre uma série de ideias equivocadas a respeito dos índios. Equívocos que se perpetuam e se reforçam na mídia e na escola, sendo reproduzidos por nós sem que pensemos sobre eles. Assim nascem os estereótipos que segregam, geram intolerância, preconceito e mais desconhecimento. No texto a seguir, o professor José Ribamar Bessa Freire analisa mais alguns destes equívocos.

A herança cultural indígena, OU CINCO IDEIAS EQUIVOCADAS SOBRE OS ÍNDIOS

José Ribamar Bessa Freire

PROFESSOR DA FACULDADE DE EDUCAÇÃO DA UERJ E COORDENADOR, DESDE 1992, DO PROGRAMA DE ESTUDOS DOS POVOS INDÍGENAS. PROFESSOR DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO – UNI-RIO.

Introdução

O que foi mesmo que nós herdamos dos índios? Por que não nos apropriamos, ainda, do legado que eles nos deixaram? O que é que nós sabemos sobre a história indígena, que deixou marcas tão visíveis e indelévels, mas ao mesmo tempo tão desprezadas e desconhecidas? Como reconstruir as nossas histórias locais, se não possuímos um conhecimento correto sobre a história indígena, sem o qual não é possível explicar o Brasil contemporâneo? As sociedades indígenas constituem um indicador extremamente sensível da natureza da sociedade que com elas interage. A sociedade brasileira se desnuda e se revela no relacionamento com os povos indígenas. É aí que o Brasil mostra a sua cara. Nesse sentido, tentar compreender as sociedades indígenas não é apenas procurar conhecer “o outro”, “o diferente”, mas implica conduzir as indagações e reflexões sobre a própria sociedade em que vivemos.

No entanto, constatamos que muito pouco foi feito para conhecermos a história indígena. A produção de conhecimentos nesta área não condiz com

a importância do tema. As pesquisas são de uma pobreza franciscana. O resultado disso é a deformação da imagem do índio na escola, nos jornais, na televisão, enfim na sociedade brasileira. Por que nós não temos história indígena? Por que os próprios cursos universitários de História não têm a disciplina história indígena nos seus currículos?

Benedict Anderson, num texto muito conhecido, intitulado *Nação e Consciência Nacional*, afirma que “a essência de uma nação é que todos os indivíduos tenham muito em comum, e também que todos tenham esquecido muitas coisas”. A historiografia brasileira, na ânsia de imaginar uma comunidade nacional, organizou, entre outros, vários esquecimentos. Alguns desses esquecimentos acabaram moldando a imagem do índio, que nos foi passada, e que não permitem que nos apropriemos de uma parte importante da herança cultural que nos foi legada. Como estratégia para abordar a questão, parece interessante destacar cinco ideias relacionadas à imagem que temos dos índios, que não são corretas, mas que continuam presentes na cabeça da maioria dos brasileiros.

PRIMEIRO EQUÍVOCO

O índio genérico

A primeira ideia que a maioria dos brasileiros tem sobre os índios é a de que eles constituem um bloco único, com a mesma cultura, compartilhando as mesmas crenças, a mesma língua. O Tupinambá, o Goitacá, o Puri, o Coroadó, o Coropó deixam de ser Tupinambá, Goitacá, Puri, Coroadó e Coropó para se transformarem no “índio”, isto é no “índio genérico”. Ora, essa é uma ideia equivocada, que reduz culturas tão diferenciadas a uma entidade supra-étnica.

Hoje vivem no Brasil mais de 220 etnias, falando 188 línguas diferentes. Cada um desses povos tem sua forma de expressão, sua religião, sua arte, sua ciência, sua dinâmica histórica própria, que são diferentes de um povo para outro. A noção sobre essa enorme diversidade pode ser encontrada nas crônicas dos séculos XVI e XVII. Quando frei Gaspar Carvajal, o cronista de Orellana, desceu o rio Amazonas em 1540, encontrou povos que falavam dezenas de línguas diferentes, tão diferentes entre elas como o português é do alemão,

como o Goitacá, falado no Norte Fluminense, era do Tupinambá de Cabo Frio. O padre Acuña, um jesuíta que em 1640 acompanhou a expedição de Pedro Teixeira, escreve que só no baixo Amazonas existiam pelo menos 150 povos, falando 150 línguas diferentes. Por essa razão, o padre Antônio Vieira denominou o rio Amazonas de rio Babel. Um trabalho publicado em 1969, de autoria do lingüista tcheco Cestmir Loukotka, sobre a classificação de línguas, mostrou que no Brasil, em 1500, eram faladas mais de 1.200 línguas diferentes. O grau de intercomunicação entre elas era variável. A diferença que pode haver entre duas línguas aparentadas, como a língua Tupinambá e Tupini-quim, ambas do tronco lingüístico Tupi, é comparável à diferença existente entre o português e o espanhol, ou seja, é possível estabelecer um nível mínimo de comunicação. No entanto, não é o que ocorre, por exemplo, entre a língua Tupinambá (do tronco Tupi) e a Goitacá (do tronco Macro-Jê); neste caso, entre línguas de famílias diferentes, as diferenças podem ser comparáveis às existentes entre o alemão e o português. Ninguém se entende.

As línguas indígenas faladas hoje no Brasil estão classificadas em troncos lingüísticos, ou famílias, isto é, grupos de línguas que tem uma mesma raiz, ou origem comum, e uma série de línguas isoladas, ou seja, que são faladas por um único grupo e não tem nenhum grau de intercomunicação com nenhum outro povo.

SEGUNDO EQUÍVOCO

Culturas atrasadas

A segunda ideia equivocada é considerar as culturas indígenas como atrasadas e primitivas. Os povos indígenas produzem saberes, ciências, arte refinada, literatura, poesia, música, religião. Suas culturas não são atrasadas como durante muito tempo pensaram os colonizadores e como ainda pensa muita gente que ignora completamente a complexidade dessas culturas ou se pauta em estereótipos e no senso-comum sobre elas.

As línguas indígenas, por exemplo, foram consideradas pelo colonizador, equivocadamente, como línguas “inferiores”, “pobres”, “atrasadas”. Ora, os lingüistas sustentam que qualquer língua é capaz de expressar qualquer

ideia, pensamento, ou sentimento e que, portanto, não existe uma língua melhor que a outra, nem língua inferior ou mais pobre que outra. Diferentes línguas apresentam vocabulários especializados em algumas áreas e mais simplificados em outras, elaborados segundo os interesses e modos de vida dos falantes que podem diferir drasticamente de uma língua para outra. As pessoas, no entanto, confundem muitas vezes as línguas com os seus falantes. O que existe são falantes que, na estrutura social, ocupam posições privilegiadas em relação aos usuários de outras línguas, dando a falsa impressão de que suas línguas são superiores, quando do ponto de vista estritamente linguístico, não existe língua rica e língua pobre.

As religiões indígenas também foram consideradas pelo catolicismo guerreiro, no passado, como um conjunto de superstições, o que é uma estupidez siderúrgica. Basta entrar em contato com as formas de expressão religiosa de qualquer grupo indígena, para verificar que essa visão é etnocêntrica e preconceituosa. Os Mbyá-Guarani, por exemplo, foram considerados por alguns estudiosos como “os teólogos da América”, devido à sua profunda religiosidade, que se manifesta em todo momento, no cotidiano, penetrando nas diversas esferas da vida. As próprias atividades econômicas aparecem muitas vezes como simples pretexto para a realização de cerimônias. A colheita de produtos da roça pode ser motivo para rezas e danças rituais. O ciclo econômico anual é, antes de mais nada, um ciclo de vida religiosa, que acompanha as diversas atividades de subsistência. A religião é, assim, um dos mais importantes fatores de identidade para os Mbyá.

Em qualquer aldeia Guarani, a maior construção é sempre a **Opy** – a Casa de Orações. Não possui janelas, apenas duas portas, uma voltada para oeste, de frente para o pátio central e a outra para leste, na direção do mar. O chão é de terra batida e o teto de folha de pindó. O mobiliário é constituído por alguns bancos, uma rede e uma fogueira. Nas três aldeias do Rio de Janeiro, a reza ou **porahêi** é realizada diariamente, todas as noites, durante os 365 dias do ano, de forma comunitária, contando com a participação de quase toda a aldeia. Começa por volta das 19h e vai até a meia-noite, podendo algumas vezes estender-se até a manhã. O cacique toca **mbaracá** e dirige as rezas, acompanhadas de cantos e danças. Não existe nenhum grupo dentro da população brasileira que reze mais do que os Guarani.

Os Guarani Mbyá mantém fidelidade à religião tradicional, resistindo às investidas de grupos evangélicos, católicos, e de outras religiões. O cacique Verá Mirim, em depoimento ao antropólogo Aldo Littaif, declarou, apontando para a Casa de Orações: “aqui é pra nossa reza, é pra se lembrar de Deus. Nós rezamos diretos com nosso Deus, Ñanderú; católico já tem santo. Esse é o nome de nosso Deus, Ñanderú”.

A importância da religião Guarani pode ser avaliada através das palavras do vice-cacique, Luis Eusébio: “Se o Mbyá deixar a religião dele, a língua, vai começar a beber, faz baile, tem briga com parente, casa com branco e desaparece a nação, morre o índio”.

Segundo a antropóloga francesa Hélène Clastres, a religião Guarani significa para os índios a sua própria condição de sobrevivência, num mundo superpovoado pelos brancos, uma vez que é a religião que ensina como conviver com os outros, ensina a tolerância, a generosidade, a solidariedade e as estratégias de vida. Quanto mais diminuam as diferenças de hábitos entre índios e brancos, ao nível do cotidiano, maior força tem a religião, que passa a ser um fator decisivo de diferenciação étnica. Considerar essas religiões como “atrasadas” é produto, portanto, de extrema ignorância.

As ciências indígenas também foram tratadas de forma preconceituosa pela sociedade brasileira. Os conhecimentos indígenas foram desprezados e ridicularizados, como se fossem a negação da ciência e da objetividade. Para combater esse equívoco, o Museu Goeldi, em 1992, realizou uma exposição sobre a ciência dos Kayapó, mostrando a importância dos saberes indígenas para a humanidade. Esta exposição documentou o conhecimento sofisticado que os Kayapó produziram acerca de plantas medicinais, agricultura, classificação e uso do solo, sistema de reciclagem de nutrientes, métodos de reflorestamento, pesticidas e fertilizantes naturais, comportamento animal, melhoramento genético de plantas cultivadas e semi-domesticadas, manejo da pesca e da vida selvagem e astronomia. Um dos organizadores da exposição, o antropólogo Darell Posey, explicou que existem índios especialistas em solos, plantas, animais, colheitas, remédios e rituais. Mas tal especialização não impede, no entanto, que qualquer Kayapó, seja homem ou mulher, tenha absoluta convicção

de que detém os conhecimentos e as habilidades necessárias para sobreviver sozinho na floresta, indefinidamente, o que lhe dá uma grande segurança. A mensagem principal dessa Exposição está resumida na seguinte frase de Posey:

Se o conhecimento do índio for levado a sério pela ciência moderna e incorporado aos programas de pesquisa e desenvolvimento, os índios serão valorizados pelo que são: povos engenhosos, inteligentes e práticos, que sobreviveram com sucesso por milhares de anos na Amazônia. Essa posição cria uma “ponte ideológica” entre culturas, que poderia permitir a participação dos povos indígenas, com o respeito e a estima que merecem, na construção de um Brasil moderno.

Muitos grupos indígenas realizaram experimentação genética com plantas, diversificando e enriquecendo as espécies. Só na região do rio Uaupés, afluente do rio Negro, no Amazonas, uma pesquisadora americana, Jannette Chernella, em 1986, identificou 137 cultivares diferentes de mandioca entre os índios Tukano. Esses conhecimentos, no entanto, não foram apropriados pela atual sociedade brasileira, por causa da nossa ignorância, do nosso despreparo e do nosso desprezo em relação aos saberes indígenas, os quais desconhecemos. O preconceito não nos tem permitido usufruir desse legado cultural acumulado durante milênios. Um especialista em biologia, citado pelo antropólogo francês Lévi-Strauss, no seu livro *O Pensamento Selvagem* chama a atenção para o fato de que muitos erros e confusões poderiam ter sido evitados, se o colonizador tivesse confiado nas taxonomias indígenas, em lugar de improvisar outras não tão adequadas.

Um desses erros foi percebido no início de 1985, durante o sério acidente sofrido pela usina nuclear de Angra dos Reis, construída num lugar que os índios Tupinambá haviam denominado de Itaorna e que até hoje é conhecido por este nome. Nesta área, na década de 1970, a ditadura militar começou a construir a Central Nuclear Almirante Álvaro Alberto. Os engenheiros responsáveis pela sua construção não sabiam que o nome dado pelo índios podia conter informação sobre a estrutura do solo, minado por águas pluviais, que provocavam deslizamentos de terra das encostas da Serra do Mar.

Só descobriram que Itaorna quer dizer “pedra podre”, em fevereiro de 1985, quando fortes chuvas destruíram o Laboratório de Radioecologia que mede a contaminação do ar na região. O prejuízo, calculado na época em 8 bilhões de cruzeiros, talvez pudesse ter sido evitado se não fôssemos tão arrogantes e preconceituosos.

O preconceito contra as línguas, as religiões e as ciências produzidas pelos índios alcançou também as artes indígenas, sobretudo a literatura. Os diferentes povos indígenas produziram uma literatura sofisticada, que foi menosprezada porque as línguas indígenas eram ágrafas, não possuíam escrita e essa literatura foi passada de geração em geração através da tradição oral. As várias formas de narrativa e de poesia indígena, por isso, não são consideradas como parte da história da literatura nacional, não são ensinadas nas escolas, não são reconhecidas e valorizadas pela mídia.

No século passado e no início deste século, vários estudiosos recolheram no Pará e no Amazonas, uma literatura oral de primeiríssima qualidade. Um deles foi o general Couto de Magalhães, que governou três províncias: Mato Grosso, São Paulo e Pará. Ele não tinha, em princípio, qualquer motivo para simpatizar com os índios e compartilhava todos os preconceitos dos quais já falamos. No entanto, quando viajou ao Pará, no barco ouviu um índio contando histórias, durante horas, para uma platéia atenta de tripulantes, que ria e participava ativamente. Curioso, Couto de Magalhães se aproximou e ouviu que falavam uma língua que ele não entendia: o Nheengatu. Ele decidiu então aprender essa língua, só para conhecer as histórias. Ficou apaixonado com a beleza da literatura indígena, ele diz que é literatura de primeiríssima qualidade, equiparando-a à literatura grega. Recolheu e registrou muitas histórias, como aquelas que têm por personagem o jabuti. Essas narrativas tinham na verdade uma função educativa, de transmitir valores, formas de comportamento. Couto de Magalhães comentou, em uma observação muito inteligente, que um povo cuja literatura tem um personagem como o jabuti, lento e feio, que consegue vencer outros animais belos e fortes como a onça e o jacaré, só usando a astúcia, é um povo que tem civilização para dar e vender. “Um povo que ensina que a inteligência vence a força, é um povo altamente civilizado, um povo altamente sofisticado”, ele reconhece.

Outros estudiosos ficaram também apaixonados pela literatura indígena no final do século passado e no início desse século. É o caso de um nobre italiano, o conde Stradelli. Ele foi para o Amazonas, morou lá quase quarenta anos, aprendeu o Nheengatu – a língua geral falada no rio Negro e na época também no alto Solimões. Ficou apaixonado com os mitos, os contos, as poesias indígenas, que ele recolheu e levou para publicar na Itália. Outro que andou encantado com a literatura indígena foi Brandão Amorim, filho de um comerciante português Alexandre Amorim, que foi uma espécie de Barão de Mauá do norte do país. Todos esses autores recolheram muitas narrativas, que infelizmente não foram ainda incluídas no nosso currículo escolar, o que faz que os estudantes e a população brasileira ignorem esse patrimônio cultural da humanidade, que é a literatura indígena.

TERCEIRO EQUÍVOCO

Culturas congeladas

O terceiro equívoco é o congelamento das culturas indígenas. Enfiaram na cabeça da maioria dos brasileiros uma imagem de como deve ser o índio: nu ou de tanga, no meio da floresta, de arco e flecha, tal como foi descrito por Pero Vaz de Caminha. E essa imagem foi congelada. Qualquer mudança nela provoca estranhamento. Quando o índio não se enquadra nessa imagem, vem logo a reação: “Ah! Este aí não é mais índio, já está civilizado”. Na cabeça dessas pessoas, o “índio autêntico” é o índio de papel da carta do Caminha, não aquele índio de carne e osso que convive conosco, que está hoje no meio de nós.

O ex-governador do Amazonas, Gilberto Mestrinho, por exemplo, para impedir a demarcação das terras indígenas, usou esse argumento preconceituoso. Ele disse: “esses aí não são mais índios, já estão de calça e camisa, já estão usando óculos e relógios, já estão falando português, não são mais índios”. Criou, assim, uma nova categoria, desconhecida pela etnologia: os **ex-índios**. Ora, com essa lógica, é legítimo também perguntar-nos se o Mestrinho não é, então, um ex-brasileiro, porque o cotidiano dele está marcado por elementos tomados emprestados de outras culturas. Aliás, isto acontece com todos nós. Por exemplo, muita gente usa um tipo de roupa que não

foi inventada por nenhum brasileiro. A mesa e a cadeira também não são objetos “autênticos” da nossa cultura, têm uma história que vem lá da Mesopotâmia, onde foram projetadas no século VII a.C., passaram pelo Mediterrâneo, sofrendo várias modificações, antes de chegarem a Portugal e depois ao Brasil. A forma de construir em concreto também não é técnica brasileira. O computador não é brasileiro, o telefone não é brasileiro, enfim toda parafernália moderna que usamos – os milhares de itens culturais presentes no nosso cotidiano – não tem suas raízes em solo brasileiro.

Então, o brasileiro pode usar coisas produzidas por outros povos – computador, telefone, televisão, relógio, rádio, aparelho de som, luz elétrica, água encanada – e nem por isso deixa de ser brasileiro. Mas o índio, quando realiza a mesma operação, deixa, então, de ser índio? Quer dizer, nós não concedemos às culturas indígenas aquilo que queremos para a nossa: o direito de entrar em contato com outras culturas e de, como consequência desse contato, se transformar.

O escritor mexicano Octávio Paz escreveu com muita propriedade que “as civilizações não são fortalezas, mas encruzilhadas”. Ninguém vive isolado absolutamente, fechado entre muros de uma fortaleza. Historicamente, cada povo mantém contato com outros povos. Às vezes essas formas de contato são conflituosas, violentas. Às vezes, são cooperativas, se estabelece o diálogo, a troca. Em qualquer caso, os povos se influenciam mutuamente. O conceito que nos permite pensar e entender esse processo é o conceito de **interculturalidade**.

E o que é a interculturalidade? É justamente o resultado da relação entre culturas, da troca que se dá entre elas. Tudo aquilo que o homem produz em qualquer cultura e em qualquer parte do mundo – no campo da arte, da técnica, da ciência – tudo o que ele produz de belo merece ser usufruído por outro homem de qualquer outra parte do planeta. Os índios, aliás, estão abertos para esse diálogo. O problema é que historicamente eles não escolheram o que queriam tomar emprestado, isto lhes foi imposto a ferro e fogo. Então, historicamente essa relação não tem sido simétrica, não tem tido mão dupla, tanto na Amazônia, como no resto do Brasil e da América. Ou seja, os índios não puderam ter liberdade de escolha, de olhar o leque de opções e dizer: “nós queremos isso, nós queremos trocar aquilo”. As relações foram assimétricas em termos de poder. Não houve diálogo. Houve imposi-

ção do colonizador. Aquilo pelo qual nós brigamos hoje é por uma interculturalidade, entendida como um diálogo respeitoso entre culturas, de tal forma que cada uma delas tenha a liberdade de dizer: “Olha! Isso nós queremos, isso nós não queremos”, ou então, “nós não queremos nada disso”. É essa liberdade de transitar em outras culturas que não concedemos aos índios, quando congelamos suas culturas.

Em novembro do ano passado, a COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – nos convidou para assessorar uma assembléia de líderes indígenas lá em Manaus. Lá estava Idjarruri, um índio Karajá, que havia participado de várias reuniões do Pro-Índio, na Uerj, durante a Conferência da Rio-92. Na hora da despedida, eu disse: “Olha só, a gente passou tantos anos sem ter notícias, não podemos mais perder o contato. Como é que eu faço para te encontrar?” Pensava que ele fosse me dar um número de um posto telefônico para deixar recado. Mas ele disse: Anota aí: *ldjarruri@karajá.com.br*, ou coisa semelhante, mas era o endereço na internet. Depois me deu seu celular. Nesse caso, o computador e o celular são usados como armas defensivas para preservar elementos de sua cultura.

Uma excelente matéria sobre a escola Waimiri Atroari foi publicada no jornal A Crítica, de Manaus, com belíssimas imagens do fotógrafo Euzivaldo Queiroz, mostrando índios, semi-nus, usando um computador em uma escola – uma construção coberta de palha – combinando o novo com o tradicional. Quando a reportagem passou lá, os alunos estavam em sala de aula, numa atividade escolar. Os índios Waimiri Atroari, há 40 anos atrás, não falavam português e nem sabiam o que era escola. Eles tinham outras instituições encarregadas de transmitir saber, ciências, artes e literatura, que era a tradição oral. No contato com a sociedade brasileira, eles decidiram criar uma escola, para aprender português como segunda língua, da mesma forma que a gente aprende o inglês, para poder sobreviver e entrar em contato com o mundo. O brasileiro aprende o inglês, não para substituir o português, mas para desempenhar outras funções. Assim também os índios aprendem o português, não com o objetivo de eliminar suas próprias línguas, que continuam com a função de comunicação interna, mas para se comunicar para fora.

Para aprender o português e ser alfabetizado, as instituições tradicionais indígenas não dão conta do recado. É preciso pedir emprestado uma insti-

tuição da sociedade brasileira: a escola que, aliás, não foi inventada por nenhum brasileiro, foi também importada. Os Waimiri Atroari construíram, então, uma escola, um enorme malocão de forma circular, sem portas, onde você pode entrar e sair na hora que quiser. Parece uma catedral, toda de palha, com um poste central subindo bem alto. As fotos mostram ainda as carteiras dispostas, uma atrás da outra, como nas nossas escolas, o que é discutível do ponto de vista pedagógico. Os alunos, semi-nus, estão sentados com cadernos, livros, lápis e caneta para escrever. Eles estavam lá sem camisa, sem uniforme, uma escola sem farda, sem horário fixo, sem currículo rígido. Quando os jornalistas passaram por lá, o professor estava no quadro, dando aula de alfabetização em Waimiri Atroari. De repente, alguém gritou: “Olha a paca!” Ai o professor deu um assobio e – vamos lá moçada – aí ele saiu com os alunos, e naquele momento, a aula deixou de ser de alfabetização, para se transformar em aula de caça tradicional.

Quando os índios tomam uma instituição emprestada como a escola, eles dão outro significado, criam outras formas de usar essa instituição, fazendo com que repensemos a prática escolar na nossa sociedade. Este exemplo da escola Waimiri-Atroari é bem ilustrativo de como a interculturalidade não é apenas uma mera transferência de conteúdo de uma cultura para outra. A interculturalidade é uma construção conjunta de novos significados, onde novas realidades são construídas, sem que isso implique abandono das próprias tradições.

Concluindo esse tópico, podemos dizer que a cultura brasileira muda, a chinesa muda, a americana muda, todas as culturas mudam. As culturas indígenas também mudam, e isto por si só não é ruim. Não é ruim que mudem, o ruim é quando a mudança é imposta, sem deixar margem para a escolha.

QUARTO EQUÍVOCO

Os índios fazem parte do passado

O quarto equívoco consiste em achar que os índios fazem parte apenas do passado do Brasil. Num texto de 1997 sobre a biodiversidade, vista do ponto de vista de um índio, Jorge Terena escreveu que uma das consequências

mais graves do colonialismo foi justamente taxar de “primitivas” as culturas indígenas, considerando-as como obstáculo à modernidade e ao progresso. Ele escreveu:

(Eles) vêem a tradição viva como primitiva, porque não segue o paradigma ocidental. Assim, os costumes e as tradições, mesmo sendo adequados para a sobrevivência, deixam de ser considerados como estratégia de futuro, porque são ou estão no passado. Tudo aquilo que não é do âmbito do Ocidente é considerado do passado, desenvolvendo uma noção equivocada em relação aos povos tradicionais, sobre o seu espaço na história.

Os índios, é verdade, estão encravados no nosso passado, mas integram o Brasil moderno, de hoje, e não é possível a gente imaginar o Brasil, no futuro, sem a riqueza das culturas indígenas. Se isto por acaso ocorresse, o país ficaria pobre, muito pobre, e feio, muito feio, igual ao bairro Amarelo. Para ilustrar este tópico, pode ser interessante contar para vocês o que aconteceu com o bairro Amarelo, um grande conjunto habitacional localizado em Hellesdorf, no norte da ex-Berlim Oriental, na Alemanha.

