UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

NADJA WOCZIKOSKY MARIN

Memória, Violência e Território:
de *zapiway* a cacique e a constituição do Povo Cinta Larga

São Paulo
2017

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Memória, Violência e Território:

de *zapiway* a cacique e a constituição do Povo Cinta Larga

Nadja Woczikosky Marin

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Sylvia Caiuby Novaes

São Paulo

2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M337m Marin, Nadjá Woczikosky
Memória, Violência e Território: de zapiway a cacique e a constituição do Povo Cinta Larga / Nadjá Woczikosky Marin ; orientadora Sylvia Caiuby Novaes. - São Paulo, 2017.
215 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Antropologia. Área de concentração: Antropologia Social.

1. Etnologia Indígena. 2. Cinta Larga. 3. Antropologia Visual. 4. Memória. I. Novaes, Sylvia Caiuby, orient. II. Título.

MARIN, Nadja Woczikosky. **Memória, Violência e Território**: de *zapiway* a cacique e a constituição do Povo Cinta Larga.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____
Instituição _____

Julgamento _____
Assinatura _____

Prof. Dr. _____
Instituição _____

Julgamento _____
Assinatura _____

Prof. Dr. _____
Instituição _____

Julgamento _____
Assinatura _____

Prof. Dr. _____
Instituição _____

Julgamento _____
Assinatura _____

Ao pequeno Aluísio, que ainda dentro
de mim, me acompanhou durante os
últimos meses de escrita e a quem
espero mostrar que outros mundos são
possíveis.

Agradecimentos

À todos aqueles que de alguma forma contribuíram para a realização desta pesquisa, principalmente, aos que me concederam auxílio material, psicológico e espiritual para a conclusão deste trabalho:

À minha orientadora Sylvia Caiuby Novaes, pela confiança, apoio, leitura atenta da tese e por me guiar de forma leve e espontânea pelos caminhos da Antropologia Visual. À ela, minha eterna admiração e respeito.

À meus pais, que concordaram em financiar parte dessa pesquisa sem aprovação de projeto, e que, por amor, nunca mediram esforços para fornecer as melhores condições para meu desenvolvimento acadêmico e pessoal. Pelo apoio incondicional e respeito às minhas escolhas, ainda que, por vezes, as considerem arriscadas e incertas.

Ao Arthur, pai do Aluísio, pela paciência, amor, cumplicidade, e, principalmente, por compreender minhas ausências e me confortar e incentivar nos momentos difíceis.

Ao cacique João Bravo e sua família, pelo acolhimento seguro na aldeia, pela confiança e por me permitir adentrar seu mundo e suas histórias.

Ao Justino Cinta Larga, pelas traduções, amizade, pelas pescarias e por tornar o tempo em campo divertido e prazeroso. À Najara, sua esposa, e seus filhos Davi, Jonas e Israel, de quem sinto imensas saudades.

À todos os Cinta Larga que colaboraram, Cento, Bastiãozinho (em memória), Roberto Carlos, Joanita, Neide, Marcão, Marcelo, Pio, Luana, Bete, aos jovens do coletivo de cinema: Tony, Marquinhos, Waldemar, Adílio, Thiago, Mário, Lucas, às professoras Celina e Shirley e tantos outros que contribuíram de alguma forma e me receberam em suas comunidades.

Ao Josenias, CTL da FUNAI/Cacoal, por me conduzir com segurança às aldeias, pelo companheirismo e histórias no caminho. À ele minha gratidão e admiração pela longa e intensa dedicação aos Cinta Larga. Também ao Michel e Noêmia, pessoas muito especiais, e ao Bruno, Ricardo, Ana e Lilian, pelo apoio em campo.

Ao Dr. Reginaldo Trindade, que há mais de dez anos atua na defesa do Povo Cinta Larga, pelas informações, disponibilidade e por permitir o acesso ao acervo imagético do MPF/RO.

Ao amigo Guilherme Meneses por, no meio do caminho, ter me apresentado os Huni Kuin e me convidado a participar da linda produção do "Videogame Huni Kuin: Yube Baitana (os caminhos da jiboia)".

Ao Gilmar Galache e Ademilson Kiki, da ASCURI (Associação dos Realizadores Indígenas do MS), pela parceria, amizade e auxílio nas oficinas de audiovisual.

À professora, antropóloga e indigenista Dominique Gallois pelos ensinamentos, palavras de incentivo e por desde a graduação me inspirar com sua dedicação e coragem no trabalho com os povos indígenas.

À Betty Mindlin pelas conversas, pela simpatia, pelos livros, pela orientação informal e acima de tudo por permitir que minha mãe conhecesse e passasse a valorizar a profissão de antropóloga.

À Carmen Junqueira pelo apoio, pelas informações, pelo acesso às fotografias de Jesco Von Puttkamer e ao seu arquivo no Museu da Cultura da PUC/SP. A ela também minha admiração e respeito.

Ao antropólogo João Dal Poz, pelos apontamentos preciosos na qualificação, trocas e pelo acesso aos diários de Jesco Von Puttkamer.

Aos meus amigos queridos, pelos cafés, conversas, reflexões, risadas e encontros musicais, fundamentais em todo o processo: Klaus Wernet, Alice Haibara, Majoí Gongora, Ana Estrela, Álvaro Russo, Joceny Pinheiro e Catarina Vianna.

Às minhas companheiras do primeiro time de futebol da FFLCH, pelas quase duas décadas de convivência e amizade, por proporcionarem alguns dos melhores momentos em minha vida, e com as quais compartilho a paixão pelo futebol, paixão que encontrei e pude exercitar também entre as mulheres Cinta Larga. Igualmente às minhas parceiras no coletivo Guerreiras Project, na luta pelos direitos das mulheres dentro e fora de campo.

Aos colegas e amigos do GRAVI (Grupo de Antropologia Visual), principalmente à professora Rose Satiko Hikiji, Priscila Ermel e Paula Morgado pela ajuda e contribuição à pesquisa.

À amiga, escritora e geógrafa Fernanda Donega pela excelente revisão da tese, e ao jornalista e músico Pedro Pimenta pelo acesso ao acervo dos jornais.

Ao Léo Fuzer e Ricardo Dionísio, do Laboratório de Imagem e Som em Antropologia (LISA/USP) pelo auxílio com os equipamentos e na finalização do vídeo que acompanha a tese. À Mariana Vanzolini (em memória), que nos deixou repentinamente, pelas risadas e carinho peculiar.

Às amigas do início de minha trajetória profissional, ainda junto aos Guaranis Mbya, Adriana Calabi, Valéria Macedo e Luciane Ouriques, com as quais muito aprendi. À Mariana Del Grande pela indicação do trabalho que deu origem a tese, e ao Francisco Gomes por me apresentar aos Cinta Larga. À Melissa Volpato Curi pela atenção, carinho e disponibilidade sempre.

À Dr. Eliza e à Dr. Szuzanna por cuidados com atenção e carinho da minha mente e do meu corpo em momentos de necessidade.

Ao Marcelo, Dani, Vinícius, Aline, Carlos, Ana, Guilherme e demais navegantes pelo lindo trabalho de auxílio espiritual, guarnição e proteção junto aos guias e anjos protetores.

À CAPES pela bolsa concedida e à FAPESP pelo auxílio financeiro através do Projeto Temático "A experiência do filme na antropologia".

Por fim, à tantos outros não citados nominalmente aqui, professores, colegas, amigos e familiares que fazem parte de minha trajetória.

RESUMO

João Bravo não nasceu nem João, nem Bravo, nem Cinta Larga. Quando o cacique nasceu, muito antes do contato oficial com a FUNAI (Fundação Nacional do Índio), a vida nas aldeias era muito diferente do que é hoje. Partindo das memórias do cacique e de outras lideranças indígenas, a pesquisa discute as possibilidades do trabalho com memória, biografia e trajetórias de vida na antropologia e a importância de se ampliar o alcance das narrativas e interpretações nativas no contexto das forças assimétricas de representação sobre o passado e o presente. Nos últimos quinze anos, o povo Cinta Larga têm aparecido nos noticiários nacionais e internacionais por consequência dos conflitos violentos relacionados à invasão garimpeira e à exploração de diamantes dentro do território indígena, tendo o registro das memórias e do passado em seus próprios termos se tornado uma demanda prioritária das lideranças indígenas ao reconhecerem a importância política dessas representações. A pesquisa aborda também as potencialidades e limites das metodologias de uso da câmera de filmagem e do vídeo participativo em campo, assim como do conceito de etnobiografia desenvolvido pelo cineasta Jorge Prelorán.

Palavras-chave: Cinta Larga, Etnologia Indígena, Memória, Antropologia Visual, Etnobiografia.

ABSTRACT

João Bravo was born neither João nor Bravo nor Cinta Larga. When the cacique was born, long before official contact with FUNAI (National Indian Foundation), life in the villages was very different from what it is today. Based on the memories of the cacique and other indigenous leaders, this work discusses the possibilities of working with memory, biography and life trajectories in anthropology and the importance of extending the scope of native narratives and interpretations in the context of asymmetrical forces in the representations of the past and the present. In the last fifteen years the Cinta Larga people have appeared in national and international news as a consequence of the violent conflicts related to the invasion of the miners and the exploitation of diamonds within the indigenous territory. The record of the memories in its own terms has become then an Indigenous leaders demand as they recognize the political importance of these representations. The research also addresses the potentials and limits of camera use and participatory video methodologies in the field, as well as the concept of ethnobiography developed by filmmaker Jorge Prelorán.

Keywords: Cinta Larga, Ethnology, Memory, Visual Anthropology, Ethnobiography.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

BEC	Batalhão de Engenharia e Construção do Exército
BRGM	Bureau de Recherches Géologiques et Minières
CASAI	Casa de Apoio ao Índio
CEMAT	Centrais Elétricas Matogrossenses
CESMI	Companhia Espírito Santo de Mineração
CIMI	Conselho Indígena Missionário
CMCN	Centro Mineiro para Conservação da Natureza
CMR	Companhia de Mineração de Rondônia
CNPI	Conselho Nacional de Proteção ao Índio
CODEMAT	Companhia de Desenvolvimento do Mato Grosso
COOMMITA	Cooperativa de Mineradores
COOPECILAR	Cooperativa Extrativista Cinta Larga de Rondônia
CPI	Comissão parlamentar de inquérito
DNPM	Departamento Nacional de Produção Mineral
DOPS	Departamento de Ordem Política e Social
FAB	Força Aérea Brasileira
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IR	Inspetoria Regional
MPF	Ministério Público Federal
ONG	Organização Não Governamental
PIN	Programa de Integração Nacional
SESAI	Especial de Saúde Indígena
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
SOPEMI	Sociedade de Pesquisa e Exploração de Minérios
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
UFMT	Universidade Federal do Mato Grosso
UNGB	União Nacional dos Garimpeiros do Brasil

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	14
1. INTRODUÇÃO	16
2. PAISAGENS ETNOGÁFICAS.....	20
2.1. Trabalhando com o povo acolhedor	27
3. NARRATIVAS DO CONTATO	33
3.1. O encontro com os temidos Cinta Larga	33
3.2. Um novo capítulo de conflitos: o garimpo de diamantes no igarapé Laje.....	60
4. MEMÓRIA E HISTÓRIA	84
4.1. Memória: o contraponto da história documental?	84
4.2. Narrativas biográficas, subjetividade e etnografia	94
4.3. Contextualizando as narrativas: o pacto etnográfico e o trabalho de campo	96
5. MEMÓRIAS, TRAJETÓRIAS E REMINISCÊNCIAS.....	105
5.1. De <i>zapiway</i> a cacique, do rio Eugênia à criação da aldeia Tenente Marques.....	105
5.2. Outras memórias - casamento, origem e deslocamentos.	130
5.3. Lembranças de conflitos e território: "Cinta Larga era muito brabo"	141
6. COSMOLOGIA, TEMPO E TRANSFORMAÇÃO	153
6.1. Discurso de chefe e a cosmologia do contato	153
6.2. Casamento, memórias e transformações dos corpos	173

7. IMAGEM, ETNOBIOGRAFIA E AUDIOVISUAL INDÍGENA	179
7.1. O uso do audiovisual na pesquisa etnográfica	180
7.2. As produções do coletivo Cinta Larga de cinema	189
7.3. Etnobiografia, personagem e antropologia	192
 8. CONSIDERAÇÕES FINAIS	198
 9. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	205
 APÊNDICE A – "Memórias do cacique João Bravo" (vídeo)	216

APRESENTAÇÃO

O presente estudo é uma experimentação dialógica cujos protagonistas são o tempo, o território e a memória. Mas se é um estudo sobre o tempo e o território é também um estudo sobre mudança, sobre formas distintas de habitar no tempo, evocar e interpretar o passado.

O encontro entre as sociedades ameríndias e a sociedade nacional, quase nunca harmonioso, foi sempre repleto de equívocos e incompreensões. As versões das histórias oficiais, cada qual tentando se impor hegemonicamente com sua pretensão de verdade, constituem apenas um dos múltiplos lados e possibilidades de interpretação desse encontro. No outro lado dessas histórias, encontram-se sobreviventes as memórias e as narrativas daqueles que, com suas cosmologias e lógicas culturais próprias, se reinventam para sobreviver no complexo contexto das forças assimétricas, as quais, há muito, pressionam pela apropriação de seus territórios, suas riquezas naturais e minerais e aceleram a transformação de seus modos de vida.

Assim é que essa tese, nem sobre memória, nem sobre a velhice, nem uma etnografia clássica sobre o povo Cinta Larga, se configura como uma versão plurivocal alternativa do chamado encontro colonial, ou como veremos aqui, do reencontro do povo Cinta Larga com os "brancos". Vozes polifônicas e dissonantes, vindas de fontes escritas, antropólogos, jornalistas, historiadores, funcionários da FUNAI, procuradores, juízes, homens e mulheres Cinta Larga, e principalmente as vozes narrativas do cacique João Bravo e da própria pesquisadora, entre outras, compõem de forma direta e indireta o quadro textual geral dessa experimentação antropológica.

MENOS PRECONCEITO, MAIS AMOR.

Aqui é minha terra
Lugar de muito amor
Marcado por muitas guerras
Discórdias e terror.

O que será do meu lugar
Se as coisas não mudar
Terras indígenas Cinta Larga
Um paraíso a recordar.

Na linha do tempo, os sonhos
De viver sem preconceito com mais amor
Outrora sonhos, grandes sonhos
De justiça, liberdade e temor.

Refugiados de uma guerra, na luta por suas terras
Em busca de proteção, aqui no Roosevelt chegou
A aldeia se formou, o povo cresceu e sobreviveu com garra
Mas o medo ainda nos assola
A disputa pela reserva indígena ainda não acabou.

Madeira de lei, terras, caças e diamante
São atrativos para homem branco
Só pensam no individualismo
Exploram sem piedade um povo brilhante
Deixando aqui suas marcas de antagonismo e alcoolismo.

Além das lutas e da dor
Meu povo é acolhedor
Em um canto de Espigão, longe da civilização
Vive os índios Cinta Larga
Com muito amor no coração.

Por Alana Cinta Larga

1. INTRODUÇÃO

Não poderia haver introdução mais pertinente a essa tese do que o poema escrito pela jovem da aldeia Roosevelt¹. O poema, escrito pela jovem de apenas doze anos de idade, em poucas linhas resume, de forma simples, o enredo desse trabalho: em um canto de Espigão do Oeste, em Rondônia, um povo acolhedor, refugiado dentro de seu próprio território, em busca de proteção, teme pelo seu futuro incerto e resiste, sem perder a esperança, à cobiça dos brancos pela madeira de lei, terras e diamantes da Terra Indígena.

Dado o enredo, que, como mostra o poema e como veremos, é feito sentir por provavelmente toda a sociedade Cinta Larga nos dias de hoje – desde os jovens até os mais velhos – resta tentarmos entender os eventos que os levaram, e continuam a levar, a essa exegese da situação atual. Partindo principalmente da evocação das memórias e interpretações históricas de uma liderança indígena, o cacique João Bravo Cinta Larga, mas não somente, o esforço metodológico segue no sentido de apontar as possibilidades do trabalho com a autobiografia, memórias e trajetórias de vida na antropologia, atentando para questões como temporalidade, historicidade, territorialidade, agência, noção de pessoa, identidade e outras, assim como para a influência dos estudos da imagem e outros estudos do campo da antropologia visual no alargamento de tais possibilidades.

A descrição que se apresenta é do tipo de uma "descrição tensa", nos moldes definidos por John Dawsey, emprestados da crítica à "descrição densa" de Geertz e da ideia de imagens dialéticas, ambas de Walter Benjamin:

Irrompendo no presente em momentos de perigo, há imagens do passado que provocam um choque. Na

¹ Agradeço imensamente a professora Scheila Haese por compartilhar o poema da aluna Alana Cinta Larga, estudante do sétimo ano da Escola Sertanista Benedito Brito da Silva, Aldeia Roosevelt, Espigão do Oeste, RO.

interrupção do olhar, as atenções se renovam. Imagens do passado friccionam o presente. Fendas se abrem, fazendo explodir o continuum do tempo. [...] uma 'descrição tensa' (tension-thick description) – carregada de tensões – capaz de produzir nos leitores um fechar e reabrir dos olhos, uma espécie de assombro diante de um espantoso cotidiano – um despertar.

(John Dawsey, 2013, p. 292)

Tal descrição, atenta "às incoerências, às emendas suspeitas, aos comentários tendenciosos, às passagens desbotadas" (Dawsey, 2013, p.293) do campo e suas narrativas, contribui para a sensação de ausência de harmonia na tese, essa definida aqui pela autora como uma montagem² carregada de tensões, das quais não escapou a pesquisadora nas diversas etapas da pesquisa.

Na versão histórica documental, a trajetória que marca o povo Cinta Larga, como veremos, se assemelha à trajetória de tantos outros povos indígenas no Brasil no século XX. Vistos inicialmente como um empecilho à ocupação plena e ao chamado desenvolvimento das regiões ainda não exploradas e controladas pelo Estado Nacional, os indígenas precisavam ser urgentemente integrados à sociedade, desobstruindo os caminhos para as estradas, as fazendas, as cidades, possibilitando pacificamente o acesso aos recursos naturais e minerais do território nacional. Nesse sentido, o agente governamental responsável pelo contato, pela "pacificação" e pela integração dos nativos, primeiramente o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e posteriormente a Fundação Nacional do Índio

² Aqui utilizo a palavra montagem no sentido cinematográfico tal como definido por Sergei Eisenstein (2002, p. 16), como o produto da justaposição de elementos ou planos independentes, por vezes até opostos, cujo resultado é qualitativamente diferente de cada elemento considerado isoladamente ou de sua simples soma. "A justaposição desses detalhes parciais em uma dada estrutura de montagem cria e faz surgir aquela qualidade *geral* em que cada detalhe teve participação e que reúne todos os detalhes num *todo*, isto é naquela *imagem* generalizada, mediante a qual o autor, seguido pelo espectador, apreende o tema" (Eisenstein, 2002, p. 18).

(FUNAI), ficou responsável por criar os Postos de Atração para onde os indígenas, inicialmente fragmentados em unidades relativamente autônomas e espalhados por um vasto território, deveriam ser levados. A estratégia utilizada para a atração foi então o fornecimento de mercadorias, ferramentas, alimentos e remédios, dos quais aos poucos, os Cinta Larga acreditavam-se dependentes. Desestimulados a produzir e a exercer as atividades a que estavam acostumados, como as longas caçadas ou as roças tradicionais, atingidos por novas doenças que em muitos casos lhes custavam a vida por não serem a elas imunizados, pressionados a abandonar suas crenças e práticas em favor da verdade cristã pregada pelas missões evangélicas, socialmente misturados e ao mesmo tempo divididos em novas configurações espaciais e arquitetônicas, ao se transferirem para os postos teriam facilitado as invasões de seus lugares de origem, ficando esses desprotegidos e sujeitos a novas ocupações.

A criação da reserva indígena, o Parque do Aripuanã, como forma de evitar conflitos e mortes entre invasores (colonos, seringalistas e garimpeiros) e os nativos tidos como selvagens canibais, atendendo a uma pressão nacional e internacional pela sobrevivência e pelos direitos territoriais das populações indígenas, pode ser vista hoje como um instrumento autoritário de proteção no qual os Cinta Larga se encontraram refugiados. Ao impor um território específico a populações que não compartilhavam das mesmas concepções de propriedade e justiça (nesse caso, sistemas jurídicos de leis, burocracias e aparatos policiais), o governo não teria garantido o controle efetivo, a proteção e a gestão territorial tal como imaginada pela política que o criou. O deslocamento das comunidades para os Postos teria forçado a substituição das formas tradicionais de gestão do território por novos modelos em que a gestão passava a ser, ambigualmente, tanto de responsabilidade das comunidades (com o surgimento de novas lideranças e configurações políticas para tal fim) como da FUNAI e outros órgãos governamentais. A criminalização de lideranças indígenas e as ações judiciais em que estão

envolvidas, que marcam o fim do capítulo terceiro, são exemplos dos equívocos e contradições desse processo.

As memórias e as narrativas que se seguem nos capítulos seguintes dessa tese, no entanto, apresentam novas perspectivas que apontam para diferentes interpretações dessa trajetória inglória pelos seus próprios protagonistas. Tais memórias, de quem viveu a época do contato – das invasões, dos massacres, dos deslocamentos para os postos, da demarcação, dos conflitos – nem complementares e nem opostas às interpretações historiográficas desse encontro entre sociedades e dos eventos que se seguiram, constituem uma forma não menos verdadeira de compreensão e constituição dos fatos, cuja importância maior reside em se fazer reconhecer que os tais equívocos desse encontro só são passíveis de serem entendidos, e quiçá solucionados, se realmente se levar a sério e concebermos de forma efetiva dentro dos sistemas, políticos, sociais, jurídicos, médicos, religiosos, etc., a existência das diferenças.

2. PAISAGENS ETNOGÁFICAS

Início aqui com uma breve descrição do contexto social e geográfico dos lugares percorridos pela pesquisa. A delimitação de fronteiras espaciais, ou mesmo étnicas, é sempre complicada, principalmente em um mundo cada vez mais conectado. O recorte, aqui artificialmente produzido, tem apenas a função de organizar as informações, que aparecem tanto na forma de imagens estáticas, como que captadas por um drone, como na forma de descrições subjetivas.

O "Povo Brilhante", ao qual Alana se refere em seu poema e que recebeu em seu processo de encontro com a sociedade nacional a alcunha "Cinta Larga", tem seu território oficial hoje formado por quatro segmentos contíguos: Terra Indígena Roosevelt, Terra Indígena Aripuanã, Terra Indígena Serra Morena e Parque do Aripuanã. Localizadas no noroeste de Mato Grosso e sul de Rondônia, no sudeste da Amazônia Brasileira, a área total das Terras onde se localizam as cerca de trinta e seis aldeias Cinta Larga soma 2.732.557 hectares³.

A região que percorri e onde residem as personagens principais desse trabalho é a região sudeste do território demarcado, compreendida pelos municípios rondonienses de Cacoal, Espigão do Oeste e Pimenta Bueno, esses dois últimos onde estão localizadas, respectivamente: as duas aldeias Tenente Marques, uma conhecida e referida aqui como Aldeia Ponte ou João Bravo e a outra Tenente Marques, e a aldeia Roosevelt.

³ Fonte: FUNAI. <<http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>>. Acesso em 20 de fev. 2017.

Figura 1 – Localização das Terras Indígenas Roosevelt, Aripuanã, Serra Morena e Parque do Aripuanã (ISA, 2017).

- - - Limite estadual RO/MT

Cercadas por grandes fazendas de manejo florestal e criação de gado, o acesso às aldeias é feito por estradas de terra partindo da cidade de Espigão do Oeste. Com uma população aproximada de trinta e dois mil habitantes, a maioria imigrantes pomeranos sulistas e capixabas, seguida por nordestinos e garimpeiros vindos de diversas regiões, a cidade cresceu a partir de um projeto de colonização da empresa Itaporanga na década de 70. Por muitos anos a indústria de extração e beneficiamento da madeira manteve-se como atividade econômica principal do município, seguida pela pecuária, avicultura e o extrativismo mineral. Nos últimos anos, com o esgotamento das madeiras nobres das áreas legais de exploração e a proximidade das madeiras com as terras indígenas,

algumas situadas a menos de quinze quilômetros das aldeias, o município se tornou um dos principais focos de desmatamento ilegal na Amazônia.

Saindo de Espigão do Oeste percorre-se cerca de sessenta quilômetros até chegar à Base Diamante⁴, um dos pontos de apoio e controle da Polícia Federal próximo à entrada das Terras Indígenas, criado na Operação Roosevelt com o objetivo de, conforme diz a placa, "coibir a extração ilegal de diamantes e outros crimes ambientais". O controle rigoroso da passagem feita por policiais federais, que anotam a placa do carro, questionam o objetivo do deslocamento e inspecionam a existência e a quantidade de combustível transportada nos barris (uma vez que os motores no garimpo carecem de combustível para funcionar), parece estar condicionado ao orçamento da polícia federal e ao número de policiais disponíveis para as operações especiais, já que, por vezes, durante os quase três anos de idas a campo a barreira encontrava-se inoperante. O local, conhecido como "(linha) 108" abriga também uma pequena comunidade rural, um campo de futebol e um bar-armazém, esse bastante utilizado pelos moradores da aldeia para compras quando não desejam ir até Espigão do Oeste, apesar do alto preço das mercadorias.

A partir dali, numa viagem de uma hora e meia por paisagens desmatadas, fazendas e estradas que ficam praticamente intransitáveis na época das chuvas, prejudicadas pelo alto trânsito de caminhões pesados, chega-se à Aldeia João Bravo, conhecida também como Aldeia Ponte em referência à ponte construída sobre o rio Roosevelt que, desde Vilhena ao sul até esse ponto, vem fazendo a delimitação da fronteira oeste do Parque do Aripuanã.

Logo na entrada da aldeia uma placa de madeira com o símbolo da FUNAI e uma bandeira do Brasil indicam onde estamos, e o responsável pelo local: "P.I Tentente Marques - caq. João Cinta Larga". As casas da aldeia, cinco de alvenaria e cerca de doze construídas em madeira, têm sua frente voltadas todas para a mesma direção, onde estão localizadas a

⁴ As outras bases são: Jaguatirica, Bradesco, Sussuarana e Roosevelt, essa a base central das operações, localizada na zona urbana de Pimenta Bueno.

residência de João Bravo, a escola, a moradia dos professores e o Posto de Saúde, formando assim um pequeno pátio onde brincam as crianças e por onde trafegam os carros, motos e caminhões que seguem para o interior da terra indígena. A residência de João Bravo, de onde pode-se ter uma visão geral da aldeia e dos veículos que chegam pela ponte, se destaca pelo seu tamanho e acabamento. Pintada na cor verde, a casa dispõe de uma varanda dianteira e lateral bastante utilizada por ele e seus parentes, sendo essa a parada obrigatória para identificação dos visitantes que chegam.

Compõem ainda a aldeia, cuja população é de cento e trinta e dois moradores⁵, uma ex-cozinha comunitária transformada em residência, uma outra casa de tamanho maior onde reside a esposa mais velha de João Bravo e seus filhos, uma escola antiga (onde eventualmente me hospedei com minha rede e ministrei as oficinas de audiovisual), um pequeno armazém abandonado utilizado para a coleta de castanha, uma torre que abriga a caixa d'água sobre o poço artesiano, dois conjuntos de banheiros coletivos, uma construção de madeira identificada como "Igreja Pentecostal Cinta Larga Missionária Independente", e um campo de futebol.

Pela continuação da estrada de terra que cruza o pátio da aldeia, chega-se à aldeia do antigo Posto de Atração Tenente Marques (transferido posteriormente para a entrada da terra indígena, do outro lado da ponte sobre o rio Roosevelt e já extinto), a ser referida aqui somente como Aldeia Tenente Marques, a qual na época das chuvas sofre uma despopulação por ficar praticamente isolada. No trajeto para a aldeia Tenente Marques, que está localizada bem próximo ao rio de mesmo nome, passa-se ainda por algumas pequenas aldeias familiares, carreadores e picadas abertos por madeireiros, e pela entrada da estrada que leva ao garimpo Laje, a cerca de trinta quilômetros de distância, local onde foi construída uma base da FUNAI.

⁵ Dados FUNAI/Cacoal, 2015. Os números costumam oscilar devido à grande mobilidade dos habitantes, que ocorre entre aldeias e entre a aldeia e a cidade.

A energia elétrica que chega até a aldeia João Bravo por meio do Programa Federal Luz para Todos desde 2009 é distribuída individualmente pelas casas numeradas, sendo cada morador responsável pelo pagamento de sua conta. O cotidiano tranquilo da aldeia é quebrado apenas pelo barulho dos motores dos carros e caminhonetes da FUNAI, de particulares e de comerciantes locais que chegam para vender alimentos como refrigerantes, frango congelado, verduras e eventualmente geladinhos e picolés, além dos caminhões de madeira que transitam na época seca entre os meses de maio a outubro. A única forma de comunicação com pessoas de fora é através do sinal de internet, instalada no final de 2015 pelo cacique João Bravo em sua residência, o qual cobra um pequeno valor dos moradores por sua utilização. Por muitos anos a aldeia ficou sem contar com qualquer forma de comunicação, uma vez que nem o posto de saúde dispunha de sistema de rádios, proibidos pelo próprio cacique após os conflitos com garimpeiros e a polícia federal.

