

Diálogo entre Povos Indígenas: a Experiência de Dois Encontros Mediados pelo Vídeo

Dominique T. Gallois

Depto. de Antropologia – USP

Vincent Carelli

Coord. do Projeto Vídeo nas Aldeias – CTI

RESUMO: O artigo propõe-se analisar o papel do vídeo na comunicação intercultural, a partir da interação que se estabelece entre grupos indígenas que se conheceram inicialmente por intermédio de imagens de vídeo e acabam se encontrando “na vida real”. A descrição dos dois encontros – respectivamente entre os Waiãpi (AP) e os Zo'e (PA) e entre os Gavião/Parkatêjê (PA) e os Krahô (TO) – contextualiza os documentários produzidos pelo projeto Vídeo nas Aldeias/CTI sobre estas experiências.

PALAVRAS-CHAVE: comunicação intercultural, representação, discurso étnico, etnografia, Timbira, Tupi.

A antropologia dos movimentos étnicos evidenciou que a forma mais eficiente de fortalecer a autonomia de um grupo é permitir que se reco-

nheça, demarcando-se dos outros, numa identidade coletiva. Nesse processo dinâmico, a revisão da própria imagem e a seleção dos componentes culturais que a constituem resultam de um trabalho de adaptação constante. A cultura – que não é feita apenas de tradições – só existe enquanto movimento alimentado pelo contato com a alteridade.

O projeto Vídeo nas Aldeias, do Centro de Trabalho Indigenista, foi idealizado no contexto do movimento de reafirmação étnica ao qual assistimos entre os povos indígenas do Brasil nas últimas décadas. Concebido como um programa de intervenção direta, parte da premissa de que as identidades indígenas são, hoje, mais disseminadas que exclusivas, construídas a partir de tradições fragmentadas e, sobretudo, a partir da assimilação de influências transculturais (cf. Marcus, 1991).

O vídeo representaria um instrumento de *comunicação* e um veículo de *informação* apropriado ao *intercâmbio* entre grupos que não só mantêm tradições culturais diversas, mas desenvolveram formas diferenciadas de adaptação ao contato com os brancos. Diversidade ainda maior pelo fato de estarem extremamente dispersos e isolados entre si, tendo raramente a possibilidade de se conhecer.

Neste artigo, procuramos avaliar como o projeto Vídeo nas Aldeias tem contribuído com este movimento de reafirmação étnica, colocando à disposição de povos indígenas a oportunidade de um diálogo adaptado às suas formas de transmissão cultural. Mesmo que a extensão dessa experiência ainda se limite a alguns povos,¹ ela constitui uma inovação significativa, tanto no panorama interno dos modos tradicionais de comunicação, quanto na conjuntura externa, bastante repressiva com relação aos direitos dos índios na área de comunicação.

A primeira parte do artigo enumera alguns mecanismos específicos da apropriação do vídeo pelos índios. A segunda parte trata dos desdobramentos desse processo, quando o intercâmbio estabelecido por intermédio do vídeo leva a encontros na vida real. Aconteceu com a visita que os Waiãpi fizeram aos Zo'e e nos encontros entre os Ga-

vião/Parkatêjê e os Krahô. Pretendemos ilustrar, no relato desses dois encontros, o processo de transformação de identidades específicas, no qual o vídeo teve um relevante papel mediador.

Apropriação do vídeo pelos índios

Um instrumento de comunicação

Os métodos audiovisuais representam certamente uma das modalidades melhor adaptadas ao diálogo entre povos que falam línguas tão diferenciadas quanto as etnias indígenas no Brasil. Por isso, assumimos que as distâncias geográficas, históricas e culturais que as separam poderiam ser transpostas pela circulação de imagens, por meio das quais os diferentes grupos se reconheceriam, para repensar e reorganizar tanto suas semelhanças quanto suas diferenças. Como descrever e avaliar os resultados dessa transposição?

Constata-se, em primeiro lugar, que o acesso ao vídeo amplia as possibilidades de comunicação, internas e externas, entre grupos indígenas. A experiência do projeto Vídeo nas Aldeias mostra que, quando colocados sob o controle dos índios, os registros em vídeo são principalmente utilizados em duas direções complementares: para preservar manifestações culturais próprias a cada etnia, selecionando-se aquelas que desejam transmitir às futuras gerações e difundir entre aldeias e povos diferentes; para testemunhar e divulgar ações empreendidas por cada comunidade para recuperar seus direitos territoriais e impor suas reivindicações.

No entanto, a experiência também comprova que a apropriação do vídeo pelos povos indígenas extrapola a função instrumental da comunicação. Os resultados obtidos estão menos na maior circulação de informações entre os povos, que na forma inovadora como esses grupos se apropriam delas. Tecnicamente, o vídeo modifica substan-

cialmente a produção e a transmissão de conhecimentos. Comparado com outros instrumentos de comunicação utilizados em programas de "resgate" cultural, a inovação que o vídeo representa tem uma dupla vantagem: sua apreciação passa pela imagem e sua apropriação é coletiva.

O primeiro ponto já é suficientemente conhecido para nos determos nele. Na comunicação entre povos que falam línguas indígenas, as imagens se impõem sociais. Elas abrem espaço para a circulação de características culturais que essas sociedades, inclusive, sempre manifestaram por meio de pinturas não verbais: as coreografias de suas danças, os adornos, o gestual característico de diferentes atividades. A simples visualização desses elementos, tão significativa quanto a compreensão lingüística, tem impactos próprios, auto-suficientes. Para compreendê-los, basta vê-los. Por ser concreta, por lidar com emoções, a imagem catalisa representações persistentes, presentes no imaginário de cada povo. Seu impacto sensível permite que as imagens anteriores sejam reconstruídas, atualizadas e reflexadas de forma nova.

O fato de as imagens serem apreciadas coletivamente é outro aspecto que consideramos essencial. O vídeo potencializa a transmissão participativa, própria às sociedades de tradição oral. A difusão de imagens em vídeo nos países das aldeias favorece a continuidade na transmissão de símbolos próprios a cada cultura, na medida em que as imagens reiteradas por um não também vistas e refletidas por outros.

De acordo com Barth, para compreender esse processo, é necessário considerar as circunstâncias da evocação e fixação de informações nos memos individuais. Nas sociedades sem escrita, os meios de comunicação não verbais – a participação num ritual, ou num vídeo de vídeo – são determinantes, pela sua capacidade evocativa. Nessas formas de transmissão, é necessária a imagem culturalmente legítima é suficiente para que todos, na ocasião, possam compartilhar

do argumento e posteriormente completá-lo. Uma narrativa, um ritual, etc. não precisam ser descritos exhaustivamente, pois é na forma participativa de sua retransmissão que tomam sentido. Como sustenta Barth, *conhecimento silencioso é conhecimento morto*, pois o que importa culturalmente é sobretudo a forma como o conhecimento é transmitido (1987:xi).

Preocupado em diferenciar sociedades com ou sem escrita, Goody também enfoca os efeitos da alteração nos modos de comunicação. Afirma que,

no fim das contas, a cultura não é senão uma série de atos de comunicação. [Para avaliar a especificidade de cada cultura,] as diferenças no modo de comunicação são freqüentemente tão importantes quanto as diferenças no modo de produção, pois envolvem progressos nas possibilidades de armazenagem, na análise e na criação de conhecimento, assim como as relações entre os indivíduos envolvidos. [1988:47]

O acesso ao vídeo constituiria, então, uma inovação que interfere decisivamente na produção da cultura, justamente porque incentiva sua permanente reelaboração. Diálogos formais e informais, participação em rituais, visitas entre aldeias, são algumas modalidades tradicionais de comunicação existentes em praticamente todas as sociedades indígenas. Mas elas lidam com conteúdos culturais prefixados e previsíveis. Ao contrário, as sessões de vídeo são situações novas que permitem construir coletivamente conhecimentos diferentes, tanto em seu conteúdo como na forma em que são apropriados.

Informação a serviço da afirmação étnica

Se o conteúdo dos conhecimentos apropriados por meio do vídeo muda, é porque, como afirma Goody, as sociedades tradicionais estão marcadas “não tanto pela ausência do pensamento reflexivo, como pela ausência de utensílios apropriados à meditação constru-

tiva” (1988:55). Como a escrita, o vídeo é um canal de informações que altera este quadro.

O acesso à informação trazida nas fitas permite que cada grupo recoloca sua posição particular no jogo mais amplo das relações interétnicas, confrontando-a com a de outros povos. De acordo com Goody, “é antes a forma como as alternativas são apresentadas” que deve ser enfatizada. Da mesma forma que a introdução da escrita estudada por este autor (1988:54), o acesso ao vídeo permitiria aos povos indígenas tomar consciência das diferenças e das alternativas. Uma etapa indispensável a qualquer processo de reafirmação étnica.

O sucesso dessa trajetória depende da dosagem de ingredientes, internos e externos, determinada pela particularidade de cada situação. Como argumenta Lévi-Strauss,

as diferenças são extremamente fecundas; o progresso só se verificou a partir das diferenças. Atualmente, o desafio reside naquilo que poderíamos chamar a supercomunicação – ou seja a tendência para saber exatamente, num determinado ponto do mundo, o que se passa nas restantes partes do Globo. Para que uma cultura seja realmente ela mesma e esteja apta a produzir algo de original, a cultura e os seus membros têm de estar convencidos de sua originalidade e, em certa medida, mesmo de sua superioridade sobre os outros. É somente em condições de subcomunicação que ela pode produzir algo. [1979:34]

Num texto anterior (Gallois & Carelli, 1993), ilustramos esse processo a partir da experiência entre os Waiãpi. Mostramos que a revisão da auto-imagem consiste basicamente numa reordenação do tempo e do espaço no qual cada grupo se situa. Novas continuidades são criadas, no tempo, porque as informações transmitidas pelo vídeo enriquecem a reflexão sobre a própria história do contato, reordenada de acordo com uma lógica que não diz respeito apenas à vivência de um grupo mas à de todos os índios conhecidos pelo vídeo. Ao confrontar sua própria experiência com a dos outros, as comunidades transpõem sentimentos preexistentes para idealizar uma nova síntese.

Novas continuidades são criadas no espaço, porque as imagens apresentam os povos indígenas em situações que conjugam aspectos da realidade que as tradições orais normalmente separam: características tecnológicas, lingüísticas e aparência física, posição de cada povo com relação aos brancos. A classificação sustentada, antes, em conceitos mítico-cosmológicos dá lugar a uma nova classificação, na qual semelhanças e diferenças entre os povos são determinadas não mais pelas categorias míticas, mas pela visão panorâmica da situação de contato diferenciada retratada nos vídeos de outros povos indígenas. O vídeo propiciaria, de forma única, uma consciência da mudança, indispensável para a formulação de ações visando ao controle do convívio interétnico.

Do intercâmbio ao encontro na vida real

A circulação de documentos em vídeo entre aldeias permite a comparação e a integração das estratégias encontradas por outros grupos para seu relacionamento com setores diferenciados da sociedade nacional. Ao suscitar a reflexão crítica, também sugere novas formas de ação. Ou seja, como constata Marcus, para lutar pela sua autonomia, uma comunidade “não precisa fugir do mundo ou recorrer à autarquia” (1991).

No entanto, até o momento, esses resultados só foram considerados em seus aspectos especulativos. Para julgar a contribuição específica do projeto Vídeo nas Aldeias, falta considerar desdobramentos mais concretos do intercâmbio promovido pela circulação de vídeos. Escolhemos um de seus resultados mais interessantes: os encontros, na vida real, entre povos que se conheceram, inicialmente, por meio de imagens da TV. Contamos, a seguir, a visita que os Waiãpi fizeram aos Zo'e, povo recém-contatado na região do Cuminapanema. Em seguida, contamos o encontro entre dois grupos Timbira, os Gavião/Parkatêjê e os Krahô. O caráter restrito desses encontros e a preexis-

tência de afinidades culturais são aspectos essenciais para a avaliação que nos propomos realizar.

Destacamos a particularidade desta “micropolítica”, em oposição às formas de intercâmbio pan-indígenas, muito mais conhecidas. De fato, as ações normalmente consideradas como parâmetro para os ganhos do movimento indígena são a luta para a garantia de direitos territoriais ou a captação de apoios assistenciais mais efetivos. Os caminhos citados são as formas mais imediatas de comunicação e intercâmbio, resultantes das associações, das reuniões ou assembleias pan-indígenas. Estas modalidades, mais conhecidas da “macropolítica” indígena, obtêm seus ganhos na soma de múltiplas vozes. Por isso, sua descrição tende a diluir as identidades específicas dos povos envolvidos.