Em 1985, organismos governamentais construíram um conjunto habitacional tipo BNH, em Berlim. Eram blocos pré-moldados de cinco a seis andares, uns caixotões de concreto pré-fabricados, com uma fachada pintada de um amarelo duvidoso. Cerca de dez mil pessoas de baixa classe média moravam lá, em 3.200 apartamentos. Os moradores reclamavam muito, depois do trabalho não tinham vontade de voltar para casa, porque achavam o bairro feio, o lugar horrível, pesado e triste. Quando caiu o muro de Berlim, em 1989, a cidade passou por um processo de reforma urbana sem precedentes. O Instituto de Urbanismo de Berlim colocou 50 milhões de dólares para dar uma melhorada no bairro. Chegaram com os moradores e disseram: “a gente quer mudar o bairro de vocês, mas a gente quer saber com que cara vocês querem que ele fique”. Os moradores se reuniram, discutiram e concluíram: “nós queremos que nosso bairro tenha a cara da América Latina, que é bonita e alegre”. Foi feita a licitação e se apresentaram mais de 50 escritórios de arquitetura da América Latina. Ganhou um escritório brasileiro de São Paulo – Brasil Arquitetura. Aí os arquitetos foram lá, conversar com o pessoal do bairro. O bairro tinha várias entra-

das diferentes. A primeira proposta deles foi construir jardins e colocar algumas esculturas de artistas plásticos brasileiros nessas entradas de acesso. Depois discutiram sobre a reforma nas fachadas dos edifícios, com a qual os moradores implicavam. Os moradores pediram: “nós queremos que sejam colocados azulejos com arte indígena, com desenhos dos índios”. Bom, se os arquitetos andassem 5 km, iam chegar no Museu Etnográfico de Berlim, onde existem milhares de obras de arte indígena, com desenhos em todo tipo de suporte: em cerâmica, tecido, palha e até em papel. No entanto, o que se queria não era arte indígena do passado, mas arte indígena de hoje, contemporânea. Os arquitetos decidiram sair atrás de desenhos novos, atuais, com uma série de dúvidas: será possível encontrá-los, depois de 500 anos de contato, do saqueio colonial, do trabalho compulsório, dos massacres, das missões, das invasões de terras, das estradas, dos colonos, dos garimpos, das frentes extrativistas, das hidrelétricas, dos grandes projetos? Os índios não teriam perdido suas fontes de inspiração? Em muitas sociedades indígenas, as tigelas e potes de cerâmicas foram substituídos por peças de alumínio e plástico, as indumentárias e adornos tradicionais foram trocados pelo vestuário ocidental: em que medida este fato afetou a expressão artística tradicional?

Hoje, no Brasil, existem mais de 200 povos indígenas, quase todos eles produzindo artes gráficas. Os arquitetos Francisco Fanucci e Marcelo Ferraz, responsáveis pelo projeto de remodelação das fachadas, acabaram optando pelos Kadiweu, cujos desenhos consistem em figuras geométricas abstratas. Como a pintura Kadiweu é tarefa exclusiva da mulher, os dois arquitetos realizaram concurso entre as índias da aldeia Bodoquena, no Mato Grosso do Sul. Mandaram para a aldeia um lote de papel cortado no tamanho estabelecido, as instruções sobre as cores e canetas hidrográficas. Noventa e três índias, de 15 a 92 anos de idade, realizaram três propostas cada uma. O resultado agradou a todo mundo. Os arquitetos selecionaram, num primeiro momento, 300 estampas coloridas, exclusivas, criadas pelas índias, e depois escolheram seis delas como vencedoras do concurso. No dia 19 de junho de 1998, essas estampas, transformadas em azulejos, foram inauguradas nas fachadas dos blocos do Bairro Amarelo, alegrando-o, humanizando-o, tornando-o mais belo, habitável e civilizado, facilitando a convivência e a comunicação entre os seus moradores. A aldeia Bodoquena ganhou, por esse trabalho civilizatório, 20 mil marcos

alemães e mais passagens e estadias de dez dias para as seis índias, artistas Kadiweu, que estiveram presentes na festa de inauguração.

A reforma urbana de um conjunto habitacional de Berlim com desenhos Kadiwéu mostra os equívocos da concepção evolucionista ultrapassada que considera as experiências das sociedades indígenas no campo da arte e da ciência como primitivas, pertencentes à infância da humanidade, sem lugar no tempo presente. Ele serve também para exemplificar como um bem cultural pode adquirir novos usos e novas significações, se nele é investido um novo trabalho cultural. Serve ainda para formularmos algumas perguntas inquietantes: Por que um povo, como o alemão, possuidor de um expressivo patrimônio artístico próprio, busca melhorar sua qualidade de vida, lançando mão de elementos atuais das culturas indígenas? Será que moradores de qualquer bairro de uma cidade brasileira tomariam decisão semelhante? Por que não?

Os portugueses, primeiro, e depois os brasileiros, durante cinco séculos acreditaram que os índios eram atrasados e que portugueses e brasileiros representavam a civilização. Portanto, a nossa obrigação era civilizá-los, ou seja, fazer com que eles deixassem de ser índios e passassem a ser como nós. Ocorreu um verdadeiro massacre durante esses 500 anos, com o extermínio de muitos povos. Os índios ficaram relegados, como pertencentes a um passado incômodo e distante do Brasil.

Esta situação, do ponto de vista legal, foi modificada, com a constituição brasileira de 1988, graças às organizações dos índios, a um trabalho importante da Igreja católica, ao apoio dos aliados dos índios, que conseguiram impor o reconhecimento por parte do estado brasileiro da existência hoje dos índios e desses dois pontos básicos:

1º – que os índios são diferentes;

2º – que não se trata apenas de tolerar essa diferença; mas de estimulá-la. Essa diferença, vista no passado como atentatória à segurança nacional, hoje está sendo considerada como um elemento altamente enriquecedor da cultura brasileira.

Em 1980, entrevistei um índio Shuar para um jornal indígena chamado Porantim, que era editado em Manaus. O Shuar é um povo que vive, uma parte no Equador, e outra parte no Peru. No Equador, os Salesianos realizaram um bom trabalho, apoiando a criação de uma Rádio Shuar. É

uma rádio bilingüe, que transmite uma parte da programação em espanhol, e a outra em língua shuar: literatura, música, poesia, tudo em língua Shuar. Pois bem, entrevistei o líder Ampam Krakas e eu perguntei a ele emportunhol:

Cual es tu Pátria?

Ele me respondeu:

Mi pátria grande es el Ecuador y mi pátria chica es el Shuar.

Nesta resposta está a síntese do que os índios representam em termos de presente e de futuro: a relação com o estado brasileiro e com a identidade nacional, com a pátria grande, não deve anular a pátria pequena, pequena em termos numéricos, mas não em termo de qualidade.

QUINTO EQUÍVOCO

O brasileiro não é índio

Por último, o quinto equívoco é o brasileiro não considerar a existência do índio na formação de sua identidade. Há 500 anos atrás não existia no planeta terra um povo com o nome de povo brasileiro. Esse povo é novo, foi formado nos últimos cinco séculos, com a contribuição, entre outras, de três grandes matrizes:

- As matrizes européias, assim no plural, representadas basicamente pelos portugueses, mas também pelos espanhóis, italianos, alemães, poloneses, etc;
- As matrizes indígenas, formadas por povos de variadas famílias linguísticas como o tupi, o karib, o aruak, o jê, o tukano e muitos outros.
- As matrizes africanas, também no plural, da qual participaram diferentes povos como os fon, yorubás, nagôs, gêges, ewés, haussá, bantos kimbundos, kicongos, benguelas e tantos outros;

Depois, as migrações de outros povos como os japoneses, os sírio-libaneses, os turcos, vieram enriquecer ainda mais a nossa cultura. No entanto, como os europeus dominaram política e militarmente os demais povos, a tendência do brasileiro, hoje, é se identificar apenas com o vencedor – a

matriz européia – ignorando as culturas africanas e indígenas. Isso reduz e empobrece o Brasil, porque você acaba apresentando aquilo que é apenas uma parte, como se fosse o todo.

O índio, no entanto, permanece vivo dentro de cada um de nós, mesmo que a gente não saiba disso. Na hora em que aquele descendente de um alemão lá de Santa Catarina, louro e do olho azul, começar a rir – como é que ele vai rir? Do que é que ele vai rir? Na hora de sentir medo – ele vai sentir medo de quê? De onde saem seus fantasmas? Com quem ele sonha? Quando tiver que fazer suas opções culinárias, de música, de dança, de poesia, de onde é quem saem os critérios de seleção? É aí que afloram as heranças culturais, incluindo as indígenas e as negras.

Vou concluir lembrando um fato real que me foi contado pelo escritor português Antônio Alçada. Ele estava fazendo turismo na Grécia com um grupo de amigos portugueses, lá numa daquelas ilhas gregas. Estava em pé, parado, conversando com esses amigos, quando passou um grupo de turistas japoneses, carregados de máquinas fotográficas. Até aí nada demais, porque tem turista japonês em qualquer biboca do mundo. Acontece que enquanto os turistas japoneses prosseguiram seu caminho, um deles parou diante do grupo de portugueses, ficou olhando e ouvindo os portugueses por alguns minutos, depois se aproximou e perguntou num perfeito português com sotaque paulista: “Desculpa. Eu sou brasileiro. Vocês são portugueses?” O Antônio Alçada respondeu: “Somos”. O “japonesinho” de São Paulo, então, deu um logo e estridente assobio para o grupo dele, que havia se distanciado. Todo mundo virou a cabeça para trás e ele gritou: “Ei, pessoal! Venham aqui que eu encontrei um grupo dos nossos antepassados”. O escritor português contou que sentiu uma coisa estranha e pensou: “Eu? Antepassado desses japoneses? Como? Se os pais deles deviam estar numa ilha, lá no Japão, na geração anterior, e não têm nada que ver com o meu passado!”. Acontece que os imigrantes, que chegam aqui no Brasil, acabam assumindo a cultura e a história do país, assumindo desta forma um passado que não é dele individualmente, nem de sua família, mas é coletivo, da nação, do povo ao qual ele agora pertence. No entanto, se eles não vêem os índios e os negros como seus antepassados é porque acabam assumindo a identidade veiculada pela ideologia dominante, que reivindi-

ca apenas a matriz européia, de quem herdamos a língua que falamos, e que marcou inapelavelmente nossa cultura, e da qual temos motivos para nos orgulhar. No entanto, queremos conhecer a contribuição dos povos indígenas e das diferentes culturas africanas, que também marcaram a nossa forma de ser, para podermos assim cultivar o orgulho dessa herança. Mas, para isso, é necessário fazer um inventário daquilo que herdamos desses povos e dessas culturas.



Kuikuro

Kuikuro



Onde se encontram: porção sul da Terra Indígena Parque Indígena do Xingu, Mato Grosso

População: 509, hoje o povo com a maior população no Alto Xingu (Funasa, 2006)

Língua: karib

Fonte: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kuikuro>
Extraído do texto de Bruna Franchetto

Nome A palavra 'Kuikuro' tem uma história. O nome que o etnógrafo Karl Von de Steinen ouvia e tentava registrar, no final do século XIX, era aquele de um grupo local que naquela época habitava a aldeia *Kuhikugu*, 'lago dos peixes-agulha', à beira de uma lagoa com muitos peixes agulha *kuhi*. Os de *Kuhikugu* constituíram a primeira aldeia de um novo grupo local, que se separou dos outros grupos locais karib do Alto Xingu em meados do século XIX; foram eles os fundadores de um povo que os brancos chamam até hoje de Kuikuro. A deformação do nome do antigo *Kuhikugu* se cristalizou como sendo o nome coletivo dos seus descendentes e o sobrenome individual de cada um deles: para os brancos, Kuikuro.



LAGOA DA ALDEIA IPATSE



VISTA AÉREA DA ALDEIA KUIKURO DE IPATSE | FOTOS: VINCENT CARELLI

Língua O Kuikuro (variante da língua karib alto-xinguana) é uma língua ainda viva e íntegra, usada por todos em todos os domínios, mas não na comunicação com os brancos e outros índios. A escolarização, os contatos cada vez mais intensos com o exterior, as viagens constantes para as cidades, a presença cada vez mais impositiva da televisão e de outras mídias na aldeia, fazem com que o conhecimento e o uso do português estejam crescendo rapidamente.

O Kuikuro é, como todas as línguas indígenas, uma língua minoritária de tradição oral sobrevivendo num contexto desfavorável para a manutenção de sua vitalidade. O domínio do português varia dependendo da idade e do sexo. Alguns homens, com histórias de vida particulares (chefes, líderes políticos), e os mais jovens (hoje, abaixo dos trinta anos) sabem o português em graus variados de fluência. São ainda raras as mulheres que usam o português, mas seu número está crescendo.

Aldeias Os Kuikuro habitam, hoje, três aldeias. A aldeia principal e maior é *Ipatse*, pouco distante da margem esquerda do médio Culuene, onde vivem mais de 300 pessoas. Em 1997, surgiu a aldeia de *Ahukugi*, na margem direita do Culuene, rio acima de *Ipatse*, hoje com mais de 70 pessoas. Mais recentemente, formou-se uma terceira aldeia no local da antiga *Lahatuá*, com hoje cerca de 100 pessoas. Ainda mais recentemente, duas pequenas aldeias surgiram mais acima do rio Culuene e no rio Tanguro. Cerca de 30 Kuikuro vivem na aldeia *Yawalapiti*. Fortes e intensas alianças políticas e matrimoniais entre Kuikuro e *Yawalapiti* ajudaram o ressurgimento dos *Yawalapiti* como aldeia (e como grupo local) a partir dos anos 50. Em consequência de inter-casamentos, alguns Kuikuro vivem também em outras aldeias do Alto Xingu, sobretudo nas dos outros povos karib da região.

Atividades produtivas O Alto Xingu é um exemplo de como tecnologias ameríndias podem sustentar populações numerosas e sedentárias. Apesar de que o uso do território parece ter sido mais intenso nos tempos pré-históricos, os padrões xinguanos fornecem um modelo importante de como uma agricultura diversificada, complexo e de longa duração é possível em um meio ambiente amazônico. É um modelo que representa uma alternativa aos padrões destrutivos de exploração da terra comumente aplicados com o uso das tecnologias ocidentais na Amazônia.



As plantas cultivadas, sobretudo a mandioca, constituem de 85 a 90% da alimentação. O pequi, plantado próximo das roças, é uma fonte sazonal importante de alimento e dele se extrai o óleo de pequi utilizado para embelezar e proteger a pele. Urucum, jenipapo, argila branca, carvão vegetal e resinas servem para a preparar pigmentos utilizados na pintura tanto do corpo como de artefatos.

A caça não é importante; os alto-xinguanos não comem nenhum “bicho de terra ou de pêlo”, com exceção do macaco. Jacus e mutuns, alguns tipos de pomba, tracajás e macacos substituem o peixe quando o consumo deste é interditado. O consumo de peixe representa 15% da alimentação e os Kuikuro conhecem cerca de cem espécies de peixes comestíveis. O Alto Xingu é um mundo de águas, entre rios, igarapés e lagoas.

Hoje, a fabricação de um variado e abundante artesanato – reproduzindo e inovando objetos e padrões tradicionais – é uma fonte de dinheiro fundamental para a compra de bens que se tornaram indispensáveis, como combustível, material



DJAWAPÁ TECENDO UMA ESTEIRA
COM DESENHO DE JACARÉ

de pesca, munições, miçangas, gêneros alimentícios que entraram na dieta (arroz, sal, açúcar, óleo, etc.), apenas para mencionar os mais importantes. Tempo considerável é atualmente gasto na produção de objetos “étnicos” vendidos no atacado e no varejo do mercado de “arte indígena” das cidades ou a compradores que chegam até as aldeias.

Organização social e política Pode-se inferir a continuidade do tipo de organização política e ritual característico do período pré-histórico pela continuidade de organização espacial da aldeia, cujo centro é a praça. Na praça se realizam as atividades cerimoniais, sobretudo aquelas relacionadas aos principais ritos de passagem que caracterizam a trajetória dos chefes. O complexo sistema de “donos” e “chefes” regula a dinâmica política e a vida ritual, ou seja a própria existência e reprodução do grupo local (aldeia).

Há mais de um chefe e mais de uma categoria de chefia na aldeia como ‘dono (oto) da praça’, ‘dono da aldeia’, ‘dono do caminho’. Mulheres podem ser chefes. Tornar-se chefe tem um componente hereditário, mas é, sobretudo, o resultado de uma trajetória política individual, do esforço de um indivíduo para acumular e manter prestígio através da generosidade na distribuição de suas riquezas, da habilidade enquanto líder e representante da aldeia, assim como pelo conhecimento ritual, dos discursos cerimoniais e da oratória.

Cosmologia, xamanismo e cura As narrativas tradicionais, que os brancos chamam de ‘mitos’ e que os Kuikuro chamam de *akinhá ekugu* (narrativas ‘verdadeiras’), contam como o universo existe tal como ele é e explicam a origem de cantos, festas (rituais), bens culturais, plantas cultivadas, categorias de seres. Tudo o que existe e merece explicação está associado a uma ou mais narrativas.

Giti, Sol, é o herói cultural por excelência, criador, junto com seu irmão gêmeo *Aulukuma*, Lua. Os demiurgos, contudo, incluem uma galeria de antepassados de Sol e Lua e são eles os descendentes do casamento entre *Atsiji*, Morcego, e *Uhaku*, uma árvore. O tempo da criação era (e é) o tempo em que humanos e não humanos se comunicavam, em que todos falavam,

em que os humanos viviam no meio dos *itseke* (espíritos). Estes são seres sobrenaturais que povoam a floresta e o fundo das águas; são perigosos, sedutores, causam doença e morte, tem poderes de transformar-se em humanos ou animais.

Muitos animais e até artefatos têm uma existência real, atual, adequada e uma existência monstruosa, excessiva, como *itseke*. Podem ser, por outro lado, 'espíritos' auxiliares dos xamãs (*hüati*) em seu papel de curadores, em suas visões e viagens que os outros não podem ver nem experimentar. Somente os xamãs têm o poder de relacionar-se (perigosamente) com os *itseke*; a doença e o sonho são estados que podem, todavia, colocar humanos comuns em contato com os *itseke*.

Tornar-se xamã é uma escolha individual e um chamado sobrenatural por ocasião de episódios de doença ou através do sonho. O xamã adquire seus poderes ao longo de uma demorada e difícil iniciação, aprendendo com um outro xamã mais velho, submetendo-se às restrições alimentares e sexuais, entre outras, que caracterizam os estados de reclusão. Ele pode en-

tão tornar-se um curador. O preço de seus serviços é alto, pago com bens valiosos. Há uma distinção entre xamã – e mulheres podem ser xamãs – e *kehegé oto*, 'dono de rezas'. Este último aprende e sabe utilizar 'rezas' para curar diversos tipos de doenças, ou facilitar o parto.

As 'rezas' são fórmulas transmitidas de geração em geração, pronunciadas sussurrando no ouvido do paciente. Os 'batismos' são semelhantes às 'rezas' e servem para 'nominar' os primeiros frutos de certos alimentos vegetais, como o pequi e o milho. A cura pode ser realizada também por meio de remédios, graças ao considerável conhecimento de plantas que crescem nos diferentes ecossistemas do Alto Xingu.

Há um mundo celeste (*kahü*, cujo 'dono' é o urubu bicéfalo) onde mortos e *itseke* habitam aldeias. A *akunga* ('sombra', 'alma') do morto se desprende do corpo, perambula durante um certo tempo entre os vivos para depois empreender uma longa viagem de encontros e batalhas, com aves e monstros, que, às vezes, conseguem destruir definitivamente a *akunga*. Os mortos têm destinos diferentes dependendo do tipo de sua morte.

O Jacaré, amante das mulheres de Mariká representado por um belo jovem

Para os Kuikuro, o mito de Mariká, suas mulheres e o amante jacaré conta a origem do pequi. Mariká tinha duas mulheres, que o traíam com o jacaré que transformava-se em um homem muito bonito. Um dia, durante a caça, uma cotia, prestes a receber a flechada de Mariká, lhe revela o segredo para não ser morta. A fim de surpreender o animal, Mariká fica de tocaia no local onde o jacaré costuma se encontrar com suas mulheres. Após o flagrante, Mariká flecha o animal, que morre. No local onde foi enterrado, nasce um pé de pequi.

A narrativa foi explorada no filme *Imbé Gikegü, Cheiro de Pequi*, do Coletivo Kuikuro de Cinema.



FOTO: VINCENT CARELLI

Os Kuikuro possuem um sofisticado conhecimento de estrelas e constelações, projetando no céu personagens e acontecimentos míticos. A observação do nascer de certas estrelas regula atividades produtivas e rituais, estruturando as estações da seca e da chuva.

Histórico

1. A pré-história

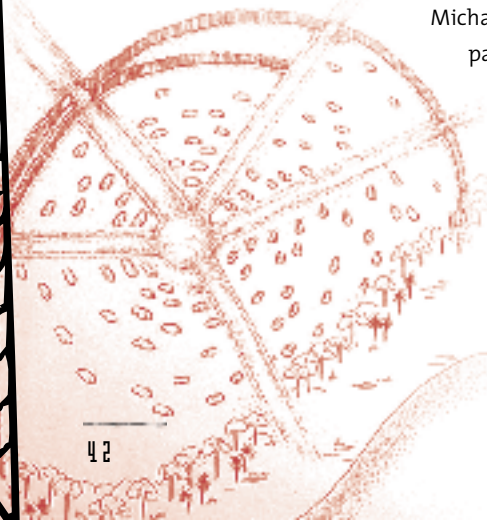
Eles eram muitos em Kuhikugu

Muito antes das grandes navegações, da chegada ao Novo Mundo e “descoberta” dos povos nativos pelos europeus, milhares de grupos indígenas ocupavam grandes áreas do território nacional. Nômades ou sedentários, estes grupos desenvolviam sua indústria de objetos, produziam seus alimentos, travavam guerras, ocupavam novos territórios, viviam e recriavam tradições.

No alto rio Xingu, estado do Mato Grosso, pesquisas arqueológicas apontam que a pré-história dos povos que ali se fixaram começa por volta de mil anos atrás. Segundo os estudos do arqueólogo

Michael Heckenberger, as primeiras ocupações daquela região pelos povos de língua aruak datam de 950 a 1050 d.C. Por volta de 1400 d.C., as aldeias pré-históricas alcançaram proporções imponentes, e chegaram a ocupar áreas que mediam de 20 a 50 hectares, es-

DESENHO DE MICHAEL HECKENBERGER
DA ALDEIA PRÉ-HISTÓRICA, CERCADA
DE PALISSADAS



tando entre as maiores em quaisquer áreas das terras baixas da América do Sul em tempos pré-históricos. Estima-se que essas aldeias abrigavam mais de mil pessoas e que a oeste do rio Culuene, no Alto Xingu, viviam, provavelmente, mais de 10 mil índios. Acredita-se que os povos de língua karib, entre eles os Kuikuro, alcançaram a região na primeira metade do século XVIII e passaram a ocupar os territórios a oeste do rio Culuene, deslocando para oeste e norte os aruak que lá estavam.

E assim surgiu o povo do igarapé dos peixes *kuhi*

Segundo relato Kuikuro, sua origem se deu, provavelmente na primeira metade do século XIX, quando um grupo liderado por alguns chefes se separou do antigo complexo das aldeias *oti* (“campo”), situadas no alto curso do rio Buriti. O novo grupo ocupou várias localidades, com sucessivas aldeias às margens das lagoas entre os rios Buriti, Culuene e Curisevo. Foram eles os fundadores de um povo que os brancos chamam até hoje de Kuikuro. A primeira aldeia foi chamada Kuhikugu (*kuhi ikugu*, o lago dos peixes-agu-lha). As aldeias antigas eram numerosas e grandes.

2. Os *Kagaiha* (Brancos)



GRAVURA DE BANDEIRANTES ATACANDO ÍNDIOS

Na segunda metade do século XVIII, narram os Kuikuro, se deram os primeiros contatos com os brancos (*kagaiha* – caraíba) na região. Eram os bandeirantes (chamados pelos índios de ‘jaburu’ por causa do lenço branco que portavam em volta do pescoço), que em suas expedições rumo ao interior do Brasil, em busca de ouro e terra, capturaram e mataram centenas de índios.

“Onde está a aldeia de Kalusi?”

“Tempo depois, quando havia muitas crianças, chegou Kalusi (Karl Von der Steinen). Ele veio até Kuhikugu, isso na época em que os caraíba já eram bons. Foi Kalusi quem trouxe as miçangas muito tempo atrás, dizem as mulheres. Foi Kalusi o primeiro de verdade.”