A pesca no rio Roosevelt é uma das principais atividades dos homens e dos meninos novos, e é feita tanto na beira do rio como em expedições de barco a motor, que duram o dia todo, quando aproveitam para caçar cotias, capivaras e eventualmente macacos. O barco, o combustível para o barco, a munição, assim como os carros, caminhonetes e os eletrodomésticos (geladeiras, freezers, televisões, celulares e aparelhos de som) são adquiridos e mantidos de acordo com as condições financeiras dos moradores, as quais dependem das dinâmicas locais de distribuição e oscilações da renda que advêm principalmente das atividades da madeira (sazonais) e do trabalho no garimpo de diamantes, quando em funcionamento em função do que conseguem encontrar e quando fechado com o salário de "guerreiros", que recebem pela proteção e fiscalização do local. A maioria das famílias é beneficiária do Programa Bolsa Família, recebem cesta básica e os idosos, homens acima de sessenta anos e mulheres acima de cinquenta e cinco, a aposentadoria na condição de segurados especiais. Parte da renda dos benefícios é utilizada para custear a própria ida ao município para sacar o

dinheiro dos benefícios, o pagamento da conta de luz, eventuais pernoites e dívidas, e a compra da alimentação. A roça, bastante afastada da aldeia, é utilizada para o cultivo principalmente da mandioca, com a qual fazem a chicha, hoje em dia preparada com pouca ou quase nenhuma fermentação e bastante apreciada pelos mais velhos, além do cará. As caçadas ao porco-do-mato e o gado negociado pelas lideranças com fazendeiros vizinhos também fornecem a base proteica da alimentação. Estes, no entanto, são esporádicos e dependem de fatores como a boa relação com os vizinhos, a ocasião de festas, visitas e outros.

A pequena escola da aldeia, que alfabetiza os alunos tanto na língua nativa, um dialeto de uma língua da família mondé do tronco Tupi⁶, como em português, atende alunos do ensino infantil e fundamental. Quando terminam o ensino fundamental e desejam continuar a estudar os jovens costumam ir morar e estudar em Espigão do Oeste ou Riozinho, um distrito da cidade de Cacoal, distante sessenta quilômetros de Espigão do Oeste, também conhecido como "bairro indígena", onde está localizada a sede da Patjamaaj – Coordenação das Organizações Indígenas do Povo Cinta Larga, a Casa de Apoio ao Índio (CASAI), ligada ao Polo Base da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) e a antiga sede regional da FUNAI, agora localizada perto do centro de Cacoal. Dessa forma, seja para acompanhar parentes enfermos, fazer exames, estudar, trabalhar, comparecer a reuniões, vender artesanato, resolver pendências de documentos ou outros motivos, acaba sendo grande e constante o trânsito das pessoas entre a aldeia e as cidades de Cacoal e Espigão do Oeste, motivo pelo qual algumas pessoas e famílias acabam passando temporadas em casas alugadas, de parentes ou mesmo adquirindo imóveis nessas cidades.

A aldeia Roosevelt, na qual estive por um período menor, por ocasião das oficinas de audiovisual, da Festa do Porcão (sobre a qual discorrerei em momento oportuno), da Festa do Dia do Índio e da

⁶ Para mais informações sobre as famílias linguísticas Mondé do tronco Tupi ver Moore (2005).

Conferência Regional de Política Indigenista, é a única que possui escola de Ensino Médio. A mais populosa das aldeias da parte oeste do território Cinta Larga, possui cerca de duzentos e setenta moradores⁷. Assim como a aldeia Tenente Marques, a aldeia teria crescido a partir de um Posto de Atração da FUNAI no início dos anos 70, e apesar da relativa proximidade com a aldeia João Bravo, seus moradores mais velhos são provenientes, como veremos, de regiões e grupos distintos. A aldeia, que se situa a uma igual distância, cerca de trinta quilômetros, do garimpo de diamantes Laje, serve também como controle de passagem para aqueles que desejam acessá-lo, sofrendo assim com as mesmas consequências sociais advindas do envolvimento da comunidade com a atividade. Servida por ônibus de linha de Espigão do Oeste, no valor de quinze reais, a comunidade possui um micro-ônibus próprio de uso coletivo, o qual estampa, em meio a imagens da natureza, a foto de uma liderança local.

Outros locais percorridos foram as aldeias 14 de Abril, onde acompanhei a filmagem pelo Coletivo Akubaa Cinta Larga de Cinema, criado a partir das oficinas de audiovisual, do vídeo sobre a fé evangélica e a adoração a Ngura (Deus), e Capitão Cardoso, ambas na Terra Indígena Roosevelt, além do garimpo Laje, onde pernoitei na base da FUNAI. Aberto às margens do igarapé Laje, cujo leito hoje é quase irreconhecível, o garimpo consiste em uma clareira de mais de quinze quilômetros aberta em meio à mata, composto por setores de exploração denominados grotas, onde grandes lagos de águas turvas e sem vida se formaram após a lavagem do cascalho nas valas abertas pelas retroescavadeiras. Montanhas de terra, barracões abandonados, fogões, geladeiras, lonas, camas e botijões de gás apodrecidos, além de máquinas e motores escondidos em meio à mata compõem a paisagem local.

⁷ Dados FUNAI/Cacoal, 2015.

2.1. Trabalhando com o povo acolhedor

A ideia desse trabalho surgiu a partir da demanda pelo registro das memórias e histórias de vida do cacique João Bravo, realizadas em áudio e vídeo em diversas ocasiões na Aldeia Ponte. O chamado pacto etnográfico, que aqui inclui também o pacto biográfico, e a contextualização das narrativas registradas, serão apresentados em capítulo adiante, no qual falo sobre a trajetória inicial da pesquisa e relato o primeiro encontro com o cacique.

A prática de contar causos e histórias, entre risos e gargalhadas, tanto dos Cinta Larga quanto dos não-indígenas das regiões de Rondônia por onde andei, tornou cada etapa do trabalho em campo uma aventura deliciosa ainda que perigosa, desfrutada nas longas viagens até a aldeia, nos intervalos para um café, nas pescarias, nos banhos no rio, nas varandas das casas. Apesar da situação extremamente complexa e instável em que vivem e da desconfiança que pairava inicialmente sobre minha presença, seja dos moradores ou dos próprios funcionários da FUNAI, professores e enfermeiras, os quais aprendi a admirar pela dedicação e resiliência⁸ com que realizam seus trabalhos, na maior parte das vezes privados da convivência familiar, enfrentando jornadas longas e sem condições materiais adequadas, quando não gastando o pouco que ganham com os pedidos feitos pelos indígenas, não senti em nenhum momento, qualquer forma de hostilidade. É claro que muitas das histórias que circulam, contadas de boca em boca e repletas de fabulações, têm o poder, e por vezes até a intenção, de inspirar o medo e espalhar o terror, principalmente em um contexto marcado historicamente pela violência e por narrativas de canibalismo, feitiçaria e vingança. Mas são essas também histórias que inspiram esse trabalho, abrindo a possibilidade de

⁸ A palavra "resiliência" no Wikipedia (Enciclopédia Livre) se refere à "capacidade de o indivíduo lidar com problemas, adaptar-se à mudanças, superar obstáculos ou resistir à pressão de situações adversas – choque, estresse etc. – sem entrar em surto psicológico, emocional ou físico."

nos aproximarmos de diferentes imaginários, realidades múltiplas que são, invariavelmente, inerentes às suas próprias interpretações e impressões subjetivas.

No tempo que passei junto aos Cinta Larga, ensinando as técnicas de produção de filmes, aprendendo sobre suas histórias e suas formas de viver, acompanhando a produção de colares de xicaaba e coquinho, assistindo as crianças brincarem e caçarem passarinhos, coletando frutas, jogando futebol, dançando ao som das flautas de bambu, pintando com jenipapo, assando peixe, fazendo compras na cidade, ajudando a resolver problemas no banco, acompanhando crianças no médico e em tantas outras atividades, percebi a imensa disparidade que existe entre a imagem que a maioria dos *zarey* (não-indígenas) faz dos Cinta Larga, nas redes sociais, nos comentários de internet, em veículos de mídia, nas conversas com moradores das cidades locais, e a realidade do povo indígena, disparidade que demonstra o enorme desconhecimento do cotidiano nas aldeias, do processo histórico e das práticas culturais dos Cinta Larga em geral. Os comentários, em sua maioria pejorativos, fazem referência geralmente à suposta riqueza que seria provinda da exploração dos diamantes a partir da qual os mesmos teriam se tornado ricos, assim como da perda da identidade indígena, devido ao uso por eles de celulares, carros, roupas, conta no banco, residência na cidade, etc.

Essa imagem e opinião expressada por parte da população não-indígena sobre o povo Cinta Larga, entretanto, não passa despercebida por eles, muito pelo contrário, como fica claro nessa fala de uma liderança da aldeia Roosevelt durante audiência pública no Senado Federal em 2013:

Hoje nós somos massacrados, o massacre acredito que mudou, no passado, como no massacre do Paralelo Onze, fomos massacrados através de tiro, veneno. Hoje só mudaram de arma. A arma que a sociedade usa hoje pra massacrar, extinguir meu povo, é hoje preconceito, a mídia – algumas mídia, uma vez, nos atropelou. E também, algum recurso que foi liberado através do governo federal como recurso de repressão, que hoje maior parte dos indígena estão [sendo] processados...

(Marcelo Cinta Larga, 2010)

Se no passado o massacre teria ocorrido fisicamente, como diz, hoje aconteceria na forma de "preconceito", o qual estaria privando os indígenas da própria assistência dada pela FUNAI e outros órgãos federais, impregnados que estariam com a ideia de que os Cinta Larga, por disporem de grande riqueza, não necessitariam de auxílios externos, benefícios, assessoria ou proteção. Mas, além da imagem dos Cinta Larga para alguns estar relacionada à riqueza, para outros estes seriam até criminosos, como mostra a fala de um deputado exibida pelo então cacique, Marcelo Cinta Larga, durante a "Caravana da Esperança" na aldeia Roosevelt em outubro de 2015. No evento, organizado pelo Ministério Público Federal de Rondônia, para discutir a regularização do garimpo e sensibilizar os políticos para as questões do povo Cinta Larga, Marcelo retirou seu celular do bolso para mostrar aos presentes o áudio de um deputado durante sessão na Assembleia Legislativa, na qual o mesmo, se reportando em alto tom de voz ao presidente da sessão, repetia que os Cinta Larga estavam roubando os diamantes do Brasil.

A desconfiança com as imagens, informações e notícias produzidas sobre eles, expressada verbalmente em diversos outros discursos e ocasiões, e sentida por mim durante todo o trabalho de filmagem e registro das memórias, parece vir das experiências passadas e atuais que tiveram, e ainda têm, com a mídia local e nacional, parte delas exposta na composição historiográfica do próximo capítulo.

Com receio de entrar em um campo perigoso e me distanciar das questões que realmente interessam à Antropologia, assim como de criar hostilidades em campo, havia decidido em um primeiro momento não abordar, nesse trabalho, questões ligadas ao garimpo de diamantes ou às atividades madeireiras. Tal decisão, entretanto, foi se mostrando, ao longo do tempo, inviável e até mesmo impossível, uma vez que as relações com garimpeiros e invasores estão dadas desde o início do contato dos Cinta Larga com a sociedade não-indígena, presentes tanto

nos documentos quanto nas memórias e narrativas registradas. Apesar disso, preciso dizer, ainda que essas relações sejam importantes e complexas e apareçam de alguma forma aqui, elas não se constituem no tema central do trabalho, cujo foco reside nas interpretações que os próprios Cinta Larga, a partir das narrativas e memórias de algumas lideranças específicas, fazem de sua história, das mudanças e transformações em seu modo de vida e da relação com os não-indígenas. Tais interpretações e narrativas, que nos oferecem perspectivas alternativas sobre o encontro intercultural, seriam capazes assim, elas mesmas, de colocar em sua devida dimensão a relação com esses agentes, mostrando como essas relações com os chamados "brancos" constituem apenas uma parte da história e das preocupações indígenas.

O acordo tácito que foi se delineando ao longo do meu tempo em campo, o qual faz parte também do chamado pacto etnográfico, explicitado no capítulo 4, incluía algumas regras de comportamento até mesmo para minha própria segurança: não perguntar sobre a presença de desconhecidos na aldeia, não fotografar ou filmar desconhecidos, motos, caminhões ou quaisquer atividades relacionadas ao garimpo e à madeira, não encarar e nem dirigir a palavra aos mesmos. Por vezes impossível, já que alguns possuem relações pessoais com os moradores e funcionários, são vendedores de alimentos ou prestam serviço de transporte até a aldeia, o importante era que eu transmitisse a confiança necessária para poder estar ali. Essa confiança, instável entretanto, não foi difícil de obter, já que segui rigidamente as regras implícitas de não publicação ou repasse à polícia de informações obtidas, até mesmo pelo fato do ofício do antropólogo não consistir em fazer denúncias ou atuar na repressão, denúncias as quais poderiam atrapalhar o trabalho junto ao povo indígena e o entendimento do processo histórico mais abrangente de encontro entre as sociedades.

Por esses e outros motivos, talvez, poucos antropólogos teriam se dedicado a conviver e a realizar estudos e trabalhos com o povo Cinta Larga, principalmente nos últimos vinte anos, fato que acredito ter

corroborado para a disseminação de uma imagem específica desse povo pela mídia. Nas aldeias Tenente Marques e Ponte, por exemplo, não há registro de trabalho realizado por antropólogos, apenas da passagem esporádica dos mesmos em serviços pontuais para a elaboração de projetos de sustentabilidade e pareceres. Os trabalhos de cunho antropológico de maior profundidade, que contaram com um tempo maior de convivência e pesquisa de campo junto ao povo Cinta Larga, são sem dúvida os trabalhos de João Dal Poz, concentrados principalmente, com exceção da sua etnografia do ritual do *Mbebe Akaee* (traduzida aqui como Festa do Porcão) realizado na Aldeia Roosevelt em 1987, nas aldeias da região norte e leste do território, nos municípios de Aripuanã e Juína, Mato Grosso. Seus trabalhos posteriores, baseados em longas estadas em campo, trazem uma grande contribuição para o entendimento do sistema de parentesco Cinta Larga e das relações com madeireiros e garimpeiros, as quais segundo ele, teriam impulsionado as transformações no estilo de vida indígena na década de 90 e início dos anos 2000.

O trabalho realizado com grande sensibilidade pela antropóloga e multiartista Priscilla Ermel (1988), sobre a musicalidade do Povo Cinta Larga na década de 80, a partir de sua convivência com os moradores da aldeia Roosevelt, também é bastante valioso para a aproximação ao universo Cinta Larga. Revelando a importância da expressão musical na cultura e nas práticas comunicativas desse povo, Priscilla explora a riqueza dos cantos-performance, masculinos e femininos, através dos quais os Cinta Larga narram acontecimentos pessoais recentes e transmitem os eventos históricos. Sobre a cosmologia, a coletânea de mitos e as histórias narrados por Pichuvy Cinta Larga (1988) nos oferece um precioso acesso ao imaginário desse povo, incluindo o surgimento dos povos Cinta Larga e o reencontro com os brancos.

As descrições da antropóloga Carmen Junqueira (1984/85) sobre o cotidiano no Posto de Atração Serra Morena, setor leste do território, no final dos anos 70, junto com os relatos e informações contidos nos diários do fotógrafo Jesco Von Puttkamer [1968-1976], compõem as mais antigas

descrições escritas sobre a vida, história e costumes do povo Cinta Larga⁹. Esse material, raro e de valor etnográfico e histórico incalculáveis, se tornou aqui, como veremos, uma importante fonte para as composições e comparações históricas. Os relatórios de impacto do Programa Polonoroeste que se seguiram na década de 80, escritos por Junqueira e Betty Mindlin, além de demonstrarem o grande esforço realizado na época pelas pesquisadoras e outros indigenistas na garantia territorial e expulsão dos colonos e fazendeiros invasores do Parque do Aripuanã, foram também responsáveis por estimular, através da força, coragem e dedicação de suas autoras, a realização desse trabalho.

Não seria justo dizer que outros trabalhos também não tenham influência sobre as páginas apresentadas, assim como reconheço os limites do recorte dado ao povo Cinta Larga, deixando de fora outros grupos tupi-mondé vizinhos, principalmente os Suruí, Zoró e Gavião, com os quais os Cinta Larga mantém relações e compartilham aspectos históricos e cosmológicos. A própria noção de povo utilizada, como totalidade, admito também ser problemática, uma vez que as definições identitárias se tornam cada vez mais complexas devido aos casamentos e fluxos culturais. O uso da palavra povo e da delimitação étnica Cinta Larga, recebe aqui portanto, um sentido instrumental e político, associado às diferenciações identitárias que os próprios indígenas fazem em suas narrativas e ocasiões específicas.

⁹ O cineasta francês Richard Chapelle e sua esposa Carmelle teriam feito uma expedição a uma aldeia Cinta Larga em 1978, cujo relato está publicado no livro "Os índios Cintas-Larga" (1982).

3. NARRATIVAS DO CONTATO

(...) não tenho notícia de ação mais bárbara e inqualificável. Aos Cinta Larga preza o mal de habitar e ser a sua região natural de expansão territorial riquíssima em minérios (cassiterita) e vegetais nobres.

- Hélio Jorge Bucker, inspetor do SPI

A narrativa que apresentarei nesse capítulo tem como base os eventos históricos relacionados ao contato e à relação dos Cinta Larga com a sociedade brasileira no último século, a partir do que entendemos por arquivos históricos: documentos, livros, teses, relatórios, filmes e jornais. Tal narrativa tem menos a pretensão de abarcar a totalidade dos fatos e acontecimentos registrados sobre os Cinta Larga em um esforço de reconstituição histórica, do que apontar eventos subjetivamente considerados significativos para a compreensão do argumento apresentado, expondo também o modo como foram comunicados, tornados públicos e referidos ao longo do tempo.

3.1. O encontro com os temidos Cinta Larga

Um dos primeiros relatos sobre a existência dos índios cujos descendentes hoje conhecemos como Cinta Larga data do início do século XX, feito pelo marechal Cândido Mariano Rondon e Theodore Roosevelt após retornarem da expedição que colocou o rio que atravessa o território Cinta Larga – conhecido a partir daí como Roosevelt – nos mapas.

A expedição Roosevelt-Rondon percorreu, em 1914, toda a extensão do rio que havia sido batizado por Rondon como "Rio da Dúvida", cinco anos antes quando Rondon, construindo os caminhos da linha telegráfica no noroeste do Mato Grosso, se deparou com a cabeceira de um rio até então desconhecido. O ex-presidente americano Theodore Roosevelt, após não ser eleito para o que seria seu terceiro mandato,

juntou-se a Rondon e a outros vinte homens, entre eles seu filho, para então mapear aquela região inexplorada, colher espécies da fauna e flora para o American Museum of Natural History em Nova Iorque e, se possível, fazer contato com os nativos (MILLARD, 2007).

Durante dois meses navegando pelos cerca de 650 quilômetros do "Rio da Dúvida", atravessando corredeiras, acampando em suas margens e enfrentando uma série de adversidades que a floresta impõe, não teriam encontrado pessoalmente com os índios. Os relatos dão conta do medo que pairava de serem atacados após passarem por duas aldeias abandonadas e terem um cachorro morto por flechas envenenadas, as quais Rondon concluiu não terem sido feitas pelos indígenas Nhambiquaras, nem Parecis, com os quais Rondon já tinha feito contato na região. A descrição das flechas por Rondon, feitas de bambu, com ponta farpada e adornadas com pelos de cateto (porco-do-mato), corresponde às características das flechas feitas pelos Cinta Larga atualmente.

Roosevelt relatou em seu diário "Through the Brazilian Wilderness", publicado no mesmo ano da expedição (1914), além do seu temor de encontrar com os índios, o método de Rondon para a atração e contato com esses nativos. O método consistia em amarrar ferramentas e objetos de interesse, facões, machados, panelas e contas coloridas em uma estaca no caminho por onde circulavam, para que, aos poucos, compreendessem o propósito pacífico com que vinham os forasteiros e assim não os atacassem (MILLARD, 2007). Esse método, empregado pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e utilizado durante todo o contato com os Cinta Larga, como veremos, está bastante presente nas memórias dos mais velhos e é importante para compreendermos as relações dos Cinta Larga hoje com as mercadorias e a sociedade não-indígena, seus entendimentos e interpretações dessas relações.

Um ano depois, em 1915, uma expedição da turma de exploração da Comissão Rondon pelo rio Ananaz, afluente da margem direita do rio Roosevelt, teria encontrado com índios "desconhecidos" que atacaram o

acampamento e mataram o chefe da equipe, o tenente Marques de Souza. Em homenagem ao tenente, Rondon renomeou o rio como Tenente Marques e deu o nome de Eugênia, esposa do tenente, ao outro rio próximo da região (DAL POZ, 1987). Os rios Roosevelt, Tenente Marques e Eugênia são os três principais rios do território Cinta Larga hoje.

A partir dessa expedição, os relatos da presença de nativos se referem ao conflito com seringalistas e garimpeiros que, até a década de 50, eram os únicos aventureiros na região. Em 1928, de acordo com arquivos do antigo SPI, teria acontecido um massacre, numa aldeia de índios "Iamé", termo que seria usual de tratamento entre os Cinta Larga (DAL POZ, 1987). O massacre teria acontecido sob as ordens do peruano Don Alejandro Lopes, um seringalista que dominava os seringais na região de Aripuanã.

No final da década de 50, um padre salesiano em viagem pelo rio Aripuanã teria informado que índios "Inhami" estavam fazendo guerra aos seringueiros num local onde tentavam se estabelecer com suas famílias e, em 1959, os índios teriam atacado um acampamento que ficava a dez quilômetros da estação telegráfica José Bonifácio, a oitenta quilômetros de Vilhena e inaugurada, em 1912, por Rondon. Investigando o caso, o SPI concluiu que se tratava dos índios "Cinturão Largo", os quais habitavam os rios Roosevelt e Juruena (MACHADO, 2009).

No entanto, foi na década de 60, com o avanço das frentes extrativistas de látex, interessadas também na prospecção e exploração mineral da cassiterita (uma fonte de estanho) e a abertura das primeiras estradas, como a BR-364 que liga Cuiabá a Porto Velho, que os conflitos se intensificaram e apareceram os primeiros relatos de ataques e massacres cometidos contra os índios.

O episódio que teve a maior publicidade nacional e internacional foi o que ficou conhecido como Massacre do Paralelo Onze. As circunstâncias da investida dos assassinos a mando de uma empresa seringalista contra aldeias Cinta Larga tornaram-se públicas porque um dos participantes, Atayde Pereira dos Santos, não tendo recebido dos patrões os "cinquenta

contos" correspondentes ao serviço prestado e desejando proteção, teria decidido denunciar o crime, primeiro a um padre e, depois, na sede do SPI em Cuiabá. A denúncia gerou inquérito policial cujos detalhes estão relatados nas páginas do Relatório Figueiredo¹⁰, um conjunto de documentos da época da ditadura militar que formam o relatório conclusivo, divulgado em 1968, de autoria do então procurador Jader Figueiredo Correia, da comissão de inquérito administrativo que teve como objetivo investigar os crimes e irregularidades: roubo do patrimônio indígena, venda irregular de madeira, de gado, arrendamento de terras, extração de minérios, assassinatos, trabalho escravo, prostituição, tortura, massacres, e outras violências cometidas por ou com o aval de funcionários do SPI.

Segundo um documento presente no relatório, o inquérito para investigar a morte dos Cinta Larga, em setembro de 1963, teria sido aberto após a publicação da série de reportagens intitulada "Massacre do Paralelo Onze" do jornalista Antônio Carlos Rangel no jornal *O Globo* (14/02/66), o qual, se passando por um comprador de terras, conversou com o próprio Atayde em Cuiabá. O diretor da 6ª Inspeção Regional (IR) do SPI em Cuiabá, José Baptista Ferreira Filho, também havia denunciado o massacre ao Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI) e ao Comando da Região Militar do Mato Grosso. O engenheiro Ramis Bucair, que trabalhava na 6ª IR na época em que Atayde esteve ali para prestar denúncia, reproduziu, em seu depoimento registrado na comissão de inquérito em 1967, a confissão de Atayde.¹¹ O padre jesuíta Egydio Schwade também teria tido contato com Atayde e recolhido dele depoimento (MACHADO, 2009).

¹⁰ O Relatório Figueiredo tem mais de 7 mil páginas e seu conjunto de documentos ficou desaparecido por 45 anos, tendo sido reencontrado, em 2013, em uma das caixas de arquivos do SPI no Museu do Índio, no Rio de Janeiro. A comissão de inquérito em 1967 teria percorrido mais de 16 mil quilômetros e visitado mais de 130 postos indígenas, denunciando e investigando as violências cometidas por latifundiários, fazendeiros, políticos e funcionários do governo contra os povos indígenas. O inquérito contribuiu para a extinção do SPI no mesmo ano.

¹¹ Relatório Figueiredo, Proc. n. 4.483/68. Vol. XVI. Fls. 4003-4005.

As narrativas encontradas, apesar de conterem algumas divergências, principalmente quanto a números e datas, convergem para um mesmo relato de violências e crueldades contra índios Cinta Larga em aldeias localizadas na altura do paralelo onze, na região do Rio Juína Mirim, praticadas pela firma Arruda & Junqueira que, na época, dominava os seringais entre os rios Aripuanã e Juruena no noroeste de Mato Grosso.

Segundo os depoimentos de Atayde Pereira dos Santos ao padre Egydio Schwade, seis homens, entre eles o próprio Atayde, Ramiro Costa, Manoel Virgílio, Zuíno, Silvestre e o comandante da expedição, Francisco Luiz, teriam saído, em julho de 1963, do barracão de seringa da firma Arruda & Junqueira, na confluência dos rios Juína-Mirim e Juruena (onde posteriormente se formou a vila de Fontanilhas) e subido o Rio Juruena em uma lancha até atingir um local de acampamento chamado Águas Bravas, onde o Rio Juruena se torna revoltoso. A partir daí, teriam caminhado pela mata por cerca de vinte dias seguindo as picadas dos índios até encontrá-los (MACHADO, 2009, p. 73).¹² Nessa caminhada de vários dias em direção à Serra do Norte (conhecida hoje como Serra Morena), teriam contado com o apoio de um avião Cessna, que os teria localizado no momento em que estavam perdidos, jogado munições e víveres e indicado em uma carta a direção que deveriam seguir. Os homens teriam encontrado primeiro uma aldeia e roça abandonadas onde pernотaram durante cinco dias antes de encontrarem a aldeia em que avistaram os índios, na margem esquerda do Rio Aripuanã. O grupo ficou amoitado do outro lado do rio até a manhã seguinte, quando Chico Luís teria determinado a Atayde que atirasse com seu 'mosquetão' no que eles achavam que seria o 'capitão', o qual estava à beira do rio sobre uma pedra. Chico Luís teria em seguida começado a metralhar os outros índios que estavam trabalhando na cobertura de uma casa, feita de palhas de

¹² Depoimento de Atayde Pereira dos Santos ao padre Egydio Schwade.

coqueiro. A maioria, cerca de quinze índios segundo Atayde, teria sido baleada, mas dois ou três teriam conseguido fugir para o mato.¹³

A partir daqui os depoimentos de Atayde ao padre e ao jornal se diferenciam. Segundo o depoimento ao padre, presente em Machado (2009, p. 73), a expedição teria continuado durante alguns dias até encontrar uma outra aldeia, enquanto o jornal diz que os eventos teriam se sucedido no mesmo local. Encontraram, então, uma mulher segurando pela mão uma criança de mais ou menos cinco anos que chorava. Atayde teria dito para Chico não atirar na mulher e levá-la de presente para Amorim (encarregado do seringal da Arruda & Junqueira que teria encomendado a expedição)¹⁴, o que Chico Luís ignorou dizendo "quem quiser mulher que venha buscar no mato."¹⁵ Chico Luís atirou então com seu revólver calibre 45 na testa da criança e pegou uma corda para amarrar a mulher. Amarrou-a a uma árvore, de cabeça para baixo, puxou o facão e cortou-a ao meio. Nesse momento ordenou também aos homens que incendiassem as malocas. Antes de se retirarem, Chico Luís ainda teria mandado os homens jogarem os corpos dos índios no rio.¹⁶

Chico Luiz seria uma espécie de capataz no seringal de Antônio Junqueira e teria contado, sob ameaças, que o objetivo da expedição era matar os índios, a mando de Amorim de Brito, somente quando os mesmos avistaram os Cinta Larga. A matança entre seringueiros era comum segundo Atayde, tanto que o próprio Amorim teria sido assassinado em uma revolta de seringueiros dias após o retorno da expedição.¹⁷ O jornal *O Globo*, na primeira reportagem da série que fez sobre o massacre, estampava a foto de Antônio Mascarenhas Junqueira, um dos donos da firma Arruda & Junqueira, dando conta de que ele seria

¹³ *O Globo*, 14/02/1966, p.19.

¹⁴ No depoimento ao padre Egydio Atayde teria dito "Vamos levá-las ao padre".

¹⁵ *O Globo*, 1966, p.19.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Segundo o jornal *O Globo*, 27/08/66, um seringueiro chamado "Coré" teria chegado ao seringal declarando ter sido flechado no peito e no braço por índios Cinta Larga. Chico Luís, a mando de Amorim, teria organizado uma nova expedição, e após a saída dessa, Amorim teria sido assassinado numa revolta dos seringueiros.

um homem bem relacionado, com amigos no banco da Amazônia e políticos em Cuiabá.¹⁸ Segundo também o depoimento de Atayde no jornal "a expedição foi só para exterminar os índios, mas o Chico Luís para agradar o Junqueira trouxe mostras de minério."¹⁹

A série de seis reportagens do jornal trazia outros relatos de Atayde e seringalistas de como estavam sendo mortos os índios, fazendo referência a outras expedições que teriam acontecido na região, nas quais dinamites eram atiradas nas aldeias por avião, ou arsênico misturado ao açúcar que era deixado para que os índios, ao consumirem, morressem envenenados.²⁰ O jornal também ressaltava a riqueza da região: ouro, diamante, cassiterita e o mogno, interesses que estariam por trás dos ataques aos índios.