Como os encontros que relatamos a seguir, ao contrário daqueles, são restritos, os parâmetros para sua descrição e avaliação serão muito diferentes. Se, de acordo com Marcus, a identidade cultural só existe enquanto multiplicidade de fragmentos, cabe definir em quais circunstâncias eles se sobrepõem e se amalgamam (1991:205). Tomaremos esta sugestão como pauta para o relato dos encontros, que procura mostrar:

1. O caráter declaradamente interativo do projeto Vídeo nas Aldeias, que favoreceu diretamente o intercâmbio entre os povos Tupi e Timbira e intermediou as visitas. Assim, os relatos complementam os documentários que produzimos sobre os dois encontros (*A arca dos Zo'e e Eu já fui o seu irmão*, 1993), revelando aspectos de nossa interação com os índios que não são nem ditos, nem vistos nos filmes. Ao desvendar esta interação entre comunidades e observadores, destacamos as negociações envolvidas nos processos de afirmação étnica. Por exemplo, a maneira como os líderes que dirigiram os encontros – Waiwai, chefe Waiãpi, e Kokrenum, líder da Comunidade Parkatêjê – apropriaram-se de suas relações conosco para colocar em prática seus próprios programas culturais.

2. Em função disso, nossa descrição assume a perspectiva dos grupos com os quais temos, pessoalmente, maior envolvimento. O relato do primeiro encontro está centrado na perspectiva dos Waiãpi e o segundo, na dos Parkatêjê. Mas não deixamos de considerar as motivações variadas de cada grupo e procuramos dar conta de seus interesses divergentes, dando destaque, também, aos desencontros.

3. Na avaliação dos resultados, privilegiamos as expectativas formuladas pelos índios antes dos encontros. Razão pela qual focalizamos os temas que tiveram maior rendimento no diálogo: a sintonia no discurso mítico-histórico construída na relação entre os grupos Tupi, a participação conjunta dos Parkatêjê e dos Krahô nos rituais que sustentam a organização Timbira.

4. A descrição desta interação intertribal pretende mostrar que ela atende menos a uma política interna de “resgate” cultural que às necessidades de abertura impostas pela política externa de cada grupo. A relação que cada povo mantém, ou pretende manter, com outros índios foi construída em função das relações que mantém com os brancos. Por isso, os encontros são ilustrativos do movimento de construção de identidades “disseminadas” e “multilocalizadas” mencionado por Marcus (1991:205).

Waiãpi e Zo'e: um encontro mediado pelo mito

Eu conheci vocês na televisão, por isso, quis conhecer sua aldeia [...] Ah! eu achei que vocês eram como nossos ancestrais, que estávamos vendo as imagens dos antigos! É! Vocês me fizeram lembrar tudo o que os antigos nos ensinaram [...] No futuro, ao rever suas imagens na televisão, vocês dirão: “Ah! É assim que viviam nossos ancestrais!”. Eu sei disso! Será assim, como estou explicando para vocês! [Waiwai, dez./1992]

Os índios Zo'e foram apresentados ao mundo, em 1989, como um dos raros povos "intactos" na Amazônia. Uma dezena de equipes de televisão, nacionais e estrangeiras, deslocaram-se ao Cuminapanema, no norte do Pará, para captar imagens dos últimos momentos de uma "raça em extinção", como afirmava uma reportagem da Manchete. Se suas técnicas "primitivas" e seu impressionante botoque labial foram vistos em cadeia nacional no Brasil e também por franceses, italianos, holandeses, australianos, etc., eles, os Zo'e, nunca haviam visto mais que duas dezenas de "outros".

Essa situação de isolamento unilateral é peculiar, na medida em que vem sendo promovida e mantida pelas agências de assistência, com vistas à preservação da cultura do grupo recém-contatado. Um isolamento forçado que contrasta com o interesse dos Zo'e em ter acesso ao mundo exterior em ritmo e segundo categorias de entendimento próprios.

A localização deste grupo numa área de refúgio evidencia que, durante décadas, procurou manter-se afastado tanto dos povos indígenas vizinhos, que consideram inimigos, quanto dos brancos, que conhecem por contatos intermitentes há várias décadas. Desde que optaram por estabelecer relações de convívio permanente com a Missão Novas Tribos, em 1987, e com a Funai, em 1991, os Zo'e têm curiosidade crescente em desvendar o mundo a sua volta. Até o momento, os únicos interlocutores com quem poderiam obter informações sobre o mundo de fora têm sido os agentes de assistência que se sucederam na área e, intermitentemente, nossa presença enquanto pesquisadores.

Longe de estarem num processo de desintegração cultural, os Zo'e estão vivendo uma fase certamente delicada, mas extremamente produtiva, de ampliação e revisão dos parâmetros tradicionais de sua própria existência e de suas relações com "outros". Um contexto que nos levou a planejar, a partir de uma proposta dos índios Waiãpi do

Amapá, um encontro entre esses dois povos, que falam dialetos próximos da família Tupi-Guarani e desejavam se conhecer.

Descrevemos esta experiência na perspectiva do diálogo que se estabeleceu entre dois povos que tiveram a oportunidade de construir, mutuamente, uma nova versão de suas relações históricas com os “outros”, brancos e índios.

Antecedentes

Expectativas

A iniciativa foi tomada pelos Waiãpi da aldeia Mariry. Eles haviam conhecido os Zo'e através de imagens em vídeo e manifestavam expectativas diversificadas para este encontro. Desde 1990, pediam insistentemente nosso apoio para realizar a viagem. Sua concretização foi favorecida pelas visitas intercaladas que vínhamos realizando, entre 1990 e 1992, nas duas áreas indígenas. Os índios solicitavam relatos pormenorizados sobre o modo de vida uns dos outros, ouviam fitas com músicas e discursos e trocavam artefatos. Enquanto aumentava, entre eles, o interesse para um encontro ao vivo, havíamos proposto à Funai um programa de “preparação ao contato”, que incluía a implantação de alternativas didáticas – ou seja, culturalmente compreensíveis – para que os Zo'e pudessem sair do isolamento. O encontro seria a primeira etapa desse programa.

Encontrados pela Funai em 1973, mas em contato há mais de duzentos anos, os Waiãpi já passaram pelo difícil aprendizado da convivência com os brancos, especialmente a fase inicial de dependência que os Zo'e estão vivendo hoje. Desde então, os Waiãpi têm reavaliado e reorientado estas relações: expulsando invasores de suas terras, assumindo a faiscação autônoma de ouro, investindo na relação formalizada com autoridades, interessando-se pelo controle de téc-

nicas (escola, mecânica, vídeo) antes exclusivas dos não-índios, etc. Esse movimento, que os leva a uma maior proximidade com o modo de vida dos brancos, é compensado pela preocupação crescente em afirmar algumas de suas particularidades culturais. A consciência da mudança é extremamente aguda por parte de chefes como Waiwai, que está sempre atento às alternativas que podem fortalecer seus argumentos.

Foi esta preocupação que levou Waiwai – e muitos outros Waiãpi – a se interessar por uma visita aos *índios novos* do Cuminapanema. Esse termo expressa o desejo de reimersão no modo de vida *dos antigos*, que os Zo'e representam. Ao mesmo tempo, Waiwai e os outros Waiãpi propunham repassar informações sobre si mesmos, sobre a existência de outros índios e, sobretudo, prevenir os Zo'e sobre as ameaças do mundo dos brancos que o grupo isolado estava aprendendo a conhecer.

As expectativas dos Zo'e, ao que tudo indica, não foram construídas enquanto demanda coletiva. Pediam aos Waiãpi trazer canas de flecha, porque seu principal flechal havia queimado; queriam penugem de mutum para fazer tiaras para as mulheres; desejavam ouvir ao vivo os cantos que haviam escutado no gravador... O caráter aparentemente imediatista dessas curiosidades revelava que o encontro com “outros” estava pautado pelo relacionamento vigente com agentes de assistência. Por isso, definiam de modo vago, ou contraditório, esses Waiãpi que os brancos lhes diziam ser “como eles”. Alguns haviam assumido que, se usassem arco e comessem macaco-quatá, seriam *amõ zo'e*, “outros nós”. Mas poderiam ser inimigos, tanto por sua procedência distante quanto pelas informações sobre a aparência dos Waiãpi, que não usam tembetá nem amarram os cabelos. Muitos, enfim, os identificavam apenas como um grupo local de brancos *kirahi*.

Ao contrário dos Waiãpi, levados a usar marcas de sua identidade para contrapor-se aos brancos, os Zo'e não se ressentem, ainda, da necessidade de um enfrentamento explícito mediante a ênfase de

seus traços culturais. Como suas relações com os brancos são basicamente delineadas pelo desejo de obter sua tecnologia e adotar sua aparência (usar roupa, cortar cabelo, etc.), as expectativas na visita dos Waiãpi estavam pautadas pela mesma lógica. Estavam curiosos em obter modelos diferentes, para fazer “como os brancos” ou “como os Waiãpi”... O encontro propiciou aos Zo’e descobertas e reflexões que alteraram este rumo, diversificando as alternativas possíveis. Assim, a questão que se colocaria imediatamente a ambos os grupos seria a redefinição dos seus “outros”, um processo que culminou na revisão das respectivas auto-imagens.

Vídeo na aldeia do Cuminapanema

No início de dezembro de 1992, fomos buscar as seis pessoas escolhidas pela comunidade de Mariry para fazer a visita ao Cuminapanema: o chefe Waiwai, Kasiripina, sua esposa, Taema, suas duas filhas e um rapaz de 15 anos, Kaiapó. Permanecemos 13 dias na área do Cuminapanema. Estes transcorreram entre visitas aos diferentes pátios – onde os Waiãpi examinavam indiscretamente todos os pertences dos moradores –, passeios nas roças, projeções de vídeo e longas conversas com os líderes de grupos residenciais, que se destacaram como anfitriões oficiais do encontro. No meio da estadia, partimos quatro dias para uma pescaria. Na volta, ocorreu a iniciação de um rapaz que matara, pela primeira vez, uma anta. Na seqüência, assistimos a uma prestação cerimonial entre dois grupos locais que representava, também, uma iniciação ao canto.

Um dos aspectos mais instigantes na proposta deste encontro é que poderíamos não apenas observar e registrar o diálogo entre os dois grupos, mas participar dele, colocando à disposição dos índios uma fórmula didática cuja eficácia já havíamos comprovado em outras oportunidades: o vídeo.

As projeções, realizadas separadamente para os moradores de cada um dos cinco pátios da aldeia, iniciavam com a apresentação aos Zo'e de suas próprias imagens. Filmados por dezenas de cinegrafistas, esse material nunca lhes tinha sido apresentado. Apreciaram muito se reconhecer, individualmente. Mas, como havíamos percebido na experiência anterior com os Waiãpi, interessaram-se sobretudo pelas fitas dos "outros".

Em seguida, os Waiãpi apresentaram imagens de suas aldeias. Foram primeiro apreciadas de maneira personalística: os Zo'e queriam ver a esposa, o pai, a mãe e os irmãos de cada um dos visitantes. E, nas projeções seguintes, comentaram em detalhe as atividades dos Waiãpi, perscrutando todos os objetos de brancos que as fitas mostravam: panelas, espingardas, panos, miçangas, etc. Já os comentários dos visitantes Waiãpi iam no sentido contrário (explicar rituais, o serviço do caxiri, os instrumentos musicais) e foram atentamente ouvidos por alguns adultos, que discutiam diferenças. Foi neste contexto, por exemplo, que Jurusi, um dos anfitriões do encontro, pediu aos Waiãpi que deixassem de tocar flauta de osso de veado, um instrumento que os Zo'e consideram canal de agressões xamanísticas. Os Zo'e, ao contrário, pediam todos os objetos e cultivares (mudas de banana, de cunami, etc.) que apareciam nas imagens.

Como ocorre em todas as aldeias quando imagens de outros povos são projetadas pela primeira vez, os Zo'e reagiram identificando, em primeiro lugar, os aspectos da aparência que lhes permitiam definir esses "outros" como *amõ zo'e*. Entusiasmaram-se com os tembetás dos Kaiapó, dos Enauenê-Naue, que também usam estojos penianos, etc. Ao mesmo tempo, e por contraposição, identificavam como *kirahi* os índios que aparentavam semblante dos brancos. Fora estes aspectos, muito óbvios, do processo de identificação pela imagem, os Zo'e teceram explicações a respeito da possível origem de cada povo, em função de seu próprio universo mito-cosmológico.