Os primeiros documentos escritos acerca dos Kuikuro, no entanto, datam do fim do século XIX. O alemão Karl Von der Steinen, primeiro etnógrafo que visitou a região, é lembrado por eles como “o primeiro branco que veio em paz”. O nome Karl, em português ‘Carlos’, se consagrou como *Kalusi* entre os índios do Alto Xingu, e entre os Kuikuro. De acordo com os relatos do etnógrafo, viviam no Alto Xingu, na época da sua viagens (1884, 1887), mais de 3.000 índios em 31 aldeias. No entanto, na história dos povos indígenas, via de regra, no Brasil e alhures, os encontros com os brancos provocaram quase sempre resultados catastróficos para os povos nativos.

Após a expedição de Steinen, outras expedições científicas e até militares entraram na região e registraram a presença de seus habitantes. A partir dos anos 20 do século XX se intensificou a exploração das cabeceiras do rio Xingu, primeiro por aventureiros movidos pelos mitos de cidades perdidas e repletas de ouro, depois por militares, funcionários do governo e pesquisadores com o objetivo de mapear, investigar e ocupar os territórios supostamente vazios do interior brasileiro.

KARL VON DER STEINEN E SUA EQUIPE (1883)



Em 1943 é criada a expedição Roncador-Xingu, pela **Fundação Brasil Central**, para a ocupação das regiões centrais do Brasil, integrando a Marcha para o Oeste, do governo Vargas. Os irmãos sertanistas Villas-Boas chegaram à região dos formadores do rio Xingu e observaram que os povos que viviam descendo o rio Culuene eram os mesmos lá encontrados por Steinen em finais do século XIX.

E kugihe chegou (feitiços)

“Depois começaram as mortes. Chegaram as doenças/feitiços [kugihe]. Nós ficamos poucos. Na época em que vieram os brancos (caraíba); eles trouxeram as doenças/feitiço, eles, os antigos, os donos de feitiço. As flechas/feitiço voaram. Morreram muitos. Os de Kuhikugu acabaram, acredite, nos tempos das viagens dos caraíba. Contam os antigos que os colares de ‘olho de peixe’, os colares das mulheres, eram enterrados com os mortos.”

Todos os relatos de exploradores, pesquisadores e sertanistas ao longo da história dos contatos com os Kuikuro e outros grupos da região narram um processo incrivelmente rápido de depopulação, resultado das doenças (do



A **Fundação Brasil Central** foi criada em 1943, no contexto da política de colonização do Brasil central do governo de Getúlio Vargas, que ficou conhecida como a Marcha para o Oeste. A Fundação marcou o início das expedições para reconhecimento do oeste brasileiro. Sua primeira missão foi a Expedição Roncador-Xingu, cujo objetivo era ser ponta de lança do avanço da fronteira econômica, com a função de mapear o centro do país e abrir caminhos que ligassem a região ao resto do território nacional. A expedição, liderada pelos irmãos Villas-Boas, adentrou o Brasil-Central, explorando o sul da Amazônia e travando contato com diversas etnias indígenas ainda desconhecidas.

FOTO: HEMUL SICK - 1953

choque bacteriológico e virótico) que estes grupos contraíram com o contato com os brancos. Entre o final do século XIX e os anos de 1940, a população da região foi reduzida de cerca de 3.000 para 700 índios.

Como mostra o estudo de Michael Heckenberger, no primeiro século depois da celebrada viagem de Cabral para a costa brasileira, as grandes comunidades xinguanas sofreram perdas populacionais catastróficas, muito provavelmente como resultado das primeiras epidemias causadas pelas doenças infecto-contagiosas provenientes do Velho Mundo. Um declínio demográfico drástico depois de 1500 até 1884, quando começou a história escrita do Alto Xingu, é claramente sugerido pela redução significativa do tamanho e número das aldeias em toda a região da fase pré-histórica tardia até o século XX. Até 1960, quando começaram os programas de vacinação sistemática no Alto Xingu, a população da região havia diminuído em quase 80%. A contaminação com vírus de gripe e sarampo causou uma violenta depopulação, que atingiu seu ápice na epidemia de sarampo de 1954.

3. O fim da história?

“Os caraíba dizem de nós: “Vamos pegar a terra deles! Deixemos eles sem terra! Deixemos o pessoal de Kuhikugu sem terra”. Por que isso? Por que isso acontece, como eu posso constatar? Por que não nos deixam em paz por aqui? Eu sei que antigamente seus antepassados sempre nos matavam, vindo das aldeias dos caraíba, nossos antepassados estavam aqui, os caraíba nos perseguiram. Foi por isso, por outro lado, que as crianças são poucas, agora. Antigamente, contam, os caraíba nos matavam. Fugindo deles, nossa gente mudou de aldeia várias vezes. Aqui estão, veja, os descendentes. Por que vocês pegam nossa terra? Eu sei que vocês estão sobre nossas antigas aldeias. Os caraíba dizem de nós: “De pressa, peguem as terras deles!”. Eu pergunto porque vocês tomam a nossa terra, como vocês falam a nosso respeito. Escuta! Assim eram os caraíba antigamente, eu sei, os que iam matando nossos antigos. Agora nós amansamos os caraíba. Escuta! Acabou a estória. São estas as últimas palavras.

Com as grandes epidemias, trazidas pela Roncador-Xingu e outras expedições, diversos grupos, entre eles os Kuikuro, foram obrigados a deixarem seus territórios tradicionais para se fixarem próximos aos postos da Fundação Brasil Central, como o conhecido posto Leonardo (Parque Indígena do Xingu), dependentes da assistência médica e das mercadorias dispensadas nestes locais.

Posteriormente, uma vez iniciada a recuperação demográfica a partir dos anos 1960, graças às campanhas de vacinação, os diversos grupos locais começaram a se organizar para reocupar seus territórios tradicionais, de fato nunca abandonados e continuamente visitados e utilizados por conterem sítios históricos, cemitérios e recursos naturais essenciais. A partir dos anos de 1980 ocorre tendência oposta, ou seja, a divisão dos grupos locais e o surgimento de novas aldeias, um processo de clara recuperação demográfica e de reconstituição da situação tal como documentada no final do século XIX.

NILO VELLOSO DISTRIBUINDO ROUPAS E PRESENTES AOS KUIKURO
FOTO: MUSEU DO ÍNDIO / FUNAI / 1940



Parque Indígena do Xingu

O Parque Indígena do Xingu (PIX) abrange uma área de 2,8 milhões de hectares. É uma Terra Indígena demarcada e homologada em 1961 localizada no norte do estado de Mato Grosso. Nesse vasto território, estão representados os principais troncos lingüístico do País, Aruak, Karib, Jê e Tupi, em 16 etnias entre os cerca de 5.000 habitantes indígenas. Além dessa diversidade cultural, o PIX abriga também paisagens da Floresta Amazônica, dos Cerrados, dos Campos, da Floresta Ribeirinha de um tipo especial, denominado “Florestas Secas”.

O PIX faz parte da grande bacia hidrográfica do rio Xingu. O Xingu nasce no coração do Brasil, norte de Mato Grosso (no Planalto dos Guimarães), e possui mais de 2.700 km de extensão. Outros rios importantes se juntam a ele, formando uma bacia hidrográfica com quase duas vezes a área do estado de São Paulo, até desaguar no rio Amazonas. No total, mais de trinta povos indígenas habitam ao longo do Xingu, descendentes de outros povos que ocuparam a região há milhares de anos.

Poucas expedições de missionário e cientistas se aventuraram nessa região até o início do século XX, mas esse paraíso, que até a década de 1950 era habitado somente pelos povos indígenas, deixou de ser impenetrável. Os territórios tradicionais indígenas que se estendiam ao leste, a oeste, ao sul e ao norte das fronteiras do PIX ficaram fora de sua demarcação.

As nascentes do rio, que também ficaram fora das terras indígenas, estão comprometidas pelo assoreamento. A cabeça do Xingu está “doente”, anunciam os índios ao virarem o mapa de ponta-cabeça. Se não fosse pelas terras indígenas que preservam quase 40% da bacia, possivelmente toda essa região já teria sido ocupada. No mapa das nascentes do Xingu grandes manchas laranjas se destacam: são áreas desmatadas de fazendas de pecuária e soja. Quando a floresta é retirada, a chuva lava os solos e carrega os sedimentos para dentro dos rios; a água fica turva e muitos peixes desaparecem.

O origem dessa mudança se deu recentemente, através de um processo de colonização durante a década de 1970, com milhares de produtores agrícolas do Sul, Sudeste e Nordeste do País. Vilas, estradas, cidades e vastas áreas de monocultura tomaram mais de um terço da região em apenas 40 anos. A exploração madeireira foi tão intensa, que restaram poucas árvores-mãe – aquelas que fornecem grande quantidade de sementes – levando à quase extinção de algumas espécies de alto valor econômico, como o ipê-roxo. Nos anos 1990, o cultivo da soja impõe um ritmo de desmatamento ainda maior. A região das nascentes do Xingu perdeu mais de 4,5 milhões de hectares de sua vegetação original, enquanto políticos e cientistas estudam, discutem e divergem sobre como e onde proteger as florestas e os cerrados e onde ceder lugar à monocultura de grãos.

Região das Cabeceiras do Rio Xingu

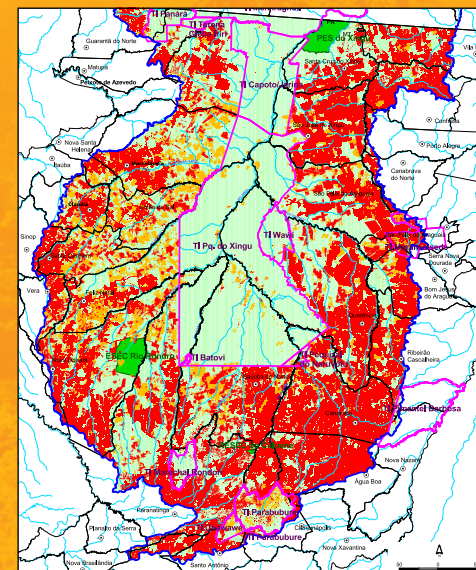


FOTO SATÉLITE DA
REGIÃO DO ENTORNO
DO PARQUE DO XINGU
MOSTRA EM VERMELHO
AS ÁREAS DESMATADAS

Fonte: Almanaque Brasil socioambiental 2008 /
Rosely Alvim Sanches

O traçado do **Parque Indígena do Xingu** estabelecido em 1961, excluiu os territórios tradicionais de vários grupos indígenas, entre os quais os Aruak (Waurá e Mehináku) e os Karib (Kuikuro, Kalapalo, Matipu e Nahukwá). O Decreto de 1968, modificou seus limites meridionais, reconhecendo parcialmente o erro do decreto anterior. Permaneceram, porém, seccionados os territórios dos grupos aruak e karib, finalmente incorporados – não em sua integridade – ao Parque pelo Decreto de 1971, que traçava a fronteira acima da confluência dos rios Tanguro e Sete de Setembro. Sítios antigos e pequisas karib ficaram fora da fronteira sul do PIX.

A partir dos anos de 1960, a população indígena do Alto Xingu foi se recuperando rapidamente em termos demográficos, novas aldeias foram surgindo distanciando-se dos Postos da Funai e re-ocupando os locais de antigas aldeias. Protegidos das doenças e dos invasores, donos de um grande território com campos e florestas, donos de muitos rios, lagoas e igarapés, os Kuikuro, como todos os povos alto-xinguanos, se orgulham por estar preservando suas festas, suas artes, suas línguas, sua maneira de viver, seu meio-ambiente.

Preocupam-nos o desmatamento desenfreado que cerca o Parque do Xingu, como todas as áreas indígenas no Estado de Mato Grosso, bem como a poluição crescente dos rios que atravessam suas terras e onde eles procuram uma das bases de sua alimentação, o peixe. Preocupam-nos a chegada de novas doenças trazidas pela comida dos brancos, como sal, açúcar e gorduras.

Hoje, as jovens gerações vivem na fronteira entre a tradição, ainda intacta nas mãos e nas cabeças dos mais velhos, e o fascínio pela cidade, roupas, tecnologias, máquinas, motos, carros, televisão, DVDs, Internet, gravadores, filmadoras, todo o infinito mundo das invenções e das mercadorias dos brancos. Muitas coisas mudaram, de modo acelerado, nos últimos 20 anos. Os pajés convivem com agentes de saúde, médicos, enfermeiros, injeções e remédios de farmácia. Há uma escola em cada aldeia e nos Postos da Funai, todas com professores indígenas formados até o ensino superior ou em formação; os conhecimentos não-indígenas e a língua portuguesa invadem as casas pelas mídias, pelos papéis escritos. Joga-se futebol diariamente em cada aldeia. O tempo de contar e conversar começou a ser tomado pela televisão. Todos têm

que lidar com projetos, reuniões, políticas dos brancos, documentos, salários, aposentadorias e, sobretudo, dinheiro, cada vez mais dinheiro.

Mudanças complexas e que, não poucas vezes, parecem apontar para caminhos divergentes. Assim, a escola, as viagens e a Internet, que ocupam um tempo considerável da vida dos jovens, substituindo ou enfraquecendo processos de ensino-aprendizagem tradicionais, com os seus conteúdos, estimulam o uso da escrita das línguas indígenas e lançam produtos culturais tradicionais mundo afora. Os jovens Kuikuro são cinegrafistas, escritores e pesquisadores de mãos cheias. O século XXI começou com a criação de uma Associação Indígena, com a captação de muitos recursos para projetos de fortalecimento cultural, com a realização de vídeos premiados. “o cheiro dos brancos é muito forte [...] os nossos filhos já viraram brancos”, dizem os mais velhos, mas as novas tecnologias parecem estar reaproximando-os por caminhos imprevisíveis de seus filhos e netos.

OS KUIKURO REVISITAM A SUA HISTÓRIA | FOTO: VINCENT CARELLI



Kuli Kuli



Huni Kuĩ



Outros Nomes: Kaxinawá, Cashinauá, Caxinauá

Onde estão: Acre, Peru

Quantos são: 4.500

Família Linguística: Pano

Fonte: Instituto Socioambiental

<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaxinawa>

Extraído do texto de Elsje Maria Lagrou

Nome e língua Os Huni Kuĩ pertencem à família lingüística Pano que habita a floresta tropical no leste peruano, do pé dos Andes até a fronteira com o Brasil, no estado do Acre e sul do Amazonas, que abarca as áreas do Alto Juruá e do Purus e do Vale do Javari. Os grupos Pano designados como *nawa* formam um subgrupo desta família por terem línguas e culturas muito próximas e por terem sido vizinhos durante um longo tempo. Cada um deles se autodenomina Huni Kuĩ, “gente verdadeira”, ou gente com costumes conhecidos.

Nos primeiros relatos de viajantes na área aparece uma confusão de nomes de etnias que persiste até ho-

JOVENS ANIMAM A FESTA COM
A BUZINA DE RABO DE TATU
FOTOS: VINCENT CARELLI



je. Isto porque os nomes não refletiam um consenso entre os denominadores e os denominados. O próprio nome Kaxinawá parece ter sido originalmente um insulto. Kaxi significa morcego, canibal, mas pode significar também gente com hábito de andar à noite.

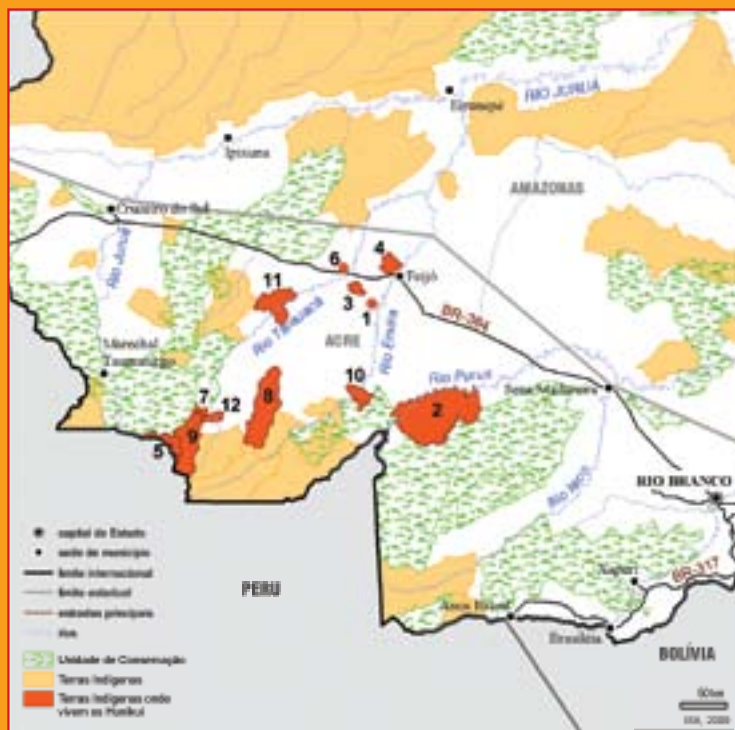
Hoje em dia os Huni Kuĩ chamam todos aqueles grupos aparentados de “Yaminawa”; tanto aqueles que mantêm contato com os brancos quanto os grupos Pano que vivem nas cabeceiras dos rios entre o Alto Juruá e o Purus e continuam isolados, sem contato “pacífico” com a sociedade nacional.

População e localização Os Huni Kuĩ habitam a fronteira brasileira-peruana na Amazônia ocidental. As aldeias Huni Kuĩ no Peru se encontram nos rios Purus e Curanja. As aldeias no Brasil (no estado do Acre) se espalham pelos rios Tarauacá, Jordão, Breu, Muru, Envira, Humaitá e Purus.

Os Huni Kuĩ peruanos e brasileiros foram separados no começo do século XX, quando um grupo que havia sido concentrado num seringal no rio Envira se mudou para as cabeceiras do rio Purus, no Peru. Os grupos oriundos do Peru ligaram-se por casamento aos Huni Kuĩ brasileiros, porém observa-se até os dias de hoje diferenças no estilo de vida entre os dois grupos.



Mapa das terras Huni Kuĩ no Acre



1. Kaxinawa do Seringal Curralinho
2. Alto Rio Purus
3. Igarapé do Caucho
4. Katukina/Kaxinawa
5. Kaxinawa/Ashaninka do Rio Breu
6. Kaxinawa da Colônia Vinte e Sete
7. Kaxinawa do Baixo Jordão
8. Kaxinawa do Rio Humaitá
9. Kaxinawa do Rio Jordão
10. Kaxinawa Nova Olinda
11. Kaxinawa Praia do Carapanã
12. Kaxinawa Seringal Independência



Organização social e atividades produtivas

A divisão entre os sexos é fundadora da sociedade Huni Kuĩ e marca mais a vida cotidiana do que qualquer outra divisão em metades, seções ou idades. A diferença entre as gerações é medida a partir de uma divisão em que crianças e pessoas idosas aproximam-se pelo compromisso menor que têm com os papéis relacionados à construção da sua identidade em termos de gênero, e diferenciam-se enquanto grupo de homens e mulheres engajados nas atividades produtivas. A divisão da sociedade em metades rituais e matrimoniais, e em seções de transmissão do nome próprio não permeia todas as atividades, já que a maior parte é feita no grupo de mulheres de um lado e no grupo de homens de outro. Durante os rituais, porém, a divisão da sociedade em metades é importante, assim como em poucas atividades coletivas dos homens.

As atividades produtivas femininas se dividem entre o trabalho doméstico, como o preparo do mingau, da caça e da pesca. Além do roçado, da

MARINA, A MESTRE DE TECELAGEM ENSINA A FILHA | FOTO: VINCENT CARELLI



roupa e da cozinha, a mulher trabalha, também, o algodão e no fabrico de cestos (txuxan), abanos (paiati) e esteiras (pixin) para uso doméstico. O plantio do amendoim é o único feito por homens e mulheres juntos. Normalmente o plantio é feito pelos homens e a colheita pelas mulheres.

A principal atividade aprendida pelos meninos é a caça. Esta possui mais segredos que a pontaria e o olhar agudo. O rapaz aprende a observar os hábitos de cada tipo de animal, a reconhecer seus rastros (kene), a imitar os gritos e assobios. A sorte na caça é crucial para o prestígio, e as causas da falta de sorte nem sempre são claras. Por isso, existem muitos remédios (dau) e práticas ritualizadas para conseguir a condição de marupiara (bom caçador).

A maior parte das técnicas de pesca pertence igualmente ao domínio dos homens. No tempo que os Huni Kuĩ habitavam as terras mais altas e afastadas dos rios, a pesca era uma atividade secundária se comparada com a caça. Hoje em dia, porém, a pesca é igualmente apreciada.

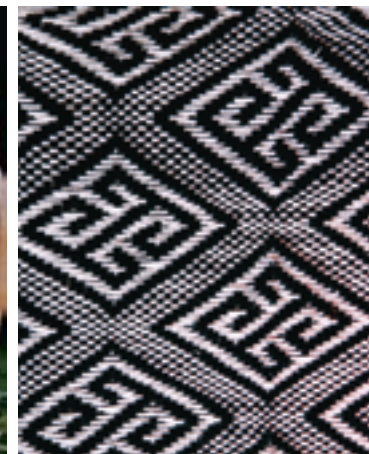
Quanto à produção de borracha, os Huni Kuĩ produzem muito menos do que os seringueiros que vivem da borracha com dedicação exclusiva. Em algumas comunidades, a borracha serve como pequena fonte de renda. Uma boa parte da renda é proveniente da tecelagem das mulheres. A relação dos Huni Kuĩ com a seringa, no entanto, remonta à história de seus primeiros contatos com o homem branco, sua história de colonização e cativo. (Ver os filmes *Já Me Transformei em Imagem* e *Novos Tempos* para saber mais sobre o processo de colonização, resistência e transformação deste povo.)

Arte O Kene Kuin, “desenho verdadeiro”, é uma marca importante da identidade Huni Kuĩ. Para eles o desenho é um elemento crucial na beleza da pessoa e das coisas. O corpo e o rosto são pintados com jenipapo por ocasião de festas, quando há visitas ou pelo simples prazer de se arrumar. A pintura com jenipapo é uma atividade exclusivamente feminina.

Os mesmos motivos, ou desenhos básicos, usados na pintura facial, são encontrados na pintura corporal, na cerâmica, na tecelagem, na cestaria e na pintura dos banquinhos. A pintura é associada a uma fase de novidade na vida do objeto ou da pessoa. O desenho chama a atenção para as novidades na experiência visual, que anunciam eventos cruciais da vida. O dese-

nho desaparece com o uso e só é refeito por ocasião de uma festa. Em 2009, Zezinho Yube, realizador Huni Kuĩ formado pelo Vídeo nas Aldeias, produziu um pequeno vídeo sobre a arte da tecelagem e grafismos de seu povo, *BIMI, Mestra de Kenes*. Para assisti-lo acesse o link:

<http://www.videonasaldeias.org.br/2009/video.php?c=80>



PINTURA CORPORAL COM JENIPAPO
COM O MESMO GRAFISMO USADO NOS
TECIDOS | FOTO: VINCENT CARELLI

Rituais O conjunto de rituais que acontecem a cada três ou quatro anos no xekitian, tempo do milho verde (dezembro e janeiro), é chamado de nixpupimá, “batismo” Huni Kuĩ. O nixpupimá é um rito de iniciação. A partir do momento em que “comemoram” pela primeira vez **nixpu**, os bakebu (crianças) tornam-se txipax e bedunan, meninas e meninos. Eles são diferenciados pelo sexo e aptos a serem iniciados nas tarefas e nos papéis específicos de seu sexo.

O txidin, parte da sequência do nixpupimá, acontece anualmente no xekitian, tempo do milho verde, ou depois de um rito funerário por uma morte importante (um chefe ou xamã). A saudade e a tristeza provocadas pela perda podem ameaçar a vitalidade e o bem-estar da comunidade, e o txidin serve para reforçar a fé na vida e levantar o ânimo: sua finalidade é proteger os vivos.

Já o Katxa Nawá, ritual da fertilidade, existe em várias versões e pode iniciar o “festival” do nixpupimá. Normalmente o katxa Nawá acontece várias vezes por ano. Visualmente o ritual é caracterizado pela dança dos yuxin da floresta ao redor do tronco oco da paxiúba (tau pustu, katxa). O katxa é o símbolo do útero, e referência ao tronco oco onde foram criados os primeiros Huni Kuĩ. Este elemento feminino é enfeitado com tubos de macaxeira e banana, símbolos masculinos. O katxa Nawá tem a característica de complementaridade entre os sexos. Existem ainda outros rituais e cerimoniais Huni Kuĩ, como a Festa do fogo e rituais de cura e casamento.