As notícias sobre o massacre foram reproduzidas em diversos periódicos e levadas ao Congresso Nacional por deputados que expunham a violência praticada contra os Cinta Larga pedindo a punição aos acusados.²¹ Uma matéria no *Sunday Times* escrita pelo jornalista Norman Lewis intitulada "Genocide - From Fire and Sword to Arsenic and Bullets" (23/02/1969), a qual ganhou bastante publicidade internacional na época, ilustrava, com o Massacre do Paralelo Onze, a política indigenista brasileira, expondo a violência aos povos indígenas que vinha sendo praticada com o aval do governo brasileiro. O processo criminal do massacre na justiça, no entanto, se arrastou por quase dez anos, ficando os mandantes do massacre Antônio Junqueira e Sebastião Arruda impunes, excluídos do processo por falta de comprovação de envolvimento e anuência dos crimes, uma vez que "o objetivo da expedição era a exploração de minérios e expansão do seringal" (*Jornal do Brasil*,

¹⁸ As páginas em que constam os depoimentos de Atayde Pereira dos Santos, Ramis Bucair, Antonio Mascarenhas Junqueira e Sebastião Palma Arruda ao inquérito aberto em 1966 e indicadas na página 3979 do Relatório Figueiredo, como folhas anexas, não foram encontradas na pesquisa.

¹⁹ *O Globo*, 1966, p.19.

²⁰ O envenenamento dos índios com arsênico teria sido feito por um outro seringalista, Beço de Pau, no Rio Arinos.

²¹ Deputado Oswaldo Zanello, *Diário do Congresso Nacional*, 12/03/1966, p. 3361.

04/08/68). Foram considerados culpados pela justiça apenas os integrantes da expedição, os quais, com exceção de Ramiro Costa condenado a onze anos de prisão em 1975, já se encontravam mortos ou desaparecidos na data da sentença final.

Relatos de padres e indígenas de outras etnias, principalmente Parecis e Rikbaktsa, inimigos por excelência dos Cinta Larga, que habitavam o território ao lado no rio Juruena, dão conta também de conflitos e incursões guerreiras frequentes dos Cinta Larga às aldeias de povos vizinhos. Os relatos das práticas de canibalismo a esses povos inimigos, os quais incluíam também os Suruí, Zorós e os Enawene-Nawe, teriam aparecido nessa época, aumentando o temor e a fama guerreira dos Cinta Larga na região e intensificando os horrores cometidos contra eles. Um deputado teria chegado a dizer em plenário, em março de 1965, que temia um novo ataque dos "índios bárbaros" na região de Vilhena, uma vez que "dizem que são grandes apreciadores de carne humana e comem-na assada com mel de abelhas" (BRASIL, 1965, p. 681)²².

O temor do deputado se referia ao fato de que em fevereiro do mesmo ano, um grupo de aproximadamente sessenta Cinta Larga teria visitado a pequena vila de Vilhena, onde um destacamento da Força Aérea Brasileira (FAB) havia se instalado no local de uma antiga estação telegráfica. Os Cinta Larga teriam chegado desarmados e acamparam próximo à vila onde morava um telegrafista aposentado, o índio Paresi Marciano Zonoecê, a seis quilômetros do destacamento. Os militares teriam trocado alimentos e roupas com os índios (*O Globo*, 23/03/65). A visita a Vilhena, segundo Dal Poz (1991), foi feita pelos chamados *Óbiey* (sub-grupo Cinta Larga), os quais residiam ao sul do parque indígena, nas imediações do Roosevelt.

Um ano depois, uma visita de um grupo Cinta Larga ao mesmo local terminaria em conflito. Cerca de vinte indígenas teriam chegado pacificamente pelo "picadão" da linha telegráfica, sendo recebidos pela

²² *Diário do Congresso Nacional*, s/d.

família de Zonoecê, pelo boliviano Victorio Garcia e por Parazão, trabalhador do 5º Batalhão de Engenharia e Construção do Exército (BEC). Um disparo acidental de um caçador que estava no caminhão do BEC assustou os índios que flecharam mortalmente Parazão e seu cachorro, e feriram Victorino e Florência, filha de Marciano, que ainda reagiu atirando de espingarda. Na volta, o grupo Cinta Larga teria saqueado um seringal num local onde três anos antes haviam matado um seringueiro (DAL POZ, 1991).

A década de 60 foi marcada por uma série de encontros crescentes entre indígenas e moradores das vilas, que começavam a se formar por conta dos seringais, dos achados de minérios como cassiterita, ouro e diamante²³, e dos incentivos federais à ocupação das terras na região noroeste do Mato Grosso. A maioria dos encontros noticiados relatavam morte, de índios ou garimpeiros, como mostra Dal Poz (1991). Em 1967, duas mulheres teriam sido flechadas no seringal São Francisco, próximo à recém-construída BR-364 e, no mesmo ano, um grupo de índios Cinta Larga, da região do Roosevelt, teria sido morto a tiros tendo seus corpos assados pelos seringueiros (DAL POZ, p. 69). Um ano depois, garimpeiros teriam matado dez índios nas imediações do rio Roosevelt, no mesmo mês em que um grupo Cinta Larga de outra região teria atacado o acampamento de Raul Espanhol, um famoso garimpeiro local, resultando na morte de um garimpeiro e outros três feridos.²⁴

Os conflitos e as notícias das aparições dos Cinta Larga, em caráter pacífico, a Vilhena ou a acampamentos de seringueiros, movidas como veremos pelo interesse nas ferramentas e alimentos, forçaram o SPI a organizar as primeiras expedições de "pacificação". A área onde habitavam os Cinta Larga havia sido interditada em 1966 por meio de

²³ Em 25/10/67 o jornal *O Globo* publicou uma reportagem com o título "Já começou a corrida do Diamante em Mato Grosso", noticiando a descoberta de uma mina de diamantes na região do Aripuanã, a qual estava sendo explorada por Antônio Junqueira e pelo prefeito de Aripuanã Amauri Furquim, que chegavam ao local através de uma pista de pouso clandestina construída pelo primeiro.

²⁴ *O Globo*, 29/05/68 e *Folha da Tarde*, 21/08/68.

uma publicação no Diário Oficial de Mato Grosso, que dava conhecimento da área indígena, assinada por Hélio Jorge Bucker, da 5ª Inspetoria do SPI em Cuiabá. Em 1967, com a crise no SPI e a publicação dos resultados dos inquéritos presentes no Relatório Figueiredo, antigos funcionários foram condenados e o SPI extinto, substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). O sertanista Francisco Meirelles foi o escolhido para participar da primeira frente da Operação Cinta Larga, coordenada por Bucker e tendo como companheiro o sertanista Américo Peret, o qual atuou na segunda frente de "pacificação".

Francisco Meirelles começou a expedição de atração e pacificação Cinta Larga pela região de Riozinho, a oeste do rio Roosevelt, seguindo de lá a pé por 44 quilômetros e acampando à beira do igarapé batizado por eles de Sete de Setembro (data em que chegaram ao local). Neste local seria construído o Posto de Atração Sete de Setembro (que mais tarde se tornaria Terra Indígena Sete de Setembro, onde habitam os Suruí). A técnica utilizada por ele para atração dos nativos, semelhante à de Rondon, consistia na visita aos tapiris de caça construídos pelos nativos na mata, onde deixavam amarrados os presentes como facões, panelas, machados, tesouras e roupas. Depois de um tempo voltavam para ver se os mesmos haviam aceitado os presentes ou se haviam destruído o local, em demonstração de hostilidade. O uso de arma de fogo era proibido em qualquer hipótese para não assustar os índios, sendo distribuídos à equipe fogos de artifício caso precisassem repelir algum ataque.²⁵ Compunham a equipe também indígenas de outras etnias, geralmente Araras e Gaviões, que gritavam na mata, em tupi mondé, as intenções pacíficas da expedição. Cerca de oito meses teriam se passado até que a expedição tivesse o primeiro contato pessoal com os índios.²⁶

Em sobrevoo feito no avião do Ministério do Interior, em 1968, o sertanista Américo Peret localizou 21 aldeias, entre os rios Roosevelt e

²⁵ *O Globo*, 07/11/68.

²⁶ O cineasta francês Jaques Baratier filmou os primeiros contatos de Meirelles com os índios Cinta Larga, presentes no filme "Les Indiens du Brésil", 52 min. 1969.

Juruena, as quais identificou como sendo pertencentes aos índios Cinta Larga.²⁷ Estimando uma média de 150 pessoas por aldeia, em razão das grandes malocas, concluiu haver cerca de 5 mil índios morando naquela região.²⁸ A maior densidade das aldeias estaria a oeste, entre os rios Roosevelt e Capitão Cardoso. A primeira expedição de Peret saiu de Vilhena em direção a Três Buritis, local de uma antiga estação telegráfica, de onde prosseguiu montando três polos de atração: um em Três Buritis, outro no igarapé Festa da Bandeira, afluente do Roosevelt e outro, próximo ao rio Tenente Marques, de onde retornaram sem contatar os índios.

²⁷ Nessa época estavam também inclusos na denominação "Cinta Larga" os índios Suruí e Zoró.

²⁸ Revista *O Cruzeiro*, nº 3, 1972, p. 81. O número foi talvez superestimado; anos depois a antropóloga Carmen Junqueira sugeriu que as maiores concentrações populacionais não ultrapassariam 50 pessoas (Relatório Área Indígena Aripuanã, 1985).

Figura 2 – Mapa das aldeias Cinta Larga por Américo Peret. Fonte: Revista *O Cruzeiro*, 1972.

Em 1969, um decreto presidencial cria o Parque Indígena do Aripuanã na mesma área interditada, um ano antes, para fins de pacificação dos índios pelo decreto 62.995. Essa área incluía as terras entre os rios Roosevelt e Juruena nos limites oeste e leste, e alto rio Camararé e igarapé Jacutinga nos limites norte e sul, excluindo assim as aldeias que se localizavam mais ao norte, próximas ao rio Branco e Guariba, onde hoje é Terra Indígena Aripuanã. O decreto fazia referência, no seu artigo segundo, às reservas minerais existentes dentro do parque, cuja autorização para exploração ficaria "condicionada a prévio entendimento com a Fundação Nacional do Índio" (BRASIL, 1969).²⁹ No

²⁹ Decreto nº 64.860, de 23 de julho de 1969.

mesmo ano, em 1969, um grupo Cinta Larga começa a visitar pacificamente um local onde garimpeiros tinham acampamento e faziam prospecção e lavra de diamante, às margens do rio Roosevelt. Os garimpeiros, reclamando que os índios estavam levando embora as suas ferramentas, solicitaram a presença da FUNAI e dos presentes dados pelas expedições de pacificação aos índios. Francisco Meirelles, que agora contava com a ajuda de seu filho Apoena, expulsa então os garimpeiros e, aproveitando os barracões e a pista de pouso, funda, no local, o Posto de Atração Roosevelt, que mais tarde se transformaria em uma das maiores aldeias do povo Cinta Larga.

A respeito da pacificação dos Cinta Larga, Carmen Junqueira (1984, p. 229) escreveu:

O interesse pela chamada pacificação de grupos indígenas é maior por parte de empresários do que pela própria Funai. A presença indígena torna-se intolerável nas áreas abertas à exploração capitalista, não só pela insegurança que semeia nos acampamentos pioneiros, como pelo investimento adicional de recursos que acarreta para a defesa da penetração em territórios indígenas.

A relação entre as expedições de pacificação e companhias mineradoras foi alvo de críticas do deputado Jerônimo Santana (MDB de Rondônia) na época, que denunciou, no Congresso Nacional, a relação entre os dirigentes da FUNAI no Parque e as empresas de mineração. Jerônimo citava na denúncia principalmente a Companhia Espírito Santo de Mineração (CESMI), a qual fazia parte de um grupo americano. Porém outras empresas teriam também obtido autorização para pesquisa mineral na área do Aripuanã, entre elas: Cia. Estanífera do Brasil, Mineração Vale do Roosevelt, Mineração São Carlos, Mevale e Mineração Alcione.³⁰ A denúncia do deputado era de que as companhias teriam financiado pelo

³⁰ COMISSÃO PARLAMENTAR DE INQUÉRITO (CPI). Autorizações para pesquisa mineral deferidas em 1972. Disponível em: <<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=docindio&pagfis=15999&pesq>>. Acesso em: 30 jun. 2016.

menos uma das expedições da FUNAI ao território Cinta Larga em 1971, e que um servidor da FUNAI, Francisco Alves Rodrigues, teria permitido à CESMI realizar pesquisas nas áreas dos postos Roosevelt, Sete de Setembro e Igarapé Lourdes, assim como abrir campos de pouso no interior do Parque Indígena (BRASIL, 1972, p. 2100).³¹ Um memorando apresentado pelo deputado, enviado por Francisco Meirelles ao encarregado do Posto Roosevelt, datado de maio de 1971, dava autorização a um homem chamado Francisco Teles para "proceder provisoriamente a exploração de garimpo de diamantes na área do subposto do rio Roosevelt."³²

Essa relação entre a FUNAI e as empresas mineradoras fica clara também no documentário *Guerra de Pacificação da Amazônia* (1973), do jornalista Yves Billon. Billon acompanhando uma das expedições de atração de Apoena Meirelles aos índios Cinta Larga e Suruí em 1972, em certo momento indaga a Apoena o objetivo da mesma, ao que Apoena responde:

A finalidade da expedição do rio Branco é entrar em contato com um novo grupo de índios Suruí, quer dizer parente desses índios aqui, quer dizer será uma expedição de pacificação desse novo grupo, bem como também, quer dizer, irão nos acompanhando dois geólogos da Companhia de Minério pra fazer pesquisa de cassiterita, será um trabalho em conjunto.

Em outros trechos do filme, geólogos da companhia mineradora ilustram a fala de Apoena fazendo a tal pesquisa mineral: aparecem retirando pedaços de rocha, fazendo anotações em um caderno, analisando mapa, peneirando o cascalho, retirando partes de areia em um igarapé e coletando amostras. Em novo trecho, Yves pergunta a Apoena quais as razões econômicas que adiantaram o contato com aqueles índios, e escutamos de Apoena:

³¹ Diários do Congresso Nacional, 27 de junho de 1972, Seção 1, p. 2100.

³² Idem, 1972, p. 2099.

Toda a expedição quando é realizada, a finalidade dela é justamente liberar uma área para um fim econômico determinado. É o caso da FUNAI na Transamazônica para possibilitar a abertura da estrada, e é o caso aqui nosso no caso para possibilitar a exploração de minérios, entendeu... na área... depois a companhia irá, quer dizer, caso encontre minério, pagar um royalty à FUNAI para que continue dando assistência a esses índios. Esses índios ficarão com suas terras demarcadas e asseguradas. Só.

Uma menção a essa expedição foi feita por Jesco Von Puttkamer em seus diários, no trecho em que relata que um prospector húngaro, Tibor Paal, o teria aconselhado a não participar da expedição, uma vez que estariam havendo muitos atritos entre Apoená e os geólogos da companhia mineradora (Stanífera), financiadora da expedição, a qual já teria gasto dez mil dólares. Em seguida, Jesco comenta que a companhia estaria construindo uma nova casa no posto de atração da FUNAI e que também ajudava com os brindes para os índios, uma vez que a FUNAI não dispunha de recursos (PUTTKAMER, 1971).

A "pacificação" dos Cinta Larga e a posterior atração destes para os postos foi movida, como fica claro, por diferentes interesses. Para o governo e companhias, mineradoras e de colonização, era preciso diminuir os conflitos com os nativos e oferecer segurança para os trabalhadores e migrantes que chegavam cada vez em maior número à região, ao passo que para os sertanistas, como Francisco Meirelles, era preciso garantir a sobrevivência dos índios para então integrá-los gradativamente à sociedade nacional. Meirelles, diferente dos irmãos Villas Bôas, acreditava que os nativos, mais cedo ou mais tarde, se integrariam à sociedade brasileira por miscigenação, ao passo que seria necessário portanto promover a integração da melhor forma, uma vez que não seria possível "contrariar uma política do governo de abertura de estradas que ele julga necessárias para nosso desenvolvimento" (MEIRELLES, 1973, apud FREIRE, 2011, p. 265).

Em 1971, houve um ataque de um grupo Cinta Larga ao posto de atração Roosevelt, recém-aberto por Meirelles. Possidônio Bastos, um ex-

jornalista do jornal *O Globo* em Brasília que há cerca de um ano trabalhava como chefe do posto de atração, foi encontrado morto com duas flechas nas costas a dois quilômetros do posto. Dois outros funcionários, o radiotelegrafista Acrísio Lima e a cozinheira da etnia Gavião também foram dados como mortos, uma vez que nunca mais foram encontrados. O grupo de índios Cinta Larga também incendiou os barracões e levou embora as espingardas e munições do posto. Segundo Pichuvy Cinta Larga (1988, p. 106-107), o ataque aconteceu por vingança, depois que um garimpeiro teria comparecido a uma festa e passado veneno no pilão de fazer chicha, matando assim muitas pessoas. Em outras aldeias pessoas estavam também morrendo, provavelmente devido a uma epidemia de gripe (DAL POZ, 1991), o que estaria deixando os índios irritados. Na narração do episódio do ataque ao posto, do qual Pichuvy participou, ele diz que estava com muita fome e que então foi até a roça do posto pegar milho pra assar, uma vez que sempre tinha muita comida no posto da FUNAI. Pichuvy teria dito ao pai que só iria olhar eles matarem "branco" porque ele era pequeno e não tinha força. No relato de Pichuvy ainda teriam cortado a cabeça e o braço do "branco" e que um teria pulado no rio e sumido na corredeira (CINTA LARGA, 1988, p. 107). Um mês depois, um grupo liderado por Oitamina Cinta Larga aparecia no posto e confirmaria o ataque e os assassinatos pelos índios, os quais pertenceriam a um grupo de outra aldeia.

A morte de Possidônio Bastos foi noticiada pelos principais jornais do país, e a eles o presidente da FUNAI, o general Bandeira de Melo, expunha publicamente sua opinião culpabilizando os invasores do território indígena, grileiros, garimpeiros, seringueiros e principalmente os colonos e empresas de colonização pela tragédia.³³

A colonizadora Itaporanga foi o alvo principal da acusação, uma vez que estava vendendo terras a colonos na região sem a autorização do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), baseada

³³ *Zero hora*, 03/12/71; *O Globo*, 04/12/71; *Folha da Tarde*, 3/12/71.

somente em acordo verbal que os irmãos Melhorança haviam feito em 1967 com o governador do Território de Rondônia. A vila onde hoje se situa a cidade de Espigão do Oeste teria sido fundada em 1970 a partir da instalação da sede da companhia e de um pequeno núcleo de casas de palha que abrigavam os colonos, principalmente capixabas, paranaenses e nordestinos que chegavam para se instalar em seus imóveis rurais. Em 1975, funcionários do INCRA e policiais, com o objetivo de expulsar os migrantes, entraram em conflito com os colonos na região de Espigão do Oeste, onde a colonizadora já havia vendido, a quase 800 famílias, cerca de dois milhões de hectares de terras em lotes de dois mil hectares. Os irmãos Melhorança ficaram presos durante um tempo até que foram soltos e as terras regularizadas.³⁴ O conflito perdurou por toda a década de 70, quando o maior número de colonos chegou às regiões de Cacoal, Riozinho, Ji-Paraná e Pimenta Bueno.

Do lado do Mato Grosso, em julho de 1971, depois de noticiada a morte de dois homens Cinta Larga, a FUNAI e a Polícia Federal retiraram cerca de 90 garimpeiros que trabalhavam em busca de diamantes dentro do Parque, à beira do rio Aripuanã.³⁵ No local onde os garimpeiros haviam construído uma pista de pouso e barracões, repetindo a história de criação do posto Roosevelt, Apoená Meirelles funda o Posto de atração Serra Morena. O início da construção de uma estrada nos anos seguintes, a BR-172 ligando Fontanilhas a Dardanelos, que passava dentro dos limites do parque e aprovada pelo Governo Federal, foi denunciada pelo padre Thomaz de Aquino no Simpósio Cinta Larga na Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT) e jornais em 1973. O padre teria sido contratado para atuar na pacificação dos índios na região e teria localizado uma aldeia no rio Vermelho, afluente do Juruena, próximo ao local do traçado da estrada. A denúncia não surtiria efeito, não sendo paralisados os

³⁴ IBGE. Portal Cidades, Histórico do Espigão d'Oeste, Rondônia. Disponível em: <<http://cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?codmun=110009>>. Acesso em: 29 jun. 2016.

³⁵ O Globo, 03/07/1971.

trabalhos da estrada que servia ao Projeto Humboldt, o qual previa a criação de uma "cidade-laboratório" em meio à mata, e o desenvolvimento da região de Aripuanã. Segundo a denúncia do padre, havia também o envolvimento de Antônio Junqueira – acusado pelo Massacre do Paralelo Onze – na construção da estrada, a qual traria benefícios às suas propriedades e negócios (MACHADO, 2009, p. 58).

Como mostra Carmen Junqueira (1985), havia uma pressão pela diminuição da área do Parque Indígena, na região entre os rios Aripuanã e Juruena, mediante pedidos feitos pelo prefeito de Aripuanã, Sebastião Otoni de Carvalho, ao Ministro do Interior e a deputados federais, nos quais solicitava empenho da presidência da FUNAI para que a área fosse liberada, "pelo bem do país", e possibilitasse assim as grandes obras que ajudariam no desenvolvimento do estado (JUNQUEIRA, 1985, p. 21). Em janeiro de 1974, são alterados os limites do Parque Indígena do Aripuanã, sendo finalmente excluída a região, passando a área do parque de 3,6 milhões de hectares para 1,6 milhão. O projeto científico de Humboldt seria abandonado, mas a sede do município de Aripuanã, que anteriormente ficava no rio Roosevelt, passaria para a vila de Aripuanã, que crescia próximo às instalações do projeto. No mesmo ano, um grupo de mais de 60 índios Cinta Larga teria surpreendido os moradores de Humboldt, visita que foi seguida de muitas mortes causadas por uma forte epidemia de gripe.

Após o alerta de que várias aldeias teriam ficado de fora do novo limite do Parque Indígena, a FUNAI interdita duas áreas, uma a oeste do rio Roosevelt, em Rondônia, e uma à margem direita do Aripuanã. A interdição duraria dois anos e tinha como objetivo promover a atração dos grupos das aldeias que haviam ficado fora, com vistas a sua posterior transferência para dentro do Parque. Em 1976, segundo Junqueira (1985), a interdição se torna então sem efeito sendo concedida, aos Cinta Larga, apenas uma porção de terras à beira do Aripuanã – onde se encontrava o posto de atração da FUNAI – denominada posteriormente como Terra Indígena Serra Morena. Em 1978, a FUNAI expede certidão declarando a

inexistência de aldeamentos na vasta área à direita do Aripuanã, mesmo com documentação em Brasília, no 8º DR, em Porto Velho, e na sede do parque, em Riozinho, que atestavam a presença na região de aldeamentos Cinta Larga, principalmente nas cabeceiras do rio Vermelho.³⁶

Seguindo a política de criação de polos de desenvolvimento na Amazônia (Programa Polamazônia), baseada no Programa de Integração Nacional (PIN), em 1975 tem início os projetos de colonização na região entre o Aripuanã e o Juína Mirim que previa, além do assentamento de colonos, a construção de uma rodovia, a AR-1 e a fundação de um núcleo urbano, que mais tarde se transformaria na cidade de Juína. Segundo Junqueira (1985), a população assentada do projeto implantado pela Companhia de Desenvolvimento do Mato Grosso (CODEMAT) era de 2.828 pessoas em 1979, sendo 807 na área urbana e 2.021 na área rural. O projeto de colonização Juína, como foi chamado, ficava colado na área indígena de Serra Morena.

A primeira visita dos Cinta Larga ao posto Serra Morena ocorreu em dezembro de 1972, quando um grupo de nove pessoas, sete rapazes, uma moça e uma criança, teria se encontrado com dois funcionários da FUNAI próximo à pista de pouso e seguido para o barracão do posto onde teriam dançado, se alimentado e recebido presentes (DAL POZ, 1991). Um mês depois, chegava um outro grupo mais numeroso e, aos poucos, famílias começavam a se instalar e a residir na área, chegando ao número de 68 pessoas residindo nas proximidades do posto um ano depois. Segundo os diários de Jesco Puttkamer, os Cinta Larga também começaram a aparecer na estrada AR-1, que estava sendo construída, apesar dos perigos do contágio da gripe e outras doenças, alertados pelo intérprete Cinta Larga Oita Matina ("Maloqueiro"). Os trabalhadores da estrada estariam oferecendo aos Cinta Larga presentes, o que na visão de

³⁶ Jesco Puttkamer cita a aldeia do Rio Vermelho em seus diários, com uma população estimada entre cem e duzentas pessoas, como sendo a mais urgente frente de pacificação em 1976.

Jesco faria com que aumentassem os contatos e suas consequências na região.

O fotógrafo Jesco descreve, em 1976, no contexto da abertura da AR-1 e início do projeto de colonização Juína, a atuação de uma equipe de geólogos prospectores de diamantes: dois franceses e um japonês que estariam atuando na região do rio Juína Mirim a serviço da Sociedade de Pesquisa e Exploração de Minérios (SOPEMI), multinacional formada pela união da empresa francesa Bureau de Recherches Géologiques et Minières (BRGM) com a De Beers, controlada pelos ingleses. Com a abertura da estrada e a chegada de garimpeiros e colonos, ele previa grandes mudanças na região, uma vez que só na cidade de Vilhena a população duplicava a cada ano.

Os primeiros contatos dos Cinta Larga das aldeias do rio Eugênia, como mostrarei em capítulo adiante, aconteceu nessa época. Em 1975, Jesco relata a primeira visita ao posto Serra Morena de um grupo do rio Eugênia, segundo ele, os índios mais hostis da região. O grupo era formado por cerca de trinta pessoas, e entre os que atravessaram na primeira canoa, de acordo com a foto e a descrição de Jesco Puttkamer, estava o cacique que mais tarde ficaria conhecido como João Bravo. Nessa época, havia alguns Cinta Larga que já trabalhavam como intérpretes, viajando e acompanhando as expedições de pacificação feitas pelos funcionários da FUNAI, e que, segundo Jesco, vinham aprendendo rapidamente a língua portuguesa e os costumes não-indígenas.

Segundo Junqueira, em 1979 a população do posto de Serra Morena chegou a quase cem pessoas, número que variava entre as épocas seca e chuvosa. Os grupos que chegavam eram principalmente da área próximo ao rio Aripuanã, vindo também pessoas e famílias de aldeias dos rios Branco e Vermelho (JUNQUEIRA, 1985).

Os decretos de criação dos limites do Parque do Aripuanã haviam também deixado de fora uma área ao norte, entre os rios Branco e Guariba, onde existiriam cerca de quatorze aldeias Cinta Larga compostas, em sua maioria, por pessoas do subgrupo *Kaban*. A antropóloga Carmen

Junqueira, que participou do Grupo de Trabalho de identificação e levantamento ocupacional da área em 1985, mostrou as intensas disputas e negociações para demarcação dessa área indígena, hoje Terra Indígena Aripuanã (JUNQUEIRA, 1985). Os principais conflitos envolviam a empresa Lunardelli, que em 1975 havia recebido certidão negativa da presença de índios na região assinada pelo então presidente da FUNAI, General Ismarth de Araújo Oliveira. A empresa era proprietária de fazendas e se utilizava de campos de pouso e picadas na mata em regiões próximas às aldeias, cujos títulos de terra expedidos incidiam sobre a área indígena. A Terra Indígena do Aripuanã foi delimitada parcialmente em 1979 e arquivos do Congresso Nacional mostram que, um ano depois de sua delimitação, parlamentares do Mato Grosso questionaram a FUNAI sugerindo que esta, ao interditar a área, escondia seus reais interesses, segundo eles, ter privilégio exclusivo de exploração das riquezas da região. O parlamentar ainda dizia que, segundo o prefeito de Aripuanã, haveria apenas três malocas na área delimitada, somando no máximo dez índios, e que a interdição contribuiria para estrangular o desenvolvimento e estagnar a economia do estado do Mato Grosso, cada vez mais diminuído pelas reservas indígenas (BRASIL, 1981).³⁷

Em 1976, com a descoberta de ouro na região do rio Branco, garimpeiros se instalam no igarapé Jurema, afluente do rio Ouro Preto. Dal Poz (2004) descreve o processo de abertura do garimpo Ouro Preto e os primeiros contatos dos índios com esses invasores na região. Ouro Preto estava localizado fora dos limites contidos na portaria declaratória de 1979, mas pela proximidade com as aldeias logo se tornou um polo de atração para os índios. Os estudos de identificação posteriores incluíam a área do garimpo na Terra Indígena Aripuanã, exigindo a paralização das atividades em 1984, quando a FUNAI ali instalou um posto indígena. Até quase seu fechamento o garimpo de ouro foi controlado pela empresa Amcon Mining, e outras duas empresas menores, que operavam com

³⁷ BRASIL. Senado Federal. *Diários do Congresso Nacional*. Brasília, DF, 27 de março de 1981, Seção 1, p. 1390.

licença de pesquisa obtida no Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM) para uma área de 400 mil hectares. Em 1982, cerca de setenta garimpeiros "rodados" – aqueles que não serviam a nenhuma empresa – que teriam invadido o garimpo Ouro Preto, entraram em conflito com policiais militares de Cuiabá e agentes do Departamento de Ordem Política e Social (DOPS), a mando da empresa, episódio que teria sido assistido por alguns Cinta Larga (BRASIL, 1981).³⁸ Nesse ano, a empresa se retira e um dos sócios passa a contratar garimpeiros manuais, chegando a um número superior a quatrocentas pessoas trabalhando na região (DAL POZ, 2004). Cinco anos depois, em 1987, os garimpeiros retornariam para a Terra Indígena, com a anuência dos índios e respaldo de funcionários da FUNAI. Nessa época, a quase totalidade da população da área indígena Aripuanã vinha se concentrando em torno do posto, transformado agora em uma aldeia com escola, enfermaria e um grande galpão no local da ex-cantina dos garimpeiros (Idem, 2004).

No início dos anos 80, no auge dos projetos de colonização, aumenta o contato e as relações dos índios com posseiros e fazendeiros ao redor e dentro do Parque Indígena, intensificados pela abertura de estradas. Segundo Junqueira (1985), a prefeita de Espigão do Oeste, Lúcia Tereza, em 1985, tinha pretensões de abrir, em meio à mata, uma estrada ligando a cidade ao rio Capitão Cardoso. Seu cunhado, conhecido como "Robertão", o qual seria beneficiado com a estrada, teria invadido uma área de 800 alqueires próximo ao posto Roosevelt, levando para lá grande quantidade de gado.