Registrando o feedback

Outro aspecto metodológico importante foi o registro autônomo da visita, realizado por Kasiripina, câmera da aldeia Mariry, treinado seis meses antes pelo CTI, em São Paulo. De acordo com a proposta de acompanhamento do encontro, era fundamental levar os Waiãpi para casa e assistir ao relato de suas impressões. Durante a viagem de retorno, entre Santarém e Macapá, copiamos todo o material filmado por Kasiripina, para apresentá-lo à aldeia Mariry, que assistiu às fitas com imenso entusiasmo.

Como era esperado, ali, o teor dos comentários mudaria em relação ao discurso que os Waiãpi desempenhavam diante dos Zo'e. Em casa, as divergências quanto ao comportamento dos Zo'e foram ditas de modo explícito, às vezes em tom de deboche. Mas, quando estava diante da câmera, Waiwai recuperava sempre suas críticas na forma de apreciações relativizadoras:

eles são assim porque é próprio de sua cultura; é bom que continuem observando o modo de ser de seus ancestrais; nós também fazíamos isso no passado, tampouco sabíamos nos comportar com os brancos, [etc.].

O feedback confirmava que a visita aos Zo'e representou para os Waiãpi uma oportunidade de repensar a própria trajetória, instigando novas reflexões que vieram somar ao debate das mudanças trazidas pelo contato e seu enfrentamento. Até hoje, o filme montado por Kasiripina, *Visita aos Zo'e* (90 min, 1993), continua sendo um dos mais apreciados nas sessões de vídeo das aldeias Waiãpi.

Aproximações

A chegada

Quando os Waiãpi desceram do avião, todos os moradores da aldeia da base Cuminapanema estavam na pista. Impressionados com este comportamento, totalmente diferente do seu, que recomenda atitudes comedidas no relacionamento entre pessoas que não se conhecem ou não se encontram há muito tempo, os Waiãpi se esforçavam para responder ao entusiasmo dos Zo'e. Mas, como afirmaram depois, foi sobretudo a nudez dos *índios novos* que os incomodou nos primeiros momentos. Waiwai dirigia enfaticamente a aproximação, para apressar as apresentações, e logo se afastar: “Sou índio também! Cheguei, vim visitá-los, somos iguais! Onde estão os chefes, quais são seus nomes?”

Os Zo'e, que entre si também observam códigos de distância social, assumiram, no momento da chegada, que os Waiãpi eram apenas “outros”, provavelmente brancos *kirahi*. Acolheram-nos como quaisquer visitantes, multiplicando os pedidos: “Trouxeram as flechas? Onde estão os arcos?” Esta era, efetivamente, sua principal expectativa na visita dos Waiãpi. Acabaram tomando o controle da recepção, dirigindo o diálogo para armas e técnicas de caça. Foi sua maneira de indagar a identidade dos Waiãpi.

Vocês matam quata? E como matam?

O primeiro passo no reconhecimento mútuo foi constatar que ambos os grupos comem quata (o animal mais freqüentemente caçado e base de sua alimentação). Com isso, diferenciaram-se imediatamente dos brancos que, em sua grande maioria, recusam ingerir macacos. O segundo passo foi constatar que atiram no mesmo ponto. Durante toda a estadia, perdurou o diálogo sobre o tema: como e onde flechar anta,

onça, arara, aprofundada a comparação com os nomes dos órgãos a serem atingidos, os tipos de flecha, as posturas do caçador, as terapias propiciatórias, etc.

Rapidamente, os Zo'e perceberam que, mesmo que os Waiãpi soubessem dizer como se mata quata, eles não eram exímios flecheiros. Colocaram armas em suas mãos, mas os Waiãpi se esquivaram, tentando esconder que não usavam mais arco. Os Zo'e concluíram que eram *como os brancos* e usavam *fogão* (a espingarda). A confirmação não tardaria, quando dois arcos trazidos pelos Waiãpi racharam. No momento da chegada, a dúvida sobre a identidade dos Waiãpi – seriam *kirahi* ou seriam *outros zo'e*? – foi colocada à prova por outras evidências: as tangas vermelhas não foram logo percebidas como vestimenta distinta da roupa dos brancos; o uso de sandálias (e a branquidão dos pés, examinados com cuidado); o relógio de Kasiripina; sua câmera, etc. Em compensação, identificaram-se numa série de pequenos gestos, como colocar criança na tipóia, amarrar a rede, testar o arco... Mas um aprofundamento no reconhecimento mútuo só poderia se completar pela identificação lingüística.

Falamos a mesma língua

Não se entenderam imediatamente, a não ser por gestos. Enquanto os Zo'e não pareciam preocupados, os Waiãpi pediam que repetissem todas as palavras. Quando chegaram a pronunciar alguns termos idênticos, ficaram muito felizes. Waiwai exclamou, aliviado: “Falamos a mesma língua, estamos nos entendendo!”

O entusiasmo diminuiu nos dias seguintes, quando diferenças fonológicas e lexicais se tornaram evidentes, obrigando uns e outros a repetir lentamente tudo o que se diziam. No final de uma semana, porém, atingiram bom nível de intercompreensão e puderam dispensar a tradução que Dominique fazia. Nessa altura, já dialogavam sobre

temas os mais diversos. De ambos os lados, foi nítido o esforço de memorizar e pronunciar palavras: não paravam de comparar, *mot à mot*, os termos nas duas línguas.

Mas esse esforço não teve a participação de todos os Zo'e. Os idosos aparentavam desinteresse em captar as minúcias do discurso dos Waiãpi. Na verdade, seguiam o padrão tradicional de comunicação dialógica, que não exige intervenção do ouvinte, mas apenas repetição. Os Waiãpi, que usam entre eles essa modalidade de discurso formal, esperavam, por parte de seus anfitriões, maiores intervenções, sobretudo quando lhes faziam perguntas, que não eram respondidas. A observação do ajustamento lingüístico entre os dois grupos revelou aspectos performáticos do diálogo intercultural. Era evidente que os Zo'e, pouco acostumados a dialogar em sua língua com "outros", observavam mais que os Waiãpi a forma tradicional. Só alguns conseguiram superar essa modalidade e intervir livremente na seqüência afirmação/repetição. Tornaram-se, por esse motivo, os principais interlocutores dos Waiãpi.

Divergências na etiqueta

No cotidiano da visita, tanto os Zo'e quanto os Waiãpi manifestaram surpresa – e, às vezes, ligeira irritação – com o que julgavam ser desrespeito às suas respectivas etiquetas de conduta: modo de interpelar, formulação e resposta aos pedidos de troca, protocolo das refeições, etc. As críticas que se faziam mutuamente, atribuídas seja a falhas na interação, seja a atitudes culturalmente divergentes, eram formuladas discretamente; na frente uns dos outros, procuravam relativizar suas queixas. Waiwai tomava sistematicamente essa atitude quando estava diante da câmera, procurando valorizar a "autenticidade" dos Zo'e.

Inúmeros detalhes poderiam ser mencionados. O mais delicado na interação entre os dois grupos foi a obtenção da comida. De acordo

com os Waiãpi, seus anfitriões não lhe ofereciam alimentos como deveriam. Do ponto de vista Zo'e, eles foram considerados visitantes vorazes, além de sovinas. De fato, não paravam de pedir carne, ou massa de mandioca, fazendo ainda perguntas estranhas sobre o estado das mulheres que haviam tratado a carne: estavam ou não *com sangue*? Para evitar a presença de mulheres menstruadas, que poderiam comprometer sua formação xamanística, Kasiripina e sua família preparavam as refeições na casa do posto onde se hospedavam. Os Zo'e se precipitavam com a intenção de compartilhar a refeição e ficavam esperando serem chamados. Ao contrário, quando admitiram a lógica do estilo Zo'e de refeição, Waiwai e Kaiapó passaram a comer tudo o que lhe era oferecido nas casas que visitavam, mas nunca deixavam de perguntar sobre o estado das cozinheiras.

No decorrer da visita, ocorreram ajustamentos que fizeram passar os Waiãpi de visitantes como quaisquer outros para visitantes com status especial, que não assistem timidamente ao comportamento dos anfitriões, mas sim questionam sua postura. Assim, nos últimos dias, de uma parte e de outra, surgiram indagações mais abertas sobre atitudes que haviam inicialmente estranhado: a posição das mulheres menstruadas, a repartição da comida e, sobretudo, as promessas de presentes não cumpridas.

Trocas frustradas

Em vários momentos, os Zo'e manifestaram sua frustração com os presentes oferecidos pelos Waiãpi. Seis arcos e uma dúzia de canas de flechas, uma dezena de penas de mutum, duas coroas de penas e raízes de cana de flecha, que foram distribuídas, na confusão da chegada, a quem pedia primeiro. Ao se despedir, Taema ofereceu suas redes às pessoas com quem tivera relacionamento mais próximo: um deles a havia perseguido durante dias para "reservar" uma delas...

Como era pouca coisa, os Zo'e pediam explicações a Dominique. Por que os Waiãpi não haviam trazido, em quantidade, as canas de flecha e a penugem de mutum que haviam encomendado, por seu intermédio, utilizando-se de desenhos? Estes se desculparam dizendo que haviam levado todas as suas flechas aos seus parentes, na Guiana Francesa. Na verdade, não haviam dimensionado o real isolamento dos Zo'e, que raramente têm possibilidade de encomendar objetos realmente desejados. Esta era uma – rara – oportunidade.

De sua parte, os Waiãpi não haviam previsto de antemão trazer para casa “lembranças” dos Zo'e. Mas, ao visitarem as casas, ficaram tão entusiasmados com a variedade e o acúmulo de artefatos que pediam e obtinham tudo o que desejavam. Escolheram arcos, flechas, arpões. Como é habitual na visita entre aldeias Waiãpi, também pediram cultivos: ramas de mandioca, sementes de cabaça, de algodão. Os Waiãpi apreciam ter em suas roças espécies variadas da mesma planta e, como estão perdendo esta diversidade devido à propagação de pragas ou à simples negligência, a riqueza das roças Zo'e os impressionou, reativando o desejo de ter plantações diversificadas, ao estilo dos antigos.

Até o momento da despedida, os Zo'e perseguiram os Waiãpi com pedidos minuciosamente descritos: desejavam este tipo de penugem e não aquela, insistiam em verificar se lembrariam de seus nomes... Isso levou o jovem Kaiapó a estabelecer, por escrito, uma lista de nomes com os respectivos pedidos.

Também surgiram pedidos durante as projeções de vídeo em que os Waiãpi apresentavam suas aldeias. Constatando a profusão de algodão, nas tipóias, cintos e adornos, os Zo'e pediram com insistência que os Waiãpi mandassem sementes; queriam também fibra de curauá, brotos de banana, raízes de cará, não porque os desconheciam, mas por simples curiosidade comparativa. Outra descoberta no vídeo foi o veneno de pesca *kunami*, cujo cultivo os Zo'e perderam recentemente. Os idosos ficaram entusiasmados em rever a planta, ao passo

que os jovens, pouco interessados nessa técnica antiga, só pediam anzóis e linhas de náilon.

Essas descobertas, explicitadas inicialmente na forma de pedidos, resultaram numa troca muito mais rica de saberes, levando à construção de uma relação de identidade que descreveremos a seguir.

Identificações

Comparando saberes e atitudes técnicas

A comparação de tecnologias foi o tema mais detalhadamente explorado no diálogo entre os Zo'e e os Waiãpi. É inviável reportar a minúcia das comparações, mas vale citar momentos do encadeamento temático, que permitem desvendar alguns de seus aspectos simbólicos.

Na aldeia – Como foi mencionado, a identificação estabelecida no momento da chegada se apoiou na similitude das técnicas de caça. O tema se generalizou em descrições minuciosas. Os visitantes inspecionaram todos os jiraus de armas, pediram para ver o conteúdo dos cofos de todos os homens, perguntaram nomes e matérias-primas de todos os tipos de projéteis e dos instrumentos para confeccioná-los. Mesmo que ainda façam uso de utensílios como o maxilar de queixada e de arcos e flechas, quando não têm mais munição, os Waiãpi perderam a destreza no seu manuseio. Por isso, seu entusiasmo estava menos em reconhecer os materiais e os objetos que a maneira como eram manipulados. Ficaram fascinados pelos gestos. O que estava sendo comparada era uma memória de atitudes corporais, uma identidade no gestual: o modo peculiar de girar a flecha para endireitá-la, a postura do joelho para esticar a corda do arco, etc.