Xamanismo

Pajé dá e tira vida. Para virar pajé, vai sozinho para a mata e amarra o corpo todo com envira. Deita numa encruzilhada com os braços e as pernas abertos. Primeiro vêm as borboletas da noite, os husu, elas cobrem seu corpo todinho. Vem os yuxin que comem os husu até chegar a tua cabeça. Aí você o abraça com força. Ele se transforma em murmuru, que tem espinho. Se você tiver força e não solta, o murmuru vai se transformar em cobra que se enrola no teu corpo. Você agüenta, ele se transforma em onça. Você continua segurando. E assim vai, até que você segura o nada. Você venceu a prova e daí fala, aí você explica que quer receber muka e ele te dá.

SIÃ OSAIR SALES

Os Huni Kuĩ afirmam que os verdadeiros xamãs, os mukaya, morreram, mas este fato não os impede de praticar outras formas de xamanismo, consideradas menos poderosas mas que parecem igualmente eficientes.

O uso da ayahuasca, considerado privilégio do xamã em muitos grupos amazônicos, é uma prática coletiva entre os Huni Kuĩ, adotada por todos os homens adultos e adolescentes que desejam ver “o mundo do cipó” e se comunicar com o lado invisível da realidade. Dois fatos facilmente observáveis que apontam nessa direção são o uso frequente e público da ayahuasca e as longas caminhadas solitárias de alguns velhos sem o objetivo de caçar ou de buscar ervas medicinais. Estas duas atividades mostram uma procura ativa de estabelecer um contato intenso com a yuxindade.

Yunxidade é uma categoria que sintetiza bem a cosmovisão xamânica dos Huni Kuĩ, uma visão que não considera o espiritual (yuxin) como algo sobrenatural e sobre-humano, localizado fora da natureza e fora do humano.



O PAJÉ MURU DA ALDEIA
SÃO JOAQUIM NO RIO JORDÃO
FOTO: VINCENT CARELLI

A **ayahuasca**, que significa “cipó dos espíritos”, é uma bebida sagrada derivada da mistura entre duas plantas amazônicas, o cipó e a chacrona, e seu uso se dá dentro de contextos ritualísticos específicos, tanto em sociedades indígenas quanto não-indígenas. É amplamente difundida entre países como Equador, Peru, Colômbia, Bolívia e Brasil. Acredita-se que seu uso tenha se dado primeiramente entre os incas e as populações indígenas amazônicas, difundindo-se, a partir do processo de colonização da Amazônia, para a sociedade ocidental. Entre os homens brancos, a ayahuasca foi apropriada e associada a elementos da cultura cristã, criando diferentes grupos religiosos e espiritualistas. No Brasil, os grupos mais conhecidos são a União do Vegetal, Santo Daime, Barquinha e Natureza Divida, espalhados em todo território nacional e, principalmente, na Amazônia. Cercada de mitos, essas religiões e as comunidades indígenas que fazem uso da ayahuasca em



PADIM SEBASTIÃO,
FUNDADOR DA COLÔNIA
5 MIL DA IGREJA
DO SANTO DAIME
FOTO: VINCENT CARELLI

seus rituais e cerimônias tradicionais, são vítimas de preconceito e incompreensão, e têm, muitas vezes, sua prática associada ao consumo de drogas ilícitas. Sobre a legalidade da ayahuasca, cabe ressaltar que, no Brasil, o CONAD (Conselho Nacional Antidrogas) legalizou o uso religioso da ayahuasca e a retirou da lista de drogas alucinógenas conforme portaria publicada no Diário Oficial da União em 10/11/2004. Além disso, a Suprema Corte norte-americana decidiu (em 20/02/2006) que o governo estadunidense não pode impedir a filial da União do Vegetal no Estado do Novo México de utilizar o chá ayahuasca em

seus rituais religiosos. O veredicto atesta que o grupo religioso está protegido pelo Religious Freedom Restoration Act, aprovado pelo congresso em 1993, e que foi peça jurídica fundamental no processo que legalizou o uso ritual do cacto peiote (cujo princípio ativo é a mescalina) pela Native American Church — congregação que reúne descendentes de algumas etnias indígenas norte-americanas. Também a ONU emitiu um parecer favorável recomendando a flexibilização das leis em todos os países do mundo no que se refere à ayahuasca. Entre os Huni Kuĩ, a bebida está associada aos seus rituais coletivos e faz parte da construção do pensamento e das visões de mundo deste povo. O filme Huni Meka, Cantos do Cipó, apresenta uma conversa sobre o cipó, “mirações” e os cantos Huni Kuĩ.

O espiritual ou a força vital (yuxin) permeia todo o fenômeno vivo na terra, nas águas e nos céus. A pessoa para os Huni Kuĩ é concebida por três partes: o corpo ou a carne (yuda), o espírito do corpo ou a sombra (yuda baka yuxin) e o espírito do olho (bedu yuxin).

Na vida diária vemos um lado da realidade onde este parentesco universal das coisas vivas não se revela: vemos corpos e sua utilidade imediata. Em estados alterados de consciência, porém, o homem se defronta com o outro lado da realidade, em que a espiritualidade que habita certas plantas ou animais se revela como yuxin, huni kuin, “gente nossa”.

Na região do Purus, os próprios Huni Kuĩ traduzem yuxin por alma quando se referem aos yuxin que aparecem de noite ou no crepúsculo da mata em forma humana. O uso desta palavra vem da convivência com os seringueiros, que também vêem e falam de almas. Quando se fala do yuda baka yuxin ou do bedu yuxin da pessoa, usa-se mais espírito: “É o espírito da gente que vê, né?, e que fala”. Outra tradução usada pelos Huni Kuĩ é “encantado”.

A atividade do xamã que procura conhecer e relacionar-se com os yuxin é indispensável para o bem estar da comunidade. A causa última de todo mal-estar, doença ou crise tem suas raízes neste lado yuxin da realidade, em que o xamã, como mediador entre os dois lados, é necessário.

O pensamento xamânico entre os Huni Kuĩ atua de forma permanente. Embora não se tenha mais sessões de cura e rituais públicos como houvera no passado, é preciso considerar sua cosmovisão no âmbito maior das práticas de seus vizinhos (Yaminawa, Kulina, Kampa), com quem mantêm relações cada vez mais intensas, porque deixaram de ser inimigos declarados. O intercâmbio ali é grande e pode se tornar um estímulo para os Huni Kuĩ revitalizarem seus poderes espirituais, guardados na memória da floresta.

Histórico*

Os Kaxinawá se autodenominam Huni Kuĩ, “gente verdadeira”, e falam o Hãtxa Kui, “língua verdadeira”, habitando a floresta tropical desde o leste peruano até o Acre. Narram sua história em 5 tempos, divididos entre o pré-contato com o homem branco; o período do início da exploração da seringa e da matança impiedosa dos índios, a partir de 1898; a incorporação da mão-de-obra nativa na exploração dos seringueiros, em regime de cativeiro; o tempo das reivindicações e luta por reconhecimento de seus direitos, a partir da década de 1970; e o tempo atual, quando os Huni Kuĩ se reinventam como povo, confrontam seu passado e presente e buscam construir autonomamente seus caminhos e projetos. O filme *Já me transformei em imagem*, de Zezinho Yube, narra a trajetória de seu povo desde o primeiro contato com os brancos até os dias atuais, refletindo sobre sua história, suas contradições, e as demandas e dificuldades para os tempos futuros.

Tempo das Malocas

Antes, era o *Tempo das Malocas*. Neste período da história do povo Huni Kuĩ não haviam ainda sido travados os contatos com o homem branco. Era o tempo, segundo os mais velhos, das grandes caminhadas e da ocupação dos rios Juruá e Purus pelos povos nativos na região que hoje constitui o estado do Acre. Para os Huni Kuĩ, este é seu tempo imemorial, o tempo do nasci-

mento de seu povo, das histórias de antigamente, da língua Hãtxa Kui e das narrativas mitológicas.



RETRATO DE UM HUNIKUI NO ISOLAMENTO DO RIO KURANJA, NO PERU FOTOGRAFADO EM 1950 | FOTO: HARALD SCHULTZ

(*) EXTRAÍDO DOS LIVROS DE TERRI VALLE AQUINO E MARCELO PIEDRAFITA IGLESIAS KAXINAWÁ DO RIO JORDÃO: HISTÓRIA, TERRITÓRIO, ECONOMIA E DESENVOLVIMENTO SUSTENTADO. RIO BRANCO, ACRE, 1999, E JOAQUIM PAULO MANÁ KAXINAWÁ ÍNDIOS NO ACRE – HISTÓRIA E ORGANIZAÇÃO, 2002

Tempo das Correrias

Depois, os primeiros contatos. Aqui a história dos Huni Kuĩ se confronta com a história do homem branco e da sociedade nacional. O Tempo das Correrias, tal como ficou conhecido, corresponde ao período das frentes de exploração da seringa e do caucho, nas duas últimas décadas do século XIX. A abertura dos seringais e a passagem dos caucheiros peruanos

pela região do Alto Juruá e Purus foram marcadas por extrema violência contra a população nativa. A “febre da borracha” resultou na dizimação de muitas sociedades e provocou a dispersão das comunidades remanescentes pelas bacias e afluentes destes dois rios.



Tempo do Cativeiro

A partir de 1910, com a queda nos preços da borracha, tem início o *Tempo do Cativeiro*. Os patrões seringalistas que anteriormente recrutavam **mão-de-obra nordestina** passaram também a incorporar a mão-de-obra nativa para o trabalho nos seringais. Neste tempo, os índios seringueiros ou “caboclos amansados” trabalhavam nas terras dos patrões, abrindo varadouros e estradas da seringa, fazendo roçado, caçando e pescando para abastecer o barracão (casa de comércio) do seringal.

O tempo do cativeiro se estendeu até meados da década de 1970 e caracterizou-se pelo trabalho compulsório nas terras do patrão. Sem o domínio da língua portuguesa e das quatro operações da matemática, os índios eram enganados e roubados pelos seringalistas,



ÍNDIO SERINGUEIRO | FOTO: PATRÍCIA ROTH

Soldados da Borracha

Soldado da Borracha é o nome dados aos seringueiros que foram chamados pelo Estado Novo a irem para a Amazônia trabalhar na produção de borracha para atender a grande demanda na época da Segunda Guerra Mundial.



Em plena Guerra, os japoneses cortaram o fornecimento de borracha para os Estados Unidos. As atenções do governo americano se voltaram então para a Amazônia, grande reservatório natural de borracha. Mas seriam necessários, pelo menos, mais 100 mil trabalhadores para elevar a produção ao nível de 70 mil toneladas anuais no menor espaço de tempo possível. Para isso, Brasil e Estados Unidos assinaram os Acordos de Washington: o governo americano passaria a financiar a produção de borracha e ao governo brasileiro caberia o encaminhamento de grandes contingentes de trabalhadores para os seringais. Como resultado, milhares de brasileiros do Nordeste foram enviados para a Amazônia, em nome da luta contra o nazismo.

No Nordeste, o SEMTA convocou todos os homens aptos ao grande projeto que precisava ser empreendido. Quando as promessas não funcionavam, restava o recrutamento forçado de jovens. A muitas famílias do sertão nordestino foram oferecidas só duas opções: ou seus filhos partiam para os seringais ou então seguiam para o front na Europa.

O saldo foi desastroso: dos 20 mil combatentes na Itália, morreram apenas 454, enquanto dos quase 60 mil soldados da borracha mandados para a Amazônia entre 1942 e 1945, cerca da metade desapareceu na selva. Ainda assim o crescimento da produção foi muito menor do que o esperado, o que levou o governo americano, já a partir de 1944, a transferir muitas de suas atribuições para órgãos brasileiros. E tão logo a Guerra Mundial chegou ao fim, os EUA cancelaram todos os acordos e os soldados da borracha foram abandonados à sua triste sorte.



PELAS DE BORRACHA TRANSPORTADAS PELO RIO | FOTO: IBGE

contraindo impagáveis dívidas. Dessa maneira, mantinham-se subordinados aos patrões, que além de deterem o poder econômico, impunham severas restrições relativas às práticas culturais e rituais tradicionais dos povos cativos.

Ainda durante o cativeiro, nos princípios dos anos 1970, teve início a ocupação pecuária das terras do Acre. Os “paulistas”, pecuaristas vindos do sul e sudeste do país com o incentivo do governo militar, ocuparam extensas áreas da floresta e seringais falidos para a produção de gado. Com isso, ocorreu uma grande concentração da propriedade fundiária e o aparecimento de graves conflitos pela posse da terra entre os novos proprietários, seringueiros, populações indígenas e ribeirinhos.

Tempo dos Direitos

Foi somente a partir dos finais de 1970 que as reivindicações dos povos indígenas se materializaram em suas primeiras conquistas. Conhecido como *Tempo dos Direitos*, esse período foi marcado pela luta dos índios e seringueiros pela demarcação de terras que garantissem ao mesmo tempo sua sobrevivência e a preservação da floresta. Ali nascia o socioambientalismo, cujo militante mais conhecido foi Chico Mendes. É, portanto, no contexto dos grandes conflitos de terra e movimentos sociais de resis-

tência que aconteciam em todo o país que se dá o processo de regularização e demarcação das terras indígenas Huni Kuĩ. Esse processo contou com o apoio de entidades e organizações indígenas, como a Comissão Pro-Índio / AC, o CIMI e setores da própria Funai.

A partir daí, tem início o período de reestruturação das comunidades Huni Kuĩ. Com a conquista da terra e o fortalecimento das lideranças, os Huni Kuĩ passaram a reivindicar direitos que assegurassem sua autonomia política e econômica (com a criação de associações locais e cooperativas) e que possibilitassem a reconstrução de sua identidade. Conquistaram o direito a uma educação diferenciada e a formação de professores, agentes de saúde e agentes agroflorestais indígenas, buscando alternativas para o desenvolvimento de suas comunidades e condições que garantam sua auto-representatividade e autonomia.

Tempo presente

Atualmente, os Huni Kuĩ constituem a população mais numerosa do Acre, com aproximadamente 5.800 indivíduos, vivendo em 61 aldeias de 12 Terras Indígenas ao longo do rio Purus e afluentes do rio Juruá, como os rios Envira, Muru, Humaitá, Tarauacá, Jordão e Breu.

ZEZINHO YUBE FILMA DANÇA NA ALDEIA S. JOAQUIM | FOTO: VINCENT CARELLI



No curta *Uma escola Hunikui*, é mostrada a convivência de práticas de ensino atuais e formas de transmissão de conhecimento baseadas na experiência e tradição oral, contribuindo para a valorização e aprendizado da cultura Hunikuĩ pelos mais jovens nas aldeias. Para assistir ao vídeo, busque o link: http://www.youtube.com/watch?v=t5mXZJAlx_k

Com o crescimento de sua população e mobilização de suas lideranças, os Huni Kuĩ passaram a ocupar novos espaços na relação com a sociedade nacional, criando estratégias para responder às suas demandas e desejos atuais. Apropriam-se das novas tecnologias, utilizando-as como instrumentos de registro, reflexão e fortalecimento de sua cultura. Gravam seus cantos em Cds, produzem filmes em suas comunidades, publicam livros em sua língua, incentivando o movimento de valorização e reencontro do seu povo com suas práticas culturais e tradições, e ao mesmo tempo, oferecendo para si mesmos e para os outros formas diversas de pensar, narrar e viver o mundo. É o *Tempo Presente*, onde é possível tanto o reencontro com os tempos antigos quanto a escolha de caminhos de um tempo por vir.





Панарá

Panará



Outros Nomes: Kreen-Akarore, Krenhakore, Krenakore, Índios Gigantes

Onde estão: Mato Grosso e Pará

Quantos são: 374 (Yakio, 2008)

Família Linguística: Jê

Terras habitadas: Panará

Fonte: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/panara>

Nome e língua Se autodenominam Panará, que significa “gente”, “seres humanos”, em oposição a hi’pen, ou “outro”, termo também utilizado para referirem-se aos Kayapó, seus antigos inimigos. Falam uma língua da família lingüística Jê, que inclui os Kayapó, os Suyá, os Apinayé e as línguas timbira.

Os Panará eram tão desconhecidos que os brancos sequer sabiam como chamá-los e ninguém sabia como eles próprios se chamavam. Até aquele momento eram os *krenakore*, denominação dada pelos Kayapó Kran iakara-re, que significa “cabeça cortada redonda”, em referência ao corte tradicional de cabelo que identifica os Panará.

Organização social Devido ao longo exílio no Parque Indígena do Xingu, vários elementos da cultura Panará foram se modificando, a partir das trocas e apropriações de características, usos e costumes de outros povos indígenas. As mulheres adultas não usam mais o corte tradicional de cabelos curtos, com duas linhas paralelas raspadas em cima da cabeça, que foi substituído pelos cabelos compridos com franjas, no estilo feminino suyá. A pintura corporal, a arte plumária e a música assimilaram elementos da cultura

xinguana, principalmente dos Kayapó, seus vizinhos mais próximos.

Os Panará dividem suas aldeias de acordo com os clãs que compõem a sua sociedade, mantendo uma relação direta entre espacialidade e organização social. Vivem numa aldeia circular, com residências situadas na periferia do círculo. No centro fica a Casa dos Homens. No círculo da aldeia estão fixados os lugares dos quatro clãs existentes. Os nomes dos clãs sugerem um mapeamento, no espaço, dos processos temporais de crescimento e mudança. Eles se chamam: kwakyatan-tera (“os da raiz do buriti”), keatsôtantera (“os das folhas do buriti”), kukrenôantera (“os sem casa”) e kwôtsitantera (“os da costela”). Esses nomes também indicam os pontos cardeais.

O pertencimento ao clã e a localização das casas do pai ou da mãe, respectivamente, no círculo da aldeia, são as referências para se explicar as relações e posições na sociedade. Na divisão do trabalho, as mulheres cuidam da roça, plantando e processando alimentos para a família, enquanto o homem caça e pesca com o mesmo objetivo.

Os jovens (piântui, mulher nova, e piõntui, rapaz novo) tratam do

Várias foram as causas da fama de “**gigantes**”, que o contato com os irmãos Villas-Bôas mostrou ser impecável. A maior parte dos Panará tinham estatura mais ou menos igual à de outros grupos indígenas, como os Kayapó e os Xavante. Contudo, seus enormes arcos e tacapes, que chegavam a medir 1,80 m, impressionavam e induziam a supor que só pudessem ser manejados por homens enormes. Os Kayapó, tradicionais inimigos dos Panará, espalharam a fama dos “índios gigantes” também para valorizar suas vitórias em guerras contra eles.



PANARÁ RAPTADO PELOS KAYAPÓ QUANDO CRIANÇA, E APELIDADO POR ELES DE MENGRIRE (HOMEM PEQUENO) É A ORIGEM DO MITO DOS ÍNDIOS GIGANTES



SOBREVÔO DA ALDEIA ANTES DO CONTATO | FOTO: PEDRO MARTINELLI

trabalho produtivo: a roça, a caça, a pesca e a preparação de comida. Os velhos cuidam da organização e reprodução das atividades produtivas por meio de discursos na praça ou na Casa dos Homens, além da organização dos ritos. Nessas coisas, os homens têm um papel preponderante, tendo um espaço privilegiado nas atividades rituais e nos discursos formais. Isso se deve, em parte, à mediação dos homens nas relações com o mundo fora da sociedade panará, o que, tradicionalmente, ocorria por meio da guerra. A influência das mulheres velhas, por sua vez, é efetiva em qualquer decisão que afete a aldeia como um todo.



CORTE TRADICIONAL DAS MULHERES PANARÁ
FOTO: EDSON ELITO / EPM

Cosmologia e ritual A corrida de toras é a atividade cerimonial mais importante, feita em vários momentos: na festa da puberdade feminina; após expedições guerreiras; ou por si só. É a maior demonstração pública da força e energia masculina. Recomeçar a prática da corrida de toras dentro do Parque do Xingu teve um significado crucial no processo da reconstrução social. Durante muitos anos, os Panará não fizeram a Casa dos



Homens no Parque Indígena do Xingu, sob alegação de que não havia meninos. De fato, só após sua última mudança dentro do Parque, quando se instalaram na aldeia no rio Araraí, fizeram uma. Não é por acaso que no mesmo momento em que se sentiram capazes de fazer a Casa dos Homens também começaram a ensaiar a retomada das suas terras.

Na ordem cosmológica panará, a floresta, os rios, os igarapés e os lagos são fontes não só de recursos materiais, mas a base da ordem social. Os antepassados míticos, que deram seus nomes aos Panará e ao mundo, foram seres “consorciados”, formados a partir da combinação de animais e gente panará. Assim no tempo mítico, a Cotia, que era gente, deu o amendoim para os Panará, como está narrado no filme “O amendoim do cotia”, e o Rato mítico deu a semente do milho.

Atividades produtivas A economia tradicional dos Panará, antes da transferência para o Xingu, baseava-se numa exploração extensa, porém ecologicamente equilibrada, dos recursos naturais. O sistema cerimonial ordenava longas expedições de caça, com grupos de homens andando por semanas na floresta caçando e moqueando carne para trazer para a aldeia. Era comum na estação seca, a dispersão das aldeias em grupos menores que iam pescar, caçar ou buscar frutas, acampando na floresta. A coleta de taquara para fabricar flechas também era feita por grupos grandes, que caminhavam muitos dias que além das taquaras, iam atrás da safra de castanha. Transferidos do Peixoto Azevedo, seu território original,

para o Parque Indígena do Xingu, os Panará continuaram caçando, pescando, plantando e realizando a coleta de frutos, mas as condições ecológicas do Xingu, por serem bem diferentes da encontrada em suas florestas originais reduziu em muito a variedade de seus alimentos.

Os Panará plantam milho, batata, cará, várias espécies de banana, mandioca, abóbora e amendoim. Nas terra férteis do Peixoto e do Iriri as mesmas bananeiras dão frutos durante anos a fio, enquanto no Xingu requeriam pés novos a cada ano. A dificuldade do trabalho sem ferramentas de aço foi suplantada com a aquisição de facas, facões e machados. A pesca ocorre tanto no período de cheia ou de seca, já que as técnicas de captura dos peixes variam de acordo com o nível da água: timbó na estação de águas baixas e arco e flecha nas águas cheias. A caça é a atividade masculina mais prestigiada. Sobre tudo o conhecimento dos animais e do ecossistema, mais do que força ou tecnologia, garante os resultados das empreitadas.

Para os Panará todo o processo de produção de subsistência é organizado pelas relações sociais. O trabalho diário de cada família nuclear – a mulher colhendo mandioca ou outras plantas da roça, o homem indo caçar ou pescar – dá conteúdo a um ciclo ritual transcendente, através do qual toda a força do trabalho coletivo é mobilizada por complexos pedidos e presta-



ções mútuas de serviços entre clãs, culminando na preparação coletiva de uma grande quantidade de mandioca ou milho, que tem como complemento o resultado de uma caçada coletiva que dura até semanas.

Da mesma forma, a roça é não só um espaço altamente socializado como também um campo de trabalho material e social fundamental. O desenho circular da roça, com certas plantas na periferia, e suas linhas, às vezes cruzadas, de bananeiras ou milho cortando o centro, é uma reprodução (parcial) do espaço da aldeia, com oposição entre centro e periferia, usando os mesmos conceitos de espaço que orientam a pintura corporal e o corte de cabelos, sempre em ressonância com o sistema social.

A questão dos recursos naturais é crucial para se compreender porque era um problema viver no Xingu. Sob o ponto de vista deles, não só estavam em terra alheia como em terra pobre. Enquanto viviam no Xingu, os Panará não cansavam de repetir que sua sociedade era um simulacro, uma versão reduzida, inferior e empobrecida da sociedade como fora outrora no Peixoto de Azevedo.

Histórico*

Fugindo do Contato

Segundo a tradição oral Panará, seus ancestrais vieram do Leste, onde ocupavam uma extensa área de campos cerrados, habitadas por brancos extremamente selvagens que com suas armas de fogo mataram muitos de seus antepassados. Naqueles tempos, eram muitos e guerreavam com outras tribos. Faziam seus rituais e viviam da pesca e da caça abundantes.

Dados etno-históricos recentes mostram que os Panará do Peixoto Azevedo/cabeceiras do rio Iriri são os últimos descendentes de um grupo bem maior e mais conhecido como Cayapó do Sul. Nos séculos 18 e 19, os Cayapó

(*) EXTRAÍDO DO TEXTO DE RICARDO ARNT, NO LIVRO "PANARÁ: A VOLTA DOS ÍNDIOS GIGANTES". SÃO PAULO, INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 1998



ÍNDIOS PANARÁ FLECHAM O AVIÃO QUE SOBREVOA SUA ALDEIA GERANDO PÂNICO
FOTO: PEDRO MARTINELLI

do Sul foram obrigados a se deslocarem de Goiás, Minas Gerais e São Paulo devido aos conflitos com comerciantes das rotas de diamante e ouro do Brasil colônia. A guerra contra os Kayapó do Sul levou ao quase desaparecimento deste povo e ao seu aldeamento compulsório. Os que não aceitaram o aldeamento e a assimilação se retiraram para o oeste e para o norte, rumo as matas mais fechadas do norte do Mato Grosso, onde se fixaram. Ocupavam toda a bacia do Peixoto de Azevedo, a serra do Cachimbo e as cabeceiras do Iriri e Ipiranga. Evitavam os rios maiores. Viviam da caça, da pesca e da coleta, explorando a região de maneira sustentável. Enquanto puderam, mantiveram-se isolados e arredios, por quase um século.