Com o início do Programa governamental Polonoroeste em 1982, que teve como objetivos principais asfaltar a BR-364 e apoiar projetos de colonização, as atividades ligadas à extração de madeira se intensificam na região. A atividade madeireira, favorecida pela presença de milhares de famílias assentadas em propriedades rurais de floresta, não demora a se tornar a principal atividade econômica da região sul de Rondônia,

³⁸ Porantim, n. 49, março de 1983, p. 3.

seguida pela mineração, pecuária e agricultura. Com uma cobertura florestal repleta de madeiras nobres e lucrativas como o mogno, e estradas para escoar as toras, o território Cinta Larga começa a ser alvo da invasão madeireira. Em 1984, é noticiada uma grande apreensão de toras de madeira pela FUNAI na região do rio Quatorze de Abril, dentro da Terra Indígena Roosevelt. A extração estaria sendo feita por uma firma que alegava ter autorização federal para a atividade, a Comexmad Exportadora de Madeira Ltda. Após a apreensão, a empresa teria conseguido reaver a mercadoria a preços baixos, além de continuar a extração ilegal. No mesmo ano, o administrador do parque encontra também um grupo de garimpeiros que extraía cassiterita no rio Quatorze de Abril, os quais alegavam não serem os únicos a atuar na região (JUNQUEIRA, 1984).

Do lado do Mato Grosso, em 1983, a Usina Hidrelétrica de Juína começava a ser construída pela Centrais Elétricas Matogrossenses (CEMAT), no rio Aripuanã, a apenas vinte quilômetros de Serra Morena, inundando uma parte das terras indígenas. Dois anos depois, os Cinta Larga de Serra Morena fizeram um acordo com a companhia que ficou responsável por construir uma estrada ligando a aldeia, antes posto indígena, à rodovia AR-1.

Na área Aripuanã, em 1986, um grupo Cinta Larga teria matado dois garimpeiros em represália às ameaças e emboscada sofridas pelo Cinta Larga chamado Capitão, provavelmente relacionadas ao conflito com grupos econômicos da região. A equipe da Pastoral Indigenista de Rondônia já havia alertado a FUNAI e autoridades sobre um possível confronto entre os Cinta Larga e trabalhadores da fazenda Santa Helena, do grupo Atacadão Parizotto e de outras, as quais haviam aberto picadas demarcatórias e construído pista de pouso dentro da área indígena, utilizadas também pelos garimpeiros.

No mesmo ano, um grupo Cinta Larga invade a sede do Parque em Riozinho para exigir estradas, pois os voos em aviões fretados eram caros e as idas à cidade se tornavam cada vez mais frequentes. A Casa do Índio

em Riozinho, que havia sido aberta para auxiliar no tratamento de saúde, segundo Junqueira (1987), tornava-se um polo de atração para os índios fora do parque, servindo não só aos doentes como àqueles que vinham à cidade vender seus produtos, artesanatos e participar de reuniões, além de abrigar jovens estudantes que decidiam estudar na cidade. A precariedade dos recursos da FUNAI era exemplificada na falta de veículos disponíveis para o auxílio no transporte de doentes e nas más condições sanitárias da Casa do Índio. Enquanto isso os Cinta Larga reclamavam que a FUNAI não estaria cumprindo suas promessas nem fornecendo mais ferramentas e mercadorias, fazendo com que precisassem firmar acordos com garimpeiros e madeireiros para suprirem suas crescentes necessidades.

Como mostra Dal Poz (2004), as ofertas de dinheiro, mercadorias, benfeitorias e até avião, levaram os Cinta Larga a defender a permanência dos garimpeiros no posto Ouro Preto e a hostilizar os que eram a favor da sua retirada, como um antropólogo a serviço do Programa Polonoroeste, agredido em visita à aldeia em 1987.

Depois do retorno de uma liderança Cinta Larga reunida com a FUNAI, em Brasília, o garimpo teria sido reaberto com quatorze dragas funcionando já nos primeiros meses, pertencendo uma delas a Francisco Assis da Silva (Chicão), assessor direto do presidente da FUNAI, Romero Jucá, segundo denúncia do Conselho Indígena Missionário (CIMI) (DAL POZ, 2004). Além dos recursos advindos da permissão da atividade no local, aos poucos os indígenas adquiriam também sua própria draga para gerenciar. Roupas, mercadorias, carne congelada e medicamentos chegavam de avião, utilizados livremente pelos índios como transporte para a cidade. A estrada ligando o garimpo ao rio Branco teria sido construída posteriormente segundo contrato com madeireiros, mediado pelo gerente do garimpo. Dal Poz relata os conflitos e as ameaças que alguns Cinta Larga faziam aos garimpeiros, quando, por exemplo, alguém não tinha sua vontade atendida, como a compra de uma caminhonete, ou na ocasião de contenda envolvendo bebidas e mulheres. Os

desentendimentos por conta da permanência ou não dos garimpeiros acirrava conflitos internos, chegando Dal Poz a relatar uma ameaça feita por um Cinta Larga a seu próprio irmão, na defesa de um garimpeiro, o qual teria encostado um revólver no peito daquele e lhe dito para ir embora se quisesse (DAL POZ, 2004, p. 228).

Em 1991, o assassinato de cinco pessoas de uma mesma família, em uma fazenda próximo à Serra Morena, foi atribuído aos Cinta Larga da região, que teriam cometido o crime por conta de invasão de terra. Segundo um deputado que relatou o crime na assembleia legislativa, afirmando que o clima estaria tenso entre garimpeiros, madeireiros e índios em Juína, o crime teria tido "requintes de perversidade", uma vez que o pai da família teve a cabeça decepada, enquanto a filha de doze anos teria sido encontrada morta com flechas pelo corpo.³⁹ A notícia do jornal *Diário de Cuiabá* dizia que, segundo a FUNAI, os Cinta Larga teriam encontrado uma picada dentro da reserva que os levaram ao local onde estava a família, e após tentarem amarrá-los, teria havido um princípio de agressão que culminou no assassinato destes. O fazendeiro Valter Damiani confessou ter contratado as pessoas para derrubada de madeira dentro da reserva, mas a FUNAI suspeitava que ele tivesse também interesse em atividades garimpeiras. Os corpos dos mortos, três homens e duas mulheres, foram expostos em uma praça pública na cidade de Juína, aumentando a tensão e a revolta dos moradores locais.⁴⁰

O número de contratos e acordos firmados entre os índios e madeireiros cresce ao longo da década de 80, tendo a FUNAI, em alguns casos, atuado como intermediária, segundo Dal Poz (2004). Em um dos contratos, a FUNAI autoriza a Brasforest - Comércio e Exportação de Madeiras Ltda. a retirar 40 mil metros cúbicos de madeira nobre do Parque do Aripuanã em troca da construção de cem quilômetros de

³⁹ *O Estado de São Paulo*, 02/03/1991. O caso foi finalmente julgado em abril de 2017 tendo o Tribunal do Júri absolvido o réu indígena Cinta Larga, atualmente cacique de uma aldeia na região de Juína, por reconhecer o crime mas não sua autoria pelo referido indígena.

⁴⁰ *Diário de Cuiabá*, 05/03/1991.

estradas, três casas, um posto de saúde e uma escola (DAL POZ, 2004, p. 234). Uma outra madeireira da região de Pimenta Bueno teria acordado com a Associação Pamaré (formada pelos Cinta Larga da região do Roosevelt, com o objetivo de firmar contrato comercial) a retirada de madeira de uma área de 2 mil hectares em troca de benfeitorias para a comunidade. Segundo o depoimento de um chefe de posto da FUNAI na época, a retirada da madeira não visava ao recebimento em dinheiro, mas benefícios para a comunidade em geral, por meio de alimentação, vestuário, moradia, gado bovino, máquinas agrícolas, cercas, tanque de combustível, iluminação, além de dois carros, uma caminhonete Toyota e um veículo Voyage.⁴¹ Em um relatório redigido em 1988, em ocasião de viagem à região de Pimenta Bueno, o administrador interino da FUNAI, João Gilberto da Silva Nogueira diz que a FUNAI faria em breve uma licitação para a contratação de madeireiros para atuar nas terras indígenas, lamentando não ser possível a preferência por nenhum interessado, pois ganharia a licitação a firma que apresentasse o melhor preço por metro cúbico. No mesmo documento, o administrador relata que madeireiros o teriam procurado solicitando a preferência, uma vez que já estariam atuando nas áreas, tendo um deles, o proprietário da serraria Regente, já fornecido aos índios do Posto Quatorze de Abril, uma caminhonete Toyota, uma casa construída e um adiantamento em dinheiro em troca das madeiras retiradas (FUNAI, 1988).⁴²

Na década de 90, a quase totalidade dos recursos disponíveis para os Cinta Larga vinha da exploração madeireira. O discurso indígena ressaltava a incapacidade da FUNAI em suprir as necessidades básicas, principalmente nas áreas da saúde, alimentação e transporte. Jovens que antes tinham trabalhado nos postos e expedições de atração ou pacificação, aprendido o português e o modo de funcionamento da

⁴¹ Processo número 08121.000159/99-46. 6ª Câmara de Coordenação e Revisão - Comunidades Indígenas e Minorias.

⁴² "Relatório referente à viagem realizada na ADR de Pimenta Bueno". FUNAI. João Gilberto da Silva Nogueira. Cuiabá, 30/04/1988.

sociedade não-indígena, tomavam o lugar deixado pela FUNAI na assistência e controle político das áreas indígenas (DAL POZ, 2004, p. 237). Do lado de Serra Morena, a Associação Mato-Grossense foi criada para coordenar os contratos com as madeireiras, e na região do posto Tenente Marques, o *zapiwaj*, João Bravo, cria a Associação Paerenã, com os mesmos objetivos. Na área Aripuanã a atividade madeireira se intensificou após o declínio das atividades no garimpo Ouro Preto, tendo as aldeias se vinculado a Associação Norte Mato-grossense Cinta Larga de Juína, a quem pagavam uma porcentagem de 15% do valor total da venda da madeira. Com o aumento da renda vinha também o aumento das dívidas, causadas pelas transformações no modo de vida que demandavam cada vez mais dinheiro: combustível para máquinas, geradores, carros, roupas, sapatos, itens alimentícios como açúcar, leite, farinha, óleo, hospedagem na cidade, entre outros itens menos necessários como relógios, rádios, geladeira, etc.

Em 1993, uma manifestação dos Cinta Larga e Suruí interdita a ponte da BR-364 em Riozinho. O protesto era contra a apreensão de dez caminhões carregados de madeiras retiradas da terra indígena. Ao jornal que relatou o episódio, um cacique do Roosevelt dizia que a apreensão dos caminhões iria gerar fome entre os índios, que estavam abandonados pela FUNAI.⁴³

As poucas aparições dos Cinta Larga nos jornais na década de 90, em comparação com as décadas anteriores, demonstra que, apesar de continuar havendo conflitos em relação à invasão de terras e ao garimpo de ouro, cada vez mais reduzido, predominavam os acordos relativamente pacíficos entre os madeireiros e os Cinta Larga, que viam naqueles as possibilidades de aquisição de recursos cada vez mais necessários. Dal Poz (2004) mostra que prevalecia nesses acordos uma forma de relação baseada numa "tática de extorsão permanente", que consistia na ameaça de paralização da retirada da madeira, sequestro de maquinário e ameaça

⁴³ *Jornal Alto Madeira*, 13/07/93.

física aos madeireiros por parte dos Cinta Larga quando não tinham suas reivindicações (automóveis, dinheiro e outras) atendidas. Os relatos dos noticiários dão conta na época, ora do crescente número de acidentes rodoviários em que os índios se envolviam, por embriaguez ou por inexperiência no volante, ora de apreensões de madeiras que saiam ilegalmente em grandes quantidades das terras indígenas.

3.2. Um novo capítulo de conflitos: o garimpo de diamantes no igarapé Laje

A partir de 1999, a descoberta de diamantes no igarapé Laje, em uma região a cerca de pouco mais de trinta quilômetros das aldeias Roosevelt, Ponte João Bravo e Tenente Marques, na Terra Indígena Parque do Aripuanã⁴⁴, abre um novo capítulo de conflitos, ilegalidade, relações comerciais envolvendo altas quantias de dinheiro, invasões e toda uma não tão nova sorte de relações, acordos e interesses escusos no território Cinta Larga.

A história da descoberta dos diamantes, conhecida na região e que circulou nos jornais, dá conta de que um senhor chamado Lucas Bonfim, mais conhecido como "o velho Lucas", andava desde 1983 pela região do rio Roosevelt procurando ouro e diamante até encontrá-los, em 1999, no leito do igarapé Laje, afluente do Roosevelt.

A lenda diz que Lucas teria estado esse tempo todo atrás das "minas de Urucumacuã"⁴⁵, cuja localização nas proximidades do Roosevelt havia sido assinalada em um mapa pelo marechal Rondon após retornar de uma expedição em 1940.⁴⁶ Lucas Bonfim, natural de Suriname, tendo trabalhado com Rondon ao servir o exército brasileiro e informado pela

⁴⁴ Apesar de estar localizado na Terra Indígena Parque do Aripuanã, é comum ver e ouvir referências ao local como "Reserva Roosevelt".

⁴⁵ A existência das "minas de Urucumacuã" era uma lenda análoga a lenda do El Dorado, presente no imaginário mato-grossense na época.

⁴⁶ Essa história é contada no depoimento de Antônio Ferreira da Cruz, um cearense que teria participado da expedição junto com Rondon, presente no livro "Retalhos para a história de Rondônia" (1983).

hipótese do marechal teria, anos mais tarde, insistido na busca dos supostos minérios de Urucumacua até encontrá-los no igarapé Laje. Na história coletada por mim, no entanto, com funcionários antigos da FUNAI, o velho Lucas, numa versão menos heroica, estaria trabalhando na terra indígena extraíndo mogno, quando suspeitou, pelas condições e experiência como garimpeiro, da existência de diamantes na região.

Os relatos da exploração dos diamantes no Laje tem início em agosto de 2000, tendo, em novembro, funcionários da FUNAI denunciado ao MPF, após sobrevoo na região, a existência de barracões, máquinas e cerca de cem homens trabalhando espalhados por uma área de quase dez quilômetros ao longo do leito do igarapé (FUNAI, 2000).⁴⁷ Uma denúncia feita na época, na sede da Procuradoria da República do Ministério Público Federal (MPF) em Rondônia, falava já da presença de 480 homens no garimpo, além de estradas recém-abertas dentro da terra indígena pelos garimpeiros e a cobrança de cerca de seis mil reais que os Cinta Larga, através de uma associação, estariam fazendo em troca da permissão para explorar a região. Segundo a denúncia, um garimpeiro teria pago cerca de cem mil reais para que os índios retirassem os outros garimpeiros, e assim pudessem explorar sozinhos o garimpo com seus empregados.

Entre fevereiro e março do ano de 2001, numa operação especial denominada Operação Roosevelt, a Polícia Federal em conjunto com FUNAI, IBAMA e DNPM montam duas barreiras próximo à terra indígena, com o objetivo de prevenir conflitos e coibir a exploração ilegal de diamantes. A operação prende diversas pessoas acusadas de financiar a extração e apreende pedras e maquinários utilizados pelos garimpeiros.⁴⁸ O jornal *Estado do Norte* relatava, um mês antes, a presença de mais de dois mil garimpeiros acampados às margens da BR-364, entre Cacoal e

⁴⁷ Memo nº025. FUNAI - Administração Executiva Regional de Cacoal, 17/11/2000.

⁴⁸ A operação teria custado mais de um milhão de reais aos cofres públicos, segundo o delegado da Polícia Federal no estado de Rondônia, José Walter Teixeira, em audiência pública na Câmara dos Deputados em 12 de dezembro de 2001.

Espigão do Oeste, aguardando para entrar na área indígena.⁴⁹ O presidente da FUNAI na época, Glênio Costa Alvarez, viajou até a região e determinou o fim da extração de minérios, mas tão logo as barreiras foram desfeitas, os garimpeiros voltaram a atuar. Em agosto de 2001, eram noticiadas nos jornais as primeiras mortes relacionadas a conflitos no garimpo Laje, quando pelo menos quatro corpos de garimpeiros assassinados teriam sido localizados pela Polícia Federal dentro da terra indígena. Um dos corpos foi encontrado com uma flecha atravessada na altura do tórax, enquanto os outros três possuíam marcas de perfurações nos olhos e no crânio.⁵⁰ Os jornais também relataram que a equipe que retirou os corpos, composta por policiais civis, um delegado da Polícia Federal e funcionários da FUNAI, teria encontrado os índios alterados, tendo eles tido dificuldades em conseguir a autorização das lideranças indígenas para a entrada na área e resgate dos corpos.

Um mês após as notícias das mortes no garimpo, a presidente da União Nacional dos Garimpeiros do Brasil (UNGB) e da Comissão Nacional de Apoio e Defesa dos Garimpeiros, Mineradores e Agricultores da Amazônia, Jane Rezende, se manifesta publicamente em defesa dos garimpeiros da Terra Indígena Roosevelt, pedindo um empenho urgente das autoridades em resolver a questão. Segundo ela, os três trabalhadores teriam sido mortos após prestarem serviços de pesquisa para a comunidade, a pedido dos próprios índios, que "sempre estiveram unidos aos garimpeiros, pelos laços de amizade e solidariedade que os unem."⁵¹ Em sua manifestação dizia também que os Cinta Larga e a FUNAI estavam sendo reféns de interesses internacionais de grandes empresas, defendidas pelo governo nacional, e que os garimpeiros – a categoria mais marginalizada da sociedade – estariam sendo usados criminosamente com o objetivo de pesquisar e localizar as riquezas a

⁴⁹ *Estadão do Norte*, 26/01/2001.

⁵⁰ *Diário da Amazônia*, 28/08/2001.

⁵¹ Carta à FUNAI, 6ª Câmara da Procuradoria da República, Secretaria de Direitos Humanos e Comissão da Amazônia da Câmara dos Deputados. 21/09/2001.

custo zero, para posteriormente serem expulsos e darem lugar às grandes empresas de mineração. Por fim, acreditava que os assassinatos teriam sido cometidos por um homem chamado Willan, que teria executado os três garimpeiros com o objetivo de atender às exigências de uma quadrilha "a serviço quem sabe da De Beers e outras empresas internacionais."⁵² Dois meses depois, em outra carta endereçada ao Presidente da República, aos Presidentes do Senado e da Câmara dos Deputados e ao Diretor da Polícia Federal, Jane dizia que os minérios brasileiros estavam sendo contrabandeados a outros países através do trabalho de garimpeiros que, atraídos por boas propostas de trabalho, após terminarem o trabalho, estavam sendo executados por pistoleiros os quais, por vezes, pagavam aos índios para fazer o serviço, uma vez que "índio é tutelado e não responde por seus crimes."⁵³ Jane dizia ainda na carta que as Associações indígenas Pamaré e Paerenã, que estavam à frente dos negócios, haviam se tornado reféns das quadrilhas, sendo alguns poucos caciques beneficiados com essas negociações, enquanto a comunidade indígena apenas assistia às violências ocorridas na terra indígena.

As manifestações de Jane Rezende demonstram a complexa situação que se formava em torno do garimpo Laje, a qual expunha os problemas sociais brasileiros e as relações obscuras entre os diversos agentes que atuavam na região. Além das manifestações anteriores, Jane Rezende protocolou no MPF denúncia de que funcionários da FUNAI, do IBAMA e políticos da região estariam se beneficiando com o garimpo ao passo que garimpeiros que haviam pago o valor da entrada na terra indígena, em acordo com os índios, nada recebiam ao serem expulsos, além de terem seus equipamentos e máquinas apreendidos. Na mesma época, o jornal Diário da Amazônia noticia a prisão de um "mega

⁵² Idem.

⁵³ Carta ao Presidente da República, Presidente do Senado Federal, Presidente da Câmara dos Deputados, ao Procurador Geral da República e ao Diretor da Polícia Federal. 05/11/2001.

traficante internacional", Alberto Sabino da Silva, foragido da Justiça Amazonense, dentro das terras Cinta Larga, onde pretendia trabalhar como garimpeiro.⁵⁴

A um jornal, em fevereiro do mesmo ano, uma liderança indígena dizia que havia recebido, até aquele momento, um total de 300 mil reais dos garimpeiros.⁵⁵ O alto montante advindo do garimpo, recebido por alguns, possibilitava a compra de veículos e imóveis nas cidades próximas, Cacoal, Riozinho e Espigão do Oeste, onde alguns familiares e filhos das lideranças passavam a residir e estudar. De acordo com as notícias, crescia também o número de apreensões de diamantes e armas em posse dos índios. Em agosto de 2001, a polícia apreendeu 125 pedras de diamantes em poder de um indígena Cinta Larga e em outra ocorrência, na mesma semana, teria flagrado um indígena conduzindo uma Toyota Hillux sem documento, a qual continha também duas espingardas, um revólver calibre 38 e cerca de 160 cartuchos de armas de fogo. Em setembro, dez indígenas viajaram à Brasília para solicitar ao DNPM licença para explorar e lavrar os diamantes localizados em suas terras, tendo o cacique Nacoça Pio protocolado mais de vinte requerimentos que seriam indeferidos por falta de documentos. Segundo a reportagem, eles também pretendiam pressionar o Congresso Nacional a encontrar uma solução para o problema.

⁵⁴ *Diário da Amazônia*, 17/10/2001.

⁵⁵ *Diário da Amazônia*, 20/02/2001.

Figura 3 – A charge do jornal Folha de Rondônia ironizava a atuação da Polícia Federal e a situação do garimpo Laje. Fonte: Folha de Rondônia, 2001.

Em janeiro de 2002, foram indiciados dois servidores da FUNAI acusados de participar do esquema de contrabando dos diamantes extraídos no Laje. Os servidores seriam responsáveis por fazer o controle da entrada na terra indígena em acordo com os caciques, cobrando uma porcentagem pela entrada das máquinas e dos garimpeiros, avisando estes das operações do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) e da Polícia Federal e expulsando os que não contribuía com o esquema.⁵⁶ Nesse mesmo mês, a Polícia

⁵⁶ O processo contra os servidores ainda corria na justiça em 2016, tendo sido os servidores transferidos para administrações da FUNAI em outros estados.

Federal teria encontrado mais um corpo de garimpeiro morto enquanto procurava por mais dois desaparecidos dentro da terra indígena.⁵⁷ Jane Rezende insistia na tese de que grandes empresas estariam financiando o garimpo e impedindo os garimpeiros de trabalharem na área, em um esquema que envolveria até funcionários do DNPM.

No final do mês de fevereiro de 2002, foi relatado o primeiro assassinato de indígena Cinta Larga relacionado ao garimpo de diamantes. O corpo de César Cinta Larga foi encontrado pela polícia em uma estrada próximo à terra indígena, com uma das mãos decepadas e a cabeça contendo sinais de esmagamento.⁵⁸ Segundo o jornal, César morava em Espigão do Oeste e trabalhava no garimpo, tendo recentemente vendido a draga que possuía e repartido setenta pedras de diamante com os sócios. Ainda segundo o jornal, o crime teria acontecido na mesma semana em que um grupo de indígenas tinha estado na FUNAI pedindo a retirada dos cerca de 2000 garimpeiros que estariam na área do igarapé Laje, provavelmente por terem perdido o controle da situação. Em março, com o apoio dos índios, a Polícia Federal, IBAMA e FUNAI criam uma força-tarefa e realizam nova operação de desintrusão no garimpo, retirando centenas de garimpeiros e apreendendo motores, máquinas e diamantes. Em abril, enquanto durava a operação, quatro caciques foram presos, Nacoça Pio, Tataré, Amaral e João Bravo, acusados de homicídio, favorecimento ilegal de garimpo, degradação ambiental e porte ilegal de armas. Levados para a carceragem da Superintendência da Polícia Federal em Porto Velho, foram soltos seis dias depois com a ajuda de procuradores da República, por prometerem colaborar com as investigações da Polícia Federal. Em maio, o jornal *O Globo* (2002) publicou uma reportagem em que afirmava que caciques Cinta Larga estariam "se esbaldando numa vida de luxo e privilégios", "fazendo fortunas" e que costumavam desfilar nas ruas de Cacoal e cidades próximas com caminhonetes importadas, dirigidas por motoristas não-

⁵⁷ *Correio Braziliense*, 15/01/2002.

⁵⁸ *Diário da Amazônia*, 01/03/2002.

índios. A chamada para a matéria intitulada "Os caciques do diamante" trazia na capa do jornal uma foto do cacique João Bravo, tirada na ocasião em que os repórteres acompanharam policiais federais à Aldeia Tenente Marques, ao lado da sua caminhonete Mitsubishi vermelha. Aos repórteres, João Bravo teria dito: "os garimpeiros pagam pra entrar na reserva. Mas não tenho tanto dinheiro assim como estão dizendo por aí. Se tivesse, já teria comprado um avião."⁵⁹

Durante operação em maio, a Polícia Federal encontrou na região denominada "Baixão" no garimpo Lage, mais sete corpos de garimpeiros já em estado de putrefação. Cobertos por palhas, os corpos estariam enfileirados e possuíam sinais de tortura e espancamento. Apesar de encontrar flechas no local, as marcas de balas faziam a polícia suspeitar que o crime poderia ter ocorrido por brigas internas entre os próprios garimpeiros.⁶⁰ Em meio às notícias de violência que chegavam à Brasília, o geólogo e presidente da FUNAI, Glênio Alvarez, é exonerado do cargo após defender publicamente uma posição contrária da FUNAI ao Projeto de Lei 1610/96 do senador Romero Jucá, o qual previa a liberação e regulamentação da mineração em terras indígenas. Um levantamento feito em dezembro do mesmo ano relatava a existência de quatrocentos requerimentos de pesquisa mineral protocolados no DNPM por empresas e particulares incidindo sobre a Terra Indígena Roosevelt.⁶¹

Em julho de 2003, após o garimpo ter ficado alguns meses fechado, em uma reunião das associações indígenas e membros da comunidade Cinta Larga com representantes do governo na área do Laje, lideranças pediam soluções para a questão da exploração dos diamantes. Seis das oito escolas de ensino fundamental da Terra Indígena Roosevelt se encontravam fechadas por conta da evasão escolar e falta de professores. O cacique João Bravo reclamava que a Polícia Federal nunca havia retirado os garimpeiros das terras indígenas e que além disso vinha prendendo os

⁵⁹ "Os caciques do diamante". *O Globo*, 05/05/2002, p.3.

⁶⁰ *O Estado de São Paulo*, 27/05/2002.

⁶¹ "A nova maldição", *Isto é*, 05/12/2002, nº1731.

índios. Uma proposta dos Cinta Larga ao governo, para que os mesmos tocassem o garimpo lavando o cascalho removido pelos garimpeiros, utilizando "seis ou sete pares de máquina" foi apresentada por uma liderança, que ameaçava reabrir o garimpo caso os Cinta Larga não tivessem suas reivindicações atendidas. A justificativa apresentada por eles para a proposta eram as pressões que vinham passando e as dívidas que haviam sido contraídas por eles nos últimos anos. Segundo outra liderança, os Cinta Larga não tinham ainda ganhado dinheiro com o garimpo e estariam cansados de esperar por uma solução do governo, uma vez que ainda não teriam recebido os cinco milhões em recursos prometidos no Plano Emergencial Cinta Larga, anunciado pelo governo no ano anterior. Na reunião expressavam também a indignação com a imagem de bandidos que estaria circulando sobre eles.⁶²

Após a reunião e com o fim das operações da Polícia Federal, o garimpo volta a funcionar por decisão dos índios, que proibindo a permanência da polícia na área, pretendiam assumir os trabalhos de exploração mineral. No segundo semestre de 2003, a Assembleia Legislativa de Rondônia cria a CPI da Garimpagem para investigar os fatos relacionados ao contrabando de diamantes e a violência na Terra Indígena Roosevelt. Em outubro, o governador Ivo Cassol e o senador Valdir Raupp (RO) apresentaram proposta ao Governo Federal para a exploração do garimpo pelas próprias associações indígenas, com apoio dos Ministérios da Justiça e de Minas e Energia para controlar a lavra, fazer a orientação técnica e a recuperação ambiental da área, sendo os diamantes vendidos para a Caixa Econômica Federal e Banco do Brasil.⁶³ A proposta não teve respaldo do Governo Federal, que havia acabado de sancionar uma lei introduzindo no Brasil o Sistema de Certificação do Processo Kimberley, o qual visa a certificar que as pedras de diamante comercializadas internacionalmente tenham origens legais, por meio de um processo administrativo que rastreia a origem das mesmas.

⁶² Ata da reunião no Garimpo Laje, Associação Pamaré. 11/06/2003.

⁶³ *Folha de Rondônia*, 26/10/2003.

Um mês antes, em setembro, havia sido preso, dentro da terra indígena, um comerciante de pedras chamado José Roberto Gonzales, o qual teria assinado um convênio de cooperação técnica entre a Associação Paerenã, do cacique João Bravo e o Centro Mineiro para Conservação da Natureza (CMCN), organização em que Gonzales era consultor. Gonzales teria esquecido na aldeia uma bolsa que continha uma procuração da presidente da Companhia de Mineração de Rondônia (CMR), Leandra Vivian, dando plenos poderes para ele comercializar diamantes em nome da companhia estatal, além de uma proposta de criação de uma cooperativa indígena para vender diamantes à CMR.⁶⁴ O episódio indicaria o envolvimento de integrantes do governo de Rondônia com o garimpo e a aposta precipitada na legalização da extração, aumentando a pressão e a expectativa da comunidade indígena.