Os Waiãpi examinaram também o equipamento feminino para o processamento da mandioca, a quantidade de recipientes de cerâmica, o tamanho dos torradores de farinha e, sobretudo, as pedras de

ralar, símbolo da tecnologia dos antigos. Taema, que experimentou a pedra, ficou emocionada em ralar “como sua avó fazia”. Uma sensação que todos os Waiãpi manifestaram, quando experimentavam a tecnologia dos índios isolados.

Os Zo’e, por seu lado, insistiam em saber se os Waiãpi usavam espingarda. Como as respostas destes continuavam evasivas, insistiram em medir sua capacidade de caçadores: perguntavam quantas antas cada um havia matado, quantas queixadas, quantas onças e onde as haviam acertado. Em todas as casas, essas perguntas se repetiram, desdobrando-se em longas enumerações.

Essas indagações levaram a outra ordem de comparações: os Waiãpi perguntavam a cada caçador Zo’e quem preparava a carne. Era sua maneira de pesquisar as relações sociais: da repartição e preparação da caça, chegavam à estrutura da família, do pátio, da aldeia. No início da visita, de fato, os Waiãpi comentaram que achavam confusas as relações entre os Zo’e: por que estes não usavam termos específicos para genro, para sogro? Onde estavam essas pessoas? Foi nesse contexto que o diálogo sobre técnicas de caça desembocou no mapa da aldeia e, dali, numa discussão sobre termos de parentesco e aliança, nomes próprios, etc. Os Waiãpi ensinaram os termos vocativos em sua língua, e os Zo’e, apreciando a novidade, brincavam de interpelar seus familiares – na maioria das vezes aleatoriamente – com esses vocábulos. O diálogo sobre esse tema, lançado pelos Waiãpi, não durou muito, a não ser entre Waiwai e Jursi, que decorou toda a lista de termos.

Na mata – Durante a caminhada que realizamos para a pescaria, os Waiãpi encontraram novos motivos de entusiasmo. Estavam felizes por percorrer uma floresta tão *nova* quanto os seus donos. Foi a explicação de Waiwai para a comunidade de Mariry:

A floresta do Cuminapanema está intacta, sua lama nova, suas águas limpas e os Zo’e andam nela como donos exclusivos, sem nunca encontrar rastros de invasores.

A impressão de abundância foi confirmada pela identificação de árvores e de plantas reconhecidas pelos Waiãpi, mas sobretudo pela existência de espécies que eles não conheciam. Waiwai comparava nomes e utilizações. Ficou particularmente interessado por uma casca usada pelos Zo'e para provocar a gravidez de suas esposas. A mata dos Zo'e, além de estar intacta, lhes pareceu mais farta ou, como ele admitiu, melhor aproveitada. Por exemplo, os Waiãpi não usam o cipó-d'água, nem aproveitam a diversidade de frutas ou de mel que os Zo'e lhes mostraram.

As impressões surgidas no caminho foram reforçadas pelas observações que os Waiãpi fizeram nos acampamentos: admiraram o estilo dos tapiris, construídos só com folhas, sem esteios, os moquéns alimentados com a queima de troncos inteiros, o modo de limpar o peixe, diretamente no fogo. Todos esses detalhes eram reportados ao *tempo dos antigos*. Os Waiãpi também admiraram a liberdade com a qual os Zo'e circulam na floresta, sem roteiro prefixado. No primeiro dia de caminhada, nossos anfitriões mudaram três vezes o rumo e a escolha do lugar de pousada, e acabaram saindo de noite para pescar. Um domínio da floresta, na qual os Zo'e *andam sem medo*, invejado pelos Waiãpi. A experiência foi uma lição que Waiwai quis reportar aos jovens de sua aldeia, que hoje, segundo ele, são preguiçosos e medrosos.

Mas, ao mesmo tempo, os Waiãpi associaram esse comportamento aos *hábitos dos espíritos ajã* e o consideraram perigoso para quem não sabe controlar as forças sobrenaturais que se manifestam à noite. Os Zo'e foram desqualificados por *não terem pajé*, o que os deveria incitar a maiores cuidados com essas forças. Com medo, Waiwai acabou tendo um pesadelo, com premonições assustadoras, durante a primeira noite que passamos na mata.

Como não podia deixar de ser, a diferença de comportamentos incomodava. Waiãpi e Zo'e se criticaram mutuamente por atitudes consideradas perigosas. Assim, os Zo'e estranharam a disposição dos

Waiãpi para matar e comer jacaré. Para os Zo'e, o jacaré é associado à morte, de acordo com o mito da destruição da primeira humanidade, devorada pelos jacarés após o dilúvio (ver adiante). Dias depois de nossa volta à aldeia, quando surgiu um surto de gripe, Jurusi afirmou que a doença poderia ser conseqüência da matança de jacarés que os Waiãpi haviam feito no acampamento.

Trocando fórmulas rituais – Uma das principais expectativas dos Waiãpi era a de aprender as magias de caça dos índios isolados. A transmissão desses saberes é sempre restrita, e os Waiãpi já haviam se queixado de não ter obtido de outros índios (Wayana e Aparai do Tumucumaque, Waiãpi do Camopi) as fórmulas que garantem o sucesso na caça. Após alguns dias de insistência, o velho Apin ensinou a Waiwai um tratamento (-po'ãñõ) para atrair a anta no caminho do caçador. Waiwai ficou emocionado. Com esse novo modelo, ele obtinha um argumento para difundir novamente essas práticas, desprestigiadas em sua aldeia. O sucesso desse aprendizado redobrou quando, dias depois, o jovem Kurusiwie matou sua primeira anta e colocou em prática, ritualmente, o gesto e a fórmula ensinados por Apin, num cerimonial que culminou com sua iniciação enquanto caçador. Esse ritual, comum em toda a área das Guianas, consiste na aplicação de formigas *tapi'a'i*. Os adultos seguram os braços dos iniciandos numa panela de formiga. Começa-se pelo iniciando e em seguida, como medida profilática, impõe-se as formigas a todos os jovens da aldeia.

Enquanto o matador da anta passava pela prova à maneira Zo'e, Waiwai e o jovem Kaiapó confeccionaram dois aplicadores de formigas utilizados pelos Waiãpi. Intervindo no ritual de seus anfitriões, Waiwai aplicou as esteiras em todos os meninos que se apresentaram, propulsados por suas mães, entusiasmadas. Juntos, os Zo'e e os Waiãpi constataram que usavam as mesmas fórmulas propiciatórias para incentivar os rapazes à caça e as meninas a fiar algodão, a tecer e a suportar longas caminhadas.

As escarificações, praticadas regularmente pelos Zo'e, e que faz com que todos exibam sulcos profundos em seus braços e pernas, também impressionaram os Waiãpi. Essa prática, conhecida dos antigos, não é mais realizada, segundo Waiwai, porque *os jovens têm medo*. Para Waiwai, a oportunidade de relembrar ou aprender novas técnicas profiláticas representou um reforço importante no seu empenho pessoal para reativar práticas abandonadas pelos jovens Waiãpi, razão pela qual ele ficou extremamente orgulhoso de mostrar aos Zo'e imagens em vídeo do ritual *Saju'ã*, que ele havia organizado poucos meses antes, após anos de abandono.

Dialogando sobre mitos

A origem, no paraná – Quanto mais elementos comuns os Waiãpi identificavam nos discursos e nas práticas simbólicas dos Zo'e, mais intrigados ficavam com a origem deste povo. Como poderiam ter uma aparência tão distinta e partilhar as mesmas crenças?

Kasiripina e Waiwai indagaram sistematicamente essa origem. Queriam saber se os Zo'e eram descendentes da mesma humanidade, criada pelo herói *Ianejar*, e qual tinha sido o percurso e os motivos de seu distanciamento do lugar de origem, que eles localizam na beira do rio grande, o *paraná*. Quais eventos os teriam desviado do padrão original que eles, Waiãpi, consideram representar?

Os Zo'e não corresponderam à expectativa dos Waiãpi, que esperavam ouvir um relato minucioso, como eles mesmos costumam contar, das etapas de sua fuga para o norte, no início dos tempos. Os Zo'e são diziam que eram originários daquela região mesmo, alguns referiam-se ao rio Erepecuru e outros, que seus antepassados estavam na beira do *paraná*. Os Waiãpi estranharam tanta imprecisão. Mas os Zo'e não entendiam a razão do estranhamento: na situao de isolamento em que vivem, sem consciência das ameaças que pesam sobre a integri-

dade de seu território, a questão de uma origem geográfica não constitui nem um problema, nem um argumento político. Ao contrário, o interesse que os Waiãpi demonstram em elaborar versões sempre atualizadas e globalizantes de sua história e da redução de seu território tradicional responde à necessidade de estar permanentemente em confronto com os brancos. Um enfrentamento conceitual que, sem dúvida, os Zo'e ainda terão de elaborar.

O dilúvio e o fogo – Os Zo'e e os Waiãpi entraram em maior sintonia ao dialogar sobre a origem da humanidade. Como todos os povos de tradição Tupi, compartilham da crença num ciclo de sucessivas criações e destruições da humanidade, eliminada pelo dilúvio e pelo fogo.

Esses povos reconheceram, sobretudo, conceitos-chave no ciclo mítico: os termos para dilúvio e para fogo. E concordaram também com a salvação de dois eleitos que se protegeram do cataclismo subindo numa palmeira que cresceu até o céu e que desceu à medida que jogavam sementes.

Mas encontraram um ponto de discordância no modo de destruição da humanidade anterior. Se para os Waiãpi, ela foi simplesmente tragada pelo dilúvio e queimada pelo fogo, os Zo'e detalham com maior precisão como os homens foram devorados por um animal/conceito importante em sua cosmovisão: o jacaré.

Outra divergência dizia respeito ao episódio da recriação. Para os Waiãpi, os homens foram recriados pelo sopro de *Ianejar*, que ressuscitou alguns dos ancestrais sufocados pelo fogo. Para os Zo'e, o criador *Japu'ã* reconstruiu os homens a partir de seus ossos calcinados. Enquanto montava a ossada, o criador recolheu um pedaço de madeira e impôs aos homens seus tembetás, a marca mais evidente da identidade Zo'e.

Os diálogos registrados durante a visita e os comentários *a posteriori* de Waiwai possibilitam uma análise comparativa deste mito essencial à cosmologia Tupi. Indica, por exemplo, uma similitude básica no

peso dado à recriação e não à origem propriamente dita. Tanto os Waiãpi como os Zo'e focalizam o momento do ressurgimento da atual humanidade, com suas características contemporâneas, que voltará a ser destruída num próximo cataclismo. Por isso, um dos momentos mais emocionantes foi a sintonia com a qual determinaram o destino do fogo destruidor: caiu a oeste, um ponto cardinal que representa um destino, o lugar para onde os vivos vão, ao contrário dos mortos, dos inimigos, que ficam a leste. Esse diálogo evidenciou a maleabilidade dos conceitos fundamentais da cosmologia Tupi que, apesar de divergentes, são inteligíveis e reconhecidos por todos que participam dela.

Os monstros – Se a sintonia sobre o complexo Tupi do cataclismo e da recriação era, no fundo, esperada, ouvimos com surpresa o entendimento dos Zo'e e dos Waiãpi a respeito dos monstros que vivem nas matas distantes. Dialogaram a respeito do urubu-de-duas-cabeças, da cobra-tucano e da onça-de-duas-cabeças. Tanto os Waiãpi quanto os Zo'e reconhecem um número muito maior de animais desviantes da espécie, únicos, e por isso monstruosos. Mas só tiveram tempo de falar desses três exemplares.

A localização dos monstros constituiria, para ambos os grupos, verdadeiros limites do universo humano, além dos quais é perigoso se aventurar. Habitam a borda do mundo conhecido, fechando-o. Evidenciam uma cosmografia em expansão, cujos limites, geográficos e conceituais, dependem da experiência concreta. O fato de ver/ouvir, ou não, um monstro, abre ou fecha caminhos para o deslocamento dos homens numa determinada direção. Assim, para os Zo'e, o urubu-de-duas-cabeças não constitui mais um limite, pois foi morto pelos antigos. Para os Waiãpi, ao contrário, *uruvu-akã-mukoi* continua vivo, mas está relegado ao patamar celeste. Inversamente, para os Zo'e, a cobra-tucano, que atrai suas presas fazendo-se de pássaro e as estrangula quando passam perto dela, constitui um perigo iminente para

quem se perde na mata. Para os Waiãpi, este monstro foi morto e, conseqüentemente, deixou de representar um limite. A divergência interessou muito Waiwai, que reconsiderou o que sabia a respeito de *tukã-moi* e planejou conversar com os velhos de sua aldeia para confirmar os dizeres dos Zo'e.