Primeiros contatos: a BR-163

Quando foram feitas as primeiras tentativas de contato, nos finais dos anos de 1960, os Panará eram tão desconhecidos que “não” tinham nome, ninguém sabia como eles próprios se chamavam, eram os Krenakore, denominação dada pelos Kayapó, que significava “cabeça cortada redonda”, uma referência ao corte tradicional de cabelos dos Panará.

Em 1967, são atacados e massacrados pelos Kayapó Mekrangnoti (os Txukar-ramãe), seus inimigos históricos, que invadem sua aldeia munidos de armas de fogo. Amedrontados pelo massacre e frente à crescente invasão de seu território por fazendeiros e garimpeiros, os Panará iniciam um processo de fuga para as aldeias mais distantes de seus inimigos e frentes de exploração. Neste mesmo ano, o sertanista Cláudio Villas-Boas sobrevoa a aldeia panará de Sonsênasan. Procurava os “índios gigantes” para pacificá-los antes do inevitável contato com os brancos.

Em 1970, no governo do general Médici, a Funai assinou um convênio com a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (Sudam) para



Assistir ao filme *Depois do ovo, a guerra onde as crianças reencenam a memória dos conflitos contra os Kayapó*

SOKRITI PANARÁ NOS PRIMEIROS CONTATOS COM A EQUIPE DA FUNAI EM 1973
FOTO: PEDRO MARTINELLI





SOKRITI CONTA QUE NO MOMENTO DA FOTO OS VELHOS PERMANECERAM NA RETAGUARDA ESCONDIDOS NA MATA
FOTO: VINCENT CARELLI

promover a pacificação de 30 tribos indígenas na área projetada para a construção das rodovias Transamazônica e Cuiabá-Santarém, a **BR-163**. As rodovias integravam o Plano de Integração Nacional do governo militar para o incentivo da colonização e exploração econômica da região Amazônica. As estradas viraram prioridade e o contato com os índios arredios tornou-se imperativo. Em decorrência deste convênio, dois grupos seriam integrados à sociedade envolvente: os Pakarã e os Panará.

Em fevereiro de 1973, a Frente de Atração Panará, liderada por Cláudio Villas Boas, fazia o “primeiro contato”, no rio Braço Norte, com os “índios gigantes”. Chegava ao fim uma das mais longas e divulgadas expedições de contato com índios isolados já organizadas no país. Amplamente divulgada na imprensa nacional e internacional, “a presença de índios extraordinários no caminho do progresso reativou os fantasmas da identidade brasileira, dramatizando, aos olhos de todos, uma colisão da história com a pré-história”. Negando-se ao contato, os Panará poderiam ser tudo o que o sonho ou a remissão dos civilizados exigisse.

Para o governo militar, o contato com os “índios gigantes” significava o desentrelaçamento que faltava para garantir a segurança e continuidade da construção da BR-163. O discurso da “ocupação e desenvolvimento da Amazônia”, no entanto, ocultava um modelo no qual os povos indígenas, que há séculos habitavam as matas por onde passaria o “progresso”, deveriam ser “pacificados” e finalmente integrados à “civilização”. No caso dos Panará, o desenho da rodovia passou literalmente por cima de suas aldeias, destruindo casas e roçados, expulsando-os de suas terras e comprometendo a sobrevivência do grupo.

Pela Sustentabilidade da BR-163

A BR-163, construída no início da década de 70 para fomentar a colonização da Amazônia, estende-se por 1.764 quilômetros. O seu asfaltamento, que estava prevista no Programa Avança Brasil, de Fernando Henrique Cardoso, mas não saiu do papel, permanece em destaque no Plano Plurianual (PPA) 2004-2007, encaminhado ao Congresso em agosto, como um dos principais projetos do Ministério dos Transportes.

Considerada fundamental para reduzir o custo do escoamento de soja para mercados externos, a conclusão da Rodovia Cuiabá-Santarém é definida como um marco pelo governador do Mato Grosso, Blairo Maggi, que estima uma economia anual de US\$ 40 milhões. O Mato Grosso é o principal produtor do grão do país e as principais trades agrícolas possuem unidades de recebimento, secagem e armazenagem de grãos em diversas cidades do Estado.

A produção da soja vem ocupando áreas de pastagem degradadas, assim como avança sobre novos locais, entre os quais o entorno do Parque Indígena do Xingu (PIX), onde cerca de 100 projetos agropecuários foram instalados nos últimos 30 anos com incentivos fiscais da Sudam, o que vem provocando vários efeitos, como a contaminação das nascentes do Bacia do Xingu.

Para evitar que a conclusão da Rodovia Cuiabá-Santarém tenha como desdobramento novos desmatamentos, migração desordenada, grilagem de terras públicas, concentração fundiária, aumento da criminalidade, os participantes do Encontro BR-163 Sustentável pretendem definir uma série de propostas relacionadas ao ordenamento territorial, à sustentabilidade, à conservação dos recursos hídricos da região e à melhoria da qualidade da população local.

(FONTE: [HTTP://WWW.BRASILOESTE.COM.BR/NOTICIA/833/](http://www.brasiloeste.com.br/noticia/833/), EM 09/OUT/2009)

Os Panará tornaram-se mendigos em seu próprio território, freqüentando os acampamentos dos trabalhadores e as margens da rodovia em busca de comida. O contato com os vírus dos trabalhadores da frente de obras da estrada os consumiu. Em estado de extrema miséria, vulneráveis a doenças que desconheciam, os Panará, que somavam uma população de mais de 300 pessoas, estavam reduzidos a 79 sobreviventes em apenas dois anos após o primeiro contato. “Nós estávamos na aldeia – lembra-se o chefe Akè



ÍNDIAS PANARÁ MENDIGAM NA BR-163 APÓS O CONTATO | FOTO: ORLANDO BRITO / O GLOBO

Panará – e começou a morrer todo mundo. Os outros foram embora pelo mato, e aí morreram mais. Nós estávamos doentes e fracos e, então, não conseguimos enterrar os mortos. Ficaram apodrecendo no chão. Os urubus comeram tudo”. Assim, o modelo de desenvolvimento da Amazônia idealizado pelo governo militar significou para os Panará o início de uma trajetória de destruição e desterro, que resultou na dizimação e quase desaparecimento de seu povo.

O Exílio no Xingu

Por causa da tragédia, em 1975, os irmãos Villas-Boas, que já haviam transferido alguns grupos para o Parque Indígena do Xingu, convenceram o governo que esta era também a melhor solução para os Panará. Sem compreender o que isso significaria, os sobreviventes foram finalmente removidos por um avião da Força Aérea Brasileira, do Peixoto de Azevedo ao Parque Indígena do Xingu, a 250 km oeste. “Chamaram dois aviões grandes, muito grandes (...) Chegou um avião grande, de tarde, e esperou o amanhecer. O avião grande esperou o amanhecer e convocaram a viagem. Quem queria ir



OS SOBREVIVENTES PANARÁ SÃO TRANSFERIDOS DA SERRA DO CACHIMBO PARA O XINGU | FOTO: EDSON ELITO / EPM

primeiro? O clã Kukrenôwantera foi primeiro (...) De manhã, saiu o primeiro para o Xingu. O avião chegou, aterrisou primeiro. Foi um outro. Eu convoquei o pessoal: quem que ia no outro? O avião voltou. Eu fui, e fiquei com o clã Kwasôtantera (...) O clã Kwakyatantera se juntou, chegou e, então, acabou: não estávamos mais no Peixoto. Chegamos no Xingu.” (Depoimento de Akã Panará ao antropólogo Stephan Schwartzaman, 1991)

Os Panará chegaram no Xingu como povo vencido e inferior. A sensação de derrota era total. Dizimados pelas doenças e privados de sua rica e abundante alimentação, os Panará erram de aldeia em aldeia em busca de uma terra que se assemelhasse ao seu território original. Por não se sentirem em seu lugar e constrangidos pela convivência forçada com antigos inimigos, abandonam parte de suas práticas e rituais tradicionais. Em 1976, identificam um sítio para a construção de uma aldeia própria no interior do Parque, para onde se mudam. A partir daí, começam a se reorganizar e voltam a crescer como povo. Mesmo assim, a experiência no Parque representou um obstáculo à identidade e à autonomia do grupo. Durante 21 anos vivem ali num exílio forçado, mas sem jamais abrir mão do sonho de voltarem às suas terras originais.

De volta à terra boa

No início dos anos de 1990, lideranças Panará começam a lutar pela reconquista de seu território original. Num sobrevôo de reconhecimento de suas terras, deparam-se com a destruição, promovida por garimpeiros e madeireiros, de grande parte da floresta, e as cidades que surgiram onde antes eram suas aldeias. Com o apoio do antropólogo Stephan Schwartzman e algumas organizações, entre elas o Instituto Socioambiental, os Panará passam a reivindicar a demarcação de uma pequena área remanescente que identificam em uma de suas expedições. Um trecho do território coberto com matas e rios conservados, ainda não ocupado, próximo à Serra doachimbo, entre Mato Grosso e Pará. Ali mesmo, manifestam o desejo de se encontrar imediatamente com as autoridades responsáveis pela construção da estrada que induziu à ocupação da região e pedirem satisfações. **Akã** e outras lideranças Panará viajam, então, a Brasília para explicar pessoalmente ao Presidente da República a importância dessa retomada.

Em novembro de 1994, os Panará convocam os líderes dos povos do Parque do Xingu para uma reunião na aldeia do rio Arraias, para apresentar e discutir o plano de retorno para o território original. Numa reunião histórica, que pela primeira vez reuniu lideranças xinguanas na aldeia panará, quatro chefes do grupo, Akã, Teseya, Kôkriti e Krekô, os quatro homens mais velhos, declararam pública e energicamente a intenção de retornar para a terra de seus pais e avós, no Peixoto de Azevedo. Enfatizam que o Xingu não é terra panará e que sua verdadeira terra é fértil, com caça e pesca abundante. A grande maioria dos líderes convidados apóiam a iniciativa e muitos, como os líderes dos Ikpeng, Suyá e Kayabi, falam com saudade das terras deixadas para trás, quando vieram morar no Parque. A conferência dos chefes xinguanos na aldeia do rio Arraias sacramentou o retorno dos Panará ao Peixoto de Azevedo.

No mesmo ano, definido o local da construção da nova aldeia, iniciam-se os preparativos para o retorno ao território original. Parte dos homens vai na frente e se instala nas cabeceiras do rio Iriri, onde levantam suas casas e preparam suas roças para receberem suas famílias. Nascia assim Nansepotiti (nome panará para o rio Iriri). Nos anos seguintes, com as primeiras colheitas, os Panará retornaram ao seu território original. Estavam, afinal, na terra boa, onde era possível alimentar seus filhos e netos.

“A gente ficava aqui, neste trabalho. Eu estou vendo e não estou gostando nem um pouco. Agora está tudo feio. Eu estou triste de ver o que foi feito aqui, o que a mão do branco fez. O lugar onde eu nasci. Destruíram tudo. Isso aqui era parte da nossa terra. Aqui era uma terra boa. Eu não gosto do trabalho dos garimpeiros. Vocês mataram a floresta. O rio acabou. Acabaram os peixes. Aquilo que a gente viu,

aquele lugar, do avião [refere-se ao trecho intacto da terra panará] vocês não vão pra lá não. Eu vou falar pro chefe de vocês. (...) Se o chefe mandar branco pra lá, vocês acham que estarei de mão vazia? Não. Olha, eu estou aqui com a bodurna. Eu não estarei desarmado se o chefe mandar vocês pra lá. Vocês comeram a terra aqui. Lá, eu vou estar com a bodurna e nós vamos brigar. (...) Eu vou explicar pro chefe dos brancos que vocês acabaram com tudo, com a floresta e com a água.”

(DEPOIMENTO DE AKÃ,
REGISTRADO POR
BRIAN MOSER, NO FILME
BEFORE COLUMBUS, 1992)



Em 1996, o ministro da Justiça declarou de “posse permanente” dos índios a Terra Indígena Panará, com 494.017 hectares, nos municípios de Guaranã (MT) e Altamira (PA). Em 1997, a tribo inteira se reunia novamente em Nansepotiti. Depois de nove viagens no pequeno bimotor Islander da Funai, abarrotado, as 95 pessoas que ainda estavam no Xingu mudaram-se para o rio Iriri. Contra a segurança do Parque Indígena do Xingu, os Panará optam pela instabilidade de uma área aberta à expansão econômica desordenada e predatória, cobiçada por suas riquezas e nascentes. Mas vão até o fim na defesa da terra reconquistada.

Uma vitória inédita

O ano de 1997 trouxe, ainda, uma outra vitória, dos Panará e de todos os povos indígenas. Em 22 de outubro daquele ano, os Panará ganham na justiça a causa por reparação dos danos materiais e morais provocados pelo contato. Pela primeira vez em 500 anos – após o desaparecimento de mais de 900 povos indígenas no Brasil – a União era responsabilizada pelas mortes e danos culturais a uma sociedade indígena e condenada a pagar uma indenização pela destruição decorrente de suas ações. Com o dinheiro da indenização, os Panará fundam sua própria associação para gerir recursos e construir sua autonomia. Assim, desenvolvem projetos de educação, ma-

nejo sustentado da floresta e defesa de suas terras, constantemente invadidas pela exploração ilegal da madeira, o que tem gerado inclusive, violentos conflitos armados.

Hoje, os Panará narram e registram suas histórias, lembram o passado e desenham seu futuro. Sem fugir ao seu próprio estilo, ações e escolhas futuras às vezes são palco de conflitos internos e revelam as divergências entre as referências culturais dos mais velhos e dos mais jovens, atraídos pela cidade e pelo conhecimento dos brancos. Mas aos poucos, os Panará aprendem a lidar com suas próprias contradições e as da sociedade que os envolve, fortalecendo-se e reinventando suas tradições.

AKY, CHEFE PANARÁ NARRA A SUA HISTÓRIA | FOTO: VINCENT CARELLI



FOTO: ANTENOR VAZ / ISA





Havante

Xavante



Outros Nomes: Akwe, A'uwe

Onde estão: Mato Grosso

Quantos são: 13.303 (Funasa, 2007)

Família Linguística: Jê

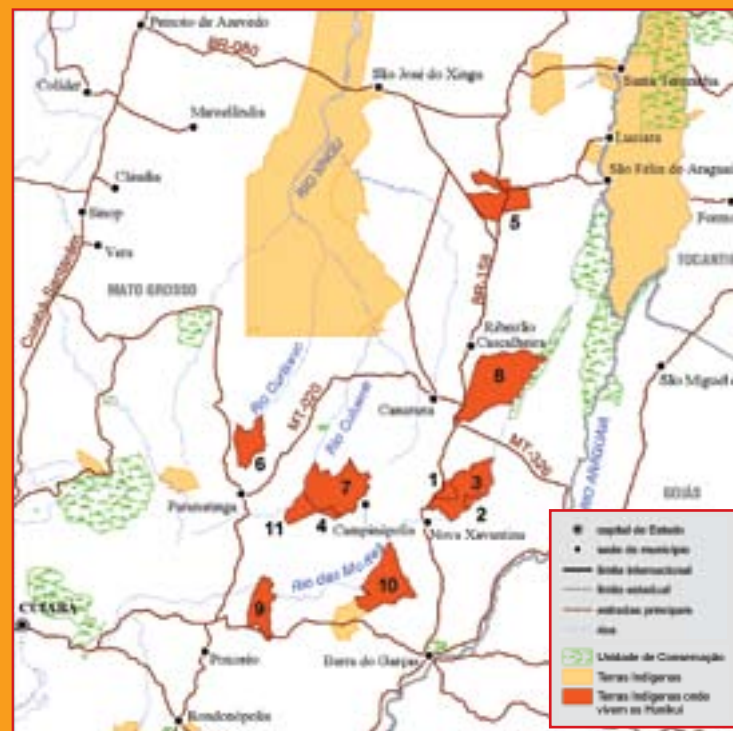
Terras habitadas: Panará

Fonte: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/xavante>

Nome e língua Os Xavante se autodenominam *A'uwe* ("gente"), e assim como os Xerente do estado de Tocantins, que se autodenominam *Akwe*, pertencem à família lingüística Jê. Identificados como "Xavante" pelos não-índios ao empreenderem a travessia do rio Araguaia, os *A'uwe* contemporâneos incorporaram a designação "Xavante" e é por meio dela que se referem a si próprios ao lidar com os brancos. Entre si, porém, eles se identificam como *A'uwe* ou *A'uwe uptabi* ("gente de verdade"). A língua materna é mantida e retransmitida para as novas gerações – agora também através da escola – com extrema vitalidade. Em contextos de interlocução com os não-índios – afora a maioria das crianças, das mulheres e parte dos velhos – muitos homens xavante falam e entendem bem o português.

Localização e população atual Os Xavante somavam, em 2007, cerca de 13.000 pessoas abrigadas nas nove terras indígenas que constituem parte do seu antigo território, ocupado por eles há pelo menos 180 anos, na região compreendida pela Serra do Roncador e pelos vales dos rios das Mortes, Kuluene, Couto de Magalhães, Batovi e Garças, no leste mato-grossense.

Mapa da localização das áreas Xavante no Mato Grosso



1. Areões I
2. Areões II
3. Areões
4. Chão Preto
5. Maraiwatsede
6. Marechal Rondon
7. Parabubure
8. Pimentel Barbosa
9. Sangradouro/Volta Grande
10. São Marcos
11. Ubawawe



Como outros povos indígenas, os Xavante sofreram um acentuado decréscimo populacional nas diferentes fases do contato com os “civilizados”. A partir da década de 1970, com o início da demarcação de suas terras, o crescimento demográfico passou a ser constante a uma taxa média de quase 5% ao ano. Atualmente são cerca de 165 aldeias xavante espalhadas de maneira bastante desigual por cada uma das nove terras xavante: Parabubure, por exemplo, tinha no ano de 2003 cerca de 60 aldeias e uma população de 4.502 pessoas, enquanto Pimentel Barbosa tinha 6 aldeias e 1.570 pessoas.

Economia e meio ambiente Os Xavante habitam a zona central do cerrado brasileiro que combina cerrado e mata de galeria. O cultivo agrícola, sobretudo de milho (o alimento de maior destaque em termos cerimoniais), feijão e abóbora, desempenhava um papel secundário na sua



ÍNDIOS XAVANTE, MATO GROSSO | FOTO E.M.WEYER / AMER MUSEU OF NAT. HIST.

alimentação. A dieta básica tradicional consistia em produtos coletados, principalmente, pelas mulheres: raízes silvestres, castanhas, frutos e outros vegetais. A coleta era suplementada pela carne de caça e peixe, fornecidos pelos homens. Até o início da intensificação da colonização na década de 1960, os Xavante obtinham esses alimentos em excursões de caça e coleta, longas viagens que chegavam a durar meses, nas quais grupos de famílias extensas iam em busca dos recursos naturais da região. Na estação seca, a fim de celebrar seus rituais, os grupos de viajantes se reuniam em grandes aldeias semi-permanentes.

Hoje, este padrão tradicional de excursões praticamente desapareceu, por conta da redução das terras reservadas aos Xavante. Ainda assim, viagens de caça ou pesca mais curtas, nas quais grupos se ausentam da aldeia por uma ou duas noites – e ignoram as “cercas” das fazendas – são frequentes. A caça ocupava uma posição importante na dieta e na vida social. Para os homens, a caça é também um marcador de capacidades masculinas, expressando as habilidades de resistência física, rapidez, agilidade e agressi-

DOIS ESTUDANTES DA ALDEIA DE SANGRADOURO
FOTO: AMANDINE GOISBAULT



vidade. A degradação ambiental, resultado da criação de gado e do monocultivo agrícola no interior e no entorno das terras xavante, diminuiu muito a caça disponível. Para conseguir caça suficiente – especialmente para cerimônias como casamentos, que requerem grandes quantidades de carne – grupos de caçadores muitas vezes adentram fazendas particulares, tanto para exercitar suas caçadas como para pedir cabeças de gado. Essa situação, com frequência, resulta em graves conflitos com regionais.

Como as terras dos Xavante já não podiam sustentar sua economia tradicional e fornecer-lhes meios viáveis de subsistência, eles se tornam crescentemente dependentes do cultivo de suas roças, assim como da Funai, com quem contavam para angariar doações. Na atualidade as comunidades contam com a remuneração dos xavante que possuem cargos na Funai, das aposentadorias, de convênios entre associações indígenas e diversos órgãos governamentais e não-governamentais e de cargos de professores e monitores de saúde.

Organização social e cerimoniais A primeira cerimônia pública em que os meninos pequenos se engajam é a luta chamada *ói'ó* (veja no início do filme *Wapté Mnhono*). Os garotos participam dela assim que são capazes de carregar uma borduna e de dirigir-se por conta própria ao ringue de combate, até serem conduzidos à casa dos solteiros. Essa luta cultiva e demonstra o espírito combativo dos meninos e sua capacidade de enfrentar desafios físicos, duas importantes características masculinas nesta sociedade de caçadores-coletores.

Como ocorre em todas as sociedades Jê, a sociedade xavante é organizada em “meta-des” que se entrecruzam. Um desses arranjos, determinado por descendência patrilinear, organiza as pessoas em dois “clãs”, chamados *poriza'õno* e *õwawe*. O arranjo dita que um indivíduo se case com alguém do outro grupo, ou “clã”.



Um outro ordenamento organiza as pessoas em classes de idade. As classes de idade xavante relacionam-se ao ciclo de amadurecimento da pessoa. No caso masculino, os meninos tornam-se membros de uma classe de idade aproximadamente entre 7 e 10 anos de idade, quando são introduzidos na “Casa dos Solteiros” – *Hö*. Nesse período, eles passam a ser conhecidos como *wapté* (pré-iniciados). Os *wapté* vivem conjuntamente na *Hö* (“Casa dos Solteiros”) durante um período que varia de 1 a 5 anos e ali são orientados por um grupo de homens mais velhos, seus padrinhos. Depois do período de residência na “Casa dos Solteiros”, um elaborado cerimonial – que culmina com o ritual de perfuração de orelhas (veja o filme *Wapté Mnhono*) – transforma os meninos em adultos iniciados.



As meninas tornam-se adultas quando dão a luz ao seu primeiro filho. A vida adulta para ambos – meninos e meninas – é dividida em 4 fases: iniciados recentes (*'ritai'wa*); jovens adultos (*ipredupté* ou *da-ñohui'wa*); adultos maduros (*iprédu*) e velhos (*ihí*). Depois que um xavante morre passa a pertencer à categoria dos *hoimana'u'ö* (“ancestrais”, também conhecidos como *sare'wa* ou *wazapari'wa* dependendo do contexto), que podem renascer num contínuo ciclo de vida.

A celebração xavante do matrimônio, *Adaba*, se dá depois de o casal ter vivido junto durante um certo período, a união já sendo estável. A cerimônia consiste numa troca solene de alimentos, que representa as contribuições do homem e da mulher à união matrimonial. Um outro cerimonial importante masculino é o *Wai'a*, do qual só os homens participam. No *wai'a* os homens têm acesso e repassam conhecimentos considerados “sobrenaturais”, diretamente relacionados às dicotomias vida/morte, bem/mal, doença/cura (veja o filme *Wai'á Rini*).

O correr com toras é, sem dúvida, uma das atividades esportivas favoritas dos Xavante. Nas corridas de tora, cada participante esforça-se ao máximo ao longo de trechos curtos, portando sobre os ombros uma enorme e pesada tora de buriti (aproximadamente 80 quilos para os homens e 60 para as mulheres). Em seguida, trata de transferir a tora aos ombros de algum outro membro de seu “time”, da mesma classe de idade ou da mesma metade ágama que ele, que fica à espera. Essas toras extremamente pesadas são transportadas pelos corredores ao longo de trajetos de extensão aproximada entre seis e oito quilômetros, que terminam no centro da aldeia. As corridas sempre envolvem pessoas do mesmo sexo e opõem times compostos, cada qual, por classes de idade das metades ágamas. Apenas adultos podem transportar as toras. Contudo, essas corridas são acompanhadas por todos os membros fisicamente aptos da comunidade, o que faz delas eventos excepcionalmente animados e divertidos.

CORRIDA DE TORA | FOTO: AMANDINE GOISBAULT



Histórico*

Fugindo dos invasores

Os Xavante mantêm contato com a sociedade nacional pelo menos desde o século XVIII, nos campos do estado de Goiás. Atacados por muitas bandeiras, primeiro para escravizar índios para as minas de ouro em Minas Gerais, depois para descobrir novas minas, os Xavantes também passaram a atacar vilarejos que se implantavam na região. Uma carta régia da época autorizava a guerra aos índios. Os sobreviventes das bandeiras eram reunidos em aldeamentos, verdadeiras prisões com escolta militar e padres jesuítas. Muitos aldeados fugiram dos maus tratos, dos trabalhos forçados e das epidemias.