No final de outubro, voltam a ser noticiadas mortes dentro da terra indígena Roosevelt: quatro garimpeiros de um grupo de sete que teria entrado e permanecido um mês, clandestinamente, na terra indígena. Os garimpeiros teriam sido baleados por um grupo de vinte índios que chegaram de surpresa ao acampamento onde pernoitavam. Dois homens teriam conseguido fugir e denunciar o assassinato dos companheiros na delegacia de Espigão do Oeste. Segundo o jornal, as mortes estavam causando revolta nos garimpeiros, que juravam expulsar os índios da cidade e queimar as pontes de acesso à terra indígena caso fossem proibidos de garimpar na reserva. A matéria do jornal trazia também a foto de uma placa na entrada da terra indígena com os dizeres "A comunidade indígena Cinta Larga adverte: o acesso a esta área depende de competente autorização, o não cumprimento pode acarretar sanções de acordo com os costumes tribais."⁶⁵

Em novembro, uma nova operação da Polícia Federal, Operação Lince, prende um policial federal e diversos empresários envolvidos com o garimpo. O relatório da CPI da Garimpagem, apresentado pelo deputado

⁶⁴ *Notícias Socioambientais*, ISA, 24/10/2003.

⁶⁵ *Diário da Amazônia*, 02/11/2003.

Haroldo Santos, pedia uma intervenção federal e a presença do Exército como forma de evitar mais mortes e impedir a extração ilegal de diamantes. As pistas de pouso na reserva, duas delas que antes serviam à FUNAI nos postos, estavam sendo usadas pelos garimpeiros para vazar as barreiras policiais.

Em março de 2004, mais quinze pessoas, incluindo lideranças indígenas, foram presas em nova operação, denominada Operação Kimberley. Um doleiro, Marcos Glikas, foi preso em Porto Velho com cerca de mil quilates em diamantes sem procedência comprovada, sendo solto em seguida por prometer colaborar com as investigações da polícia. O doleiro teria dito ao jornal que agia com o consentimento do governador na época, Ivo Cassol.⁶⁶

No dia 10 de abril de 2004, os jornais relatam que, três dias antes, um conflito com mortes envolvendo garimpeiros e índios teria ocorrido na área do garimpo Laje. Garimpeiros que diziam ter fugido da terra indígena, alguns machucados, prestam denúncia na delegacia em Espigão do Oeste dizendo que os índios teriam matado pelo menos vinte garimpeiros no conflito. Na reportagem televisiva do *Jornal Nacional* no mesmo dia, uma das quatro mulheres que trabalhavam no garimpo, dizia: "Foi horrível. Parecia que estávamos numa guerra."⁶⁷ Para o jornal *Folha de São Paulo*, um garimpeiro chamado Mendes relatou que escapara depois de ver o corpo de dois colegas mortos e andar trinta e seis quilômetros pela mata até sair da terra indígena e chegar a um ponto de ônibus.⁶⁸

Após ter assegurada a sua entrada na área indígena com a FUNAI e as lideranças indígenas, a Polícia Federal partiu de helicóptero em direção ao local do garimpo Laje para resgatar os corpos dos garimpeiros. A notícia do jornal *O Globo* comunicava a morte dos garimpeiros e trazia a mesma foto do cacique João Bravo, tirada e publicada em 2002, em que

⁶⁶ *Folha Online*, 08/03/2004. PF prende quadrilha acusada de roubar pedras preciosas. <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u91182.shtml>> . Acesso em 18 de Out. 2016.

⁶⁷ *Jornal Nacional*. TV Globo. 10/04/2004.

⁶⁸ *Folha de São Paulo*, 09/04/2004.

Bravo, vestido somente de bermuda, aparece ao lado de sua caminhonete. A foto tinha agora a seguinte legenda: "O cacique e a caminhonete importada: o pedágio no garimpo ilegal enriqueceu os chefes da tribo."⁶⁹

Figura 4 – Foto do cacique João Bravo. Fonte: *O Globo*, 2004.

No mesmo dia, o professor indígena Marcelo Kakin Cinta Larga, o qual se tornaria coordenador do Conselho do Povo Cinta Larga e cacique da aldeia Roosevelt alguns anos mais tarde, foi feito refém por um grupo de garimpeiros armados com paus e foices em Espigão do Oeste. Após agredir Marcelo, os garimpeiros amarraram-no a uma árvore na praça central enquanto faziam ameaças ao indígena.⁷⁰ As Polícias Federal, Militar e Civil teriam se reunido com garimpeiros e conseguido negociar a soltura de Marcelo somente após o mesmo ficar amarrado por quase seis horas. O grupo exigia que a FUNAI autorizasse um grupo de garimpeiros a

⁶⁹ *O Globo*, 10/04/2004.

⁷⁰ *Idem*.

acompanhar o resgate dos corpos no Laje, o que não aconteceu.⁷¹ Os jornais relatavam o clima de tensão na cidade de Espigão do Oeste, onde garimpeiros e familiares de garimpeiros desaparecidos ameaçavam invadir a terra indígena na busca por parentes e amigos.

A polícia resgatou três cadáveres até o dia 13 de abril, sendo dois deles enterrados como indigentes após não haver o reconhecimento dos corpos. Alguns dias depois, são encontrados em um local chamado "Grotta do Sossego" vinte e seis novos corpos já em estado de putrefação. Na versão do jornal *O Globo* uma informação que teria chegado a polícia era a de que cem índios, "armados até com submetralhadoras", teriam cercado duzentos garimpeiros na Grotta do Sossego e começado a atirar. Alguns teriam conseguido fugir e outros teriam morrido andando pela mata. Os garimpeiros teriam apresentado à polícia uma lista de sessenta e dois colegas desaparecidos.⁷²

Na versão que coletei em novembro de 2013 na barreira Diamante, situada na entrada da terra indígena, de um policial federal, que havia participado da operação na época, os índios não teriam tido a intenção de matar os garimpeiros, buscavam somente um tal de "Baiano Doido" e seu colega "Parasinho" os quais tinham encontrado uma nova grotta de garimpo e andavam ameaçando os índios. Segundo o policial havia escutado, os Cinta Larga teriam amarrado os garimpeiros um ao outro com cipó com a intenção de entregá-los para a polícia em uma das bases, até que, no caminho, escutaram um diálogo entre dois garimpeiros. Um garimpeiro teria dito ao outro para ficar tranquilo, que aquilo não daria em nada e que chegando lá a Polícia Federal iria soltá-los. Por fim teriam dito que então voltariam para matar "uma meia dúzia de índios" e ao ouvir as palavras em português, um Cinta Larga contou aos outros, que juntos teriam decidido matar os garimpeiros. Na opinião do policial, teriam

⁷¹ O mesmo jornal *O Globo* publicou, dois dias depois, uma foto de Marcelo amarrado a árvore. A legenda dizia que Marcelo teria ficado amarrado a árvore por 12 horas. *O Globo*, 12/04/2004.

⁷² *O Globo*, 18/04/2004. Notícias de outros jornais variam quanto ao número de índios e garimpeiros presentes no garimpo durante o conflito.

participado do episódio cerca de quarenta "guerreiros" indígenas. Relatou também que ele mesmo abriu o corpo de alguns garimpeiros acreditando, na época, que as mortes tivessem ocorrido porque os garimpeiros, com a intenção de esconder as pedras, teriam engolido os diamantes.⁷³ A versão é similar à apresentada, no mesmo mês das mortes, pelo jornal *Folha de São Paulo*, baseada no depoimento do Cinta Larga Oita Matina. Nessa versão, um grupo de garimpeiros liderados por Baiano Doido estava trabalhando, sem autorização dos índios, na região da Grota do Sossego (chamada assim por estar escondida da vigilância dos guerreiros e dos caciques). Baiano e mais dois teriam sido os primeiros a serem mortos. Em seguida, vinte e seis outros garimpeiros, que teriam assistido às mortes, foram amarrados para serem levados para uma das barreiras da Polícia Federal chamada Onça Preta, no entorno da terra indígena. Quando faltavam cinquenta minutos para chegar até os policiais, os guerreiros teriam entendido o diálogo entre dois garimpeiros que falavam que depois de soltos iriam pegar armas em Espigão para matar todos os Cinta Larga. Diante, então, do que teriam ouvido, os guerreiros teriam resolvido matá-los. Já a revista *Isto é* comenta que fontes ligadas aos índios apresentavam uma outra versão, dizendo que os guerreiros revoltados com os caciques, que não estariam repassando os recursos para a reserva, e com as ameaças de Baiano Doido, teriam resolvido matar os garimpeiros para "moralizar" os índios.⁷⁴ Na versão da revista, os que haviam conseguido fugir diziam que, no dia do conflito, os índios estavam com o rosto pintado de preto com uma faixa branca no peito.

Um memorial em homenagem às vítimas foi construído no cemitério municipal de Espigão do Oeste, local onde foram enterrados sob cruzeiros com a inscrição "não identificado" lado a lado os corpos de quinze garimpeiros que não tiveram sua identidade reconhecida. Segundo

⁷³ Trata-se da opinião de um policial federal acerca dos episódios, coletada por ocasião de trabalho de campo em 2013 em uma conversa informal com um policial durante uma inspeção de rotina na barreira Diamante da Polícia Federal na entrada da terra indígena.

⁷⁴ "Terra de ninguém", revista *Isto é*, 28/04/2004.

reportagem, os corpos "em avançado estado de putrefação" apresentavam marcas de traumatismos cranianos "provocados por fortes pancadas na cabeça (tacapes e outras armas indígenas), perfurações a bala, lança e até uma ponta de flecha." Além disso, todos os corpos estavam esviscerados (com as vísceras arrancadas), provavelmente, segundo a reportagem, porque os índios imaginavam que os garimpeiros escondiam diamantes em seus intestinos.⁷⁵ Um jornal de Rondônia trazia um artigo, no dia 19 de abril, "Dia do Índio", intitulado "Cinta Larga: os canibais civilizados de Rondônia", que dizia, em referência aos Cinta Larga, que "os índios daqui são mais que civilizados, são bem sucedidos", sugerindo também que se os crimes ficassem sem punição isso significaria a instituição oficial da pena de morte nas reservas indígenas, abrindo precedente para o assassinato a quaisquer invasores como, por exemplo, aos sem-terra que invadissem propriedades de fazendeiros.⁷⁶

O presidente da FUNAI, Mércio Gomes, teria defendido publicamente os Cinta Larga, afirmando que agiam em defesa do seu território. Um deputado, Lindenberg Farias, criticava o presidente da FUNAI e o governador de Rondônia, Ivo Cassol, afirmando que os Cinta Larga teriam matado por dinheiro, que portanto deveriam ser presos e a exploração mineral regularizada na área. O Secretário Especial de Direitos Humanos, Nilmário Miranda, também condenou os assassinatos⁷⁷.

No final de abril, Nacoça Pio, liderança da aldeia Roosevelt, declarou a autoria dos assassinatos pelos "guerreiros indígenas", que estariam cansados de terem suas terras invadidas. Ao jornal, dizia que havia cintas larga muito bravos e que nem sempre era possível controlar suas ações: "Nós somos guerreiros... Antes de o homem branco aparecer, nenhuma das tribos aqui era amiga. Nós lutávamos e matávamos uns aos

⁷⁵ *Diário da Amazônia*, s/d.

⁷⁶ *Rondônia Agora*, 19/04/2004.

⁷⁷ "Polícia Federal busca novos corpos de Garimpeiros", *Globo.com*, 19/04/2004.

Disponível em: <<http://g1.globo.com/bomdiabrazil/0,,MUL821012-16020,00-POLICIA+FEDERAL+BUSCA+NOVOS+CORPOS+DE+GARIMPEIROS.html>>. Acesso em: 18 Out. 2016.

outros, que é como a gente resolve as coisas."⁷⁸ Os familiares dos garimpeiros mortos argumentavam que estes teriam recebido autorização dos índios para explorar a região, enquanto a Polícia Federal dizia ter identificado, mediante depoimentos dos garimpeiros, pelo menos doze indígenas que teriam participado do conflito. Já as lideranças falavam que mais de cem guerreiros indígenas teriam participado e que, portanto, não era possível identificar cada um. Em maio, um adolescente de quatorze anos, Moisés Cinta Larga, é assassinado numa emboscada a menos de dois quilômetros da Terra Indígena Roosevelt, quando saía da aldeia Quatorze de Abril, onde seu irmão era cacique.

Em reunião, as lideranças indígenas concordam em deixar a Polícia Federal realizar ação para fechar o garimpo e retirar os maquinários e três novas barreiras são montadas nas entradas da terra indígena. Nos meses seguintes, os Cinta Larga, reclamando da proibição da garimpagem feita por eles mesmos, relatam que a Polícia Federal vinha barrando a entrada de combustível nas barreiras (óleo diesel usado no maquinário), dando um prazo para que o governo regularizasse o garimpo sob ameaça de continuarem a atividade clandestinamente.⁷⁹ Em setembro, um decreto presidencial cria a Operação Roosevelt, que oficializa a fiscalização fixa, pela polícia federal, nas entradas e saídas da Terra Indígena Roosevelt e Parque do Aripuanã, e o Grupo Operacional de Combate à Garimpagem em Terras Indígenas de Rondônia, composto por representantes do Ministério da Justiça, Polícia Federal, Polícia Rodoviária Federal e FUNAI. O grupo seria chefiado por Apoená Meirelles, que tinha ficado responsável pela negociação com os Cinta Larga. Um mês depois, em outubro, Apoená é morto em um assalto na saída de uma agência bancária em Porto Velho. Na mesma época, dezenove indígenas Cinta Larga viajam de ônibus para

⁷⁸ Lembro aqui que os jornais estão sendo usados para mostrar como foram publicadas as histórias dos conflitos. Especificamente aqui, chama a atenção o uso da palavra "tribo" pela liderança, palavra não utilizada geralmente pelos indígenas e a qual não foi ouvida em nenhum momento do trabalho de campo pela pesquisadora. *Folha de São Paulo*, 22/04/2004.

⁷⁹ *Folha online*, 27/08/2004.

Brasília, retornando sem terem conseguido conversar com o ministro da justiça, Thomaz Bastos. Uma cooperativa de mineradores (Coommita) faz uma denúncia na Polícia Federal afirmando ainda existirem cerca de 300 mineradores e índios explorando o garimpo.⁸⁰

No final de novembro de 2004, o governo aprova a Medida Provisória 225/04 que permite aos Cinta Larga venderem o restante do estoque de diamantes brutos que possuíam através de um leilão organizado pela Caixa Econômica Federal. Os Cinta Larga entregariam os diamantes em um posto da Caixa e abririam uma conta pessoal ou em nome da associação, recebendo também um adiantamento. Uma força-tarefa foi mandada ao garimpo para interromper as atividades e retirar os cerca de 340 maquinários que ainda estavam no local. No leilão, os 665 quilates de diamantes arrecadados foram vendidos pelo total de R\$ 716.929, incluindo uma única pedra no valor de R\$ 257 mil (BLORE, 2005).⁸¹ Segundo o jornalista Shawn Blore, em conversa com um cacique Cinta Larga, este acreditava ter havido uma armação do governo com os compradores das pedras para manter o preço baixo, e assim, diziam não pretender participar desse tipo de leilão novamente.

O garimpo continuaria a funcionar com uma dinâmica de prisões de garimpeiros e indígenas, apreensões de diamantes e operações de desintrusão durante todo o ano de 2005. Em agosto, um rapaz Cinta Larga de vinte anos é flagrado em uma barreira da polícia portando vinte diamantes escondidos na cueca, sendo levado para a cadeia pública de Pimenta Bueno juntamente com outros dois garimpeiros.⁸² E em setembro, mais duas mortes são noticiadas na área do "Baixão": um casal que teria encontrado três pedras de alto valor caíra numa emboscada quando tentava deixar o garimpo numa motocicleta.⁸³ Enquanto isso, crescia a

⁸⁰ Idem.

⁸¹ Relatório "A falência das boas intenções. Fraude, furto e assassinato na Produção Brasileira de Diamantes.", 2005. PAC - Parthnership Africa Canada. Editado por Shawn Gerald Blore.

⁸² *Alto Madeira*, 25/08/2005.

⁸³ *Folha de Rondônia*, 06/09/2005.

insatisfação dos Cinta Larga com as barreiras da polícia. A uma reportagem, um Cinta Larga teria reclamado: "O governo nos trata mal. A saúde está ruim. Não temos médico e agora nos deixam no escuro, dizendo que todo óleo que compramos é usado no garimpo. Temos dificuldade até de levar doentes à cidade."⁸⁴ Em uma operação da Polícia Federal, barris de óleo diesel foram furados e desperdiçados num total de oito mil litros. A entrada de alimentos estaria também sendo controlada, o que fazia aumentar o preço dentro das aldeias. Lideranças indígenas descontentes proibem a Polícia Federal de entrar na terra indígena.

Em abril de 2006, mais duas mortes são noticiadas e relatadas por um sobrevivente, que teria pegado carona com alguns Cinta Larga até a base Bradesco da Polícia Federal, após levar um tiro no abdômen. A notícia do jornal que relatava o resgate dos corpos trazia como subtítulo "caciques continuam desfilando com seus carrões na cidade."⁸⁵ Uma outra reportagem do mesmo mês afirmava que, segundo a Polícia Federal, existiriam trezentos garimpeiros trabalhando ilegalmente no Laje, enquanto garimpeiros relatavam uma média de setecentas a mil pessoas no local.⁸⁶

Em março de 2007, uma tentativa de homicídio a um advogado de Cacoal foi imputada ao indígena Cinta Larga Zanata, que teria encomendado o crime contra Zílio Politano em razão de o mesmo agir, na época, em desfavor de João Bravo, de seus filhos Raimundo, Paulo e da Associação Paerenã. O motivo do desentendimento seria o pagamento de dívidas de honorários advocatícios, tendo o advogado pleiteado depósito judicial de micro-ônibus e tratores pertencentes à associação indígena. Em 2008, a justiça entendeu que havia um conflito de competência no julgamento do caso, uma vez que Zanata não poderia ser julgado na justiça comum por se tratar de assunto relacionado não à vingança pessoal, mas a direitos indígenas coletivamente considerados, relacionado

⁸⁴ *O Estado de São Paulo*, 20/03/2006.

⁸⁵ *Diário da Amazônia*, 08/04/2006.

⁸⁶ *O Estado de São Paulo*, 07/04/2006.

à situação do garimpo ilegal na terra indígena e de interesse, portanto, da união. Na justificativa de seu voto, no julgamento da competência, o juiz dizia:

Pelo que se depreende dos autos, as dívidas do povo Cinta Larga com empresários da região somam valores estratosféricos. O que estaria por trás desse comércio seria a intenção em manter os nativos constantemente endividados, a fim de, sob ameaças, continuar com a extração ilegal de pedras preciosas nos seus domínios.⁸⁷

Entre os anos de 2007 e 2009, as atividades no garimpo continuaram, apesar dos crescentes investimentos do Governo Federal na Operação Roosevelt. As notícias sobre os Cinta Larga, cada vez mais escassas, dão conta das recorrentes apreensões de diamantes⁸⁸, inclusive em posse de policiais federais, e reclamações dos indígenas sobre constrangimentos e abusos sofridos nas barreiras policiais. Em novembro de 2007, em uma visita de um oficial do Alto Comissariado da ONU, David Martins Castro, acompanhado do Procurador da República, Reginaldo Pereira Trindade, à Aldeia Roosevelt, estes foram mantidos reféns pelos índios. A atitude de impedir a saída dos visitantes da aldeia, segundo uma liderança, era a forma encontrada para chamar a atenção das autoridades para o descaso do governo com o povo Cinta Larga e pressioná-las a encontrar uma solução para a extração dos minérios na terra indígena. Eles estariam revoltados também com o anúncio da Polícia Federal de uma nova operação no Laje para retirar garimpeiros, vista por eles como ameaça. "Queremos resolver as coisas pacificamente e só recebemos ameaças de que a PF vai invadir nossa casa. Nós nunca invadimos a casa de ninguém", dizia a liderança na reportagem.⁸⁹

⁸⁷ Conflito de Competência nº 99.406 - RO (2008/0222393-8).

⁸⁸ Os diamantes de origem ilegal apreendidos pela polícia federal são, por força de lei, leiloados publicamente sendo a receita destinada ao DNPM - Departamento Nacional de Produção Mineral.

⁸⁹ *Agência Folha*, 13/12/2007.

Em 2009, o Ministério Público Federal emitiu uma recomendação ao ministro da justiça para que fossem destinados valores semelhantes ao combate ao garimpo de diamantes e a programas sociais, econômicos e culturais nas aldeias, uma vez que os valores gastos com a repressão estariam superando em muitas vezes o orçamento da FUNAI na região.

Um ano depois, o cacique João Bravo foi preso na Operação Adamas da Polícia Federal para prestar depoimentos, acusado de favorecer a entrada de garimpeiros na terra indígena. João Bravo teria ficado alguns dias encarcerado em uma cela individual no presídio Centro de Ressocialização de Cuiabá, na capital de Mato Grosso.⁹⁰ Em julho de 2010, as lideranças Cinta Larga, em reunião, teriam decidido interromper definitivamente as atividades no garimpo Laje até que fosse regularizada a extração mineral em suas terras. Os garimpeiros que estavam na área do Laje receberam ultimato para abandonarem o local em dois dias e deixarem a área com seus equipamentos. Muitos, acostumados com os constantes boatos do fechamento do garimpo, teriam deixado maquinários pesados, com a esperança de retornarem em breve, os quais foram queimados pela Polícia Federal. Segundo reportagem, mais de duas centenas de barracos que serviam de abrigo aos garimpeiros teriam sido, intencionalmente, destruídos pelo fogo. A ação fazia parte do "Projeto Laje", elaborado pelo Governo Federal em parceria com os índios, como alternativa às atividades de extração de diamante. Pelo projeto, cujo orçamento total era de três milhões de reais, vinte e cinco indígenas chamados de "guerreiros" fariam a proteção e fiscalização das "focacas" na região do Laje, recebendo, cada um, cerca de mil e quinhentos reais. Uma base do projeto foi montada no local denominado Grotinha, utilizado para pernoite e local de alimentação dos "guerreiros"⁹¹.

⁹⁰ Dhiego Maia. Índio cinta-larga é preso por explorar diamantes em MT. *Mídia News*. Cuiabá, 02/09/2010. Disponível em: <http://www.midianews.com.br/meio-ambiente/indio-cinta-larga-e-preso-por-explorar-diamantes-em-mt/30373>. Acesso em: 20 de Fev. 2017.

⁹¹ Luizinho Carvalho. Comunidade Cinta Larga acaba de vez atividade clandestina dentro do Garimpo do Roosevelt. Rondoniaaovivo, 09/07/2010. Disponível em:

Após pouco mais de um ano de projeto, em agosto de 2012, o IBAMA, a Polícia Federal e a FUNAI realizaram operação e destruíram mais maquinários, expulsando novamente garimpeiros que haviam retornado para o garimpo Laje. Um ano depois, relatando problemas entre as lideranças Cinta Larga, relacionados a quem escolhiam ou deixavam de escolher para a função remunerada de fiscalização, algumas lideranças reabriram o garimpo levando a FUNAI, em outubro de 2013, a paralisar o Projeto Laje, o qual havia sido rebatizado com o nome de Projeto *Assepnuún* em referência a um antigo guerreiro Cinta Larga.⁹² Em audiência pública no Senado Federal, no mesmo mês, lideranças reivindicavam o direito de comercializar os produtos extraídos de suas terras, incluindo as madeiras, castanhas e minérios.

Uma notícia sobre o retorno das atividades de extração de diamantes no Laje, em 2014, trazia o depoimento de um intermediário na compra de diamantes que dizia ter visto indígenas Cinta Larga armados no garimpo e que o clima estaria estranho por lá. Para o repórter, que havia visitado a aldeia, o cacique do Roosevelt explicava o funcionamento do garimpo: "A cada 15 a 20 dias, cada família [que controla um pedaço de terra nas margens do igarapé Lajes, onde está a clareira do garimpo] recebe R\$ 10 mil, R\$ 15 mil. É mais ou menos 20% das vendas"... "Tem um barracão lá no garimpo e os caras que compram vão lá para avaliar e comprar. De 15 em 15 dias eles vêm comprar."⁹³

<<http://www.rondoniaovivo.net.br/noticias/comunidade-cinta-larga-acaba-de-vez-atividade-clandestina-dentro-do-garimpo-do-roosevelt-materia-completa-e-fotos/65099>>. Acesso em: 20 de fev. 2017.

⁹² Indígenas do povo Cinta Larga fecham garimpo na Terra Indígena Parque do Aripuanã (RO/MT). *Notícias FUNAI*, 17/06/2013. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/561-indigenas-do-povo-cinta-larga-fecham-garimpo-na-terra-indigena-parque-do-aripuanã-ro-mt>. Acesso em: 20 de fev. 2017.

⁹³ *Rondônia Dinâmica*, 11/03/2014.

Figura 5 – Placa da Polícia Federal indicando a Base Diamante, da Operação Roosevelt, em um dos acessos a Terra Indígena Roosevelt e Parque do Aripuanã (Foto: Nadja Marin, 2014).

Em outubro de 2015, uma nova operação de fiscalização da FUNAI, IBAMA, Polícia Militar e Polícia Federal desativa uma serraria no interior da terra indígena Roosevelt. No local da serraria encontrado pela polícia, haveria uma grande quantidade de madeira serrada, motores, motosserras e um trator.⁹⁴ Um mês depois, dois homens que trabalhavam no corte e beneficiamento da madeira em um local próximo à Aldeia Tenente Marques, dentro da terra indígena, são mortos por um indígena a flechadas após um desentendimento durante uma bebedeira. O cacique João Bravo teria ido até a aldeia buscar o indígena para entregá-lo na delegacia.⁹⁵ Em dezembro, pela Operação Cratóns, a Polícia Federal prendeu três lideranças indígenas Cinta Larga, entre eles Marcelo Cinta

⁹⁴ AMAZÔNIA. Operação conjunta da Funai, Ibama, Polícia Militar e Polícia Federal desativa serraria no interior da Terra Indígena Roosevelt. Disponível em: <<http://amazonia.org.br/2015/10/operacao-conjunta-da-funai-ibama-policia-militar-e-policia-federal-desativa-serraria-no-interior-da-terra-indigena-roosevelt/>>. Acesso em: 15 ago. 2016.

⁹⁵ RONDONIA AO VIVO. Madeireiros são mortos a flechadas na Terra Indígena Cinta Larga em Espigão. Disponível em: <<http://www.rondoniaovivo.com/noticias/madeireiros-sao-mortos-a-flechadas-na-terra-indigena-cinta-larga-em-espigao/140597>>. Acesso em: 15 ago. 2016.

Larga, acusadas de extração ilegal e contrabando de diamantes. Após ficarem cinco dias presos na sede da FUNAI, em Cacoal, os Cinta Larga foram mantidos em liberdade por colaborarem com as investigações através de delação premiada. A operação era uma braço da Operação Lava Jato, megaoperação da Polícia Federal contra a corrupção, que começou investigando doleiros que atuavam em diversos estados do Brasil. O nome de Raimundo Cinta Larga, um dos filhos do cacique João Bravo, que reside na cidade, havia aparecido em uma anotação que acompanhava um número de conta de banco na cidade de Cacoal, feita pelo doleiro Carlos Habib Charter, preso na primeira fase da operação. Raimundo havia criado, com o auxílio de um escritório de advocacia de Brasília, que afirma em sua página na internet lutar judicial e administrativamente pela legalização do garimpo artesanal de diamantes e sua comercialização pelas próprias comunidades indígenas, a Cooperativa Extrativista Cinta Larga de Rondônia (COOPECILAR), que visa, entre outras coisas, a extração e venda dos diamantes do Laje. O escritório teria entrado na justiça, em 2013, com o objetivo de conseguir a legalização da extração e a certificação dos diamantes por meio do processo Kimberley, pedido que foi indeferido pela justiça.⁹⁶

Um notícia de 2016 sobre os processos que correm na Justiça Federal de julgamento dos vinte e nove garimpeiros mortos na região do Laje em abril de 2004, e outros dois de assassinatos ocorridos também dentro das terras indígenas entre 2001 e 2003, traz a informação de que haveriam vinte e cinco réus indígenas envolvidos nos processos, dezessete da região de Espigão do Oeste e Cacoal e oito das aldeias localizadas no município de Juína, os quais poderiam ser levados em breve a júri popular no município de Vilhena. Na reportagem o juiz federal responsável pelo andamento do processo dizia: "Eu coloquei as mãos nesse processo para dar andamento. Espero que vá a julgamento, e que

⁹⁶ JUSBRASIL. Agravo de Instrumento N. 0075518-11.2012.4.01.0000/DF (d). Disponível em: <<http://www.jusbrasil.com.br/diarios/59859786/trf-1-03-10-2013-pg-280>>. Acesso em: 15 ago. 2016.

os culpados paguem. Para eu [*sic*] como magistrado, é um caso gratificante, pois estou tendo a oportunidade de conhecer as culturas indígenas e aplicar o direito a esses costumes tradicionais."⁹⁷

⁹⁷ Índios de RO acusados de matar 29 garimpeiros podem ir a júri popular. Autora: Magda Oliveira. 29/03/2016. *Portal G1, Globo*. Disponível em: <<http://g1.globo.com/ro/cacoal-e-zona-da-mata/noticia/2016/03/indios-de-ro-acusados-de-matar-garimpeiros-podem-ir-juri-popular.html>>. Acesso em: 20 de fev. 2017.

4. MEMÓRIA E HISTÓRIA

*Qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani*⁹⁸

(Mirando o futuro como ao passado,
há que caminhar pelo presente)

4.1. Memória: o contraponto da história documental?

Antes de enfrentar a tarefa de evocar as memórias de João Bravo, dos velhos e das mulheres Cinta Larga, farei uma pequena digressão sobre o fenômeno da memória com a intenção de mostrar como o estudo das memórias, da história oral e das trajetórias de vida podem nos auxiliar na aproximação às interpretações e concepções nativas sobre o passado e, conseqüentemente, o presente, reforçando assim a agência da memória no campo de interesse da etnologia.