Essas divergências podem ser analisadas na perspectiva da reelaboração dos limites do mundo que os índios sempre realizam após o contato com os brancos. Limites que se expandem mas continuam sempre marcados por figuras tradicionais: os monstros, tanto quanto os inimigos, são pilares imutáveis na cosmografia Tupi.

O segundo aspecto diz respeito à consciência que os Zo'e e os Waiãpi construíram juntos, de possuírem um saber esotérico: só eles, índios, conhecem a existência dos monstros e, por isso, podem aproveitá-los como arma contra os brancos. É a conclusão à qual chegaram Boi e Waiwai:

Vamos mandar todos os garimpeiros para a moradia da onça-de-duas-cabeças. Serão todos devorados.

– Sim, quando você encontrar garimpeiros, mande-os para lá, morrerão um após o outro e não terão tempo de avisar seus parceiros. Serão todos destruídos...

Os inimigos – Outro tema no diálogo entre Zo'e e Waiãpi foi a questão dos inimigos. Como foi lançado por eles, os Zo'e contribuíram com maior detalhamento, tanto em nível da descrição da aparência física dos inimigos, quanto de suas técnicas de guerra, ou de sua localização atual. Ficaram patentes diferenças na vivência guerreira de cada povo. Para os índios do Cuminapanema, a presença de inimigos não é apenas conceitual, como é atualmente para os Waiãpi.

Um dos pontos mais interessantes do diálogo sobre inimigos diz respeito, também, à concepção dos limites do universo dos Zo'e. Estes explicaram que não caçam nem constroem aldeias na direção nordeste, para evitar que os inimigos encontrem seus rastros e voltem a

agredi-los. Confirmava-se, assim, a posição de refúgio que este povo ocupa no interflúvio entre o Cuminapanema e o Erepecuru.

No mesmo sentido, as conversas entre os Zo'e e os Waiãpi confirmaram a associação entre proximidade de inimigos e agressões xamanísticas. Segundo os Zo'e, os inimigos "matam pelo cheiro", por isso não devem se aproximar da zona percorrida pelos *Apãm*. Ao contrário dessa forma de agressão a distância, característica da concepção Zo'e de inimigo, Waiwai descreveu o canibalismo dos *Apã* e a bravura das respostas dos Waiãpi. Os Zo'e, para quem a guerra é uma vivência mais próxima, costumam insistir mais sobre a bravura dos outros e sobre as perdas que eles sofreram.

Finalmente, cabe mencionar que, sob o impacto das falas dos Waiãpi a respeito de garimpeiros, os Zo'e passaram a fazer comparações entre inimigos e garimpeiros. Foi sua maneira de entender o discurso dos Waiãpi sobre as doenças resultantes da invasão de terras. Para os Zo'e, os garimpeiros, integrados ao sistema tradicional de agressões, matam "pelo cheiro e pelo barulho" de suas coisas.

Manipulando mutuamente a aparência – Na seqüência do diálogo sobre inimigos, surgiu uma oportunidade interessante para os Zo'e manipularem a aparência dos Waiãpi que – coincidentemente – se parecem com os inimigos: cabelos soltos, urucum no rosto, etc. Por isso, sempre que podiam, os Zo'e tentavam amarrar os cabelos de seus visitantes, explicitando, às vezes, que assim seriam *como Zo'e*.

Os Waiãpi responderam a essa manipulação simbólica em outro sentido. Criticaram abertamente as roupas (calções, camisetas, meias, etc.) que alguns rapazes usam diariamente e sugeriram que, para serem "índios mesmo", deveriam usar tanga de pano vermelho e deixar crescer os cabelos, como faziam seus antepassados. Incentivar os Zo'e a usarem *kamisa pirã* não representou apenas a afirmação de uma marca étnica própria. Os Waiãpi fizeram a propaganda da tanga como medida necessária diante da nova situação de contato na qual os Zo'e estão inseridos. Waiwai fez um discurso nesse sentido:

Agora, eu vi que vocês andam nus mesmo, que os brancos não deram pano para vocês. Pergunto-me por que os brancos não deram pano! É porque eles acham certo vocês ficarem como estão, por isso não querem dar pano. Quando o pessoal da Funai voltar, vocês devem pedir pano. Eles são donos do pano, têm muito... Agora, não é mais como antigamente, como no tempo de seus antepassados, quando os brancos não vinham até suas aldeias, vocês podiam andar nus. Agora, não. Os brancos não usam tanga, usam roupa, só nós usamos tanga. Eu vim para explicar isso para vocês, não estou zombando de vocês...

Quando saímos da aldeia da base, alguns homens e algumas mulheres Zo'e haviam aderido à tanga. Mas os rapazes que usam, há alguns anos, roupas que a Funai, agora, recusa-se a lhes dar, continuavam remendando-as pacientemente, resmungando sobre a sovinice dos *kirahi*. Tangas ou calções são usados como adornos. Ao que tudo indica, o discurso da diferença que os Waiãpi fizeram em torno do uso de tangas foi absorvido pelos Zo'e como alternativa para uma situação menos política que estética.

A construção de uma aliança pautada em encontros passados

Os Zo'e e os Waiãpi encontraram, com impressionante sintonia, um termo comum para expressar a relação de aliança que estavam construindo: *Ruwanam* em Zo'e, correspondente ao Waiãpi *Anam*. A expressão surgiu imediatamente como solução para a relação entre visitantes e anfitriões. *Ruwanam*, um termo relacional que significa, basicamente, “gente do mesmo povo”, “patrício” e, no contexto da história Waiãpi, “aliado” em conflitos contra inimigos: *Apam*. Quando souberam da existência dos Zo'e e, mais tarde, quando os encontraram, bastava aos Waiãpi encaixar esses novos *Anam* na rede de relações transmitidas pelos antigos.

É este esforço que Waiwai realizou, conjuntamente com seus principais interlocutores Zo'e. O primeiro passo consistia em recuperar o

local dos antigos encontros, que só poderia ter uma única direção, a oeste. Descreviam conjuntamente o local dos supostos encontros históricos: um grande flechal, visitado pelos antepassados de ambos os grupos. Só que, para os Zo'e, situa-se no rio Cuminapanema e, para os Waiãpi, no rio Inipuku... Nem uns nem outros mediram imediatamente a distância que separa suas áreas de ocupação (mais de 300 quilômetros em linha reta). Se os Waiãpi constataram depois que a distância inviabilizava esse encontro histórico, os Zo'e não dispõem ainda de parâmetros concretos para fazer essa avaliação. Mesmo assim, o diálogo prosseguiu e em nenhum momento abandonaram a procura de evidências para justificar que seus antepassados se conheciam.

Estava claro que os Zo'e manipularam esta "história" para justificar interesses do presente. Para provar que seus antepassados haviam visto os antigos Waiãpi, mencionaram características de sua vestimenta e os objetos que desejam, hoje, obter dos visitantes. Reproduziram também o canto que, supostamente, seus antepassados entoavam quando encontravam os Waiãpi: "Kiii! Os Waiãpi estão chegando, trazendo penas de mutum!"

A exegese construída pelos Waiãpi sobre sua eventual relação histórica com os índios isolados foi embasada em outros interesses. Tratava-se, para eles, de construir uma efetiva aliança entre grupos indígenas que têm uma mesma história de confronto com os brancos. Nela, os Waiãpi se colocam como os mais experimentados, que devem ensinar e dirigir os "índios novos" na sua aproximação com os brancos.

Em mais essa oportunidade, os Waiãpi situaram os Zo'e numa escala de tempo: "Estão hoje como os antigos aliados dos nossos avós." Uma constatação que encerra tanto um sentimento de admiração quanto de preocupação pela fragilidade dos seus aliados.

Resultados

O proveito que os dois grupos Tupi tiraram do encontro levanta algumas questões significativas para avaliar essa estratégia de relações intertribais. Mais uma vez, constatamos que o resultado mais interessante está na manipulação do tempo e do espaço do contato, criando-se novas continuidades.

Ficou patente que os aspectos culturais debatidos entre os Zo'e e os Waiãpi foram selecionados em função das respectivas políticas de relacionamento com os brancos. Na perspectiva de ambos os grupos, a identificação se processou, inicialmente, a partir de elementos culturais genéricos que lhes permitiam se identificar como "índios" (comem os mesmos animais, partilham da mesma tecnologia, etc.) em oposição aos brancos.

Por outro lado, no enriquecimento progressivo da identificação mútua, o diálogo se estabeleceu a partir de referências não ao presente, mas ao passado. Comparavam a localização e os usos *dos antigos*, privilegiavam traços comuns que podiam ser atribuídos aos antepassados de ambos os grupos. Mas as diferenças evidentes na sua atual situação também foram manipuladas no eixo passado/presente.

Para os Waiãpi, o encontro representou uma viagem no tempo, em duas direções. A volta ao passado, já que os Zo'e representam os que detêm, ainda intactos, os conhecimentos e as práticas dos antigos. Um passo rumo ao futuro, por tudo que eles pretendiam "levar" aos isolados. No fundo, o exercício de política cultural desempenhado durante o encontro se concentrou na oposição entre tradicional/novo. Os Waiãpi valorizavam o primeiro termo, alertando os Zo'e sobre o perigo das técnicas novas que os ameaçam não apenas fisicamente, mas culturalmente, fazendo desaparecer suas tradições antigas. Os Zo'e, obviamente, estavam mais interessados em dominar o segundo termo, com todas as novidades que os Waiãpi podiam lhes trazer.

No momento, a única avaliação possível desse encontro se apóia na perspectiva dos Waiãpi. O impacto entre os Zo'e só poderá ser medido a mais longo prazo. Mas, sem dúvida, os resultados mais significativos da visita estão na abertura, conceitual, de seu universo. Um impacto que já pôde ser medido no ato do encontro, como mostramos neste relato.

De acordo com a proposta do projeto Vídeo nas Aldeias, a condução autônoma da relação interétnica é favorecida pela absorção de informações abrangentes sobre a situação de outros povos indígenas e sobre segmentos diferenciados da sociedade nacional. A compreensão gradativa da diversidade de intenções e de relações possíveis com diversas categorias de "outros" é um parâmetro indispensável para que um grupo indígena isolado possa controlar, em ritmo próprio, seu espaço de relacionamento num mundo, agora, mais amplo. Acreditamos que tanto a visita de falantes de uma língua semelhante quanto o uso do vídeo constituíram fórmulas didáticas adaptadas a este objetivo. Ao criar condições – mesmo que momentâneas – para que o grupo recém-contatado possa reelaborar os critérios de sua identidade, este encontro condensou um percurso, normalmente muito demorado.

Gavião e Krahô: um encontro mediado pelo ritual

Daqui para frente, foi aberta uma estrada entre nós[...] Quando essa criança ficar grande, eles vão pensar: "Naquela época ninguém se conhecia, só se ouvia o nome de Krahô, só se ouvia o nome de Parkatêjê, mas nunca tinham se encontrado, se falado. Mas aqueles dois velhos tinham cabeça e abriram a estrada. [Diniz, líder Krahô, set./1992]

Outro encontro mediado pelo projeto Vídeo nas Aldeias reuniu dois grupos Timbira que, até então, só se conheciam através das imagens de vídeo: os Gavião/Parkatêjê, do Pará, e os Krahô, de Tocantins.

À diferença dos Waiãpi e dos Zo'e, que efetivamente dependem de nosso apoio para dar continuidade à visita que promovemos entre eles, os Parkatêjê e os Krahô já estão dando seqüência ao intercâmbio, de modo autônomo. Seu encontro irá se ampliar, em breve, com a visita aos Ramkokamekra/Kanela, no Maranhão.

Nosso interesse na avaliação desta experiência e de seus desdobramentos situa-se em dois níveis. Em nível local, identificar o impacto cultural que o evento representou para os Parkatêjê e, numa perspectiva mais global, as alternativas que este intercâmbio na vida real possibilita para um novo relacionamento entre os grupos Timbira. Mesmo que o encontro tenha efetivamente aberto relações mais duradouras entre a “comunidade Parkatêjê” e os Krahô, seu desdobramento mais evidente está na oportunidade que, através dessa “estrada”, cada grupo encontrou para refletir e reorientar seus próprios problemas. “O esforço de um grupo na afirmação cultural da diferença só tem realmente significado para si próprio, para a organização interna do grupo e para a sua auto-imagem” (Azanha, 1987).