Em fins do século XIX, os Xavante afastaram-se das regiões colonizadas de Goiás, **rumo ao oeste**, se fixando nos cerrados da Serra do Roncador, no rio das Mortes. Mas no final da década de 1930, os Xavante já estão encurralados. A Marcha para o Oeste, lançada por Getúlio Vargas em 1943, impulsiona a ocupação da região e ao longo da década de 40 as vitórias de agentes federais, grupos particulares de neo-bandeirantes paulistas e missionários, iniciam o processo de “pacificação” dos Xavante.

(*) ORGANIZADO E EDITADO A PARTIR DO TEXTO “DOIS SÉCULOS E MEIO DE HISTÓRIA XAVANTE”, DE ARACY LOPES DA SILVA, EM *HISTÓRIA DOS ÍNDIOS NO BRASIL*



VISTA AÉREA DA ALDEIA XAVANTE EM 1949
© JOSÉ MEDEIROS

Travessia do Araguaia e separação dos Xerente

Nos finais do século XVIII e início do século XIX, os antepassados dos Xavante cruzaram o rio Araguaia. Esse deslocamento rumo a oeste separou definitivamente os Xavante dos Xerente, que permaneceram na margem leste do rio. Velhos xavante contemporâneos contam histórias dramáticas sobre a separação de sua gente em relação aos Xerente. Numa das versões, um enorme boto ergue-se no meio do Araguaia, tornando o grande rio intransponível e amedrontando os demais “parentes” que não o haviam atravessado. Outra versão dá conta de um grande número de botos encarregando-se de transportar os Xavante pelas agitadas águas do Araguaia. Em ambas as histórias, os que permaneceram na margem oriental do rio foram abandonados para sempre. Tratam-se, segundos os velhos, dos ancestrais do povo que hoje conhecemos por Xerente. Uma vez cruzado o Araguaia, os Xavante se estabeleceram na região da Serra do Roncador, onde agora é o estado do Mato Grosso.

Pacificação ou rendição?

Em 1946, com o primeiro contato dos Xavante com agentes do Serviço de Proteção aos Índios, abre-se um campo de batalha, amplamente divulgado pela mídia: ao longo da década de 50, divulgam-se expedições punitivas, massacres, transferências de território e epidemias que dizimaram metade de sua população. Os Xavante se dividiram para fazer frente às epidemias e aos ataques sofridos pelos não-índios. As mortes por contágio, interpretadas como feitiçaria, também resultavam em lutas internas e cisões dos grupos.

Enfraquecidos com tantas guerras e epidemias, esfomeados com tantos deslocamentos e fugas, o que nós chamamos de “pacificação dos índios assassinos”, como alardeou a imprensa nacional na época, foi para os Xavante uma “rendição” incontornável.



PRIMEIROS CONTATOS E TROCA DE PRESENTES COM OS XAVANTE DE PIMENTEL BARBOSA NA BEIRA DO RIO DAS MORTES EM 1947 | FOTO LAMÔNICA / MUSEO DO ÍNDIO / FUNAI

A luta pela demarcação de suas terras

A década de 60 foi um momento de busca de proteção junto às instituições governamentais e religiosas contra as pressões sistêmicas e crescentes que vinham sofrendo havia pelo menos 30 anos. Neste momento, os Xavantes ocupam bolsões descontínuos de seu antigo território, a Serra do Roncador. A ocupação da região se dá por latifundiários, posseiros, empresas de colonização, agropecuárias e embriões de muitas cidades. O reconhecimento legal das terras Xavante enfrenta severa oposição de fazendeiros já titulados.



Mário Juruna destacou-se por seu engenho e criatividade em atrair a atenção pública para as reivindicações territoriais xavante e para o tratamento conferido aos povos indígenas no Brasil. Nascido na aldeia de São Marcos, Mário Juruna tornou-se, em fins do governo militar, um líder nacionalmente famoso e aclamado. Com seu estilo franco e sincero, portando um gravador a tiracolo, Juruna criticava e expunha publicamente a corrupção dos altos funcionários do governo, assim como as falsas promessas feitas pelas autoridades. As críticas de Juruna ecoaram as inquietações de uma ampla base social, e ele se tornou um símbolo para os setores menos favorecidos e os desprovidos de terra do país. Em 1982, elegeu-se deputado federal pelo estado do Rio de Janeiro, convertendo-se no primeiro e único líder indígena brasileiro a chegar ao Congresso Nacional. Envolvido em um caso de compra de voto com Paulo Maluf, perdeu muito do seu carisma e quatro anos depois, com menos de um terço dos votos obtidos na primeira eleição, não conseguiria se reeleger.

Durante toda a década de 70, os Xavante voltam aos noticiários por sua atuação decidida pela garantia de suas terras e recuperação de parcelas do seu território tradicional. A ação abrange várias frentes: desde o conflito aberto com posseiros, fazendeiros e empresas, até a pressão política e reivindicatória junto às autoridades em Brasília, e alianças com setores da sociedade civil em apoio aos direitos indígenas. Nesta época, os Xavante lideraram as manifestações indígenas em Brasília. O líder xavante **Mário Juruna** (e seu gravador) é o personagem mais emblemático deste movimento, elegendo-se, anos mais tarde, deputado federal e tornando-se o único representante indígena a ocupar o Congresso na história do Brasil.



O DEPUTADO FEDERAL MARIO JURUNA, DO POVO XAVANTE, DISCURSA NO CONGRESSO NACIONAL | FOTO: BETH CRUZ / AGIL

Entre 1965 e 1980, os Xavante conseguiram a demarcação de parcelas do seu território: a área Marchal Rondon, em 1965, no Rio Paranatinga; a de Pimentel Barbosa, em 1969, no Rio das Mortes; Areões, em 1969, no Rio Areões; Sangradouro/Volta Grande, em 1972, no município de Gomes Carneiro; São Marcos, em 1975, no município de Barra do Garça; Parabubure, em 1979, no Rio Kuluene. Suiá Missu, só devolvida pela empresa petrolífera Italiano AGIP em 1987, ainda não teve sua área totalmente desintrusada.

A redução radical dos limites do território xavante significou a perda de áreas ricas em produtos de coleta, o desequilíbrio demográfico, a sedentarização de um povo semi-nômade e, a partir daí, a substituição das atividades econômicas tradicionais (caça, coleta e agricultura incipiente) pela lavoura, com reflexos no padrão alimentar (menos proteínas e mais amido). A escassez também provocou a diminuição e mesmo a supressão de atividades rituais, principalmente as de vinculação cosmológica ou que envolvessem práticas consideradas imorais pelos não-índios.

Como estratégia que visava a garantia das terras e sua proteção contra invasões, os Xavante deliberadamente procederam, a partir de 1976, ao desmembramento de suas aldeias. As novas aldeias foram localizadas em pontos distantes dentro da área de cada reserva, de modo a permitir a fiscalização constante de seus limites. No final da década de 70, o Plano Integrado de Desenvolvimento da nação Xavante implantou uma rizicultura mecanizada em larga escala, para produção de excedentes comercializáveis em suas **reservas**. O plano se constituía em mais que um expediente econômico, era um meio de controle político dos Xavante. Junto à imprensa, as denúncias dos índios detratavam a imagem do governo militar junto à sociedade civil e, mais importante, no exterior, onde o mesmo governo buscava financiamento para o projeto econômico que promovia o “milagre”.

Em 1985, a Funai se retira deixando graves conseqüências na economia tradicional, no empobrecimento ainda maior dos recursos naturais das reservas xavante, com implicações alimentares graves, além de ter introduzido formas de organização de trabalho e de distribuição do produto das lavouras estranhas aos modos Xavante e que se mostraram desagregadoras. E mais, a oferta de benefícios materiais também atuou como estímulo à fragmentação das aldeias. Sangradouro, por exemplo, que era uma só aldeia, hoje tem 23 aldeias.

Projeto Xavante

Um grande projeto econômico patrocinado pelo governo, iniciado em fins dos anos 1970, e que arrastou-se por quase uma década, inseriu nas terras xavante a rizicultura mecanizada e em grande escala. Sob o conceito de fornecer os meios para a futura auto-suficiência econômica dos Xavante, e de demonstrar seu potencial em contribuir para a economia regional, o projeto tinha como estratégia maior a diminuição da intensa pressão exercida sobre a Funai por líderes xavante sempre empenhados em reivindicar seus territórios tradicionais.

O “Projeto Xavante”, como veio a ser conhecido, foi extremamente problemático em vários aspectos. Sua implementação exigia enormes doses de conhecimentos e habilidades tecnológicos, perícia administrativa e investimento financeiro. Requeria familiaridade com química de solos – dos fertilizantes apropriados para os solos ácidos do cerrado – e capacidade de operar e cuidar de máquinas como tratores e colheitadeiras. O projeto teve sérios efeitos sociais, exacerbando tensões e gerando competição tanto no interior das comunidades xavante como entre elas, além de criar sérios problemas para a Funai. A meta de conseguir um projeto – acompanhado de benefícios financeiros e materiais (como, por exemplo, um caminhão) – converteu-se em incentivo para que os líderes estabelecessem novas comunidades. Homens xavante em busca de atenção e recursos financeiros afluíam intensamente aos escritórios da Funai, criando uma situação que os administradores do órgão não tinham como manejar. No fim das contas, em lugar de atenuar as demandas dos líderes xavante em Brasília, o projeto intensificou a presença dos mesmos na capital federal, e os Xavante, uma vez mais, passaram ao foco de atenção da mídia nacional. Dessa vez, porém, ignorando as tristes condições das comunidades, motivo de os líderes pressionarem a Funai em busca de apoio, a mídia retratou os Xavante de uma maneira extremamente negativa. Em meados dos anos 1980, a Funai já não podia controlar a situação, e os projetos foram, por fim, suspensos.

Tempos modernos

No final da década de 1980, grupos xavante começaram a formar associações civis. Essas entidades permitem que recebam apoios financeiros diretos de ONGs e do Governo Federal para desenvolverem projetos visando à promoção da educação, das condições sanitárias, da atenção à saúde e da nutrição, até planos para geração de renda. Entre os últimos, estão projetos tais como os de turismo eco-cultural, de manejo de caça sustentável, de criação de abelhas para a produção de mel, até a negociação de músicas xavante para a produção de alertas sonoros de telefones celulares.

As associações e comunidades xavante também estão fazendo esforços para divulgar informações sobre seu modo de vida e as dificuldades que hoje enfrentam – como as campanhas pela preservação do cerrado (<http://wara.nativeweb.org/associacao.html>) –, bem como para incentivar o respeito por sua cultura entre os não-Xavante. Além de realizar seminários em escolas e outros ambientes educacionais, sobretudo em eventos relacionados ao Dia do Índio, em abril, alguns deles têm aproveitado oportunidades



abertas em meios de alta visibilidade, que lhes permitem atingir públicos maiores, via sites na Internet e produção de vídeos de autoria indígena. (<http://www.ideti.org.br/> e <http://www.videonasaldeias.org.br>).

Associações xavante também estão envolvidas em campanhas para promover a consciência e a compreensão quanto aos programas governamentais de desenvolvimento, como a construção de represas hidrelétricas e da hidrovía Araguaia-Tocantins. Trata-se de tentativas de instruir os Xavante sobre como a implementação desses projetos, do mesmo modo que a agricultura intensiva que se pratica na região, irá afetar suas terras, os cursos de água de que eles dependem e seus meios de vida.

A viabilidade do rio das Mortes, afluente do Araguaia, está presente-mente ameaçada, seja pelos efeitos do agronegócio de larga escala, seja pelos planos de implementação da hidrovía Araguaia-Tocantins e de hidrelétricas. O cultivo da soja, juntamente com a criação extensiva de gado e o desmatamento que a ela se associa, estão degradando os sistemas flu- viais da região.

O Mato Grosso configura-se como o maior estado produtor de soja do Brasil, país que agora ocupa a posição de maior exportador mundial do grão, à frente dos Estados Unidos, seu maior produtor mundial. Hoje, o Ma- to Grosso também é o estado brasileiro líder em queimadas e incidência de desmatamento. Os governos federal e estadual alinham-se no apoio ao agronegócio, em especial à forma de cultivo da soja que utiliza pesadas doses de agrotóxicos e fertilizantes químicos, o que vem levando ao desmata- mento de áreas que protegem as nascentes dos afluentes do rio das Mortes. O cultivo descontrolado da espécie em áreas imediatamente adjacentes aos territórios dos Xavante vem gerando efeitos deletérios sobre os recur- sos naturais de que eles dependem. Para eles, além de ser fonte da produ- ção e reprodução da sua sobrevivência física, o cerrado é fundamental à sua vida espiritual e cerimonial.



COLHEITADEIRAS DE SOJA E FAZENDA DE GADO
EM MATO GROSSO | FOTOS PEDRO MARTINELLI





Ashaninka

Ashaninka



Outros Nomes: Kampa, Campa

Onde estão: Acre, Peru

Quantos são: 869 no Acre e 120.000 no Peru

Família Linguística: Aruak

Fonte: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/ashaninka>
<http://apiwtxa.blogspot.com/>
<http://twitter.com/apiwtxa>

Extraído do texto de José Pimenta

Nome e língua Os Ashaninka pertencem à família lingüística Aruak (ou Arawak). Ao longo da história, os Ashaninka foram identificados sob vários nomes, porém eles são mais conhecidos pelo termo “*Campa*” ou “*Kampa*”. Ashenika é a autodenominação do povo e pode ser traduzida como “meus parentes”, “minha gente”, “meu povo”. O termo também designa a categoria de espíritos bons que habitam “no alto” (*henoki*).

Diferentemente da maioria dos outros grupos indígenas da Amazônia, os Ashaninka sempre usaram roupas. A veste tradicional ashaninka, a *kushma*, é tecida de algodão pelas mulheres. O chapéu (*amatherentsi*) é feito com uma palha e enfeitado com penas de arara. O *txoshiki* é um tipo de colar usado a tiracolo em diagonal, geralmente enfeitados com sementes, cascas de castanhas ou penas (arara, papagaio, tucano, mutum...).

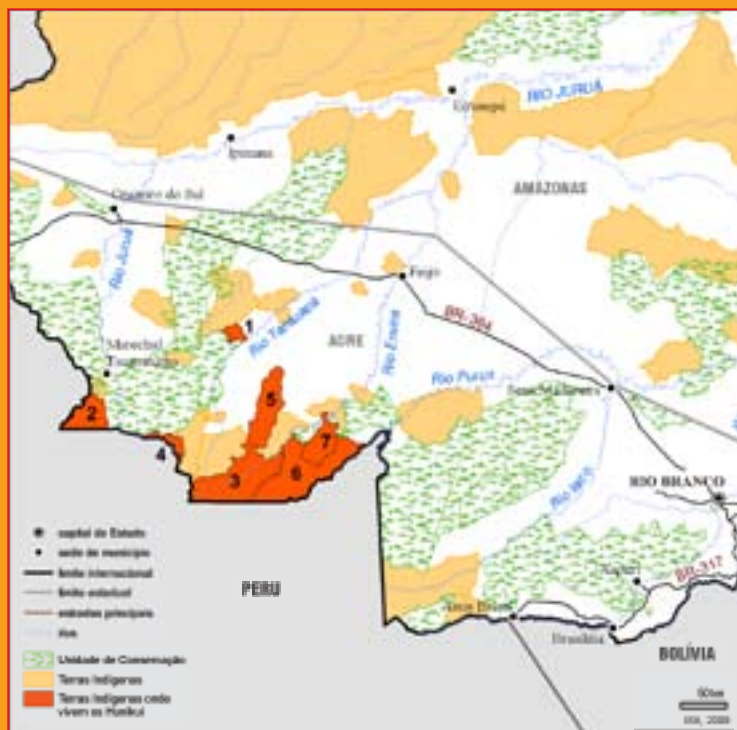


BEBITO FILMA OS AGENTES AGROFLORESTAIS MIRIM | FOTO: TIAGO CAMPOS TORRES

Localização e população A área de ocupação dos Ashaninka estende-se por um vasto território, desde a região do Alto Juruá e da margem direita do rio Envira, em terras brasileiras, até as vertentes da cordilheira andina no Peru. A grande maioria dos Ashaninka vive no Peru. Os grupos situados hoje em território brasileiro são também provenientes do Peru, tendo iniciado suas migrações para o Brasil pressionados pelos caucheiros peruanos no final do século XIX. Aqui os Ashaninka estão em Terras Indígenas distintas e descontínuas, todas situadas na região do Alto Juruá.

O povo Ashaninka no Peru está estimado em 120.000 indivíduos, constituindo a população nativa mais numerosa da bacia amazônica. Em 2004, a população ashaninka vivendo em território brasileiro era cerca de 869 pessoas, 472 no rio Amônia, 114 no rio Breu e 262 no Rio Envira. Na TI Igarapé Primavera havia nessa data 21 pessoas. No rio Amônia, mais de 80% da população vive hoje na aldeia Apiwtxa ou nas suas proximidades. Por via fluvial, a aldeia Apiwtxa situa-se a aproximadamente 80 km de Marechal Thaumaturgo e 350 km de Cruzeiro do Sul. Essa aldeia foi criada em 1995, na parte baixa da TI, nas proximidades do limite com a Reserva Extrativista do Alto Juruá e o assentamento do Incra.

Mapa da localização das áreas Ashaninka no Acre



1. Kampa do Igarapé Primavera
2. Kampa do Rio Amônia
3. Kampa e Isolados do Rio Envira
4. Xaxinawa/Ashaninka do Rio Breu
5. Xaxinawa do Rio Humaitá
6. Riozinho do Alto Envira
7. Jaminawa/Envira



Cosmologia Na cosmologia Ashaninka os bons espíritos vivem no céu. Esses espíritos são hierarquizados conforme o poder que lhes é atribuído. Os mais poderosos são denominados *Tasórenci* e são considerados como verdadeiros deuses. Eles têm o poder de transformar tudo através do sopro e formam o panteão ashaninka que criou e governa o universo. No topo dessa hierarquia está Pává (*Pawa*), pai de todas as criaturas do universo. Apoiado pelos seus filhos, ele criou a Terra, a floresta, os rios, os animais, os homens, o céu, as estrelas, o vento, a chuva. Na mitologia ashaninka, muitas dessas criações são, na realidade, transformações de filhos de *Pawa* em outra coisa e foram realizadas através do sopro. Geralmente invisíveis aos olhos humanos, alguns *Tasórenci* podem aparecer na Terra revestindo-se de forma humana.

Os espíritos do Mal são chamados de *Kamári* e habitam debaixo da terra. Na Terra, o principal demônio é *Mankóite*, que tem sua moradia nas ribanceiras encontradas ao longo dos rios em território ashaninka. Ele se caracteriza por uma forma humana, mas geralmente permanece invisível. Um encontro com ele anuncia a morte. É interessante notar que o *Mankóite* vive de maneira semelhante ao branco: suas casas têm os mesmos objetos, possuem mercadorias, etc.

A visão do branco (*wirakotxa*) aparece com destaque na mitologia nativa. O primeiro *wirakotxa* de que os Ashaninka do rio Amônia afirmam ter conhecimento é o espanhol que surge de um lago, em decorrência de um ato de desobediência do Inka ao seu pai Pawa, e vem perturbar a ordem do universo. Assim, enquanto os Ashaninka são idealmente associados ao Bem, o branco mantém laços estreitos com os espíritos maléficos e as forças do mal.

Rituais Entre os Ashaninka, tanto a bebida feita de *ayahuaska* como o ritual são chamados *kamarãpi* (vômito, vomitar). A cerimônia é sempre realizada à noite e se prolonga até de madrugada. Um Ashaninka pode consumir o chá sozinho, em família ou convidar um grupo de amigos. O *kamarãpi* se caracteriza pelo respeito e a comunicação entre os participantes é mínima. Apenas os cantos, inspirados pela bebida, vêm romper o silêncio da noite. Eles permitem aos Ashaninka comunicarem-se com os espíritos, agradecerem e homenagearem *Pawa*.

O *piyarentsi*, que é também o nome da bebida de mandioca fermentada consumida nestas ocasiões, possui uma dimensão mais marcadamente festiva, mas também possui dimensões econômicas, políticas e religiosas. Nos *piyarentsi* discute-se de tudo: casamentos, brigas, caçadas, problemas com os brancos, projetos, etc. O convite para beber tem o caráter de uma obrigação social e rejeitá-lo é considerado uma ofensa. Embriagar-se nessa ocasião é sempre um objetivo e motivo de orgulho. No auge da embriaguez, os Ashaninka tocam suas músicas, dançam, riem. Afirmam que fazem *piyarentsi* para homenagear Pawa, que se alegra vendo os seus filhos felizes. Foi durante uma reunião de *piyarentsi* que Pawa reuniu seus filhos, embebedou-os e realizou as grandes transformações antes de deixar a Terra e subir ao céu.



Os Ashaninka mascam tradicionalmente as folhas de coca (**koka**). Junto com o tabaco (*sheri*), a coca é consumida nos rituais do *piyarentsi* e do *kamarâpi*, mas seu uso não se restringe a essas ocasiões. Os Ashaninka dizem também que mascar coca permite resistir ao cansaço e superar a fome. Entre os xamãs, que no cumprimento de suas atividades passam por períodos de restrições alimentares, o uso de coca é indispensável. O cultivo é realizado por cada família no pátio da casa ou no roçado e a sua produção é sempre restrita às necessidades de cada família. No filme “*Shomötsi*”, o personagem narra o mito da origem da coca entre os Ashaninka.



Cultivada em clima tropical e altitudes que variam entre 450 m e 1.800 m acima do nível do mar, há mais de 4500 anos, as **folhas de coca** são usadas por índios da América do Sul. Numerosas lendas se referem a ela em associação aos mistérios sagrados da fertilidade, da sobrevivência e da morte, assim como de práticas curativas. Grande parte dos preconceitos e questionamentos em torno do consumo da folha de coca provêm da falta de conhecimento. Apenas o fato de que em inglês não exista uma diferenciação entre a folha de coca e o produto entorpecente – a cocaína –, gera, por si só, confusões. Atualmente, pesquisas e estudos são realizados em países como Bolívia e Peru a fim de conseguir a descriminalização da folha de coca da lista de entorpecentes da ONU e adaptar suas políticas públicas no âmbito da luta contra o narcotráfico e a produção excedente de folhas de coca.

Revitalização cultural e desenvolvimento sustentável

No início dos anos 1990, foi criada a Associação Apiwtxa para oferecer um dispositivo legal capaz de negociar e executar projetos, bem como defender os interesses dos Ashaninka do rio Amônia. Os Ashaninka passaram então a investir na produção de artesanato que representa cerca de 80% do capital da sua cooperativa e sua principal atividade comercial.

O processo de revitalização cultural se consolida através da “educação diferenciada” onde as crianças são alfabetizadas na sua própria língua. Recentemente, os Ashaninka também se apropriaram do uso do vídeo para registrar momentos importantes da comunidade e seus conhecimentos tradicionais. A escola e o vídeo, instrumentos da sociedade ocidental, servem hoje para fortalecer suas tradições culturais e afirmar a identidade étnica.

Depois da demarcação da Terra Indígena, em 1992, os Ashaninka do rio Amônia passaram também a executar uma série de projetos de desenvolvimento sustentável encontrando novos caminhos para proteger seu meio ambiente e, ao mesmo tempo, tirar benefícios de seus recursos naturais.



Ao longo dos últimos 15 anos, a Apiwtxa obteve financiamentos que possibilitaram a implementação de alternativas econômicas respeitadas ao meio ambiente. Os Ashaninka do rio Amônia são considerados hoje um exemplo muito bem sucedido da nova orientação política do desenvolvimento amazônico, buscando conciliar a preservação da natureza com alternativas econômicas viáveis para a comunidade.

Histórico

Os Ashaninka e os INCAS

Os Ashaninka estão presentes na Selva Central peruana há pelo menos 5 mil anos. O território dos Aruak sub-andinos foi fronteiriço da parte central do Império incaico, com o qual estabeleceram relações de vizinhança amistosas ou guerreiras, conforme as épocas.

No verão, delegações de índios amazônicos subiam às cidades incas mais próximas com produtos da floresta: animais, peles, penas, madeira, algodão, plantas medicinais, mel... Em troca desses bens, eles voltavam aos seus territórios com tecidos, lã e, sobretudo, objetos de metal (jóias de ouro e prata, machados...).

A despeito desses intercâmbios, o Império aspirava sempre conquistar a selva e seus habitantes. Apesar de um aparato militar superior, as tentativas expansionistas do Império incaico em direção ao oriente foram inúteis e desastrosas.