No capítulo anterior apresentei uma narrativa de acontecimentos do passado que envolveram o povo Cinta Larga, baseada em documentos escritos, relatórios, jornais e diários, organizados de maneira cronológica. Propositamente propus-me a fazer um esforço historiográfico documental que buscou principalmente apresentar os relatos, notícias e documentos, que fizeram referência aos indígenas a quem foi atribuída a alcunha Cinta Larga. Tal narrativa entretanto não foi composta de forma ingênua, tendo sido elaborada justamente para que pudesse ser, em momento oportuno, desconstruída, revelando seu caráter subjetivo, seletivo e principalmente de um tipo específico de operação e prática social, a "operação historiográfica", tal como nos lembra Michel de Certeau (1982).

Os documentos, já advertia Le Goff (1990) com relação à escrita da história, devem ser desmistificados, analisados para além do seu

⁹⁸ "Quip Nayr" é um princípio andino cuja tradução literal é "passado e futuro". Essa frase estaria ligada a uma complexa construção conceitual de temporalidade do povo Aymara e a um modo de conhecimento que pressupõe entender o presente a partir de uma necessária interrogação ao passado. Sua tradução literal não daria conta da sutileza de seu significado, cujo desdobramento permite encontrar o futuro da coletividade em seu próprio passado (RIVERA CUSIQUANQUI, 2005).

significado aparente e de sua roupagem. Revestidos de um caráter ao mesmo tempo verdadeiro e falso, produtos de um centro de poder, os documentos devem ser desmontados, desestruturados em sua construção, tendo suas próprias condições de produção revelada. "O documento não é inócuo. É antes de mais nada o resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente da história, da época, da sociedade que os produziram, mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a viver, talvez esquecido, durante as quais continuou a ser manipulado, ainda que pelo silêncio. O documento é uma coisa que fica, que dura, e o testemunho, o ensinamento (para evocar a etimologia) que ele traz devem ser em primeiro lugar analisados desmistificando-lhe o seu significado aparente." (LE GOFF, 1990, p. 548) Dessa perspectiva depreende-se que os próprios fatos históricos presentes nos documentos, no caso aqui notícias, relatórios e reportagens, não podem ser tomados como dados inócuos, reproduções fiéis de eventos passados, mas construções seletivas, fabricadas por pessoas que transformaram acontecimentos em eventos, fatos históricos culturalmente valorizados.

Uma historiografia baseada em eventos portanto, fundada em uma cronologia e periodização que foram por muito tempo alheias ao povo ao qual se quer atribuir "a" história, deve ser compreendida como um ato de extrema violência, uma imposição de discurso que silencia os próprios agentes históricos, suas experiências individuais, coletivas e suas representações, a qual desconsidera a existência em sociedades distintas de um pressuposto básico da antropologia destacado por Lévi-Strauss (1990): o de que as diferentes sociedades e povos possuem modos próprios de conceber o tempo e de se representar no passado. Essa questão dominou os debates entre as disciplinas histórica e antropológica no século XX, e foi articulada de diferentes maneiras por antropólogos que, sem negar a existência da história em populações nativas, imputaram a elas um outro tipo de história, baseada em modos próprios de representar os acontecimentos pretéritos. Tais representações seriam, portanto, de grande interesse aos antropólogos, uma vez que são

constituintes dos modos de vida próprios das pessoas nas diferentes sociedades. Importante salientar que aqui não se trata de atribuir a cada sociedade uma historicidade específica, mas sim de reconhecer que, principalmente na atualidade, diferentes modos de historicidade coexistem dentro de um mesmo grupo social ou identitário.

A escolha metodológica de trazer para o texto da tese narrativas orais, também chamadas aqui de memórias, é justamente permitir a emergência dessas outras historicidades e temporalidades, representações e interpretações de fatos que se transformam em eventos coletivamente ou individualmente significativos, cuja evocação longe de ser ingênua ou inócua como não são os documentos, é dotada de agência presente e futura. Nesse sentido o objetivo se torna não o de contrapor os documentos ou a narrativa histórica do capítulo anterior às memórias dos indígenas, na tentativa de buscar uma verdade subjacente aos fatos, mas de nos aproximarmos do modo como são sentidos e interpretados no presente, pelos seus protagonistas, os seus eventos passados.

Se, como história, o passado está *atrás* de nós, como memória remanesce muito *com* nós: em nosso corpo, em nossas disposições e sensibilidades, e em nossas habilidades de percepção e ação. No primeiro, o passado parece *alienígena* à experiência presente, no segundo aparece como *generativo* da própria experiência.

(INGOLD, 1996, p. 165, tradução nossa⁹⁹)

Essa frase do antropólogo Tim Ingold expressa bem a diferença de se trabalhar com a memória em detrimento da história. A partir da memória o passado estaria, segundo Ingold, em nós, em nosso próprio corpo, em nossas ações e sensibilidades, enquanto que a partir da história o passado estaria fora, atrás. A memória ainda segundo ele, encapsulada pela consciência, seria sempre ativada no presente. Nesse

⁹⁹ "If, as history, the past lies *behind* us, as memory it remains very much *with* us: in our bodies, in our dispositions and sensibilities, and in our skills of perception and action. In the first sense, the past seems *alien* to present experience, in the second it appears to be *generative* of that experience."

sentido Ingold concorda com o filósofo Henri Bergson quanto a não haver percepção que não esteja impregnada de lembranças, agindo a memória no próprio processo das representações. A crítica de Ingold à forma ortodoxa como a psicologia cognitiva tratou a memória no entanto é que a memória não poderia ser vista como um arquivo do passado, um gabinete de imagens e recordações acessado pela mente em momentos específicos, conservado inteiro e independente no espírito, estando assim alheio à passagem do tempo (INGOLD, p. 165-166, 1996).

A complexidade da memória e seu caráter dinâmico, ativo e criativo é o que torna esse campo extremamente rico para análise por diversas disciplinas. Aqui me distancio da concepção de memória de Le Goff, que priorizando a história em detrimento da memória coletiva, afirma que essa última seria "essencialmente mítica, deformada, anacrônica", estando o papel da história justamente em "esclarecer a memória e ajudá-la a retificar seus erros" (LE GOFF, 1996, p. 29). Dessa forma o que menos nos interessa nessa pesquisa é apontar os supostos "erros" da história, uma vez que fabricada ela seria sempre parcial, baseada em um conjunto de documentos culturalmente e ideologicamente produzidos. Me inclino a pensar como Paul Ricoeur, que contrariando Le Goff, argumentou para uma outra relação entre a memória e a história, mais circular e menos linear. Para Ricoeur (2003, p.1) a memória seria tanto a matriz da história em um momento de escrita quanto seria também por ela afetada, por meio da reapropriação do passado histórico. Nesse sentido a história poderia até mesmo ser vista como destruidora da memória, capaz de se apropriar do passado e se impor como discurso hegemônico de caráter didático e disciplinador, ao qual é atribuído um status privilegiado. Michael Taussig (1993, p.345), em seu estudo sobre as representações do terror e a cura no Putumayo, também invoca uma conexão entre história e memória bastante interessante, ao mostrar como certos acontecimentos históricos da conquista e da colonização tornaram-se objetificados no repertório

xamânico atual dos indígenas, enquanto "imaginário magicamente fortalecido, capaz de provocar o infortúnio, bem como de o aliviar".

A simples contraposição entre memória e história – entendida aqui como historiografia – portanto nos parece inútil, sendo preciso atentar para a complexa relação estabelecida entre elas. Assim não se trata de dizer que todo o capítulo anterior não tem validade ou importância, mas ao contrário, de fazer perceber como uma narrativa ordenada cronologicamente de eventos históricos construídos, publicizados e criteriosamente selecionados pode se transformar em um discurso hegemônico poderoso, ao passo que difere radicalmente da forma como os eventos são percebidos, entendidos e representados pelos seus protagonistas. Para a antropologia é justamente nessa forma como os eventos são interpretados e representados pelos seus protagonistas que interessa focar a atenção, evocados através dos testemunhos, narrativas e lembranças de experiências individuais e coletivas aqui descritos como "memórias".

O sociólogo Maurice Halbwachs (1990) foi um dos primeiros a atentar para a importância da memória no senso de comunidade e identidade de um grupo social. Em seu livro "Memória Coletiva" ele desenvolve sua ideia, aparentemente contraditória, na qual a memória individual pode e deve ser entendida também como memória coletiva, uma vez que construída pelo indivíduo que organiza e interpreta os eventos a partir de um contexto social, dentro de, segundo ele, estruturas sociais preestabelecidas e independentes do indivíduo. Interessante no seu pensamento é que assim como a relação entre a história e a memória, as memórias individuais e as do grupo, denominadas por ele como memória pessoal e memória social, se interpenetram, se afetam e se confundem.

Diremos que é estranho que estados que apresentam um caráter tão surpreendente de unidade irreduzível, que nossas lembranças mais pessoais resultem da fusão de tantos elementos diversos e separados. Primeiramente, ao

refletir, esta unidade se converte numa multiplicidade. Dissemos algumas vezes que, num estado de consciência verdadeiramente pessoal, reencontramos, aprofundando-o, todo o conteúdo do espírito visto de um certo ponto de vista. Mas por conteúdo do espírito é preciso entender todos os elementos que assinalam suas relações com os diversos meios. Um estado pessoal revela assim a complexidade da combinação de onde saiu.

(HALBWACHS, 1990, p.51)

Outra ideia central de seu pensamento e que considero como de fundamental importância para essa pesquisa diz respeito ao caráter dinâmico da memória. As lembranças, para Halbwachs, são sempre reconstituídas no presente, retrabalhadas a partir das novas informações adquiridas (aqui incluiria não só as informações, mas as ações e os sentimentos ou tudo aquilo que poderia afetar o espírito) e necessidades do presente. Não haveria assim para ele uma memória preservada, a conservação pura ainda que seletiva do passado, uma vez que não são mantidos intactos os sistemas de representações, hábitos e relações sociais durante o tempo. Diz ele: "a lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada" (HALBWACHS, 1990, p. 71). Considerar a memória como uma ação do presente, ativa e criativa, que faz emergir afetos e que se remete ao passado mirando o futuro, é reconhecer portanto a agência da memória, característica que justificaria seu campo de interesse para a antropologia. Quem se lembra? Do que se lembra? Por que se lembra? Como se lembra? Quando se lembra? Para quem se lembra? são questões que certamente permitem nos aproximarmos daqueles que lembram, nos auxiliando assim a melhor compreendê-los. Lembrar e esquecer nesse sentido possuiriam a mesma importância, ambos parte de um mesmo exercício que pode ser mais ou menos consciente, que ora resignifica, ora oblitera, oscilando entre a presença e a ausência, sempre a partir do presente.

As narrativas sobre o passado em forma de memórias, ou testemunhos, não revelariam então o passado tal como foi vivido, mas como foi, ou mais precisamente como é sentido e interpretado no momento da narrativa, a qual expõe sentimentos suscitados por uma existência necessariamente histórica daquele que narra. Rappaport (1998) em seu livro sobre as políticas da memória e o percurso da consciência histórica do povo Nasa na Colômbia, trabalhando com a ideia de que o locus da memória não está no passado e sim no presente e no futuro, atenta para como a história é uma questão de poder, que pode servir tanto para a manutenção de um poder estabelecido, como para um veículo de empoderamento. Segundo ela, os povos indígenas

usando imagens míticas ou cíclicas para realçar os 'buracos' na memória histórica, enfatizariam mais poderosamente a importância do passado porque esse seria mais prontamente reconhecível. Além disso, reforçando a estrutura repetitiva do processo histórico, eles ligam o passado ao futuro, fornecendo um modelo para o entendimento de onde nós viemos, mas também para onde vamos.¹⁰⁰

(RAPPAPORT, 1998, p. 18, tradução nossa)

O objetivo aqui tampouco é explorar a historicidade específica do povo Cinta Larga, ainda que ela se faça emergir do material coletado. Tal tarefa, etnograficamente importante e interessante, seria demasiado pretenciosa para os limites desse trabalho e o relativo curto tempo de trabalho de campo. Há sim, no entanto, um esforço em reconhecer e apontar as diferenças e as formas específicas com as quais os Cintas Larga lidam com o tempo e relatam acontecimentos passados, lembrando-nos sempre da forma hegemônica de conceptualização do tempo em que a academia está inserida (assim como o governo, a mídia e a justiça) e que como nos lembra Johannes Fabian (2002) vem da

¹⁰⁰ No original: "By using mythic or cyclical images to highlight the 'holes' in the historical memory, they emphasize more powerfully the importance of the past because it is more readily recognizable. Moreover, by stressing the repetitive structure of historical process, they link the past to the future, providing a template for understanding where we came from, but also where we are going."

tentativa bem sucedida de secularização do tempo judaico-cristão por meio da sua generalização e universalização, o tempo linear, baseado na cronologia que tem como base o salvador, sagrada em sua origem e secularizada no Renascimento.

Para entender como uma temporalidade distinta age sobre a memória podemos pensar que a vida tem um movimento contínuo, e que quando nos voltamos para a memória a distribuímos de acordo com uma divisão do tempo coletiva, que estaria fora de nós, baseada em eventos culturalmente significativos, festas, chuvas, colheitas, guerras, vinganças, migrações, etc. Os locais de memória também são diferentes para os diversos grupos, e, incorporadas, essas memórias estariam e seriam transmitidas, segundo Diana Taylor (2013), nos atos performáticos e práticas sociais das sociedades, como em músicas, danças, rituais e performances em geral. Interessante de seu pensamento é a ideia de que essas memórias transmitiriam as relações específicas de subjetividade nas sociedades, ou se preferirmos usar o termo clássico da antropologia, a noção de pessoa. Em seu estudo sobre a peça do grupo de teatro no Peru chamado Yuyachkani, que relata os testemunhos de um sobrevivente indígena de um massacre em Ayacucho, ela destaca a noção de memória presente no termo "Yuyachkani" em quéchua, que significaria 'estou pensando', 'estou lembrando', 'eu sou seu pensamento'. Diz ela:

O termo Yuyachkani indica o conhecimento e a memória incorporados, borrando a linha entre os sujeitos pensantes e os sujeitos do pensamento. A reciprocidade e o caráter construído mútuo que une o "eu" e o "você" não significam uma política de identidade compartilhada ou negociada – "eu" não sou "você", nem afirmo ser você ou agir por você. "Eu" e "você" são um produto das experiências e memórias um do outro, do trauma histórico, do espaço encenado, da crise sociopolítica.

(TAYLOR, 2013, p. 264)

Assim o termo implicaria uma compreensão relacional e não individualista da subjetividade, complementa.

A forma relacional na composição do "eu" foi identificada também por Oscar Calávia Sáez (2006), que refletindo sobre a ausência ou o baixo número de trabalhos na etnologia sul-americana dedicados a relatos autobiográficos, em comparação com as autobiografias indígenas norte-americanas, chama a atenção para o fato de que "as potenciais raízes nativas de uma narrativa autobiográfica não existem menos ao Sul do que ao Norte" (SÁEZ, 2006, p. 185). Apontando a origem europeia do gênero autobiográfico, Sáez reconhece a existência de modos de enunciação entre os indígenas Yaminawa extremamente autobiográficos, como os cantos *yamayama* e os depoimentos de prática xamânica. A diferença estaria para ele, no entanto, menos na ausência ou presença de relatos de experiências pessoais entre os indígenas, do que na noção do "eu" implícita nesses discursos em primeira pessoa, na qual predominaria uma forma relacional de composição do sujeito narrador.

Em relação ao povo Cinta Larga e aos modos de transmissão de memórias, Priscilla Ermel (1988, p. 136) destaca os cantos-performance através dos quais os Cinta Larga narram acontecimentos passados, tanto os distantes quanto os mais recentes. Os chamados *mberewá* seriam assim um dos modos narrativos performáticos privilegiados para se contar acontecimentos a partir de uma perspectiva subjetiva, tanto do passado, como do presente, do cotidiano, e do futuro. Entoados como falas melódicas, os *mberewá* aconteceriam em diversas ocasiões, no retorno de viagens, em festas, à noite na maloca, nas colheitas, etc. Considerando-os assim como uma performance, não seria possível reduzir esses cantos ao seu caráter linguístico verbal, sendo importante, como escreve Ermel, atentar para a sua musicalidade, combinação rítmica e melódica – consonância e dissonância – que aliadas às palavras compõem uma mensagem específica. Um dos *mberewá* transcritos por Ermel, por exemplo, fala de uma saga amorosa, "cantada com um pulso especial na voz: 'Eu fui lá, mas quando cheguei pra visitá-lo, ele não aceitou'. Eu falei: 'Vou contigo', mas ele não aceitou" (ERMEL, 1988, p. 124).

Ermel identifica e classifica diversos tipos de *mberewa*, femininos e masculinos, e entre esse último os *mberewá* épicos. Esses seriam construídos sobre duas notas distantes em um intervalo de terça menor, que combinadas formariam a base das canções entoadas e das longas histórias. De domínio dos mais velhos, os temas dos *mberewás* épicos seriam principalmente as sagas de caçadores e atos guerreiros, assim como as sagas de heróis ancestrais e os sonhos premonitórios. Na época em que Ermel escreve, identifica também nos cantos os temas que afligem os Cinta Larga no presente, como nesse canto em que um homem fala sobre aqueles que roubam ou invadem a sua terra: "A gente fica alegre e se pinta prá expulsar os colonos!... que a gente fica com raiva de quem toma a nossa terra" (ERMEL, 1988, p. 141).

Os temas mais constantes desses *mberewás*, segundo ela, e que como veremos se relacionam com as narrativas biográficas trazidas aqui, se relacionam com o "movimento dos tempos, a história que ganha sentido no estar presente no presente": "Vim do Tenente Marques, da maloca do mato... Agora ficar muito tempo no Posto, morar aqui, ficar aqui, calmo" (IDEM, 1988, p. 143). O futuro também ganharia sentido nesses cantos-fala, em que aparecem os desejos de ir e vir, que como salienta Ermel seria o mesmo que "estar". "Quem sabe quando vou aparecer... vou e volto, tenho parente pra lá; ...quem sabe vou aparecer" (IDEM, 1988, p.144).

Os *mberewás* líricos seriam uma outra forma de canto-fala, que diferente dos épicos não seriam entoados nas festas nem nas visitas, mas nas andanças pelo mato e na penumbra das casas, fazendo alusão a desejos e intimidades entre pessoas ou com a natureza e seus seres (ERMEL, 1988). Os *mberewá*, ou as performances de canto-fala, conteriam assim o repertório cultural no sentido usado por Diana Taylor, e sendo responsáveis por transmitir as memórias, eles fariam o papel dos arquivos nas sociedades com escrita.

As memórias e narrativas que apresento no capítulo seguinte, denominadas aqui também como testemunhos ou relatos autobiográficos,

entretanto, não devem ser vistas como o modo preferencial hoje entre os Cintas Largas de transmissão de acontecimentos passados, em detrimento dos *mberewás*. Elas são antes um tipo de narrativa mista, relatos orais que de certa forma integram um tipo de pensamento histórico e cosmológico a um discurso de resistência, que conectando eventos distantes e recentes lidam com necessidades e demandas internas e externas no tempo presente, como o Estado, os direitos, a justiça. Nesse sentido apesar de a temporalidade Cinta Larga (se é que podemos pensar em uma temporalidade e historicidade únicas) estar presente nesses relatos, é importante frisar que os mesmos não representam o gênero primordial de sua expressão do tempo social.

4.2. Narrativas biográficas, subjetividade e etnografia

Susan Oakdale (2014) aponta para a lacuna existente nos estudos etnográficos das terras baixas sul-americanas, os quais apesar de terem dado atenção às diferentes consciências históricas e historicidades, esqueceram-se ou teriam deixado de lado as narrativas biográficas ou autobiográficas. Em uma coletânea dedicada ao tema, investiga, a partir do trabalho de campo de diversos etnólogos, como as práticas narrativas biográficas indígenas podem ajudar a iluminar processos sociais e culturais que dão significado ao passado nesses contextos, além de assinalar e explorar a forte relação existente entre as noções de pessoa e as formas como tais povos lidam com o passado nessas práticas narrativas.

A ausência de estudos biográficos de povos indígenas sul-americanos em contraste com a América do Norte viria, segundo ela, da preferência no foco do estudo das instituições coletivas, ao invés de experiências individuais, as quais pareceriam menos apropriadas para o contexto sul-americano. Nesse sentido os povos das terras baixas teriam sido, argumenta, sempre caracterizados como sociedades em que haveria uma ausência da noção de indivíduo nos termos ocidentais clássicos, na

qual estariam incluídas ideias como autonomia, desejo, interioridade e unidade indivisível – esse último um termo que teria para ela um ar ilusório de coerência (OAKDALE, 2104, p. 4). Assim, admitindo a existência de uma centralidade das narrativas nas formas biográficas e autobiográficas na construção da consciência histórica de algumas sociedades, ela se pergunta se o medo da projeção etnocêntrica também não teria levado a uma evitação desnecessária das narrativas em primeira pessoa, as quais com uma mudança de perspectiva poderiam retornar sob uma forma distinta daquela associada ao "indivíduo ocidental". Oakdale lembra também como relatos autobiográficos têm aparecido no contexto do ativismo indígena nacional e internacional, especialmente onde lideranças indígenas emergiram nas últimas décadas como atores políticos reconhecidos, como Davi Kopenawa e Raoni, aos quais acrescento Ailton Krenak, Almir Suruí e outros.

Oscar Calavia Sáez (2007), refletindo sobre autobiografia e liderança indígena no Brasil, chama a atenção para a suspeição que existia (e em parte existe ainda) entre os antropólogos no trabalho com a autobiografia e a biografia indígena, "talvez um receio de que o discurso autobiográfico poderia deitar a descrição no leito de Procusto do individualismo ocidental" (SÁEZ, 2007, p. 14). Tratadas por ele como um gênero híbrido, o qual deve ser manejado com cuidado pelos antropólogos, as autobiografias não estariam naturalmente dadas na memória dos sujeitos, seriam antes construções em um diálogo assimétrico. O interesse no exame dessas narrativas viria justamente em descobrir quem estaria falando quando um narrador indígena fala de si mesmo, ou seja, qual a noção de indivíduo (ou pessoa) operada pelo enunciador reflexivo (SÁEZ, 2007, p. 15).

É nesse sentido, portanto, e com a cautela necessária, que a experimentação dessa pesquisa segue: a possibilidade de evocar vozes individuais que falam de experiências individuais e coletivas as quais não se fundam em temporalidades pré-concebidas ou em noções fixas de indivíduo aos moldes urbano ocidentais, sendo estas características que

emergem das próprias narrativas evocadas pelos sujeitos. Por outro lado se faz interessante pensar no interesse que lideranças indígenas têm em compartilhar suas experiências e relatos para fora de um contexto local, em uma clara intenção de interlocução com novas audiências, atentando também para o poder mobilizador de tais narrativas, que devem ser analisadas de acordo com o contexto etnográfico específico.

Marco Antônio Gonçalves (2012) aciona o termo etnobiografia para problematizar a questão, o qual teria sido cunhado pelo cineasta argentino Jorge Prelorán, para quem a força do filme etnográfico estaria justamente na condição de abordar "pessoas com nome, sobrenome, opiniões e problemas pessoais com os quais passamos a nos identificar, e não em generalizações como 'pessoas', 'comunidades' ou 'sociedades'" (PRELORÁN, 1987, apud GONÇALVES, 2012, p.28). Gonçalves defende que a etnobiografia seria menos uma tentativa de entender um ponto de vista nativo do que "um modo de definir a complexa forma de representação do outro que se realiza enquanto construção de diálogo" (GONÇALVES, 2012, p. 29), produto necessariamente que é de uma relação e interação entre pessoas, entendida também como alteração no sentido dado por Jean Rouch para a experiência etnográfica, na qual observador e observados saem modificados da mesma. Voltarei às etnobiografias e sua relação com uma metodologia que privilegia o uso da câmera de vídeo em capítulo adiante.

4.3. Contextualizando as narrativas: o pacto etnográfico e o trabalho de campo

Se por um lado fiz a defesa da presença do sujeito e da experiência pessoal na interlocução etnográfica, faço agora um movimento reverso com o objetivo de oferecer a outra parte dessa relação, a autora-pesquisadora e as condições de delimitação do campo de pesquisa. Esse movimento tem menos o objetivo de operar uma

desconstrução ao estilo de uma autocrítica pós-moderna, do que expor elementos e circunstâncias que formaram a base da confiança e do pacto estabelecido entre os sujeitos, necessário e presente em toda pesquisa na área das ciências humanas. Bruce Albert (2015) nos lembra que os antropólogos nunca deixam de ser os representantes do mundo de onde vêm, trabalhando por demanda dos grupos com os quais se relacionam como uma espécie de emissário, "de modo que o ensinamento de nossos 'informantes' são dispensados por razões de ordem diplomática" (ALBERT, 2015, p. 521). É nesse sentido então, de um pacto de lealdade, do papel político e simbólico atribuído ao etnógrafo na relação com os grupos ou pessoas com quem trabalha, denominado por Albert como "pacto etnográfico", que descrevo o acordo tácito e o início do trabalho de campo dessa pesquisa.

O primeiro encontro que tive com o cacique João Bravo aconteceu em janeiro de 2013, em uma sala no escritório da FUNAI em Cacoal, local onde antes funcionava um velho hospital que substituiu a antiga sede do órgão em Riozinho. Por alguns dias esperei sua chegada à cidade. Como era janeiro e época das chuvas, a estrada de terra encontrava-se quase intransitável, e não havendo rádio ou qualquer forma de comunicação com a aldeia foi preciso que o coordenador técnico local fosse até sua casa na aldeia Ponte comunicá-lo da minha chegada. Quando o coordenador retornou me adiantou que o cacique havia feito uma reunião na aldeia e que os mesmos pareciam não querer "o projeto", receosos com o que havia acontecido em 2004, quando participaram de reportagens e teriam sido, segundo eles, enganados pelos jornalistas que fizeram promessas não cumpridas e publicaram notícias que desagradaram a comunidade.

O tal "projeto" a que o coordenador técnico se referia era um projeto elaborado em 2010 por um ex-coordenador regional da FUNAI, chamado "Trajetórias índias", redigido, segundo ele, a partir de uma demanda dos próprios filhos do cacique João Bravo, e que consistia no registro em vídeo de sua história de vida. Na época, o coordenador

regional a procura de um(a) documentarista para realizar o tal projeto havia entrado em contato comigo a partir de uma indicação de uma colega do antigo "Programa Auwe" da TV Cultura, uma vez que o programa não realizava produções próprias.

Sem verbas da FUNAI ou de qualquer outro órgão para o projeto, e atenta para a importância desse registro, uma vez que havia identificado pouquíssimas imagens dos indígenas Cinta Larga que não reportagens jornalísticas, essas relacionadas em sua maioria aos conflitos no garimpo, e nenhum trabalho recente na área da antropologia realizado com esse grupo indígena em Rondônia, pensei que, mesmo sem perspectivas de auxílio financeiro para bancar o projeto, uma reunião com o cacique e seus parentes valeria a pena, para que eu pudesse ao menos conhecê-los e apresentar uma proposta alternativa que vinha se delineando em minha cabeça. Se havia uma demanda por um registro da história de vida de uma grande liderança e uma desconfiança indígena com a mídia, apesar de conhecer as dificuldades de entrada na área e o permanente clima de tensão por conta da reabertura do garimpo e das ações da polícia federal, havia também a possibilidade de realização de um importante projeto antropológico, e era preciso apresentar-lhes.

Por coincidência, no mesmo dia em que esperávamos o retorno do coordenador e a confirmação da nossa reunião, uma notícia do jornal *Diário da Amazônia* trazia na capa chamada para uma matéria sobre a biografia, a qual seria escrita por um jornalista americano, do cacique Almir Narayamoga Suruí, importante liderança da Terra indígena vizinha aos Cinta Larga. O cacique Almir havia recebido relativa atenção da mídia nacional e internacional nos últimos anos por conta da parceria que os Suruí, por meio da Associação Metareilá, firmaram com a empresa Google, com o objetivo de monitoramento do território suruí e realização de projetos de reflorestamento e créditos de carbono.

No final da tarde, já sem notícias do coordenador e preparada para mais um dia de espera, recebi um telefonema informando que João Bravo havia chegado e que estaria nos esperando na sede da FUNAI para o

encontro. Para participar da reunião havia convidado um colega terena, Gilmar Galache, fundador da Associação dos Realizadores Indígenas do Mato Grosso do Sul. A proposta alternativa que iria apresentar para o cacique e demais lideranças envolvia o ensino das técnicas de produção audiovisual para jovens e adultos da aldeia por meio de oficinas, trabalho que Gilmar e eu já vínhamos realizando com outros povos indígenas.

João Bravo chegou acompanhado de Alfredo, vice-cacique e pastor, na época, na aldeia Ponte, chamada também de Aldeia João Bravo, e Neide, uma de suas quatro esposas, a qual trazia junto ao corpo duas crianças pequenas. Apesar de estar apreensiva por conta das muitas histórias que havia escutado sobre a personalidade de João Bravo e os acontecimentos nos quais estivera envolvido, estava bastante animada em conhecer mais sobre aquela importante personalidade local e com a possibilidade de realizar um trabalho com os Cinta Larga. Para minha surpresa, e contrariando minha expectativa baseada no que me havia adiantado o coordenador da FUNAI local, João Bravo iniciou sua fala dizendo que estava contente, porque "viveu muita coisa" e que há tempos esperava um projeto como aquele. Se desculpou pela estrada e explicou que teve que conversar com a comunidade, que estava querendo saber o que iriam ganhar, uma vez que "a comunidade não iria dançar de graça." Após então me passarem a palavra, apresentei a eles minha proposta, diferente do projeto inicial elaborado com o coordenador, a qual consistia na realização de oficinas de vídeo para que os próprios jovens, filhos e netos deles pudessem realizar o registro das suas histórias, controlando assim o que seria dito sobre eles. Falei sobre minha inserção na universidade como estudante de antropologia, o possível auxílio através de um projeto ligado ao Laboratório de Imagem e Som em Antropologia da Universidade de São Paulo e sobre a possibilidade de publicar as histórias também escritas, a qual foi discutida melhor, alguns meses depois, por ocasião da assinatura de autorização da pesquisa. A empatia foi quase imediata, o semblante fechado de João Bravo foi logo substituído por uma risada contagiante que a meu ver contrastava

radicalmente com as histórias que havia lido e escutado sobre os Cinta Larga, aguçando ainda mais minha curiosidade e aumentando minha motivação para o trabalho.