Nessa perspectiva, relatamos aqui o ponto de vista dos Parkatêjê e, principalmente, de seu líder, Kokrenum. O encontro com grupos Timbira que preservam suas tradições foi um dos caminhos que ele imaginou e teve, ao longo de muitos anos, o ânimo de perseguir. A descrição enfoca os antecedentes e o atual contexto em que se deram as visitas: o modo como os Parkatêjê negociam sua identidade, num processo que envolve diferenças importantes entre os grupos locais de Mãe Maria e do Maranhão e, sobretudo, entre gerações. Envolve também a participação direta de membros do CTI e do projeto Vídeo nas Aldeias, mediadores com os quais Kokrenum conta para negociar, internamente e externamente, seu plano de recuperação cultural.

As contradições e dificuldades inerentes a esse processo nos parecem um ponto de partida interessante. A identidade Parkatêjê se constrói a partir de fragmentos e contradições, em meio a uma trajetória

de acomodação ao mundo branco. O sucesso desse processo não dependeria justamente do movimento constante que essas contradições impõem?

Antecedentes

Antecedentes históricos

Os Parkatêjê do sul do Pará integram hoje três diferentes grupos – o de Itupiranga, o de Tucuruí e o do Maranhão – que foram contatados em 1957, 1961 e 1974, respectivamente. A experiência de contato dos dois primeiros grupos foi particularmente traumática. Dizimados pelo contágio, a perda de todos os idosos e de mais de oitenta por cento de sua população resultou num sentimento de derrota que os levou a entregar aos brancos, logo após o contato, todas as crianças que tinham ficado órfãs.

Um a um, os grupos Parkatêjê foram sendo transferidos para o castanhal Mãe Maria, na região de Marabá, onde trabalharam durante uma década num regime forçado, coletando castanha para o SPI. Os funcionários reprimiam suas manifestações culturais, que atrapalhavam a produção e eram tachadas de “brincadeiras de índio preguiçoso”. A falta de mulheres indígenas obrigou alguns Parkatêjê a se casar com mulheres brancas.

No início dos anos 70, seu estado de desânimo e suposta resignação e sua aparência de “caboclos aculturados” levaram o antropólogo Da Matta a prever sua breve extinção enquanto grupo culturalmente diferenciado.

No entanto, os abusos cometidos pelo SPI, e depois pela Funai, criaram uma revolta que os motivou a empreender uma longa luta para reconquistar o direito de gerir suas vidas e os recursos de seu território. Sob a liderança de Kokrenum, os Parkatêjê obtiveram sua auto-

nomia econômica e política, no contexto de uma das regiões mais conturbadas da Amazônia (Ferraz, 1990). Nessa época, eles começaram a repatriar parte daquelas crianças que haviam sido criadas entre os brancos e receberam o reforço revitalizador do último grupo Gavião, recentemente contatado no Maranhão, que veio se juntar a eles. Abriu-se, então, um espaço para reavaliar os impactos que este movimento de auto-afirmação no mundo dos brancos havia deixado em suas vidas. À perda da memória tribal somava-se um processo acelerado de descaracterização, especialmente visível na perda da língua materna.

Um plano de resgate cultural

A aldeia Mãe Maria voltou progressivamente a ser animada pelos jogos de flecha, que envolvem sobretudo os homens maduros. As corridas de tora atraem os jovens, que as apreciam por seu caráter de “competição esportiva”, esperando figurar na “galeria de campeões” da aldeia. Kokrenum, um dos poucos cantadores sobreviventes, lidera pessoalmente a realização de alguns ritos do acervo tradicional, que ele conhece e se esforça por enriquecer. Ele empreendeu um longo trabalho de reafirmação cultural, que tem os jovens como alvo principal. Estes devem ser “remodelados” a partir da retomada, conjunta, do uso da língua materna e da vida cerimonial.

A questão da língua se revelou a mais difícil. Como reverter o processo de abandono da língua materna a favor da difusão da língua portuguesa que, durante anos, havia representado uma opção de convivência interétnica? Uma opção que se impôs, inclusive, ao grupo do Maranhão, o último a ser contatado, por força do jogo de relações de subordinação que mantém, em vários níveis, com o grupo de Kokrenum. Tratados como “bravos”, porque recém-contatados, e não sabendo se relacionar com os brancos, o ideal era dominar a língua dos brancos tanto quanto os “mansos” de Mãe Maria. Passaram, então, a

criar as crianças em português, numa fase em que os outros Parkatêjê estavam iniciando o processo inverso, procurando resgatar o uso de sua língua materna.

A imagem como garantia da memória

A idéia de recorrer às imagens para dinamizar a difusão da cultura Parkatêjê surgiu em 1978, quando eles adquiriram uma câmera super-8 para as festas e os embates com agências governamentais. Mas esta tentativa se revelou frustrante pela dificuldade de manipular e projetar este tipo de película.

Em 1986, descobriram as imagens de rituais Kaiapó e Krahô, levadas até eles pelo projeto Vídeo nas Aldeias. Kokrenum se entusiasmou imediatamente e pediu a colaboração do CTI para registrar o ritual de iniciação Pemp, realizado e filmado em 1987. Logo a seguir, o CTI treinou um câmera indígena, que deu seqüência ao trabalho de documentação.

Ciente de que a transmissão de um ritual se dá ao longo de vários anos e temeroso de que sua morte interrompa inesperadamente este processo, Kokrenum contava com este registro para garantir a memória dos rituais e permitir sua futura retransmissão. “Aquele que quiser aprender a cantar como eu, ele olha a TV e sabe o que fazer” (Kokrenum, 1987).

O registro das tradições prosseguiu no decorrer desses anos. Tal como eles haviam assistido aos Nambiquara retomarem a furação do beijo diante da câmera de vídeo, Kokrenum promoveu a furação de beijo de todos os jovens, e o câmera da aldeia documentou esse momento histórico. Mas, hoje, Kokrenum se queixa porque a maioria dos rapazes retirou os botoques labiais pouco depois do rito, deixando os furos cicatrizarem.

A influência do mundo branco sobre os jovens

Em seus discursos, Kokrenum sempre relaciona a falta de entusiasmo dos jovens pelas tradições ao peso que o mundo dos brancos tem sobre eles, seja devido à sua veiculação pelas emissoras de TV do Sul do país, seja pela proximidade da cidade. Ele percebe claramente o impacto das novelas sobre os padrões de comportamento adotados pelos jovens, padrões opostos àqueles que ele tenta implantar na comunidade. Por isso, lamenta que os jovens “só querem andar bem vestidos para chamar a atenção das mulheres, namorar muito cedo e, quando casam, só querem ter dois ou três filhos”.

Há vários anos, os forrós foram proibidos na aldeia, porque induziam os jovens a tomarem bebidas alcoólicas. Certa vez, enraivecido porque a maioria o deixara cantando sozinho de madrugada no pátio, Kokrenum quebrou o maracá, pegou um machado e derrubou as travessas de futebol do centro do pátio, fazendo com elas uma grande fogueira. Mas só recentemente os próprios jovens resolveram suspender o futebol por dois anos, porque “o velho estava para endoidar”.

Nos embates permanentes que tem com os jovens, o *velho* usa argumentos drásticos:

Vocês não querem ser índio, vocês só querem acompanhar o branco, seu filho vai acompanhar você e como é que isso vai acabar? Até vão casar com branco, aí não tem mais jeito, você já é branco, acabou, não vai ter mais direito de ser índio!

À procura dos Timbira tradicionais

Desde sua recuperação, e para evitar a todo custo o casamento com mulheres brancas, os Parkatêjê partiram à procura de esposas e aliados junto aos grupos Timbira mais próximos do Maranhão. Saíam de caminhão, atravessavam o Tocantins e estabeleciam contatos com os

Gavião de Amarante e os Krinkati de Montes Altos. Essa aproximação resultou em alguns casamentos com índias que vieram se fixar em Mãe Maria.

Mas esses contatos não preenchiam os objetivos buscados por Kokrenum, que não encontrava entre os Timbira mais próximos a vida tradicional que ele pretendia resgatar para sua aldeia. Ali, ele só revia a descaracterização que ele condenava entre os seus: o uso de bebidas alcoólicas e as desavenças internas, os rituais substituídos por forrós ou por cerimônias impostas pelos brancos, como a “festa do Dia do Índio” .

Por intermédio dos membros do CTI, que trabalham com os Kanela, de Barra do Corda, e os Krahô, do estado do Tocantins, Kokrenum sabia desde muito tempo que esses grupos ainda realizavam um rito importante no ciclo de iniciação, comum a vários grupos Timbira, chamado Ketoayê, que ele sonha em assistir. Ele guarda a referência deste ritual – o nome e as cantigas – desde sua infância, quando foi realizado pelos Parkatêjê pela última vez. Mas Kokrenum era muito pequeno e faltam-lhe elementos para executá-lo: a coreografia das danças, a encenação inicial e final da festa. Mesmo sabendo que, provavelmente, a versão deste ritual praticada pelos outros Timbira difira da versão Parkatêjê, Kokrenum alimenta a esperança de poder recompor a memória deste rito.

Buscar longe o modelo do ritual

Vale a pena mencionar que, nessa busca, interferem também razões de política interna. Os Gavião do Maranhão, que vieram se juntar ao grupo de Kokrenum em 1974, poderiam contribuir muito para o resgate da memória ritual, já que mantêm um corpo ainda integrado de tradições e, sobretudo, demonstram interesse em criar a partir de suas reminiscências. Mas, para não desequilibrar o jogo de relações de poder esta-

belecidas entre os dois grupos, essa alternativa não pode ser levada adiante.

Este grupo não tem autoridade para definir o conteúdo de um ritual coletivo na “comunidade Parkatêjê”. Seus membros são autorizados a cantar suas cantigas para conservá-las “para si”, mas os cantos e as coreografias devem ser assinados por Kokrenum. Sua autoridade passa, além de toda a padronização da vida comunitária, pela versão que ele impuser ao grupo no ritual. E é desta responsabilidade que surge o drama de Kokrenum. Ele hesita em desempenhar um cerimonial recriado por ele, justamente pelo receio de ver sua versão criticada pelo grupo do Maranhão.

Por essas razões, o modelo de uma vida ritual integrada deve ser procurado entre os grupos Timbira mais distantes, como os Krahô e os Kanela. Estes grupos, apesar de terem sido contatados pelos brancos há mais de trezentos anos, permaneceram mais isolados, o que lhes permitiu conservar uma vida cerimonial intensa. Nesse contexto, eles passaram a representar para os Parkatêjê o elo perdido da tradição.

As imagens dão o último impulso

A partir de 1987, os Parkatêjê tiveram acesso às imagens da vida ritual Krahô, incluindo o registro de um Ketoayê realizado na aldeia Galheiro, em 1989. A perspectiva de um intercâmbio “ao vivo” com os Timbira mais tradicionais atizou o sonho de Kokrenum de encontrar um modelo para o Ketoayê que ele poderia reproduzir em Mãe Maria, para fazer “funcionar” a comunidade.

Em 1991, articulamos o convite para que os Parkatêjê tomassem parte neste rito de iniciação que os Krahô da aldeia Rio Vermelho iam realizar. Estes aprovaram imediatamente a idéia de receber os índios do Pará, famosos por sua “riqueza”. No entanto, o convite – transmitido por telefone – não foi suficiente, e Kokrenum hesitou em se lan-

çar numa estrada desconhecida. Alegando afazeres cotidianos, eles não compareceram. Documentamos o ritual e mandamos uma fita de vídeo para Mãe Maria. Krokrenum ficou maravilhado ao assisti-la e se arrependeu de ter perdido a oportunidade. “Nunca imaginei que pudesse existir ainda hoje uma aldeia festejando como os meus avós faziam, a próxima eu não perco!”

Em 1992, uma nova oportunidade se apresentou para participarem de outro ritual de iniciação – o Katuti – e, desta vez, o CTI se encarregou de produzir a viagem ao longo dos 800 quilômetros que separam Mãe Maria da aldeia Rio Vermelho.