Para os “povos da floresta”, o sal era um produto altamente cobiçado. Situadas nas proximidades do rio Perene, em território arawak, as minas de sal das colinas do Cerro de la Sal, no Peru, constituíam tanto a principal fonte de abastecimento para os povos amazônicos, como o centro político, econômico e espiritual dos Aruak. Enquanto seu padrão de assentamento tradicional é disperso, nas proximidades do Cerro de la Sal estabeleceu-se uma concentração maior.

Colonização e revoltas indígenas

O povo ashaninka tem uma longa história de contato com o mundo dos brancos, iniciada no final do século XVI. Depois da ocupação da Costa e da Serra, os espanhóis conquistam o Império Inca e começam sua penetração em direção à Amazônia. Os missionários jesuítas, e depois os franciscanos, iniciam a evangelização das populações indígenas da Selva Central, mas várias expedições missionárias são dizimadas pelos Ashaninka. Cem anos depois dos primeiros contatos entre os Ashaninka e os brancos, os resultados da penetração espanhola são praticamente nulos.

Porém, o suporte progressivo da Coroa aos franciscanos, tanto em homens armados como em dinheiro, aumentou a pressão espanhola na Selva Central e a multiplicação das missões causou um impacto importante no modo de vida das populações indígenas, fundamentando as bases das **revoltas nativas**. Na visão indígena, a vida nas missões é associada à morte e ao terror das doenças.

Quando o Peru conquista a sua independência, em 1822, a Amazônia permanece uma região em larga medida desconhecida; uma terra misteriosa e ameaçadora cuja integração é necessária à consolidação do novo Estado-nação.

A revolta de Santos Atahualpa

A insurreição indígena dirigida por Juan Santos Atahualpa ocupa um lugar de destaque na história peruana. Auto-proclamado Inca ou “filho de Deus”, herdeiro legítimo do Império roubado pelos espanhóis, Atahualpa pretende restaurar seu Reino perdido e expulsar os intrusos com a ajuda de seus irmãos indígenas, unidos na luta contra o branco.

Com a notícia da chegada do Messias libertador, mensageiros indígenas se espalham pela Selva Central. Entre 1742 e 1752, os enfrentamentos entre índios e tropas espanholas se multiplicam, oferecendo aos rebeldes uma série de vitórias que garantiram a autonomia política dos índios da Selva Central peruana e a inviolabilidade de seus territórios tradicionais durante mais de um século. O ideal revolucionário de Atahualpa não se limitava às terras baixas, mas pretendia reunir todos os índios contra os “não-índios”.

Os Ashaninka e a economia caucheira

O primeiro passo da reconquista da Selva Central é uma expedição militar peruana organizada em 1847 em direção ao Cerro de la Sal. Apesar da resistência indígena no final do século XIX, os peruanos controlam o Cerro de la Sal e começam a produção industrial do produto. Enquanto a perda do sal anuncia a dependência econômica, uma história dramática atinge as terras baixas da Amazônia peruana: o *boom* do caucho.

A procura pela borracha, inicia-se na década de 1870 e atinge os Ashaninka na região do Alto Ucayali. É importante salientar que a principal produção de borracha nessa área é o caucho (*Castilloa elastica*) e não a seringa (*Hevea brasiliensis*). Contrariamente ao seringueiro, assentado no seringal, a extração do caucho exige a derrubada da árvore e conduz a uma expan-



são territorial permanente da força de trabalho, à medida que a produção de cada área é esgotada. A economia da borracha, tanto seringueira como caucheira, está baseada no sistema do aviamento, ou seja, o fornecimento de mercadorias em troca da borracha produzida. Os preços mantêm a dívida dos trabalhadores, que nunca se extingue, um sistema moderno de escravidão que amarra o seringueiro ao patrão seringalista.

A exploração caucheira na Amazônia peruana está associada às figuras sanguinárias dos grandes patrões. Mas, a partir de 1912, esta economia entra progressivamente em crise com a queda dos preços da borracha no mercado internacional. As correrias para matar e afastar os índios das áreas cobiçadas pelos caucheiros vão diminuindo durante as primeiras décadas do século XX, até desaparecerem. Frente à violência da economia caucheira, muitos Ashaninka também lutaram com as armas, alguns migraram para as regiões brasileiras e bolivianas fronteiriças.

“Gringos” e “comunistas”

Para muitos Ashaninka, as missões norte-americanas que se multiplicaram na Amazônia peruana durante o século XX constituíram uma forma de proteção contra os patrões. A presença missionária norte-americana intensificava-se entre os Ashaninka e atinge números recordes.



F.A. STAHL BATIZA OS
ASHANINKA CONVERTIDOS
PERTO DO RIO PERENÉ NO
PERU, 1928

A chegada do MIR – Movimiento de Izquierda Revolucionaria, em 1965, dividiu as comunidades, mas alguns Ashaninka acabaram incorporados às tropas revolucionárias. Guiados pelas profecias de um xamã, alguns Ashaninka viram em Lobatón, líder do movimento na região, a volta de Itomi Pawa, o filho de Deus, e a esperança de um futuro melhor. A luta armada foi breve e os rebeldes foram rápida e severamente reprimidos pelos militares com uma violência extrema: aldeias bombardeadas com napalm, torturas e execuções.

Na década de 1980, os movimentos de guerrilha Sendero Luminoso, fundado em 1969 por Abimael Guzman, iniciou sua propaganda maoísta na Selva Central, competindo com o Movimento Revolucionário Tupac Amaru (MRTA), remanescente do MIR. O estado de guerra que caracterizou a Amazônia peruana no final da década de 1980 e início dos anos 90 teve consequências desastrosas para



GUILHERMO LOBATÓN (CENTRO)
COM OUTROS MEMBROS DA COLUNA
GUERRILHEIRA TÚPAC AMARU, 1965

os Ashaninka: assassinatos de lideranças, torturas, doutrinação forçada das crianças, treinamento militar, execuções... Frente a essa situação de violência, a reação ashaninka foi ativa e diversa. Alguns colaboraram, outros se retiraram das áreas de conflito e muitos lutaram com suas próprias armas, organizando a contra-ofensiva e declarando guerra aos “comunistas”.

Os Ashaninka no Brasil

Atualmente, encontramos os Ashaninka em território brasileiro no Alto Juruá, no estado do Acre. Oriundos do Peru e localizados hoje nas margens dos rios Amônia, Breu, Envira e no igarapé Primavera, sua população provém de migrações sucessivas. A presença da maioria dos ashaninka no Alto Juruá brasileiro se dá a partir da atuação dos caucheiros peruanos, que no final do século XIX e início do século XX os trouxeram do Ucayali para essas regiões fronteiriças.

FAMÍLIA DO VELHO SAMUEL PIYÄKO, FUNDADOR DA ALDEIA APIWTXA
FOTO: ARNO VOGEL



Se os Ashaninka participaram da extração do caucho, não integraram, no entanto, a economia extrativista da seringa como mão de obra seringueira, contrariamente aos outros grupos indígenas do Acre. A organização do trabalho e o crescimento populacional dos seringais necessitavam mão-de-obra exterior que pudesse abastecer os barracões em alimentos e outros produtos. Os Ashaninka do rio Amônia integraram a economia da borracha, oferecendo novos serviços aos patrões, integrando-se assim ao sistema do aviamento que regulava as transações comerciais na região. Além do caucho progressivamente em declínio, a principal atividade desempenhada pelo grupo até a década de 1970, em troca de mercadorias, era a caça de animais silvestres que fornecia tanto a carne como as peles.

Abundantes em seringa, as margens do curso inferior do Amônia, do município de Marechal Thaumaturgo, foram progressivamente ocupadas pelos seringueiros nordestinos, a partir do final do século XIX. Além de ser rico em caça, pesca e madeiras nobres, o médio e alto Amônia brasileiro, caracteriza-se pela ausência de seringueiras, sendo essa parte pouco cobiçada pelos brancos até a década de 1970 e a intensificação da exploração madeireira.

Exploração madeireira e luta pela terra

Distantes dos centros urbanos e dos eixos rodoviários, os Ashaninka não sofreram diretamente e de maneira intensiva os efeitos da expansão com a economia agropecuária que caracterizou a “segunda conquista” do Acre na década de 1970. No Médio e Alto rio Amônia, sofreram a invasão da exploração madeireira. Essa atividade desenvolveu-se a partir da década de 1970 e intensificou-se nos anos 80, multiplicando o contato dos Ashaninka com a sociedade branca regional.

A abundância de madeira de lei, principalmente na parte ocupada pelos Asha-



ninka, valeu regionalmente ao Amônia o apelido de “rio da madeira”. A intensificação da exploração madeireira na década de 1980, com invasões mecanizadas e cortes em grande escala, trouxe consequências desastrosas para o meio ambiente e a população nativa. Os Ashaninka e os posseiros brancos atuavam na base desse sistema como simples mão-de-obra, e os Ashaninka afirmam que uma tora de mogno podia ser trocada por um quilo de sal ou de sabão.

Os Ashaninka referem-se a essa época como um período de penúria e de fome, contrapondo-a à situação de fartura que existia no Alto Amônia quando eles viviam mais isolados dos brancos. Durante a década da madeira, o ritual do piyarentsi era freqüentemente invadido pelos posseiros, acusados de embriagar os índios com cachaça e de abusar sexualmente das mulheres.

Em razão da presença dos brancos, a freqüência do piyarentsi e do kamarâpi diminuiu; alguns Ashaninka também deixaram de usar a kushma e passaram a vestir-se como os regionais; a língua nativa era discriminada e muitos homens, constantemente solicitados no corte de madeira ou em outras tarefas a serviço dos brancos, deixaram progressivamente de fazer seu artesanato, de tal forma que certas peças, exclusivamente produzidas por eles, como o arco, as flechas e o chapéu, quase desapareceram.

Todavia, se os índios se referem ao “tempo da madeira” como um período de grandes dificuldades, eles ressaltam também que foi ele que deu origem à organização da comunidade e à união do grupo na luta pelos seus direitos. Nesse processo, a luta pela demarcação da terra é considerada um momento decisivo que lhes permitiu livrar-se da dependência dos patrões e reconquistar sua liberdade.

O indigenismo oficial começa realmente a atuar no Amônia a partir de meados da década de 1980, no auge da exploração madeireira. Nesse contexto, a intervenção da Funai é vista como o início de uma nova era: “o tempo dos direitos”, marcado pela conscientização política, a luta territorial e a expulsão dos brancos.

No início de 1985, uma equipe do órgão indigenista, vinda de Brasília, é enviada à área para dar prosseguimento ao trabalho de delimitação e demarcação da Terra Indígena, iniciado alguns anos antes. Por coincidência, o Grupo de Trabalho (GT) chega ao local no momento da segunda invasão madeireira.



A COOPERATIVA DA APIWTXA | FOTO: VINCENT CARELLI

Em 2000, os representantes da madeireira Marmude Cameli Ltda. foram condenados, em primeira instância, a indenizar a comunidade ashaninka do rio Amônia em cerca de R\$ 5,5 milhões pelo abate ilegal de 530 árvores. No entanto, os réus recorreram da condenação e o processo ainda tramita na Justiça.

Novos tempos

Para romper a dependência econômica em relação aos patrões madeireiros, os Ashaninka inauguraram, a partir de 1986, uma cooperativa. Uma série de proibições é então estabelecida: corte de madeira, caçadas com fins comerciais e com uso de cachorros, presença de brancos no ritual do piyarentsi. Após anos de luta e de muitos esforços, os Ashaninka conseguem expulsar os patrões e os posseiros brancos de suas terras.

A luta contra a exploração madeireira e pela demarcação da Terra Indígena causou transformações importantes na vida dos Ashaninka do rio Amônia. A maioria dos índios vem mudando seu padrão de assentamento, tradicionalmente disperso pelas margens dos rios e igarapés, para junta-

rem-se numa comunidade. Novas instituições, como a cooperativa e a escola, foram criadas para concretizar as reivindicações indígenas e ocupam hoje um lugar central na vida social dos índios. Com a criação da associação Apiwtxa, os novos líderes que surgiram durante a luta pela demarcação da área tornaram-se os mediadores entre os Ashaninka e os diferentes setores do indigenismo (Funai, ONGs, Governo do Estado, etc.) e desenham hoje os caminhos da política inter-étnica.

A partir do final de 2000, os Ashaninka do rio Amônia voltam à enfrentar as madeireiras, agora peruanas, que invadem seu território ao longo da fronteira brasileiro-peruana. A despeito de lutarem de maneira incansável contra essa situação, até hoje as madeireiras continuam atuando na região, ameaçando a integridade do território ashaninka.



Temas para discussão

1. A HISTÓRIA DO BRASIL NA VISÃO DOS ÍNDIOS

A “história oficial do Brasil”, tal como geralmente aprendemos, é na verdade apenas a história dos povos europeus que conquistaram este território – é contada a partir dessa perspectiva, e de acordo com o ditado bem europeu “A história é escrita pelos vencedores”. Mas podemos estudar a história do Brasil através de outros pontos de vista, como, por exemplo, dos povos indígenas, e ter uma visão crítica, percebendo que a história não está acabada, que é um campo de disputa, e que no lugar de uma História, trata-se de várias histórias.

No processo de conquista e ocupação do território brasileiro, Pedro Álvares Cabral e os diferentes conquistadores inicialmente entraram em contato com os povos indígenas Tupi que viviam no litoral, e muitos destes, depois de mortes por epidemia, tentativas de aliança, e de enfrentamentos, foram recuando para o interior, deslocando por sua vez outros povos, de outras origens. A presença dos europeus teve assim um efeito dominó em boa parte dos povos indígenas que aqui já viviam, e já compartilhavam de longas histórias de utilização e conhecimento do território, de práticas culturais, e ricos intercâmbios.

Os Panará, por exemplo, viviam no sul, onde é hoje o estado de Minas Gerais, foram fugindo para o norte e se refugiaram no atual Mato Grosso,

na serra do Cachimbo, divisa com o Pará. Da mesma maneira, os Xavante, que viviam mais próximos ao litoral, foram se refugiando para o interior. Assim, deixaram o que é hoje o estado de Goiás, atravessaram o rio Araguaia, e vieram se refugiar na região do Rio das Mortes, no Mato Grosso. Então, o que muitas vezes é contado como “o descobrimento” do Brasil, pode ser compreendido a partir de todos esses pontos de vista, ainda mais se ouvirmos o que essas comunidades tem a dizer e a contar sobre os seus passados.

Da mesma forma, os famosos Bandeirantes, que muitas vezes são apresentados como heróis nacionais, na visão de muitos índios eram cruéis assassinos. Se por um lado os vemos como aqueles que entraram pelos sertões para descobrir minas de ouro e outros minerais, por outro lado sabemos que nesse processo mataram e escravizaram índios. Assim, a tradição oral dos Kuikuro lembra ainda desses Bandeirantes que chegavam até as suas aldeias, matavam seus chefes e capturavam jovens para escravizá-los. Podemos então pensar momentos fundamentais da “história oficial do Brasil” a partir da forma como eles interceptam, ou interpelam as populações indígenas.

Os povos Ashaninka e Huni Kuĩ, que hoje vivem no estado do Acre, que já foi da Bolívia, foram atingidos pela exploração do caucho e da borracha. Os Ashaninka foram perseguidos e mortos pelos caucheiros peruanos que queriam explorar os espaços que eles ocupavam. Alguns Ashaninka fugiram dos sanguinários patrões no Peru, e passaram para a Bacia do Rio Juruá no Brasil e ocuparam as cabeceiras dos rios onde não havia seringa. Os Huni Kuĩ, que também foram vítimas das “correrias”, as expedições dos caucheiros peruanos para matar índios, foram em seguida, “amansados” e escravizados no trabalho da seringa, além de arregimentados na perseguição de outros índios.

Para o governo de Getúlio Vargas, a “Marcha para o Oeste”, nos anos 1940, significava um movimento de desbravamento e ocupação do Brasil Central, que era visto como um grande espaço vazio. Mas essa expansão estava fadada a encontrar os povos Xinguanos, entre eles os Kuikuro, que viviam na região do Xingu, e os Xavante que viviam na região do Rio das Mortes, e que depois de muita resistência, se renderam ao contato.

A idéia de ocupar “espaços vazios” da nação persistiu por muito tempo. Com o golpe militar que tomou o governo brasileiro em 1964, a doutrina de “Segurança Nacional e Desenvolvimento” foi instaurada. Nessa doutrina os militares pretenderam unificar as partes do Brasil, mas o fizeram sem qualquer respeito ou cuidado com as populações indígenas. Assim, começou a colonização da Amazônia, nos anos 1970, e com ela a construção de grandes estradas, como a Rodovia Transamazônica e a Cuiabá-Porto Velho, que cortaram no meio territórios indígenas. Para os Panará, que se renderam ao contato nessa época, com a abertura da BR-163, a Cuiabá-Santarém, esse processo de “desbravamento” significou o contato com doenças ferozes trazidas pelos brancos, e para as quais eles não tinham anti-corpos com que se defender. A ocupação trouxe a busca descontrolada por ouro, que destruiu os solos tradicionais Panará, e também trouxe criação de gado extensiva e extração de madeira, que por sua vez modificaram completamente os territórios onde viviam os Xavante.

2. COSMOLOGIA E RELIGIÃO

Cada grupo indígena tem a sua forma de religião, com distintas práticas, rituais, mitos e conjuntos de crenças, e com autoridades religiosas dedicadas ao conhecimento espiritual e metafísico. Os filmes da série Cineastas Indígenas estão perpassados por temáticas desses universos religiosos e mostram a interação entre ritual, mito, cura, divindades, cotidiano, e as forças da natureza.

Da mesma maneira em que no universo afro-brasileiro existem pessoas especialmente preparadas para fazer a conexão entre o mundo físico e o plano espiritual, e assim como no mundo religioso europeu existem padres e pastores, e, ainda, do mesmo modo que em todas as culturas existem indivíduos que se dedicam à saúde mental e física das pessoas, nas várias sociedades indígenas existem xamãs, pajés e médicos tradicionais.

Um xamã Kuikuro passa por um árduo processo de aprendizado, no qual convive com um xamã mais velho, e é uma peça fundamental na vida social. Seus conhecimentos e saberes são muito valorizados, e às vezes caros.

No filme “O dia em que a lua menstruou” vemos a comunidade se aproveitar do eclipse lunar para utilizar os serviços de cura dos xamãs, que ficam mais baratos na ocasião. O xamã guarda um rico conhecimento astrológico a respeito de constelações e estrelas, e, assim como em muitas culturas do mundo, os corpos celestes ocupam um lugar central na cosmologia Kuikuro. Sol e Lua são irmãos gêmeos criadores. A observação do céu e acompanhamento das épocas do ano também orienta os trabalhos de plantio, colheita, e guia o ciclo anual de rituais.

O Pajé Huni Kuĩ é quem tem o conhecimento do preparo e da utilização da Ayahuasca, como vemos em “Os cantos do Cipó”. A Ayahuasca, ou “professor da floresta”, como é chamada por várias etnias do Acre, permite visões de auto-conhecimento, e tem um valor terapêutico importantíssimo. O personagem Agostinho Muru, que aparece em “Xina Bena – Novos Tempos” é um exemplo de Pajé Huni Kuĩ. Tanto em Xina Benã, como nos filmes “Já me transformei em imagem” e “Huni Meka”, vemos sua função como conhecedor das tradições, dos cantos, e também da história e trajetória do seu povo. Ele, assim como muitos dos personagens que vemos nos outros filmes da série, é também o que nas culturas africanas chama-se de um griot, um contador de histórias – um historiador tradicional.

No complexo universo cosmológico Ashaninka, marcado por uma intensa dualidade entre bons e maus espíritos – entre o bem e o mau – há um mundo invisível por detrás do mundo visível. O xamã Ashaninka é encarregado de fazer a mediação entre esses dois mundos. O xamã também conhece o uso correto Kamárampi – como chamam a Ayahuasca – e de outras plantas medicinais, com diversas finalidades.

Para o xamã Xavante a comunicação com o mundo espiritual se dá através do sonho, e ele exerce uma função de cura fundamental para a comunidade. A transmissão dos conhecimentos xamanísticos e de utilização das plantas tradicionais se dá normalmente de pai para filho, demarcando uma área bastante secreta do saber. Para os Xavante em geral o sonho ocupa um lugar central, como vemos no filme sobre o ritual de iniciação espiritual do “Wai’ á”. Podemos pensar nesse papel do sonho como análogo à forma em que para vários grupos indígenas outros estados alterados de consciência permitem o encontro com o mundo metafísico e espiritual – o uso da Ayahuasca é um exemplo disso.

O universo de conhecimentos espirituais é também um universo de conhecimentos medicinais, de cura. A saúde entre os grupos indígenas parte de uma conexão fina entre corpo e mente; enquanto a medicina ocidental muitas vezes está somente preocupada com o corpo. Um conhecimento não exclui o outro, e como sabemos, mesmo a medicina dita moderna sempre busca outras fontes menos alopáticas (isto é, baseadas em remédios químicos) de tratamentos, como é o caso do comum interesse por acupuntura, plantas medicinais etc, nos meios urbanos. No filme Panará “De Volta à Terra Boa” ouvimos do impacto da desestruturação do universo tradicional de cura após o contato com os não-índios: “Os brancos começaram a trazer doenças que os nossos pajés não sabiam curar.”

Todas as culturas do mundo tem complexos universos mitológicos associados à experiência religiosa. É sempre perigoso generalizar, mas algo de comum que podemos identificar nos filmes da Série Cineastas Indígenas é a forte presença do mundo animal, como referência cosmológica fundamental. Trata-se de uma valorização e simbiose com a natureza. Uma forma de entender, e de vivenciar o mundo à volta. Esses animais mitológicos, divindades pertencentes a outros planos de realidade, muitas vezes são responsáveis por transferência de conhecimentos importantes aos seres humanos.

Assim como na mitologia grega o fogo foi dado aos homens pelo deus Prometeu, filho de Zeus, Pawa, o deus criador dos Ashaninka lhes dá a coca, como ouvimos no filme “Shomötsi”. O jacaré está na origem do pequi, tão importante para os Kuikuro, como aprendemos em “O Cheiro de Pequi”. Para os Huni Kuĩ, a aranha ensina a colher o algodão, e a jibóia é quem ensina a fazer os desenhos tradicionais – os Kene – que vemos pintados nos corpos das pessoas e feitos nas roupas. A cotia dá o amendoim para os Panará, (“O Amendoim da Cotia”) e o rato dá a semente do milho.

Nessas culturas indígenas, há uma rica e constante transformação de gente em animais míticos, de animais míticos em deuses, de deuses em gente, e de animais em gente. Os seres humanos são muitas vezes formados a partir do “consórcio entre divindades e animais”. Devemos apreciar essas sofisticadas elaborações, classificações e associações cosmológicas, como formas de filosofia indígena. São conhecimentos e interpretações so-

bre o mundo tão importantes quanto quaisquer outras formas religiosas e de conhecimento tradicional.

3. DISPUTAS TERRITORIAIS E RECURSOS NATURAIS

A colonização progressiva do território brasileiro, primeiro pela chegada dos europeus, e depois pelas várias ondas de ocupação em busca de novas áreas e recursos naturais, acarretou uma disputa pelos espaços dos povos indígenas com os recém chegados. Esse processo significou o confronto entre, de um lado, várias noções tradicionais de território coletivo, sem limites definidos, muitas vezes sendo limitado apenas pelo início do território do vizinho ou do inimigo, ou até onde aquela sociedade o utiliza, e, de outro, uma noção de propriedade privada, individual, com valor monetário, não necessariamente conectada ao uso. O primeiro encontro entre esses dois mundos é violento e acarreta uma usurpação, na qual o território dos índios é visto como “*terra nullius*” (terra de ninguém, vazia), muitas vezes com uma argumentação jurídica espúria para populações tradicionais, como a de que, por exemplo, os índios não teriam escritura de seus territórios, ou cercas, quando essas práticas não faziam qualquer sentido para eles. Pouco a pouco os índios foram cercados e tiveram que lutar para recuperar seus espaços.

O momento de tomada de consciência desse processo histórico se dá geralmente muito tempo depois do contato com os brancos, e as medidas que o Estado toma, como resultado das reivindicações indígenas, ocorrem quando o espaço já é finito, o solo já foi ocupado extensivamente pela colonização, e títulos foram dados aos novos ocupantes da terra. Quando as terras são reivindicadas e devolvidas aos povos indígenas, no complicado processo de identificação, homologação e registro, no lugar onde havia território tradicional surge a reserva indígena, já em um processo de reconstrução a partir de uma violência histórica. É no contexto dessa reconstrução de territórios indígenas no intuito de permitir que as sociedades tradicionais possam garantir seu modo de vida que os povos indígenas que integram a presente coleção se encontram.