Uma segunda reunião foi marcada então para o dia seguinte, na qual compareceram além de João Bravo e Alfredo, o filho do cacique, Raimundinho, e a liderança e funcionário da FUNAI Nacoça Pio, que apesar de estar ligado à aldeia Roosevelt é reconhecido como um representante geral do povo Cinta Larga. Um advogado da COOPECILAR (Cooperativa Extrativista Cinta Larga), cooperativa que havia sido recém-criada por eles, também esteve presente na reunião, e com ele combinei alguns encaminhamentos de assinaturas e documentos para buscarmos apoio em editais. Após meu retorno a São Paulo, no entanto, o contato com o advogado foi perdido, uma vez que o mesmo não retornou as ligações e não demonstrou interesse em colaborar com os projetos apresentados.

Tendo sido aprovada e acordada, a proposta para a realização dos registros das histórias de vida de algumas lideranças indígenas, focada principalmente no cacique João Bravo, a partir da metodologia de realização de oficinas de filmagem e edição de vídeos, o que se seguiu foi o enfrentamento da desconfiança de funcionários dos órgãos estatais e pessoas ligadas aos Cinta Larga. Segundo o coordenador regional na época, a relação dos Cinta Larga com a FUNAI estava bastante tensa por conta do fim do projeto Laje e da recente reabertura do garimpo, estando o trabalho das oficinas condicionado a essa boa relação entre as partes. Vale dizer que com uma única exceção, em todas as minhas idas à aldeia contei com o transporte feito por um veículo da FUNAI, uma vez que as estradas de terra permitem apenas o trânsito em motos ou caminhonetes com tração, além da entrada e os acessos serem controlados pela polícia federal. Entendi também que para além do controle, o outro motivo para que eu fosse até a aldeia e ficasse acompanhada nas primeiras vezes sempre de um funcionário da FUNAI dizia respeito a minha segurança, já que as aldeias não contavam com nenhuma forma de comunicação por

rádio ou telefone e a terra indígena continuava a ser invadida e frequentada por forasteiros.

Apesar da realização das oficinas de audiovisual em três aldeias, ensino de filmagem e edição para doze jovens e a produção de quatro filmes pelo Coletivo Akubaaaj Cinta Larga de Cinema, criado a partir das oficinas, o registro e os relatos das histórias de vida de João Bravo e outros moradores, com exceção de dois depoimentos, aconteceram em um contexto fora das oficinas de vídeo. Ficou claro a partir da primeira oficina que seriam necessárias outras idas a campo para a coleta e registro das histórias, e que minha presença se tornaria fundamental para os momentos de registro audiovisual dos relatos, ainda que alguns jovens estivessem tecnicamente aptos a fazê-los, uma vez que era comigo que os pactos etnográfico e biográfico estavam sendo realizados. A percepção de que não era somente pela necessidade de garantir uma boa qualidade técnica de registro que minha presença era demandada veio junto com a compreensão da importância de minha presença para a própria interlocução com João Bravo, o relato transmitido a uma pessoa de fora, um *zarey*, que deveria atuar como emissário, numa espécie de relação diplomática tal como salientada por Albert (2015). Tal relação diplomática, entendida também como uma relação de mediação, uma vez que o antropólogo atuaria tanto para fora levando as mensagens do grupo para a sociedade não-indígena, quanto para dentro, traduzindo e explicando aos indígenas o mundo dos brancos, foi identificada por Carlos Fausto (2011, p. 98) no seu trabalho com os Kuikuro dentro do Projeto Vídeo nas Aldeias. Segundo ele, no início das oficinas e produções dos vídeos muitos velhos não confiavam suas palavras aos jovens, tendo ele então realizado muitas das entrevistas e roteiros dos filmes Kuikuro.

Apesar dos registros das narrativas em um primeiro momento terem sido justificados como voltados para os netos e filhos, para que estes conhecessem e nunca mais esquecessem as histórias dos antigos, a forma e as mensagens que os relatos contêm ultrapassam em muito os limites da aldeia, podendo ser entendidos até mesmo como profecias,

prognósticos ou como discurso jurídico de defesa, como acontece em um dos casos. A riqueza desses relatos, no entanto, está justamente em permitir um outro tipo de aproximação aos eventos que envolvem os Cinta Larga, a partir da interpretação e representação pelos próprios sujeitos de seu passado, narrado no presente e com vistas ao futuro. Destaco também o fato e as consequências da narração dos eventos serem feitos, em sua maioria, por um sujeito de status diferenciado, o cacique João Bravo, o qual se afirmando constantemente como único *zapiway* verdadeiro, nos fornece elementos sobre as concepções nativas de liderança e sua função no estabelecimento da memória coletiva, a qual, como veremos, exerceria um papel fundamental sobre a coesão e identidade do grupo hoje.

Os registros das histórias se deram, portanto, tanto por ocasião das oficinas de vídeo como em estadias individuais na aldeia Ponte (também conhecida como aldeia João Bravo) e Tenente Marques. A confiança e a cumplicidade necessárias para os relatos e registros de suas histórias de vida foram um processo que dependeu de uma relação que só pôde ser construída ao longo do tempo, em um trabalho de campo fragmentado de pouco mais de dois anos. A cada ida a campo, o retorno com material em vídeo, fotografias, e principalmente a confiança de que eu não estaria publicando notícias na mídia, nem interessada em denunciar atividades ligadas ao garimpo ou à extração de madeira, trazia a tranquilidade, ainda que sempre instável, necessária para o trabalho com as memórias.

Apesar de ao total ter permanecido um grande número de dias na aldeia durante os meses de trabalho de campo, foram relativamente poucos os dias em que João Bravo se encontrava na aldeia tranquilo e disposto para contar suas histórias. João, que se desculpava inúmeras vezes pela necessidade de se ausentar, justificava entre os motivos da sua ausência a necessidade de ida ao garimpo para a resolução de conflitos, reuniões na FUNAI em Cacoal ou Brasília ou ainda idas à cidade para conduzir e acompanhar familiares ao médico. Apesar de sempre

ouvir que da próxima vez ele estaria mais tranquilo e que teríamos mais tempo para que pudesse contar suas histórias, visto que em todas as vezes dizia que havia ainda muita história para contar, aos poucos fui percebendo que as andanças faziam parte da dinâmica da vida atual entre a aldeia e a cidade, onde residem alguns de seus filhos e onde é proprietário de uma residência.¹⁰¹

É preciso dizer que trabalhar com as memórias do passado envolve também lidar com sentimentos e por vezes revivê-los e resignificá-los, sentimentos de saudades, de perda, de tristeza, de raiva, de vingança, melancolia e outros que afloram nos momentos dos relatos e rememoração das experiências vividas. Tais momentos exigem assim uma preparação psicológica da pessoa que conta e de certa forma revive suas histórias pessoais, uma vez que esse trabalho de rememoração significaria também momentos de perigo, capazes tanto de curar como de fazer adoecer. No caso de João Bravo, a tranquilidade para esses momentos dependia de uma série de fatores externos que demandavam sua atenção e que, por diversas vezes, mesmo que o cacique se encontrasse na aldeia não era possível trabalhar com o registro de suas histórias. Alertada por um funcionário da FUNAI aprenderia mais tarde a lidar com as variações de humor de João Bravo, que pareciam ser consequência dos acontecimentos e notícias que lhe chegavam. Assim me disseram, se logo cedo pela manhã ele passasse em silêncio e com o semblante fechado, seria indicado não incomodá-lo, ao passo que se o mesmo me chamasse logo cedo para um café na varanda de sua casa, estariam garantidas nesse dia as risadas e a contação de causos.

As histórias foram contadas e registradas na língua nativa, tupi mondé, e traduzidas posteriormente pelo colaborador e amigo Justino Cinta Larga, morador da aldeia Ponte João Bravo, o qual participou acompanhando as gravações, algumas vezes como cinegrafista e outras

¹⁰¹ No último mês em que estive em campo fui informada por um funcionário da FUNAI de que a casa de propriedade de João Bravo em Riozinho havia sido perdida em função do pagamento de dívida em uma ação trabalhista.

como tradutor e operador de áudio. A opção por evocar as falas como foram traduzidas em português tem pelo menos dois objetivos: tentar reproduzir ao máximo a performance das falas e deixar transparecer a estrutura da língua nativa, suas afirmações pela negativa, suas repetições e as contradições tais como foram expressas, revelando as dificuldades e questões próprias da tradução intercultural. Isso não significa, no entanto, que não houve interferência no texto pela autora, mas que tais interferências foram mínimas, apenas no sentido de tornar algumas passagens mais claras para leitura, através de correções como concordância verbal e de algumas poucas mudanças na ordem das sentenças.

Por fim, a maioria das memórias foram relatadas e registradas espontaneamente a partir de narrativas livres, as quais não tiveram como guia perguntas específicas. Poucas foram as vezes em que houve a interrupção da narrativa pelo tradutor ou por algum dos jovens que acompanhava as gravações, tendo ocorrido somente eventualmente para esclarecimento de dúvida particular ao assunto tratado. Os relatos que se referem às memórias suscitadas por fotografias estarão indicadas no texto, assim como as que respondem a alguma pergunta específica do interlocutor. As histórias não se encontram também na ordem cronológica em que foram contadas, tendo havido porém um cuidado em manter a íntegra das histórias narradas, as quais formam blocos temáticos que procuraram respeitar a organização narrativa do contador. A proliferação de temas que aparecem nos vários momentos diferentes de rememoração, e a recorrência de alguns deles, serão retomados e analisados em capítulo posterior.

5. MEMÓRIAS, TRAJETÓRIAS E REMINISCÊNCIAS

5.1. De zapiway a cacique, do rio Eugênia à criação da aldeia Tenente Marques

É assim eu nasci. Nunca minha mãe conheceu o hospital como na cidade. Quando minha mãe estava grávida, no dia de dar à luz tirava a sujeira da maloca e criança já nascia na areia. E eu nasci ali mesmo na areia, é assim que minha mãe deu à luz.

Até hoje... no meu contato, quero falar pros meus parentes. Hoje já nasce diferente, quando eu nasci eu tava cheio de areia no rosto, na cabeça. Essa areia tava grudada em mim.

Até hoje eu não gosto de filmagem. Não gosto quando estão fazendo isso e quase eu bati em você e por quê? Antigamente não era assim meu povo não.

Hoje eles nascem no hospital e usa fralda descartável, fala como branco e faz trabalho dos brancos. Usa fralda descartável porque nasceu no hospital. Eu não fiz assim. Eu falo isso pra você, eu nasci do meu jeito, comendo areia.

Hoje sinto dor grande, todo mundo conhece e anda pela estrada. Todo mundo tá sendo bonzinho comigo. Eu lembro como era antes, eu conto isso pra vocês.

Hoje eu lembro que eu nasci comendo areia. É por isso que eu falo pra vocês, vocês não faz pergunta pra mim, quando faz festa eu não gosto. Porque eu lembro do meu nascimento, então é isso que eu falo pra você branco.

Então podiam me perguntar como eu apareci. Me falam só de cadeia, cadeia, que vai me prender. Me prendeu na cadeia. Por isso que eu não gosto desse país Brasil.

Minha mãe me cobriu com pano pra aquecer, ela só acendia lenha em baixo da rede pra esquentar. Era nossa rede mesmo minha mãe que fez,

não é aquela rede que os brancos fazem. Não é aquele tipo de rede, não é assim que o pessoal era acostumado, que eu vivi.

Hoje eu acho eles já nascem já usa fralda descartável. Hoje todos os índios usam roupa, nunca sai sem roupa, mulher usa roupa, eu não gosto de roupa. Eu sou assim, por isso não fui na festa¹⁰². Eu falo não é assim, quando o pessoal me convidou pra ir na festa. Porque não é assim que meu pai fazia, que meu pai me ensinou, meu pai falou. Tem que treinar, vai treinando pra ficar no meu lugar. Meu pai falou. Hoje não tem treinamento, não tem treinamento pra cacique. Hoje tudo fraco.

Só eu que lembro das pessoas mais perigosas. Hoje índio vira cacique sem treinamento, tem cacique mas não vale nada. Único meu pai que era chefe geral, que cuidava do povo, e eu estou aqui no lugar dele, tomando conta, na terra indígena até hoje.

Hoje lembro de antigamente, como eu vivi, tudo que eu vivi, todo que meu pai viveu, eles dançavam, usavam cinta, colarzinho da cintura, fazia panela de barro pra cozinhar comida.

Hoje eu estou bem triste, hoje. Todo ano as pessoas da filmagem vem e eu penso que não vou falar. Eu não gosto de falar português. Eu não gosto de usar roupa, quando as pessoas usam eu não gosto da roupa. Quando as pessoas usam roupa de marca, bonita, não quero ser como eles. Porque se uma pessoa veste daquele jeito não tem valor. Tem que se pintar. Hoje eu estou sem pintura, porque eu tô parado, por isso que não me pinto. Ontem eu pintei e saiu. Isso eu falo para você.

Aí eu falo pra você, tem que fazer pergunta pra mim. Mas vocês perguntam pro pessoal que mora na cidade e eles não sabem como era antigamente, eles não sabem como está seu povo, e não fala pra vocês. Nunca meu primo, não tenho primo, não tenho tia, morreram, tá acabando.

Hoje já tem brincadeira do meu lado, mas eu não vou. Eu nunca gostei de festa, nunca eu vou quando as pessoas me chamam. Por que eu não fui

¹⁰² "Festa do Mbebe Akaae (ou Festa do Porcão)" que havia sido realizada na aldeia Roosevelt uma semana antes da gravação do testemunho.

[na festa] no Roosevelt? Pessoal fala vamos fazer festa, vamos fazer festa. O que eu falei? Aí todos caciques morreram esse ano, por isso eu não fui lá no Roosevelt. Jacinto morreu, Carlão morreu, Japão morreu. Quatro índios morreram esse ano ainda, por isso todo mundo fica alegre, eu não, eu triste por dentro, machuca.

Pessoal da saúde processou, e por que pessoal fez isso? Porque o trabalho deles está tudo besteira, e hoje trabalho do pessoal de saúde indígena é trabalho de besteira... Acaba.

Saúde indígena tá muito errado. É assim que eu acho as coisas tão tudo errado. É muita briga, essas coisas, através dessas coisas eles ganham dinheiro, ganha muito dinheiro nas minhas costas, mais de tantos milhões ganha através desse.

Indígena que fez papel. Então essas coisas me machucaram muito por dentro. É assim que eu falo pra você, mulher que está sentada. Era só isso mesmo. Daí se der mais tempo nós vamos contar mais história. Então eu quero aproveitar contar a minha história. A história pra ficar bonito pra todo mundo, e agora nós vamos iniciar. Então é só isso mesmo.

Em Mato Grosso lá tem tipo cemitério. Aí a FUNAI mandou a gente pra cá, emprestou lugar pra morar. FUNAI falou pra gente que ia cuidar e mandaram a gente vir de lá pra cá pra construir a Aldeia do Tenente Marques, onde mesmo você nasceu [Justino]. Todo mundo aqui nasceu lá, [Mato Grosso]. Por isso que eu mandei abrir estrada pra lá, eu não quero que pessoal morra aqui. É lá que eu nasci comendo areia.

Por quê? Aquele lá era nosso, onde fazia direito. Hoje as crianças nascem no hospital. Hoje as mães são conhecidas de todo mundo, doutor vê ela peladinha, as coisas dela. Doutor conhece tudo dela, essas coisas que ensinou a gente de conhecer sapatona, então elas vem aqui na aldeia fazer exame nas mulheres, ao contrário do nosso costume. Naquele tempo era muito bom pra nós, a gente não se preocupava. No rio Eugênia a gente morava, é lá que tem nosso cemitério. O governo é culpado de ter trazido nós de lá aqui pra Rondônia e esvaziar aldeia.

Ngura que falou que os brancos iam invadir nossas terras, aí nós esperamos isso acontecer. A gente não estranhou quando chegaram porque já estava avisado. Foi Deus mesmo que falou que não índio ia invadir a nossa terra.

No rio Eugênia chegaram primeiro seringueiro, garimpeiro. Nós já tava esperando. Por que eles mataram os índios? Eles podiam perguntar se não tinha problema pra entrar mas entraram pra matar os índios. Foi isso que aconteceu. Deus que avisou que brancos iam chegar.

Aí fizeram pista de pouso no Tenente Marques porque os helicópteros já estavam passando lá, aí fizeram a pista. Por causa disso nós estamos morando aqui, antes não ficava com mudança. Não deixava os parentes pra ir morar longe, então é isso que eu falo como foi que aconteceu. É por isso que eu pensei eu vou morrer lá, e mandamos fazer estrada.

Língua indígena que era nossa, outra é dos brancos.

Foi no treinamento que eu fui escolhido pra ficar no lugar do meu pai. Eu não virei zapiway¹⁰³ em vão, desde quando eu nasci eu já era escolhido. Foi desse jeito.

Eu fui pro mato pra ver onde o pessoal falava (barulho). Aí eu vi só barraca, assim que aconteceu.

Eu virei cacique porque eu fui escolhido.

Daí eu chamei outras pessoas da aldeia pra ver o que a gente ia fazer, porque a gente estava passando fome lá, fizemos a roça mas não tinha nada pra gente comer. Foi muito sofrido, não foi brincadeira. É isso que eu falo pra vocês.

Foi no meu treinamento que eu fiquei no lugar do meu pai. Não foi sozinho que eu virei cacique. Não é através de vender as coisas que eu virei cacique. Foi nascido cacique. Por isso na hora que eu nasci o pessoal já sabia que eu ia ser cacique, fui bem cuidado, assim que foi.

¹⁰³ O termo *zapiway* foi traduzido como "cacique" pelo jovem tradutor Cinta Larga. O termo significaria "dono da maloca" (zap = casa e iway = dono) e, como mostra João Bravo, é um tipo de liderança específica atribuída àquele que construía a maloca. Hoje, o termo *zapiway* é usado localmente com o mesmo sentido de "cacique", tipo de liderança que surgiu com a reconfiguração das aldeias.

Eu prendia carro do branco na aldeia, não tinha medo. Prendia os brancos, prendi Romero Jucá em Brasília, eu não era medroso. Porque tinha muita coisa errada. Por isso mesmo.

O branco veio e falou que queria casar com menina. Pediram pra casar com a filha do homem, falou sua filha é muito bonita. Aí o pai da menina falou que o pensamento dele não era esse, que não aceitava que ele casasse com filha. Por que ele fazia isso? Porque outros brancos falaram que não era pra ele deixar, que não era pra casar com os brancos. É isso, os brancos falaram que a filha dele era bonita, por isso queria casar com ela, mas não conseguiu casar e resolveu soltar fumaça de veneno na aldeia. Fez fumaceira muito forte e assim que eles mataram todos nós. Foram os garimpeiros, foi isso que fizeram. Mas pessoal falava que era por outras coisas. Foi vinte milhões de índios que foi envenenado. Não era pouco índio. Assim que os garimpeiros fizeram porque queriam casar com índia e não deixaram ele casar.

Nambikwara matava o Cinta Larga. Cinta Larga começou guerra, brigava com Nambikwara aí depois Nambikwara começou a matar Cinta Larga, aí nosso povo comia eles pra se vingar.

Ngura avisou nós que os brancos iam matar a gente. Antes dele deixar a gente aqui no mato. A gente não estranhava eles e esperava por eles. A gente não falava "o que é isso?" porque a gente já tava sabendo quando brancos atiraram de espingarda.

Nessa narrativa, registrada à beira do rio Roosevelt, na entrada da aldeia Ponte João Bravo, dentre os diversos assuntos tratados, o cacique João relembra o local onde nasceu, chamado hoje por ele de "Pedreira" (ou rio onde tem muita pedra) e narra como seus parentes vieram das aldeias do rio Eugênia para formar a aldeia Tenente Marques. Nascido em uma aldeia nas proximidades do rio nomeado por Rondon como Eugênia, ao sul do território atual, no início da década de 50, os primeiros contatos

com não-indígenas teriam se dado de forma violenta com seringueiros e garimpeiros que tentaram adentrar a região. A mudança das pessoas das aldeias do rio Eugênia para o Posto de atração Tenente Marques por "ordem" da FUNAI¹⁰⁴, teria acontecido aos poucos, assim como nos postos Roosevelt e Serra Morena.

Jesco Von Puttkamer, fotógrafo, escreve em seu diário, em 1976 que fez uma aterrissagem forçada em um campo de pouso próximo ao rio Tenente Marques, onde garimpeiros haviam montado um acampamento. O campo de pouso, segundo lhe contara o próprio Raul Espanhol, havia sido aberto cinco anos antes pelo garimpeiro e trinta e cinco homens que planejavam ali trabalhar no garimpo de diamantes. Raul e seus homens, segundo ele, foram atacados pelos índios e, amedrontados após a morte de dois cozinheiros, teriam fugido por terra abandonando o local. O fotógrafo escreve que a FUNAI teria pedido ajuda da polícia para expulsar os garimpeiros que haviam retornado e, aproveitando a pista de pouso no local, planejou o estabelecimento de um novo posto de atração. O acampamento, que se transformaria em posto de atração e, posteriormente, na aldeia Tenente Marques, ficava ao lado da "cachoeira do campo" no rio Tenente Marques, e segundo um funcionário da FUNAI, seria um bom local para instalação de posto indígena, com terras férteis e terreno propício para o pasto.¹⁰⁵ Jesco escreve que encontrou com os sobreviventes do grupo que atacou o acampamento de Raul Espanhol no posto Serra Morena um ano antes de aterrisar no acampamento, ocasião em que alguns velhos exibiram as marcas de balas em seus corpos e crianças relataram a morte de seus pais no conflito.

As memórias narradas por João Bravo neste trecho, trazem a lembrança da mudança para esse novo local no início dos anos 80, o Posto

¹⁰⁴ Motivos diversos levaram os grupos a abandonarem as aldeias e passarem a residir próximo aos postos de atração, como sugeridos anteriormente, e como pretendo expor a partir dos relatos. Aqui o uso da palavra ordem refere-se à narração de João Bravo de como a FUNAI "mandou" que eles mudassem para perto do posto para que assim pudesse "cuidar" deles.

¹⁰⁵ Diários Jesco Von Puttkamer, 1975, s/n.

Indígena Tenente Marques, local "emprestado" pela FUNAI para morarem. O posto distava cerca de setenta e oito quilômetros das aldeias, ou de oito a dez dias de caminhada carregando cará, mandioca e milho para plantarem, segundo o cacique em outro relato. Com a mudança das pessoas das malocas do rio Eugênia, acredita que o governo foi o responsável pela remoção e por "esvaziar as aldeias."¹⁰⁶ A ideia de abrir, hoje, uma estrada para os antigos locais de moradia nas proximidades do rio Eugênia, a leste, onde existem os antigos cemitérios, me foi relatada por diversas vezes. A vontade de João Bravo de retorno ao local onde teria vivido quase metade de sua vida, aponta para a forte ligação afetiva que tem com aquele território, onde "nasceu comendo areia" e recebeu treinamento para se tornar *zapiway*.

O grupo de moradores das malocas do rio Eugênia, escreveu Jesco (1975), seria o mais violento dos grupos Cinta Larga da região, segundo os relatos de Raul Espanhol, o qual havia tentado, por vezes, com outros garimpeiros, alcançar terras nas proximidades do Eugênia para explorar diamantes, tendo sido em todas as tentativas afugentados pelos índios. As memórias, de João Bravo e de outros moradores mais velhos, fazem referência a esses encontros com seringueiros e garimpeiros mostrando perspectivas diferentes sobre a violência, belicosidade e a relação com esses invasores. O envenenamento dos índios, provavelmente em referência às mortes ocorridas após o contato, por exemplo, teria se dado, segundo João Bravo, porque os Cinta Larga não teriam permitido o casamento de um garimpeiro com a filha de um indígena, versão encontrada também no livro de Pichuvy Cinta Larga (CINTA LARGA, 1988).

O relato de João Bravo faz referência também aos conflitos com os índios Nambikwara, inimigos históricos dos Cinta Larga que ocupavam no

¹⁰⁶ Em 1983, Carmen Junqueira relata a presença de oitenta pessoas morando ao redor do recém-criado Posto Indígena Tenente Marques (Junqueira, 1983). Hoje em dia não há pessoas morando na região das aldeias antigas no rio Eugênia, existindo apenas as ruínas das aldeias abandonadas.

passado a região entre os rios Roosevelt e Tenente Marques.¹⁰⁷ A prática de canibalismo contra esses inimigos e outros, incluindo garimpeiros invasores, foi aludida diversas vezes por João Bravo em conversas informais e no relato de suas memórias.

A bravura e a coragem são exaltadas nesse trecho em que João Bravo cita o episódio da visita que realizou ao então presidente da FUNAI, Romero Jucá, em 1987. O jornal *O Porantim* possui um registro dessa visita na qual vinte e nove Suruí, quatro Karitianas e um Cinta Larga (provavelmente João Bravo) teriam ido ao encontro de Jucá para exigir melhores condições de saúde e denunciar a invasão de garimpeiros no Parque do Aripuanã.¹⁰⁸ Além de ter prendido Jucá, como conta nesse trecho, em um relato registrado em outra ocasião João Bravo menciona ter também queimado documentos na FUNAI durante a visita e exigido a construção de estrada para a aldeia Tenente Marques, trajeto possível de ser feito somente de avião até então. Segundo ele, teria sido a partir desse episódio e do episódio de aprisionamento do então delegado da polícia federal, Mauro Spósito, na aldeia Ponte, que as pessoas teriam começado a se referir a ele como João "Bravo".¹⁰⁹

É o seguinte que eu vou falar pra vocês, pra ela. Pessoal, vocês não sabem como a gente criava na nossa aldeia. Pessoa tem que saber como viviam no passado e contar para outros.

Quando tinha bebê na barriga da mãe, que era perto de nascer nós sabia quando eles iam nascer. Hoje nós não fazemos mais, acabaram.

¹⁰⁷ Segundo Reesnik (2015), o povo Sabanê, da família linguística Nambikwara, não se reconheceria como Nambikwara. Os Sabanês seriam os antigos habitantes da região do rio Tenente Marques, expulsos de suas aldeias em guerras contra os Cinta Larga, na metade do século XX.

¹⁰⁸ "Doença de branco mata Cinta Larga, Suruí e Karitiana", *O Porantim*. Julho/Agosto de 1987.

¹⁰⁹ No mesmo relato em que João Bravo conta que queimou os documentos em Brasília, diz que foi no ano de 2001 que começou a ser chamado de "Bravo". O episódio de aprisionamento do delegado Mauro Spósito na aldeia, no entanto, ocorreu em 2005 e em abril de 2004 o jornal *O Globo* já se referia ao cacique como "João Bravo".

Naquele tempo o Deus deixou a lei para nós, hoje a gente nem lembra isso. Por isso vê isso novamente. Outras pessoas tentaram achar nós para conhecer a gente (nosso povo). Sobrevoavam de avião, na nossa aldeia, onde o nosso povo vivia antigamente, comiam carne de gente, por isso os não índio resolveram tirar nós do mato. Isso que eu queria tanto que aparece para todo mundo, vê como a gente vivia antigamente. Então daí todos que não sabem vão saber, quando olhar.

Nunca a gente precisava de remédio, sentia dor antigamente, nem dor de cabeça, dor nas pernas, no joelho, dor no rim, nunca sentia isso. Hoje nós tem doença, aí nosso doutor, nosso pajé curava a gente com fumaça do urucum, e melhorava naquele tempo.

Se outro tinha dor de picada de cobra, se um sentia picada de escorpião, passava a fumaça de urucum, é isso, nós sabemos como era. O Deus deixou aviso para nós, quando vocês vão criar mais, multiplicar, os brancos vão matar, e esperava isso, vai ter incêndio, os brancos vão matar vocês e vão tomar a sua terra. Ele deixou isso pra nós.

Nós já sabia que nossa vó, vô, filha do meu pai, quando nasce já sabe que é irmã. Por quê Deus fez isso? Ele falou "nunca mexer com irmã, nunca mexer com nenhum de nossos parentes, filha do irmão do seu pai". Por isso que nós já sabia quem era que podia. Antigamente marcavam meia noite pra acordar e ia tomar banho, ficava acordado até de manhãzinha. É isso que eu falo pra vocês que era nosso jeito. A gente não dormia e hoje a gente dorme, não pode.

Então isso que eu digo pra vocês que a gente podia contar isso. Mas eu deixei pessoal tirar minha foto (no passado), até agora pessoal esqueceu isso, até hoje eu estou aqui. Por isso eu fico confuso, o que ela vai fazer quando eu contar, o que ela pensa? Eu penso assim. Daí eu vou contar como a gente vivia no passado.

Quando criança nascia já comia areia, vocês não sabem disso. Daí a gente pegava um pedaço de bambu na mão pra esperar a criança nascer, assim que acontecia.

A gente não se misturava. Por quê? Pros parentes (inimigos) não matarem a gente. Daí a gente resolveu fazer nossa própria maloca. Fazia maloca grande, chamava de 'nossa casa', por isso que chamava de zapiway.

Foi minha mãe que me cuidou. Hoje as mães das crianças não cuidam bem das crianças, já tem relação, tem outro filho e não cria bem criança. Minha mãe cuidava de mim. Por quê? Ela pensava que o pai dela ia ficar sem neto e não pensavam em fazer sexo, hoje podia cuidar bem das crianças mas mulher fica grávida de novo.

Não é assim, tem que cuidar bem do leite, pra fazer sexo tinha que desmamar as crianças antes, daí eu, quando meu pai viu que eu tava crescendo, meu pai era cacique, só ele que era cacique dos povos dele. Então é isso que eu conto, foi assim.

Daí que eu cresci, meu pai cuidava direto com minha mãe, mas minha mãe não me criou perto do meu pai (quando era pequeno), hoje a mulher não sai do colo do marido, era assim que a gente criava as crianças, tinha que ficar longe mesmo. Hoje a gente fala "a mulher não gosta de mim", podia criar as crianças direito. Eu não fui criado desse jeito.