As visitas nas duas aldeias

O primeiro encontro, só para jovens

O convite foi recebido com entusiasmo redobrado, dado o “jejum” absoluto (de jogo de flechas, corridas de tora, etc.) pelo qual passara a aldeia de Mãe Maria no último ano, devido ao luto pela morte do filho mais velho de Kokrenum. A festa dos Krahô marcou o fim do resguardo.

Obviamente, os mais entusiastas eram os mais velhos. Mas Kokrenum impôs, como sempre, as suas prioridades. Barrou os homens maduros, com exceção de dois de seus companheiros e de alguns representantes do grupo do Maranhão, e embarcou cinquenta jovens e quatro moças no caminhão. Segundo ele:

esses jovens são desse jeito mesmo, quer sempre acompanhar branco, quer andar bem vestido, toda coisa bem ajeitada. Então eu achei que devia levar só a rapaziada para ver o movimento dos Krahô, como eles andam, como eles usam as brincadeiras deles. Porque eles estão segurando a natureza deles. Levar os jovens para ver se eles acreditam na minha conversa, para ver se a gente retorna a pensar como antes.

Os Krahô os receberam calorosamente. A visita, que durou cinco dias, foi documentada em vídeo por Raimundo, o câmara de Mãe Maria. Na volta, este material foi exibido diariamente, por vários meses consecutivos. Consumido com voracidade pelos homens e pelas mulheres maduras, especialmente aqueles que não tinham embarcado no caminhão.

Apreciações de Kokrenum: a aparência e a língua

Em primeiro lugar, foi grande a felicidade de Kokrenum, ao confirmar que, realmente, os Parkatêjê e os Krahô são dois povos “irmãos”:

Eu entendia o que eles estavam dizendo, eu entendia como é a cantiga deles. É a mesma coisa, tal como a nossa, não tem diferença. A linguagem é a mesma, o pensamento deles também é o mesmo daqui. Parece que eles são irmãos, são uma família daqui mesmo.

Outro aspecto que ele elogiou muito na sua avaliação da viagem foi a aparência “indígena” de seus anfitriões no que diz respeito à roupa: as mulheres usam um pano amarrado na cintura e o torso nu; os homens, apenas um calção, e os iniciandos ficam totalmente nus no momento do cerimonial. Ao mostrar as imagens dos Krahô no pátio de sua aldeia, Kokrenum passou a fazer uma campanha para que as mulheres tirassem suas blusas, e várias aderiram.

Mas Kokrenum ficou especialmente fascinado ao ver que todos os Krahô, inclusive as crianças, expressam-se em sua língua materna, além de falarem português muito melhor do que os Parkatêjê. Ainda mais impressionante foi ver que meninas de 7 ou 8 anos sabem todas as cantigas “até mais do que uma velha [...] eles sempre estão usando a linguagem deles, eles são interessados, gostei de ver, até eu estava com vergonha”.

Kokrenum referia-se aos obstáculos que, há vários anos, dificultam o programa de recuperação da língua em sua aldeia. Todos os adul-

tos incorporaram o seu discurso, mas, na prática, continuam falando em português com as crianças, inclusive ele, Kokrenum. Os jovens, quando criticados, não deixam de recolocar a responsabilidade nos mais velhos, que, afinal, os criaram assim.

No ginásio da aldeia Mãe Maria, foi incluído há dois anos o ensino da língua materna no currículo. Mas Kokrenum se mostra cético em relação aos resultados deste programa. Segundo ele, se os jovens tivessem interesse em aprender, eles “aprenderiam ouvindo os velhos conversar”. E cita como exemplo os funcionários da Funai entre os Kaiapó que, mesmo não alfabetizados, falam fluentemente a língua. “O próprio filho daqui não fala, vai ter que aprender na aula. Se não aprende a falar, você acha que vai aprender a escrever? Eu acho muito difícil!”

Os jovens Parakatêjê também sentem vergonha

O encontro com os Krahô, sem dúvida nenhuma, teve para os jovens Parakatêjê um efeito pedagógico muito mais impactante que a escola. Bira, por exemplo, um rapaz que foi criado na cidade e recentemente retornou a Mãe Maria, sentiu-se feliz por estar entre aqueles “parentes”, mas também se sentiu envergonhado por entender muito pouco do que eles diziam.

Mesmo sendo cedo para avaliar o efeito a longo prazo que esta visita (e as outras que se seguirão) terá sobre os jovens de Mãe Maria, ficou evidente que eles ficaram marcados pelos novos pontos de referência que essa experiência lhes trouxe. No início, eles se fecharam entre si, percorrendo a aldeia como se estivessem visitando outra cidade, e tomavam banho no rio como se estivessem na praia de Marabá.

A grande expectativa dos jovens de Mãe Maria eram as corridas de toras, um dos poucos elementos da cultura tradicional que os entusiasma. Estavam ansiosos para medir forças com os Krahô. Expectativa esta frustrada pois, logo após a chegada, Diniz, o chefe dos Krahô,

pediu a Kokrenum que dividisse a sua turma em dois grupos equilibrados de corredores, que foram integrados aos dois “partidos” do ritual – o partido do Papa-mel e o do Gavião. Esta é a maneira tradicional dos Timbira receberem aldeias convidadas para uma festa, prática que acabou satisfazendo os jovens Parkatêjê, que se sentiram, assim, muito mais integrados ao ritual.

A visita despertou-os para outra realidade nova e ambígua: o choque com o despojamento e a “pobreza” dos Krahô que, em contrapartida, vivem numa aldeia limpa, à beira de um rio lindo onde se pode banhar, o que contrasta com a situação de insalubridade em que vivem em Mãe Maria. Todos esses elementos lhes proporcionaram a oportunidade de uma auto-avaliação crítica. É o que Bira expressa em seu depoimento:

Eu só não fiquei muito satisfeito com o nosso pessoal porque eles tiveram assim uma participação como se fosse na cidade, todo mundo vestido, todo mundo com tênis. A gente não devia fazer uma coisa dessas!

Modelos divergentes para a vida comunitária

Logo na chegada à aldeia Krahô, Kokrenum fez um discurso, em português, explicando que tinha trazido todos os jovens para que eles pudessem entrar em contato com uma realidade mais tradicional. Ao longo de toda a estadia, ele foi descrevendo para Diniz toda a trajetória do seu povo, desde os primeiros contatos, e o modelo de sociedade que ele estabeleceu em sua aldeia, uma “comunidade socialista fechada”, na qual ele administra todos os recursos e todos os trabalhos são coletivos.

De fato, ele dirige pessoalmente todas as atividades de sua comunidade. A circulação interna de dinheiro foi banida, assim como qualquer forma de “pagamento” entre os membros da aldeia. Com os juros dos recursos obtidos com as indenizações de grandes companhias, Kokrenum abastece uma cantina que distribui alimentos para todos,

conforme suas necessidades. Objetos de maior valor (fogão, geladeira, etc.) são obtidos mediante pedidos pessoais, os quais ele vai atendendo conforme as conveniências do jogo político.

Só recentemente, devido à pressão de muitos insatisfeitos, ele passou a dar uma “mesada” para cada família comprar roupa, cigarros, etc. Mas ele chegou a ameaçar de cancelar o programa de ensino da língua, porque este envolvia pagamento de salários aos monitores indígenas. Evidentemente, esse sistema não tem nada a ver com a realidade Krahô, na qual a unidade de produção é a família e a distribuição de bens responde ao modelo tradicional, definido pelo parentesco e pelas agremiações cerimoniais. A chefia também não tem esse caráter centralizador, e seu poder se restringe a apenas algumas esferas, como a coordenação dos rituais e a política externa.

Desencontros: a galinha e os presentes da festa

Essas vivências e esses modelos tão diversos de vida comunitária levaram, na prática, a alguns desentendimentos. Por exemplo, Kokrenum ficou furioso quando, ao pedir uma galinha a uma mulher, foi cobrado e teve de pagar.

Outro desentendimento ocorreu no momento final, quando o líder Krahô fazia a distribuição dos “presentes da festa” às aldeias visitantes, que são recompensadas pela sua atuação nas corridas e nas cantorias. Os Krahô haviam reunido, como dádivas, um conjunto de objetos que eles consideram de valor: cortes de pano, colares de miçangas, tigelas e talheres usados, um par de sapatos de salto alto, espingardas “por fora”. Quando Kokrenum olhou para aquele conjunto de “coisas de branco”, não conseguiu conter a sua decepção. Os Parkatêjê esperavam receber “presentes de índio”: colares de sementes de tiririca, cestos, esteiras. Kokrenum então reagiu fazendo alusão ao desentendimento anterior, do episódio da galinha:

Eu tou quase não aceitando, mas vou aceitar assim mesmo, na marra [...] Se você quer me dar presente, me dá. Mas se você quer trocar com as coisas, eu não quero, não, porque é feio. Eu não sou branco, não!

Para não desmerecer a decepção dos Parkatêjê, Diniz, o líder Krahô, deu razão a Kokrenum e fez um discurso para os seus não se comportarem como “pedintes”, para não envergonhá-lo, etc. Era, na verdade, um discurso *pro-forma*, que pouco expressa a perspectiva dos Krahô, que consideram normal pedir, já que os Parkatêjê são tão mais ricos do que eles.

Os Parkatêjê retribuem o convite

Oito meses depois, ao chegarmos a Mãe Maria para dar continuidade ao programa de intercâmbio entre os Parkatêjê e outros Timbira, pensávamos articular uma visita aos Kanela. Mas logo percebemos que o que eles realmente desejavam, de imediato, era retribuir o convite dos Krahô e mostrar que eles também sabiam realizar ritos tradicionais. Os homens maduros do Maranhão já haviam tecido adornos de algodão, e os jovens se exercitavam na corrida para estar em forma quando os Krahô chegassem.

Em maio de 1993, Kokrenum mandou um caminhão buscar seus convidados no Rio Vermelho. Os Krahô, efetivamente, não teriam recursos para empreender esta viagem até o Pará. Pouco mais de setenta Krahô embarcaram no caminhão, que levou todas as pessoas importantes da aldeia e suas famílias. Para decepção dos jovens Parkatêjê, não vieram as moças que eles haviam namorado no “caminho da tora”, no último encontro. Como em Mãe Maria não há parceiras para todos, alguns alimentavam a expectativa de reencontrá-las.

Assim que os Krahô chegaram, Kokrenum apresentou sua aldeia ao chefe Diniz: a cantina, a escola, a usina de arroz, as roças coletivas, mostrando, afinal, que tudo o que ele havia contado sobre a organi-

zação de sua comunidade era uma realidade. Os Krahô, por sua vez, mudaram logo a representação que faziam dos Parkatêjê: o acesso fácil ao dinheiro, os carros, o caminhão, as roupas, as casas de alvenaria, enfim, índios “quase brancos”. “Eu pensava que eram brancos, mas não. Os brancos têm os usos deles e nós temos os nossos”, afirmou João Krahô.

A contrapartida no ritual e nos presentes

Os Parkatêjê se prepararam para receber os Krahô em grande estilo: todas as mulheres tiraram suas blusas e se pintaram. Kokrenum havia pedido que cada família separasse roupas usadas para presentear seus “primos pobres”. Cada um receberia em sua casa aqueles com os quais tivesse estabelecido uma relação de simpatia durante a visita ao Rio Vermelho.

No primeiro dia, de madrugada e à noite, os Krahô ocuparam o pátio de Mãe Maria dando seu *show* à parte. Os anfitriões, delicadamente, lhes fizeram sentir que haviam sido convidados a participar de um ritual Parkatêjê. Tal como Diniz havia feito com Kokrenum, este pediu aos Krahô que se dividissem em dois grupos de corredores, que foram integrados aos partidos da festa em curso: o partido da Arara e o partido do Gavião. E as mulheres Parkatêjê do partido da Arara pintaram os Krahô integrados a este partido, o mesmo acontecendo com a turma do Gavião.

Os Parkatêjê tentaram, com certo orgulho, ensinar aos Krahô a jogar flecha, uma das poucas tradições que os Parkatêjê conservam e que os Krahô abandonaram há muito tempo. Não deu certo, porque os Krahô não conseguiram puxar o arco.

Neste segundo encontro, quando os Krahô também puderam descobrir o modo de ser dos Parkatêjê, começou a se dar um real intercâmbio cultural, construído em torno da participação em cerimônias

tradicionais. Eles compararam as formalidades nas corridas de tora, as diferenças nos cantos, nos rituais. Diniz sugeriu que, na próxima festa, os Parkatêjê seguissem a etiqueta de chegada, que não fora respeitada nesta oportunidade, mas é habitual entre os Krahô e outros grupos Timbira do Maranhão. Em vez de chegar diretamente de caminhão no pátio, deveriam permanecer na noite anterior a distância da aldeia, aguardando a preparação da comida e a recepção na manhã seguinte.