Os Kuikuro, um dos povos que habitam o Parque do Xingu, tiveram parte do seu território preservado com a demarcação do Parque ainda nos anos 1960, mas mesmo assim áreas importantes de uso e ocupação tradicional ficaram fora da área indígena, hoje de posse de fazendeiros. Alguns destes fazendeiros patentearam as espécies de pequi que só existem naquela região, e que são fruto do trabalho milenar dos povos Xinguanos para seleção e apuração destas espécies.

Como está indicado na foto satélite da bacia do Xingu, o intenso desmatamento das cabeceiras do Xingu e de todos os seus afluentes, inicialmente pela atividade agropecuária e posteriormente pelos plantadores de soja, acarretou no assoreamento dos rios e drenou para dentro do Parque pesticidas que contaminam suas águas. Agora um complexo de pequenas hidrelétricas nos vários rios que formam o rio Xingu irão alterar ainda mais o regime dos rios colocando em risco o movimento da piracema de reprodução dos peixes, a principal fonte de alimentação destes povos

Os Huni Kuĩ, assim como outros povos indígenas do Acre, se refugiaram para terras sempre mais remotas e de difícil acesso, como consequência das perseguições (as “correrias” das quais se fala em “Já me transformei em imagem”), fixando-se nas cabeceiras dos rios. Mas, mesmo assim, as terras nas quais se localizaram eram ricas em seringa e eles foram alcançados pelos “amansadores” de índios que ocuparam os seringais e os escravizaram para a extração da borracha. Por décadas os Huni Kuĩ foram presos ao trabalho forçado dos seringalistas. Territórios tradicionais viraram seringais, e os padrões viam esses seringais como sua propriedade. Com a queda do preço da borracha e o início de reivindicação das terras pelas lideranças indígenas, e do processo de demarcação, essas áreas foram apontadas e reapropriadas como reservas indígenas.

Tanto no caso Huni Kuĩ quanto no caso Ashaninka ocorre algo comum a vários grupos indígenas da América que é interrupção do seu território tradicional por fronteiras nacionais, ou ainda, o impacto de diferentes políticas de Estado gerando fluxos por essas fronteiras, que são sempre zonas sensíveis. Assim, temos “Huni Kuĩ peruanos” e “Huni Kuĩ brasileiros”, quando antes tratava-se de um todo repleto de várias comunidades com diferenças entre si, porém dentro de um complexo cultural mais amplo. Os

Ashaninka do rio Amônia, que ao longo da história migraram do Peru para o Brasil, procuraram ocupar regiões onde não havia seringa no Acre, para não se submeterem diretamente aos patrões seringalistas, já que a borracha era um produto cobiçado na época. Quando a borracha perdeu seu valor econômico, a exploração madeireira passou a ser o alvo da invasão territorial e os Ashaninka caíram em redes de exploração de madeira.

Os Ashaninka do rio Amônia entenderam que a passagem de um território flexível do passado para uma reserva com limites fixos exigia deles uma mudança na prática de exploração dos recursos naturais da sua reserva: não derrubar mais palmeiras para tirar palha para as casas, repovoar a reserva com espécies em extinção. Assim como outros povos da região, e com o apoio de centros de formação de professores indígenas como a Comissão Pró-Índio do Acre (CPI-AC), os Ashaninka e os Huni Kuĩ começaram a implantar sistemas de “Agroflorestas” em áreas degradadas em volta da aldeia de maneira a atrair os bichos para perto.

A agrofloresta é um conjunto de estratégias de plantio, reflorestamento, e manejo de uma área que parte da coexistência simbiótica de espécies nativas, matas, e espécies úteis para a alimentação humana. Esses sistemas de manejo partem de uma compreensão de que os recursos naturais são finitos. Podemos ver um pouco deste trabalho em “A gente luta mas come fruta”. As atividades indígenas de manejo sustentável do meio-ambiente com base na agrofloresta são opostas ao modelo colonial brasileiro da monocultura – na qual uma única espécie é plantada extensivamente para a venda – e investe na coexistência próxima de diferentes espécies de plantas – na biodiversidade. Alguns dos cineastas indígenas cujos trabalhos estão presentes nesta série são também agentes agro-florestais indígenas, como é o caso de Benki e Zezinho Yube.

Os Panará, como vários outros grupos, fugiram do contato e resistiram o quanto puderam, mas a abertura da estrada Cuiabá-Santarém (BR-163) atravessou o meio do seu território e o contato foi então inevitável. Dizimados pelas doenças, tiveram que ser realocados para dentro do parque Xingu, o que causou a morte de boa parte da população que já tinha sobrevivido. Como vemos em “De Volta à Terra Boa”, quando os Panará retornaram ao seu território, já na década de 90, viram com desgosto o impacto da entrada

de mineradores e garimpeiros, que em busca do ouro, estragaram destruíram e poluíram o solo e os rios.

Os Xavante foram contatados no momento da grande “Marcha para o Oeste”, e foram vencidos pela doença e pela fome. No passado eram um povo com economia de subsistência baseada na coleta e na caça. Viviam uma agricultura reduzida, ocupando de forma semi-nômade um território extenso, porém árido e escasso em termos de recursos naturais. O momento de sedentarismo forçado, de serem fixados num território, com a reconstrução de espaços muito limitados para o seu uso, abalou profundamente seu modo de vida. Uma alimentação nova e pouco equilibrada gerou o agravamento de casos de diabetes e outras doenças, com resultados catastróficos. Hoje em dia, como vemos em “Sangradouro”, têm que enfrentar os grandes latifundiários que plantam soja sobretudo para a venda internacional como ração, que pressionam os poucos espaços que lhes resta.

Coleção Cineastas Indígenas: Um outro olhar

Os filmes que compõem a **Coleção Cineastas Indígenas: Um outro olhar** foram organizados em 5 DVDs, cada um com as produções de cada grupo indígena que faz parte do projeto: Kuikuro, Huni Kuĩ, Panará, Xavante e Ashaninka.

Cada DVD contém 2 filmes realizados pelos cineastas indígenas, no contexto das oficinas de formação do Vídeo nas Aldeias, e uma sessão de Extras ou Outros Filmes, onde são apresentados curtas que dizem tanto sobre o grupo em questão, suas histórias, lutas e singularidades, como também uma reflexão sobre a apropriação do vídeo pelas comunidades, seu uso como instrumento de valorização e reconhecimento cultural, e como recurso expressivo e artístico.

Como vocês poderão ver, as temáticas que atravessam os filmes, assim como as questões que suscitam, têm ampla aplicabilidade nas diversas disciplinas escolares: história, geografia, biologia e ecologia, religião, sociologia, artes, música, literatura e filosofia. Em sua diversidade, os filmes fornecem elementos importantes para o debate e atividades em sala de aula, revelando, de um ponto de vista singular, uma outra história do Brasil, práticas de manejo sustentável dos recursos naturais, mitos e narrativas, o uso da terra e a ocupação do território nacional, questões de gênero, guerras, diferentes sistemas religiosos e ritos sagrados, a formação do conhecimento e o pensamento indígena, entre outros temas. A partir dos filmes, podem ser propostas, por exemplo, pesquisas temáticas; pequenas produções de vídeo em resposta aos filmes apresentados; grupos de estudo; programas de rádio; audições e pesquisas musicais (o universo musical indígena é riquíssimo!); atividades de manejo na escola; técnicas de pintura e tecelagem; práticas de história oral nas comunidades dos estudantes; etc.

Olhar para o mundo do outro é ver também o seu. Assim, olhar para a diversidade cultural dos povos indígenas do Brasil é olhar também para nós mesmos e entender um pouco mais as escolhas políticas e históricas que fizemos, como experimentamos e vivemos o mundo, e nossa relação com a diferença e a diversidade. É, ainda, compreender que não há apenas uma forma de estar no mundo e entendê-lo, que as noções de ocupação e explo-

ração dos espaços e recursos, de progresso, tempo e justiça não são tão “naturais” ou “estiveram sempre lá” como muitas vezes pensamos e podem (e devem!) ser questionados e relativizados.

Sugerimos que sejam exibidos, inicialmente, os filmes organizados na sessão dos Extras (ou Outros Filmes), para que os alunos conheçam um pouco mais sobre o contexto de produção dos filmes, os narradores e o respectivo grupo, passando posteriormente para os filmes realizados pelos cineastas indígenas. No entanto, essa escolha é livre, cabendo ao professor e estudantes pensar a melhor forma de utilização e aproveitamento do material aqui disponibilizado no contexto das diferentes escolas, estudantes e propostas pedagógicas.

DVD 1 Kuikuro

IMBÉ GIKEGÜ, Cheiro de pequi

36 min., 2006

DIREÇÃO | Maricá e Takumã Kuikuro

FOTOGRAFIA | Maricá, Maluki, Amunegi, Mahajugi, Takumã e Asusu Kuikuro

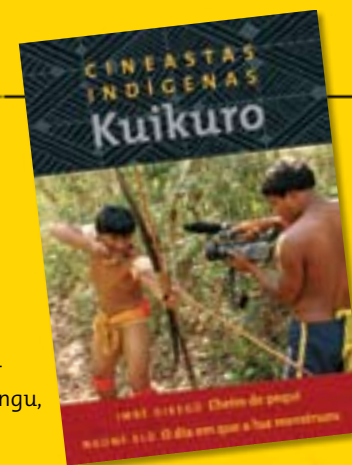
EDIÇÃO | Leonardo Sette

PRODUÇÃO | Vídeo nas Aldeias / AIKAX – Associação Indígena Kuikuro do Alto Xingu, e Documenta Kuikuro/Museu Nacional

REGIÃO | Mato Grosso

LÍNGUAS | Português, Kuikuro

É tempo de festa e alegria no Alto Xingu. A estação seca está chegando ao fim. O cheiro de chão molhado mistura-se ao doce perfume de pequi. Mas nem sempre foi assim: se não fosse por uma morte, o pequi talvez jamais existisse. Ligando o passado ao presente, os realizadores Kuikuro contam uma estória de perigos e prazeres, de sexo e traição, onde homens e mulheres, beija-flores e jacarés constroem um mundo comum.



NGUNÉ ELÜ, O dia em que a lua menstruou

28 min., 2004

DIREÇÃO | Takumã e Maricá Kuikuro

FOTOGRAFIA | Maricá, Maluki, Amunegi, Mahajugi, Takumã e Asusu Kuikuro

EDIÇÃO | Leonardo Sette

PRODUÇÃO | Vídeo nas Aldeias/ AIKAX – Associação Indígena Kuikuro do Alto Xingu, e Documenta Kuikuro/Museu Nacional

REGIÃO | Mato Grosso

LÍNGUAS | Português, Kuikuro

Durante uma oficina de vídeo na aldeia Kuikuro, no Alto Xingu, ocorre um eclipse. De repente, tudo muda. Os animais se transformam. O sangue pinga do céu como chuva. O som das flautas sagradas atravessa a escuridão. Não há mais tempo a perder. É preciso cantar e dançar. É preciso acordar o mundo novamente. Os realizadores Kuikuro contam o que aconteceu nesse dia, o dia em que a lua menstruou.

EXTRA 1

KUHI IKUGÜ, Os Kuikuro se apresentam

7 min., 2007

DIREÇÃO | Coletivo Kuikuro de Cinema

EDIÇÃO | Vincent Carelli, Takumã Kuikuro, Tiago Pelado

PRODUÇÃO | Vídeo nas Aldeias/ AIKAX – Associação Indígena Kuikuro do Alto Xingu, e Documenta Kuikuro/Museu Nacional

REGIÃO | Mato Grosso

LÍNGUAS | Português, Kuikuro

Os Kuikuro apresentam sua história, desde seus antepassados, passando pelos conflitos com os brancos, até as mudanças de suas vidas no mundo contemporâneo.

EXTRA 2

KAHEHIJÜ ÜGÜHÜTU, O manejo da câmera

17 min., 2007

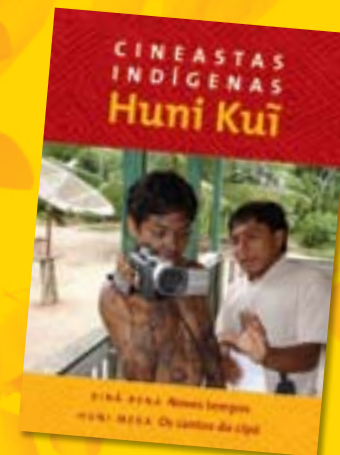
DIREÇÃO | Coletivo Kuikuro de Cinema

EDIÇÃO | Takumã, Joana Collier, Vincent Carelli e Tiago Pelado

PRODUÇÃO | Vídeo nas Aldeias/ AIKAX – Associação Indígena Kuikuro do Alto Xingu, e Documenta Kuikuro/Museu Nacional

LÍNGUAS | Português, Kuikuro

O cacique Afukaká, dos índios Kuikuro no Alto Xingu, conta a sua preocupação com as mudanças culturais da sua aldeia e seu plano de registro das tradições do seu povo, e os jovens cineastas indígenas narram a sua experiência neste trabalho.



DVD 2 Huni Kuĩ

XINÁ BENA, Novos tempos
52 min., 2006

DIREÇÃO | Zezinho Yube

FOTOGRAFIA | Tadeu Siã e Josias Maná Kaxinawá, Zezinho Yube, Vanessa Ayani, Zé Mateus Itsairu

EDIÇÃO | Pedro Portella, Vincent Carelli, Mari Corrêa

PRODUÇÃO | Cultura Viva / Vídeo nas Aldeias

REGIÃO | Mato Grosso

LÍNGUAS | Português

Dia-a-dia da aldeia Huni Kuĩ de São Joaquim, no rio Jordão, Acre. Augustinho, pajé e patriarca da aldeia, sua mulher e seu sogro, relembram o cativoiro nos seringais e festejam os novos tempos.

HUNI MEKA, Os Cantos do Cipó

25 min., 2006

DIREÇÃO | Josias Maná e Tadeu Siã Kaxinawá

EDIÇÃO | Leonardo Sette

PRODUÇÃO | Vídeo nas Aldeias / Cultura Viva

REGIÃO | Acre

LÍNGUAS | Português, Huni Kuĩ

Uma conversa sobre cipó (ayauasca), “miração” e cantos. A partir de uma pesquisa do professor Isaias Sales Ibã sobre os cantos do povo Huni Kuĩ, os índios resolvem reunir os mais velhos para gravar um CD e publicar um livro.

EXTRA 1

Já me transformei em imagem

32 min., 2008

DIREÇÃO | Zezinho Yube

EDIÇÃO | Ernesto Ignacio de Carvalho

PRODUÇÃO | Vídeo nas Aldeias / Cultura Viva

REGIÃO | Acre

LÍNGUAS | Português, Huni Kuĩ

Comentários sobre a história de um povo, feito pelos realizadores dos filmes e por seus personagens. Do tempo do contato, passando pe-

lo cativoiro nos seringais, até o trabalho atual com o vídeo, os depoimentos dão sentido ao processo de dispersão, perda e reencontro vividos pelos Huni Kuĩ.

EXTRA 2

Filmando MANÃ BAI

18 min., 2008

DIREÇÃO | Vincent Carelli

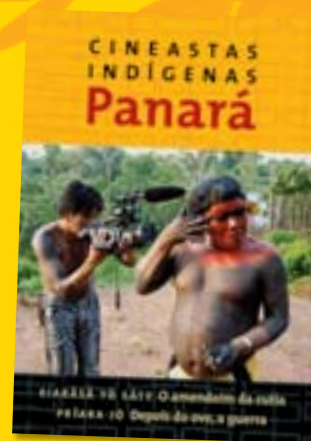
EDIÇÃO | Ernesto Ignacio de Carvalho

PRODUÇÃO | Vídeo nas Aldeias

REGIÃO | Acre

LÍNGUAS | Português, Huni Kuĩ

Em 2007, o cineasta Zezinho Yube decide filmar a história de seu pai, o professor e pesquisador Huni Kuĩ Joaquim Maná. O projeto resultou no vídeo Manã Bai, A história de meu pai, selecionado pelo programa Revelando Brasis Ano II. Filmando Manã Bai é uma reflexão de Zezinho sobre o filme, o processo de realização, suas dificuldades e escolhas como cineasta e a delicada relação com seu personagem.



DVD 3 Panará

KIARÃSÃ YÔ SÂTY, O amendoim da cutia

51 min., 2005

DIREÇÃO E FOTOGRAFIA | Paturi e Komoi Panará

EDIÇÃO | Leonardo Sette e Vincent Carelli

PRODUÇÃO | Vídeo nas Aldeias / Cultura Viva / IAKIÔ

REGIÃO | Mato Grosso

LÍNGUAS | Português, Panará

O cotidiano da aldeia Panará na colheita do amendoim, apresentado por um jovem professor, uma mulher pajé e o chefe da aldeia.

PRÍARA JÔ, Depois do ovo, a guerra

15 min., 2008

DIREÇÃO E FOTOGRAFIA | Komoi Panará

EDIÇÃO | Daniel Bandeira

PRODUÇÃO | Vídeo nas Aldeias / IAKIÔ

REGIÃO | Mato Grosso

LÍNGUAS | Português, Panará

As crianças Panará apresentam seu universo em dia de brincadeiras na aldeia. O tempo da guerra acabou, mas ainda continua vivo no imaginário das crianças.

EXTRA 1

De volta à terra boa

21 min., 2008

DIREÇÃO | Vincent Carelli, Mari Corrêa

FOTOGRAFIA | Komoi e Paturi Panará, Mari Corrêa

EDIÇÃO | Marcelo Pedroso

PRODUÇÃO | Vídeo nas Aldeias / Cultura Viva / IAKIÔ

REGIÃO | Mato Grosso

LÍNGUAS | Português, Panará

Homens e mulheres Panará narram a trajetória de desterro e reencontro de seu povo com seu território original, desde o primeiro contato com o homem branco, em 1973, passando pelo exílio no Parque do Xingu, até a luta e reconquista da posse de suas terras.

EXTRA 2

Para os nossos netos

10 min., 2008

DIREÇÃO E FOTOGRAFIA | Mari Corrêa, Vincent Carelli

FOTOGRAFIA | Paturi e Komoi Panará

PRODUÇÃO | Vídeo nas Aldeias / Cultura Viva / IAKIÔ

REGIÃO | Mato Grosso

LÍNGUAS | Português, Panará

Personagens e realizadores Panará traçam comentários sobre o processo de criação dos filmes *O Amen-doim da Cutia* e *Depois do Ovo, a Guerra* e o uso do vídeo em sua comunidade.



DVD 4 Xavante

WAPTÊ MNHÔNÔ,

Iniciação do Jovem Xavante

56 min., 1999

DIREÇÃO | Divino Tserewahú

FOTOGRAFIA | Whinti Suyá, Caimi Waiassé, Jorge Protodi, Divino Tserewahú

EDIÇÃO | Tutu Nunes, Marcelo Pedroso

PRODUÇÃO | Vídeo nas Aldeias

REGIÃO | Mato Grosso

LÍNGUAS | Português, Xavante

Documentário sobre a iniciação dos jovens Xavante, realizado durante as oficinas de capacitação do projeto Vídeo nas Aldeias. A convite de Divino, da aldeia Xavante Sangradouro, 4 Xavantes e um Suyá realizam, pela primeira

vez, um trabalho coletivo. Durante o registro do ritual, diversos membros da aldeia elucidam o significado dos segmentos deste complexo cerimonial.

WAI'A RINI, O poder do sonho

48 min., 2001

DIREÇÃO E FOTOGRAFIA | Divino Tserewahú

EDIÇÃO | Valdir Afonso, Marcelo Pedroso

PRODUÇÃO | Vídeo nas Aldeias

REGIÃO | Mato Grosso

LÍNGUAS | Português, Xavante

A festa do Wai'á, dentro do longo ciclo de cerimônias de iniciação do povo Xavante, é aquela que introduz o jovem na vida espiritual, no contato com as forças sobrenaturais. O diretor Divino Tserewahú vai dialogando com o seu pai, um dos dirigentes deste ritual, para revelar o que pode ser revelado desta festa secreta dos homens, onde os iniciandos passam por muitas pro-vações e perigos.

EXTRA 1

TSÔ'REHIPĂRI, Sangradouro

28 min., 2009

DIREÇÃO | Amandine Goisbault, Tiago Campos Torres, Divino Tserewahú

ROTEIRO | Amandine Goisbault, Vincent Carelli

FOTOGRAFIA | Tiago Campos Torres, Divino Tserewahú

EDIÇÃO | Amandine Goisbault

REALIZAÇÃO | Vídeo nas Aldeias / Cultura Viva

REGIÃO | Mato Grosso

LÍNGUAS | Português, Xavante

Em 1957, depois de séculos de resistência e de fuga, um grupo Xavante se refugiou na missão Salesiana de Sangradouro, Mato Grosso. Hoje rodeados de soja, com a terra e os recursos depauperados, eles mostram neste filme suas preocupações atuais em meio a todas as mudanças que vêm vivenciando.

EXTRA 2

**PI'ÔNHISSI,
Mulheres Xavante sem nome**
56 min., 2009

DIREÇÃO | Tiago Campos Torres,
Divino Tserewahú

ROTEIRO | Vincent Carelli, Tiago
Campos Torres

FOTOGRAFIA | Tiago Campos Torres,
Divino Tserewahú

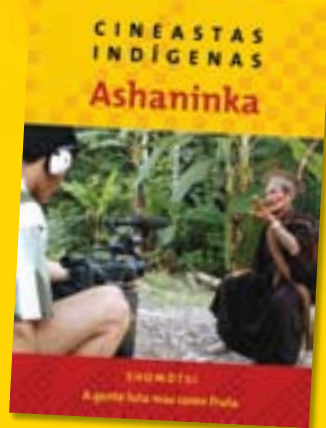
EDIÇÃO | Tiago Campos Torres

REALIZAÇÃO | Vídeo nas Aldeias /
Cultura Viva

REGIÃO | Mato Grosso

LÍNGUAS | Português, Xavante

Desde 2002, Divino Tserewahú tenta produzir um filme sobre o ritual de iniciação feminino, que já não se pratica em nenhuma outra aldeia Xavante, mas desde o começo das filmagens o ritual é sempre interrompido. No filme, jovens e velhos debatem sobre as dificuldades e resistências para a realização desta festa.



DVD 5 Ashaninka

Shomõtsi

42 min., 2001

DIREÇÃO | Bebito Piyãko (Valdete
Pinhanta)

EDIÇÃO | Mari Corrêa

PRODUÇÃO | Vídeo nas Aldeias /
APIWTXA

REGIÃO | Acre

LÍNGUAS | Português, Ashaninka

Crônica do cotidiano de Shomõtsi, um Ashaninka da fronteira do Brasil com o Peru. Professor e um dos videastas da aldeia, Valdete retrata o seu tio, turrão e divertido.

A gente luta mas come fruta
39 min., 2006

DIREÇÃO | Isaac e Bebito Piyãko
(Valdete Pinhanta)

EDIÇÃO | Tiago Torres

PRODUÇÃO | Vídeo nas Aldeias /
APIWTXA

REGIÃO | Acre

LÍNGUAS | Português e Ashaninka

O manejo agroflorestal realizado na aldeia Apiwtxa no rio Amônia, no estado do Acre, é um dos mais interessante da Amazônia. Neste filme os Ashaninka registram o seu trabalho para recuperar os recursos da sua reserva e repovoar seus rios e suas matas com espécies nativas, mas também a luta contra os madeireiros que invadem sua área na fronteira com o Peru.

No tempo das chuvas
38 min., 2000

DIREÇÃO | Bebito Piyãko (Valdete
Pinhanta)

EDIÇÃO | Mari Corrêa

PRODUÇÃO | Vídeo nas Aldeias /
APIWTXA

REGIÃO | Acre

LÍNGUAS | Português, Ashaninka

Crônica do cotidiano da comunidade Ashaninka Apiwtxa na estação das chuvas, durante a oficina

de vídeo na aldeia do rio Amônia, no estado do Acre. A cumplicidade entre realizadores e personagens faz o filme ir além da mera descrição das atividades, refletindo o ritmo da aldeia e o humor de seus habitantes.

Caminho para a vida, Aprendizes do futuro, Floresta Viva
36 min., 2004

DIREÇÃO | Benki Piyãko

EDIÇÃO | Mari Corrêa

PRODUÇÃO | Vídeo nas Aldeias /
APIWTXA

REGIÃO | Acre

LÍNGUAS | Português, Ashaninka

Os três curtas apresentam os diversos experimentos dos Ashaninka em manejo florestal na aldeia Apiwtxa. Em “Caminho para a vida”, a experiência de manejo de tracajás, espécie em extinção na região; em “Aprendizes do futuro”, o trabalho de recuperação de solo degradado, realizado com a participação das crianças da aldeia; e em “Floresta Viva”, a experiência de consórcio de espécies realizada com a participação de toda a comunidade para proporcionar melhor alimentação para todos.





REALIZAÇÃO



olinda@videonasaldeias.org.br | www.videonasaldeias.org.br

APOIO



PATROCÍNIO



Ministério
da Cultura