Além da festa propriamente dita, os Parkatêjê mais velhos mostraram o canto da “cabeça de onça”, se emocionaram e quase choraram ao contar aos Krahô como era sua vida no tempo que eles eram “bravos no mato”. Em longas conversas, Kokrenum relatou toda a saga recente e violenta de seu grupo, sua recuperação, o modelo de sociedade imposto à mão de ferro, com posições muito bem definidas com relação ao futuro. Diniz ficava impressionado com o conteúdo das conversas e dizia: “O senhor tem uma cabeça muito organizada!”

A visita durou cinco dias e, na noite final, Kokrenum preparou uma reunião na qual ele discursou pela primeira vez em sua língua. Pediu que cada um dos Krahô se apresentasse, dizendo seu nome; em seguida, os Parkatêjê fizeram o mesmo. De maneira que todos aqueles que reconhecessem seus nomes no outro grupo teriam com este uma relação de parentesco automaticamente estabelecida. Os demais construíram seus laços de parentesco com os membros do outro grupo mediante o parentesco com cada um dos chefes, que estabeleceram entre si a relação de irmãos. Para concluir, Diniz afirmou que o intercassamento era bem-vindo e que, “na próxima festa, nós vamos se misturar no pátio e ser uma família só”.

Perspectivas

O encontro de um modelo ritual que “funciona”

Nas duas oportunidades em que se encontraram, os líderes Diniz e Kokrenum enfatizaram a necessidade de organizar as festas em função de uma divisão em “partidos” que integrem os visitantes aos membros da aldeia anfitriã. Não poderia “funcionar” de outro jeito. É exatamente esta vivência compartilhada da divisão social e cosmológica Timbira que representou o impacto mais importante do encontro. Como Kokrenum e Diniz concluíram, juntos, nesta lógica é impossível ser um grupo à parte. Toda a vida Timbira se articula a partir do ritual, que não é somente uma “brincadeira”. É sobretudo o momento em que se explicitam os papéis sociais, definindo para o indivíduo o seu campo de relações. Entre os Gavião, todo este campo de relações se encontra retraído (Azanha, 1987). Kokrenum encontrou, na sua interação com os Krahô, um novo impulso para voltar a “funcionar” a sociedade: isto implica manter as divisões e, por conseguinte, a vida cerimonial. A garantia de funcionamento estaria, inclusive, no espaço ampliado de relações que o encontro promoveu.

O fato de este modelo ter sido confirmado conjuntamente durante o encontro entre os Krahô e os Parkatêjê terá repercussões de longo prazo. Entre os Timbira, como entre outros Jê, os estrangeiros têm seu lugar na estrutura cerimonial, são integrados ao ritual, permitindo que a aldeia continue sendo um microcosmo, no qual a totalidade do mundo exterior é introjetada. É por isso que, em Mãe Maria, a comunidade Guarani e os brancos que convivem ou visitam regularmente os Parkatêjê acabam sendo levados a entrar nas “brincadeiras”.

É pelas mesmas razões que tanto os Krahô quanto os Parkatêjê se emocionaram ao se misturarem nos “partidos” das festas que ofereceram uns aos outros. Como todos os rituais de iniciação, estes mo-

mentos favorecem a criação de relações de identidade muito fortes, que passam justamente pelo sentimento de pertencer a grupos delimitados, que estabelecem claramente a diferença entre o que está dentro e o que está fora. Naquele momento, eles abriram aquilo que mais tarde eles chamaram de “uma estrada entre nós”. A realidade construída para o futuro dos dois grupos seria a de “uma mesma família”.

Outras perspectivas de futuro

A avaliação desse encontro não pode deixar de mencionar que a aliança entre os grupos Timbira se apóia em contradições evidentes nas expectativas de futuro de cada grupo. Como mencionamos no caso do encontro entre os Waiãpi e os Zo'e, os Parkatêjê e os Krahô privilegiam de modo diferente os termos da comparação passado/presente e da oposição índio/branco a partir dos quais procuram se identificar mutuamente. Os interesses dos Krahô estão mais voltados para o acesso ao dinheiro e aos bens dos brancos, que os Gavião dominam, ao passo que estes se entusiasmaram com a perspectiva de “resgate” das tradições ostentadas pelos Krahô. Apontam para vias opostas, configuradas historicamente pelos problemas a que cada grupo tem se confrontado nas suas relações com os brancos.

É a diferença de rumos, porém, que garante a continuidade do intercâmbio. Alguns jovens Krahô de Rio Vermelho já se instalaram em Mãe Maria para ter acesso à escola de segundo grau. Em troca, eles se tornaram “cantadores” e animam os jogos de flecha da aldeia. Por outro lado, Kokrenum já pode contar com a realização de um velho sonho: ele poderá assistir a um Ketoayê que os Krahô prometeram realizar em breve.

O papel do vídeo na comunicação intercultural

As perspectivas abertas pelos encontros intertribais descritos neste texto levam, de certa forma, à mesma avaliação. Além das semelhanças básicas, decorrentes da base cultural que os dois grupos Tupi e os dois grupos Timbira compartilham, esses quatro povos vivem momentos históricos e expectativas muito diversas. As identificações estabelecidas entre eles se deram na perspectiva de cada grupo, que defendia, individualmente, seus interesses nos encontros. E, sobretudo, conseguiram, apesar das contraposições com os outros, confirmar estes interesses divergentes. Como havíamos sugerido de início, os resultados desses intercâmbios evidenciam que a interação entre os grupos se processou menos em função de uma demanda de “resgate” de tradições que de uma política de enfrentamento mais eficiente ao mundo dos brancos. Uns em relação aos outros, cada grupo foi manipulando sua relação com o passado em função de sua demanda do futuro. O que parece ser o sonho de uma viagem no passado é, na verdade, uma forma de ancorar melhor o futuro que, inevitavelmente, está pautado pela convivência com os brancos.

Mais uma vez, constatamos que os índios estão muito mais preocupados em apostar no futuro – demonstrando seu dinamismo cultural – que com a simples preservação de traços culturais que nós filtramos como “autênticos”, em referência à imagem idealizada e genérica de índio que continua sendo propagada pela grande mídia. É este dinamismo que o projeto Vídeo nas Aldeias procura incentivar. Implantar um monitor de vídeo numa aldeia é, no conceito comum, uma revolução tecnológica. Um curto-circuito direto da cultura oral para os meios audiovisuais, sem passar pela escrita. Potencializa processos tradicionais de transmissão de conhecimento, especialmente pelo caráter circunstancial e coletivo da apropriação das informações no momento das projeções.

Construir, utilizando-se da mídia audiovisual, informações para o público leigo ou para o círculo restrito dos especialistas, representa certamente uma experiência valiosa para a reflexão antropológica. Mais interessante ainda é construí-las com e para os sujeitos da pesquisa: as comunidades indígenas. Retorno, feedback, antropologia interativa ou compartilhada, como pregava Jean Rouch, são princípios muitas vezes declarados, mas raras vezes concretizados. O que as comunidades estudadas, fotografadas e filmadas esperam da interação que estabelecem com antropólogos não são, apenas, as fotos, os filmes editados ou as teses prontas. Entretanto, é esta forma mecânica de retorno que a maior parte dos etnólogos concebe e pratica. O projeto de vídeo do CTI se propõe a inverter e enriquecer esta relação.

A preservação de imagens² significativas para a memória dos povos indígenas só ganha sentido quando colocadas à disposição desses povos, para que eles, enquanto sujeitos de seu futuro, as utilizem no processo de revisão de suas identidades. A manutenção das culturas e o futuro diferenciado desses povos dependem muito mais de sua criatividade nos processos de reconstrução, adaptações e seleções de sua memória que da continuidade de um passado retratado em imagens de arquivo.

Por essas razões, o programa de vídeo do CTI não se limita a “devolver” materiais uniformes para todas as aldeias em que atua, mas procura atender às demandas específicas dos índios em relação às informações sobre o mundo que está a sua volta e que desejam conhecer, além de apoiar concretamente a eficácia de suas redes de comunicação interna, etc. O caráter experimental assumido pelo projeto, especialmente por meio do incentivo de encontros como os descritos neste texto, procura evitar duas armadilhas habituais na rotinização dos programas de comunicação ditos “alternativos”: responder de forma mecânica e homogênea e limitar-se a fórmulas didáticas. Nossa experiência evidencia que o “retorno” que temos a oferecer aos índios é o

retorno do olhar. E a troca que se estabelece, por meio da mídia audiovisual, é exatamente produzir conhecimento, de um lado e do outro. Produzir o encontro entre modos de ver e de pensar, para ampliar as possibilidades de comunicação, de identificação ou de confronto.

São Paulo, outubro de 1993 a abril de 1995.

Notas

- 1 Desde a primeira experiência realizada entre os índios Nambiquara (MT) em 1986, o programa Vídeo nas Aldeias atingiu outros povos, em função das relações acumuladas pela equipe do CTI, que mantém contatos seguidos com algumas comunidades: os Gavião/Parkatêjê e os Kaiapó (PA), os Krahô (TO), os Canela (MA), os Xavante e os Enauenê-Nauê (MT), os Terena (MS) e os Waiãpi (AP). Atualmente, cerca de 15 aldeias dispõem de equipamentos de vídeo e de arquivos de imagens, regularmente enriquecidos com os novos registros realizados nas constantes visitas da equipe do CTI às aldeias. Cada comunidade tem suas curiosidades e interesses específicos. Os documentos destinados às videotecas das aldeias são produzidos sob forma de resumos especiais, incluindo a seleção de informações (da TV ou de outros documentários em vídeo) encomendadas por cada grupo sobre questões que desejam conhecer.
- 2 Ao longo dos últimos anos, o CTI acumulou um arquivo de imagens representativo de uma dezena de povos indígenas; este arquivo, que contém valiosos fragmentos da memória desses povos, destina-se às comunidades indígenas. Guardar um acervo como este em São Paulo apenas para garantir a imagem diferenciada destes povos “no futuro” seria simples “arquivismo”: já temos, nas bibliotecas e nos museus, milhares de testemunhos de seu passado que, porém, lhes permanecem inacessíveis.

Bibliografia

AZANHA, G.

1987 *Os Gavião frente a si: vídeo e reflexão*, Projeto para o Concurso Ford/Anpocs, dat.

BARTH, F.

1987 "Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea", Cambridge Studies, *Social Anthropology*, vol. 64:98.

CARELLI, V.

1993 "Vídeo nas Aldeias: um encontro dos índios com sua imagem", *Tempo e presença*, vol. 270:35-40, CEDI, julho/agosto.

Centro de Trabalho Indigenista

1994 *Projeto Vídeo nas Aldeias: o encontro dos índios com sua imagem*, (projeto apresentado ao CNPq), dat.

FERRAZ, I.

1990 Résistance Gavião: d'une frontière à l'autre, *Ethnies*, vol. 11-2:81-100.

GALLOIS, D. T. & CARELLI, V.

1993 "Vídeo nas Aldeias: a experiência Waiãpi", *Cadernos de campo*, vol. 2, FFLCH/USP.

1995 "Vídeo e diálogo cultural", *Revista de antropologia visual*, UFRS (no prelo).

GOODY, J.

1988 "Alfabetismo, crítica e progresso do conhecimento", in *Domesticação do pensamento selvagem*, Ed. Presença, Lisboa, pp.46-62.

LÉVI-STRAUSS, C.

- 1979 "Pensamento primitivo e mente civilizada", in *Mito e significado*, Lisboa, Edições 70.

MARCUS, G.

- 1991 "Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade, no final do século XX a nível mundial", *Revista de antropologia*, São Paulo, vol. 34:197-221.

ABSTRACT: The article analyses the role of video in intercultural communication from the interaction that is established among indigenous groups which met each other by video images, afterwards, they ended up meeting personally, "in real life". The description of two of these encounters, between Waiãpi (AP) and Zo'e (PA), and between Gavião/Parkatêjê (PA) and Krahô (TO), provides context to the documentaries produced by the project Vídeo nas Aldeias/CTI about these experiences.

KEY WORDS: intercultural communication, representation, ethnic discourse, ethnography, Timbira, Tupi.

Recebido para publicação em abril de 1995.