Daí eu cresci e pensei o que eu faço, como é que tá. Daí quando eu terminei de crescer, virei homem, meu pai falou pra mim "você vai ficar no meu lugar". Eu não era cacique ainda, meu pai era cacique, chefe do povo. Ele então me falou "aprende pra você ficar no meu lugar". Como que eles me treinaram? Atacava flecha em mim pra saber se eu seria cacique mesmo, só flechava em mim. Eu fiz isso por isso que eu falo virar cacique não é assim, cacique não faz moagem, cacique não fala que é poderoso, é assim que eu penso.

Daí os problemas apareceram, onde eu tava lá os brancos começaram a sobrevoar a aldeia, eu acho que sobrevoaram todas as aldeias, 31 aldeias. A gente tava lá. Isso que aconteceu, 30 maloca que os brancos sobrevoaram, aí eles jogavam faca, jogavam roupa, jogavam panela, jogavam linha de pesca, pra amansar a gente. Mas eles não pousavam, é só as coisas que caíam no chão. A gente achava bonita naquela época. É

isso, daí os brancos pensaram "como é que eu vou fazer pra pousar?", aí os garimpeiros ficaram curiosos e se aproximaram quando tava construindo pista de pouso. Aí eles atrapalharam nós e eles.

Dali nós viemos pra cá, porque eles amansaram a gente, pensaram que era bom, deram espingarda velha, dava munição, dava pólvora, pra amansar a gente. Os índios achavam que a FUNAI estava fazendo coisa certa, eles gostaram, assim que a gente viveu, desse jeito que eu estou contando pra vocês.

Dali mesmo nós viemos para cá, eu acho que nós fomos pra Serra Morena primeiro, depois de ter contato. Dali nós viemos pra construir Tenente Marques.

Construímos Tenente Marques porque a FUNAI falou pra gente que nós ficava tranquilo lá. Mas ali a gente fica com tosse, eles não falaram de um lugar bom, trouxe a gente no lugar das doenças.

Isso eu contei pra vocês o que aconteceu com a gente. Desde aquela época acontece alguma coisa de doença onde a gente mora. Até hoje ninguém mais oferece presente pra nós, ninguém faz isso, eles falam quando a gente precisa eles vem. Assim que faz hoje.

Hoje nós tem vovó, tem tia, fica com tia, com prima, hoje nós ficamos diferente, por isso que falava "xy kyyj japangaj", meu amor, meu irmão, querido irmão, querida mãe, querida irmã, assim era na época.

Hoje nós somos ao contrário, não tem família, porque todos são "awajarej", homem mexe com própria irmã. Nós não era assim na época, todos eram sério, respeitava mulher, família.

A gente arruinou, ninguém faz como era costume, como era lei. Eu lembro isso hoje.

Eu quero assim, com você, hoje, eu quero que as pessoas me entendam, que eu sofri.

Hoje meu neto tem filho, criou, ele fez família dele, fez igual como era antigamente. Isso chegou no nosso costume. Por que eu lembro isso? Porque eu sofri mergulhando no rio procurando cobra, na cachoeira pesada. Aí tomei água da cachoeira que me mandaram pra eu vomitar. Eu

tomei muita água da cachoeira. Por que me mandaram tomar água da cachoeira se eu não era peixe? Era pra aprender, aprender direito, e também quando eu era pequeno sabe porque eu não queria saber de mulher? Porque me mandaram aprender pra virar cacique. Por que me pintaram? Porque era nosso costume. Por que coloquei colar? É meu costume. Eu sou assim por isso eu vejo as coisas hoje errado.

Por que os brancos vão vir tomar a nossa terra? Isso que eu estou só esperando. Hoje eu lembro antes do meu contato como eu vivia antes, lembro da minha mãe, do meu avô, meu pai.

Em 1970 meu avô morreu, hoje não tem mais, acabou tudo não tem mais não, só tem esse eu que é sério, não é brincadeira não. É isso que eu falo pra vocês, hoje tem foto da primeira chegada na Serra Morena, aí eu ia fazer daquele jeito mas minha cinta não serve em mim. Hoje pessoal ia ficar com vergonha de mim. Quando eu ia tirar roupa. É isso, por quê? Hoje eu lembro como era meu costume, eu sofri carregando cará, batata, mandioca, macaloba (pirão de peixe), pra comer na estrada, onde eu ia dormir. Carregava a varinha pra fazer fogo, aí a gente dobrava uma folha nela pra não molhar. Aí esfregava, esfregava ela e o fogo acendia. Eu sou assim, eu digo, muita coisa tem pra nós mostrar, hoje a gente não faz mais.

Hoje nós fecha nas casas, podia escutar para saber como vivia antes, daí em dois dias a gente fazia pra contar. Eu digo pra vocês.

Foi tão sofrido [treinamento], eu sofri pra conseguir carregar as coisas pesadas, não junto com a mulher, só com lenha que eu me aquecia, não tinha rede, eu ficava em pé. Me falava vai tomar banho, vai banhar, daí eu mergulhava pra procurar cobra, jacaré, eu não sofri pouco como outros. É isso que eu falo pra você, eu sou assim. Até hoje pessoas não sabem como eu vivi, hoje índio novinho não sabe como ele nasceu e não fala pra moça novinha como ele nasceu (não sabe história de como ele nasceu). Hoje eu lembro como o povo antigamente nascia, de que jeito ele nasceu, hoje quando tem vento o índio veste roupa de frio. Por isso que eu falo pra vocês desde essa época antiga eu me acostumei.

Só isso.

O primeiro contato de João Bravo com os funcionários da FUNAI aconteceu no Posto Indígena Serra Morena, em 1975, quando um grupo de trinta pessoas da região do rio Eugênia apareceu em frente ao posto, na margem oposta do rio Aripuanã. A foto a que João Bravo se refere no relato, a "primeira chegada à Serra Morena", é a foto tirada por Jesco Von Puttkamer, na qual João Bravo aparece junto à Sibita, a mais nova de suas duas esposas na época, e dois outros "chefes" (PUTTKAMER, 1975). Em seu diário, Jesco escreve que o grupo teria deixado seus arcos e flechas escondidos na mata e pedido uma canoa para atravessar o rio. Eles teriam seguido a pé depois de um avião da FUNAI ter sobrevoado a aldeia Algodão, onde moravam, e arremessado presentes, "facas, roupas, panelas, linha de pesca" como relembra João Bravo. Jesco, que estava no avião que sobrevoara a aldeia, a descreve como composta de uma única maloca grande, cercada por uma roça e uma trilha para a picada na mata. A descrição se assemelha à feita por Richard Chappelle (1979), na ocasião de sua visita à aldeia de João Dayap (CHAPELLE, 1982, p. 84).¹¹⁰ O casal de documentaristas franceses, Richard e Carméla Chappelle, caminharam de Serra Morena até a aldeia de Dayap onde permaneceram por uma semana no ano de 1978.

Na ocasião dessa primeira visita à Serra Morena, os homens desse novo grupo do rio Eugênia, que visitava o posto pela primeira vez, vestiam uma faixa de onça na cabeça. Um dos "chefes", fotografado por Jesco ao lado de João Bravo, possuía uma marca de bala no corpo, a qual, segundo Jesco, teria sido resultado de um tiro dado por seringueiro. O

¹¹⁰ "João Dayap" é o nome de João Bravo como aparece no livro de Richard Chappelle. Ele supôs que o nome Dayap tenha sido aprendido por João com os Cinta Larga que acompanharam Chappelle no caminho pela mata até a aldeia, somente um pouco antes de serem apresentados, uma vez que os Cinta Larga não gostavam de dizer seus nomes. Esse nome "Dayap" não foi reconhecido por João Bravo em conversa com o mesmo. O que será que Dayap quer dizer em tupi mondé? – BARULHO DA ESPINGARDA, me disseram.

"chefe" que aparece na foto é hoje o ancião Cento Cinta Larga, morador da aldeia João Bravo, que narrou o acontecimento do confronto com seringueiros em um relato de suas memórias gravado durante uma das oficinas de audiovisual.

O documentarista e cineasta Richard Chappelle foi o primeiro e o único a escrever sobre uma aldeia Cinta Larga do rio Eugênia. Em 1978, na ocasião de sua expedição em território Cinta Larga, foi levado por um intérprete e funcionário do Posto Indígena de Serra Morena, da etnia Gavião, chamado Wilson, acompanhado de outros três Cinta Larga – entre eles Alfredo, morador, liderança e pastor na aldeia João Bravo – até a aldeia de Dayap, ou João Bravo, próximo à nascente do rio Vermelho. João Bravo é apresentado a Chappelle como chefe da aldeia, e é quem o convida a se juntar aos homens na dança, cantos e flautas na noite de chegada à aldeia. A maloca da aldeia no Eugênia, construída por João Bravo, é descrita por Chappelle como uma catedral, construção de um andar com doze metros de altura onde estimou morarem cinquenta pessoas (CHAPELLE, 1982, p. 84).

A versão francesa do livro de Chappelle contém fotos da passagem do casal pela região do Eugênia, e quando as apresentei na aldeia Ponte João Bravo, a que causou maior curiosidade nas atuais esposas e filhos do cacique foi a foto de Corinda, que aparece amamentando seu bebê. Corinda foi a primeira das seis esposas de João Bravo, única já falecida, e segundo um dos filhos de João Bravo, ele teria ficado muito triste com sua morte. Sibita, a segunda esposa, que na época tinha cerca de quatorze anos, mora hoje em Riozinho, distrito conhecido como "bairro indígena" na cidade de Cacoal.

As memórias de João Bravo relatam o sofrimento e as dificuldades da vida na aldeia antes da mudança para o posto Tenente Marques, a fome, as grandes distâncias percorridas em vários dias de caminhada, o peso para carregar os alimentos pela mata, o duro treinamento para virar *zapiway*, entre outros. A insistência no tema do treinamento, em três ocasiões diferentes, mostra a preocupação de João Bravo com a questão

da liderança atualmente, ao passo que ratifica e reforça sua posição perante a comunidade.

Eu sou daquela época. Hoje a gente não faz as coisas direito. Eu nasci antes do contato, nasci no mato, antes do contato com o branco. Hoje eu vou falar sobre isso para os nossos parentes. Isso que eu digo pra vocês, vocês estão enganados que eu sou assim. Eu não quero usar essas coisas dos brancos (roupas), mas hoje eu estou desse jeito. Ontem eu estava procurando a cinta, é isso que eu falo pra vocês, faz direito pra nós ter as coisas.

A gente tirava mel da abelha. Tirava mel da abelha, comia castanha, quebrava castanha, socava e colocava pra assar tipo pamonha. É assim que a gente fazia. As coisas eram assim mas hoje só criando doença. Assim que eu penso. Era assim antigamente, não tinha dor de cabeça, não tinha febre. Na época era assim, era melhor, a gente não sentia nada.

Eu estou gostando disso (filmagem). Queria falar dessas coisas. Fui eu que pedi pra ela ir lá. Por que ela está só observando, filmando? Porque eu pedi. Por quê? Porque a gente está pegando costume do branco e por isso eu pedi pra ela vir pra cá pra ensinar vocês. Aí eu vou falar de novo. A gente comia pamonha de castanha. Não tinha dor de cabeça, não tinha tosse, não sentia dor no braço. Onde eu morei não tinha isso, e agora? Agora com tanta mudança os brancos passaram as doenças pra nós. Os brancos trouxeram as doenças e falaram que é melhor viver assim. Eu sou daquela época e é isso que eu vou falar pra vocês agora. Hoje nós estamos diferentes, por quê?

Bem diferente do que os mais velhos faziam. Eu fazia assim, pegava vara e batia com vara, fazia roça, pegava as folhas na mata. Assim a gente fazia naquele tempo quando a gente não tinha contato com outras pessoas. Eu sou assim por isso que eu tô aqui fazendo esse trabalho. Foi meu pai que falou pra mim que eu ia ser cacique (zapiway). Depois ele me deixou [morreu]. Eu estou seguindo as mesmas regras do meu pai, e eu criei essa aldeia.

Eu morava no rio Eugênia e de repente fugi de lá, assim que eu fiz, quando ainda não tinha contato com branco. Sou assim, eu criei aldeia pequena lá e depois eu fui e criei outra aldeia. Mesma coisa como foi criado bem aqui.

Daí meia-noite a gente ficava dando conselho, falando não é pra fazer isso, aquilo (coisas erradas). A gente falava mbixammbit antigamente, como meia-noite. Dava conselho, não é pra ter relação com a sogra, não é pra brigar com o sogro, não é pra fazer isso.

Era assim que a gente falava pras pessoas. Eu sou assim, eu não falo que sou cacique, meu pai era cacique, cacique do seu povo, era o meu pai. Mas agora a gente não pensa como é que tem que fazer. A gente não tem juízo pra pensar que os brancos estão vendo a gente. A gente vigiava o mato, procurava os brancos, procurava seringueiro. Isso a gente fazia, antes do nosso contato.

Foi Ngura (Deus) que falou pra nós como nós tem que viver e respeitar os outros, como nós tinha que fazer. Então a gente fazia por ordem do Ngura. Foi Ngura que falou pra gente que o branco ia vir fazer contato com nós e tomar a terra. Aí deixou sua palavra pra nós. É isso mesmo que sobrou pra nós, mas não foi nós que falamos, foi Ngura ele mesmo deixou sua palavra e falou como que a gente tinha que fazer quando entrasse o branco na terra. Ele falou verdade, falou sério, eu que estou aqui que ouvi isso.

Eu não era manso antigamente, hoje o pessoal fala mal de mim e eu estou sendo bonzinho com ele. Eu não era assim. Qualquer coisinha que eu ouvia eu já matava o cara. Meus parentes me perguntavam "por que você está fazendo isso?" Aí eu parei. E pensei como é que eu tinha que fazer. Aí que começou meu treinamento. Por quê?

Milhões de índios que existia no nosso povo. Não é pouco não, não é 400 índios, não é assim. E nós estamos no lugar deles. Eu estou aqui no lugar deles. Por que eu estou aqui no lugar deles? Porque eu estou aqui. Eu sou diferente, é isso que eu estou fazendo aqui.

Aí teve sinal de incêndio pra nós, teve um fogo grande e nós já estava esperando isso. Jibuyyp a gente falava na nossa língua. Aí a gente procurava onde tinha mel da abelha pra ver se tinha muita abelha. Hoje a gente não faz isso. Aí o mel ficava baixo, derretido e vazava. E a gente ficou sabendo que estava vindo incêndio. A anta veio vindo sem pelo, a arara veio com a pena do rabo queimado também. Aí a gente viu que estava bem próximo o incêndio. Então a gente ficou muito preocupado. É com Ngura que nosso coração pensava. Hoje a gente não pensa em Ngura, não se preocupa porque a gente está aqui. A gente não está pensando em Ngura nessa hora.

Então a gente ficava lá, com medo de ter relação com a irmã, com medo de falar xykyj (falso amor), com medo de falar Ara (feitiço que ia acontecer). Hoje a gente faz tudo que ele falava que não era bom a gente fazer. E o cara fica contente que vai matar o outro. Por que a gente fala aquele Ara com nosso irmão? É muito ruim pra nós hoje falar Ara, o irmão mais velho, o irmão mais novo, assim que falava naquele tempo.

É assim que eu falo como nós vivíamos. E hoje a gente fala Ara, não pode é muito perigoso pra nós. Aí a gente fazia assim na hora de tomar chicha, só pensava o que ia fazer. Aí a gente colhia folha pra colocar alimento, o machado era pedra, essa era nossa ferramenta. Com essa ferramenta a gente fazia trabalho, aí a gente fazia festa e tomava chicha. E hoje não faz isso. É isso que eu falo pra vocês, por que a gente fazia isso? Porque a gente acreditava que era assim. Hoje o branco já trouxe ferramenta por isso a gente largou nossa pedra.

Se vocês me perguntarem como que fazia antes é assim. Se vocês me perguntarem como que a gente escolhia cacique, é isso, eu já falei pra vocês que foi assim, que a gente não faz mais o que fazia antigamente. Hoje a gente não dá mais conselho pro filho, hoje a gente não dá mais conselho pras mulheres e as mulheres ficam sem família. A gente não dá mais presente. A gente não faz mais isso. A gente sabe hoje já transou mulher. Nós que nascemos na época que pessoal dava conselho, quando casava conversava com toda família da mulher, tio, tia, irmão, vô, avó. Eu

ia lá falar com a família igual como distância de Juína. É isso que eu fazia quando casava, igual a Mato Grosso. Desde moça, até com menino, moça falava que ia casar mas não era com mão vazia. Tinha que ter flecha, colar, os presentes que ia dar. Assim que era na época.

Aí a gente descontava, andava de noite, por que andava de noite? Era pra mulher se acostumar logo com o cara, pra não separar. Pegava brasa pra iluminar. Por que fazia isso? Pro coração dela se apaixonar. Era nosso jeito de fazer. Aí a estrela iluminava a gente também naquela época. Aí dava pra ver sombra do bicho andando. Hoje a gente usa farol desconhecido cegando nossa vista. Agora a gente está estragando nossa vista. A lua e a estrela ajudavam a iluminar nossa floresta à noite, não ficava no escuro. Isso é o que eu falo pra vocês. Daí a gente tomava chicha, pegava e colocava na samaúma e vomitava. Comia castanha com a chicha.

Desse jeito que a gente fazia pra comemorar nosso trabalho. Por que fazia isso? Porque a gente era assim. Se assim o homem fala que é sabido e por que a gente falava assim que é sabido? Porque sabe fazer flecha. Era assim.

Por que a gente fazia assim? Porque a gente aprendeu a fazer flecha. Essas coisas são nossa mesmo, assim que eu falo pra vocês. As coisas que não são nossas hoje o cara fala que é sabido. Esse aqui que a gente criou, esse é o nosso costume. Esse aqui era pra aquecer, pra fazer fogo, pra aquecer bambu da flecha. A gente fazia esse aqui também [varinha]. Esse aqui [urucum] a gente colocava na boca e outra coisa quando o escorpião picava alguém colocava fumaça no ouvido no cara. Hoje a gente não faz isso mais. Existe ainda, se a gente pegar a força desse aí [urucum] bota no ouvido e melhora. Melhora rápido. Esse que era nosso remédio, e a gente acredita que remédio hoje, o veneno, que cura. Esse aqui a gente colocava na boca, respirava, aí a gente fazia igual cara que fuma, guardava fumaça na boca. Eu vou mostrar pra você, assim, soprava. Aí depois a gente ficava alegre de novo e voltava a andar.

Por causa de que a gente fazia isso? Picada de aranha, escorpião, cobra, esses. Esse aqui é nossa medicina, nosso remédio. Eu falo isso pra vocês hoje porque a gente está bem, por isso que estou contando pra vocês.

É assim que a gente fazia quando chegava visita. Quando chegava, quando aparecia na chegada começava a tocar, e assim que era certo, a gente faz ao contrário hoje. Primeiro tem que perguntar, como você está, seja bem vindo, e chega segura a mão. E assim que era bom, pra nós, outro instrumento sumiram com ele senão eu ia mostrar.

Então isso que eu contei tudo que eu queria daí nós, eu e Alfredo visitava, eu recebia ele bem diferente se ele vem visitar de outro lugar. Assim que a gente fazia quando tinha essa [flauta]. Por que flauta tá clarinha? Porque fica guardado por muito tempo na minha casa. Está claro porque está velho. Assim que a gente guardava, porque a gente é flautista. Isso que eu falo pra vocês. Foi assim que a gente iniciou, eles podiam aprender. Daí quando terminava de tocar essa aí que tinha aprendido podia pegar outra maior. Assim que eles podiam aprender também. Essas coisas que a gente fazia era nosso costume. Agora a gente faz essas coisas que não são nossas e fala que é sabido. Eu que aprendi diferente a flauta, flauta pequena depois flauta grande, a flauta comprida que acompanha essa aqui. Eu acho que meninos sumiram com minha comprida, senão eu ia mostrar pra vocês. Ontem eu ia me preparar, eu ia tirar a cinta pra mim, mas o carro não passou pela ponte. Eu ia usar cinta, mas tô usando do branco. Eu não ia usar deles, eu ia ficar pelado e vocês iam ficar me olhando.

Eu já mostrei pra vocês essa flecha, gente o que é esse [desenho na flecha feito com o pelo do cateto] aqui? É cabeça de cobra. Cabeça de cobra era nosso estudo. Todos desenhos tem o seu nome. Essas são pra mostrar, tem muitos, vários desenhos, igual as coisas dos brancos.

Segura essa aqui pra eu esfregar pra ver se vai acender. Minha mão não está grossa. É assim que a gente fazia onde a gente ia sozinho. Onde a gente ia levava, não faltava, porque se se perdesse tinha que fazer fogo. A gente pegava folha de espinho e amarrava a varinha dentro e carregava

onde a gente ia, por exemplo se o escorpião picasse sabia onde tava pessoa, mesma coisa o branco faz. A gente abandonou essa aí. A gente não usa mais. Nossa mão tá fina, nosso pé tá fino.

(Intervalo)

Só tem eu que é cacique, e meu pai era cacique também. Por isso que tenho que ficar na aldeia pra cuidar das coisas. Por que meu pai era cacique? Só ele era cacique onde a gente morava. E eu estou no lugar do meu pai. Estou sendo igual como meu pai era.

Cadê eu falo esse é meu vice? Aí o cacique hoje quando vende madeira é que é considerado cacique. Aí quando acaba madeira, quando madeireiro sai do mato ou para de vender madeira ele não é mais cacique. Qualquer tipo de trabalho que ele manda fazer ele é cacique e depois que acaba ele não é mais cacique. A gente não era assim, já sabia que era cacique e não se preocupava. Eu sabia quem eu era (sou). Assim quem fazia a maloca que era chamado de zapiway. Por quê? Ele construía a maloca sozinho, por isso que chamavam ele de cacique. Ele não tinha ajuda de ninguém, isso eu falo. Hoje a gente faz um trabalho bom e ninguém quer ajudar, a gente não tinha ajuda antigamente.

Mesma coisa que eu estou fazendo hoje, aí outro fala "eu sou cacique geral" só porque ele está no meio do branco. Ele podia falar que ele é só representante da comunidade, onde ele for, vai viajar. Ele podia só falar isso que ele é representante. Ele diz que é cacique geral mas não cuida bem da comunidade dele, não é assim. Então é por isso mesmo que eu faço do meu jeito aqui na aldeia, vigiando, vendo os brancos que entram. Eu não ligo pra casa de alvenaria, essa não é a nossa casa. Por que eu digo isso? Esse é costume do branco. Então eu moro dentro dessa casa até eu morrer.

Eu falo por que que eu não fico mais velhinho (envelheço mais rápido)? A gente ficava dentro do rio 24 horas, dentro da água, 24 horas no rio, na cachoeira, bebia água da cachoeira. Por que eu fazia isso? O meu pai falou:

"pega a cabeça da cobra e segura a boca do jacaré". Pra que fazer isso? Era isso que eu fazia no rio 24 horas na cachoeira. Por isso que eu não fico velho rápido, hoje as pessoas já envelhecem primeiro que eu, então eu fico triste com isso. Por quê? Eu que podia estar andando desse jeito [curvado].

Então é por isso que eu digo pra vocês porque eu sou assim, e estou ainda cuidando de vocês. Por isso eu ainda falo pra vocês vamos fazer isso, vamos fazer aquilo. Falando isso eu digo pra vocês quem eu sou.

A gente sempre planejava como ia receber os visitantes. A gente fazia um 'mbusala' (conversa) pra convidar o pessoal, isso que eu queria mostrar, como é que a gente fazia pra visitar pessoal de longe. Isso eu queria mostrar. Quando a gente mostrasse isso pessoal mais novo ia saber como era que a gente fazia antigamente. Quando a gente mostra o nosso jeito. Aí a gente ia mostrar direito como era. Mas o pessoal está com vergonha, senão a gente ia mostrar como fazia, como eu aprendi a fazer. Eles não iam falar nada, só observar como é que fazia como eu aprendi. Nós temos vergonha hoje, as mulheres também têm vergonha, antigamente não tinha vergonha, eles usam roupa e estão com vergonha. A gente não usava roupa e não tinha vergonha, muita gente pelado, mas hoje a gente usa roupa. A gente não usava roupa e fazia festa, as mulheres ficavam todas peladas e os homens ficavam observando quem tem perereca grande, pequena. Eu não estou mentindo, a gente não tinha vergonha. Mas hoje a mulher usa calcinha e fica com vergonha. Isso não está certo, meus parentes. A gente podia mostrar nossa cultura, nossa língua, cada um tem que dar sua opinião (como lembra) como era antigamente.

Então desde o contato eu lembro como era antes, eu sou privilegiado porque eu vi e eu lembro como o povo vivia antes do contato. Não vivia assim numa casa que esquenta. A gente morava era 30 maloca e falava só nossa língua, então eu sou daquela época e lembro como a gente vivia. Quando tinha visita a gente cantava mbusala e falava vamos passar mais um dia olhando (observando) como eu vivo. A gente não tinha vergonha e sentava no chão pelado, sem preocupar. Assim que era, agora a gente

anda de roupa, que tampa tudo. É isso que eu falo, eu era assim eu ia mostrar pra vocês, mas eu não passei na ponte pra pegar cinta, e por isso eu vesti cueca, esse dos brancos. Senão eu ia amarrar meu pênis e outra ia desmaiar quando me visse. É isso que eu falo que eu sou assim.

A gente ia ganhar prêmios e os outros não vieram...

É isso mesmo que eu falo pra vocês, se vocês fazem uma pergunta pra mim como eu entrei no lugar do meu pai, aí eu fugia e vocês atiravam a flecha em mim pra ver como que eu aprendi a desviar, quem tiver coragem. É isso que eu falo, quem faz isso, sabe desviar da flecha, virava zapiway. Isso é separado, os pais ficavam preocupados, fazia plano pra ensinar ele pra ficar no lugar dele, pra ser cacique.

Rogério não sabe quem ele é, Raimundinho não sabe quem ele é, Paulinho não sabe quem ele é, Marcão, Marcelinho (filhos) não sabe quem ele é. Então quem sabia atacar flecha, aí vinha me acertar e eu fazia assim. Se for desse lado eu faço assim. Quem desviava de flecha virava cacique. Era só essa pessoa que tinha direito de ser zapiway, forte mesmo, e ele sabia quem ele era. Depois o branco vai dar 60 tiros e você desviava, e ele não acertava a gente.

Aí se outro me pergunta como é que vira cacique eu ia mostrar. É isso, se vocês querem tanto que eu mostre eu vou mostrar medalha, aí vocês vão falar que ninguém tem esse tipo de medalha, lá do pessoal do mato Grosso, Juína, ninguém tem.

Eu falo pra vocês quem sabe atacar flecha, desviar de flecha vira cacique. Aí vocês atacam flecha, quem tem coragem vem do meu lado vai falar, "pra mim virar cacique vou deixar pessoal atacar flecha em mim". Aí vão acertar, se não desviar mata o cara, porque ele não sabe, ele perdeu, morreu e perdeu direito.

Gente foi assim, não tem aqueles branco que choram na televisão que a gente vê, que bota a luva na mão e luta, aí ele mata o outro é mesma coisa a gente ficava em volta quando uma pessoa ia ser treinada pra ser zapiway. Mesma coisa a gente chorava, Marinete chorava, todo mundo

chorava e imaginavam que pessoa ia morrer. É isso, agora eu vou contar como que eu me tornei zapiway.

Então eu já falei. A gente ia ganhar prêmio mas tá todo mundo com vergonha. Espera aí deixa eu mostrar quem eu sou.

Gente, só pessoa como eu vira zapiway que foi falado pra nós, assim que eu ganhei prêmio, não é brincadeira, porque eu sou uma pessoa que acredita se outro ganhar vai usar no meu lugar. Eu não tinha medo de morrer, por isso que eu ganhei. Onde você viu medalha como essa? Não tem, não tem. É isso que eu falo pra vocês, se o cara usa uma medalha como essa pode acreditar que ele é cacique. A gente não acredita quando o cara não tem nada. Se vocês querem ser zapiway, vão ficar no meu lugar e usar medalha. Se vocês vão atacar flecha no outro assim, é isso que eu falo pra vocês, dessa aqui vocês tem medo (ponta). Então é assim que tem que fazer.

Eu não falo quem eu sou, sou isso sou aquilo. Vocês sabem quem eu sou, eu não falo que sou cacique geral. Só estou mostrando o meu prêmio que mostra quem eu sou, por isso eu vejo o mato queimando e eu não ligo pra isso, porque eu já fiz assim. Eu já mostrei que eu ganhei medalha e vocês têm que acreditar quem eu sou. Eu falo que eu ganhei essa medalha pra ser zapiway, agora vocês sabem quem eu sou, que só tem eu que é cacique, quando o nosso cacique fala que ele é cacique.

Cacique tem que mostrar o seu prêmio, Rogério podia usar se ele ganhar. Rogério se ele desviar quando a flecha vier, desviar o saco dele, já usa medalha. Se não tiver alguém que ganha aí joga fora a medalha.

Agora o Alfredo vai me ajudar a falar do Ngura e do surgimento dos povos Cinta Larga. Ele vai contar pra gente, aí o nosso povo se quiser comemorar faz uma dança pra que esse trabalho seja alegre, se não tiver vergonha, se não for assim o trabalho fica triste, se comemorar fica mais alegre. Vai ficar triste se a gente não comemorar. Os brancos fazem isso pra alegrar o seu trabalho e bate palma.

Era só isso mesmo, que eu falei pra você, como eu estou aqui, como eu sou cacique, que cuida de vocês. Eu já contei a minha história, Alfredo vai contar história no meu lugar agora.

Essa narrativa contada na presença de alguns jovens, única colhida na ocasião de uma oficina de vídeo, foi gravada na varanda da casa de João Bravo, ao lado de Joanita, a mais velha de suas quatro esposas atuais, e de Alfredo. Nesse relato João Bravo explica o treinamento ao qual foi submetido para virar *zapiway*, enquanto faz uma crítica aos caciques de outras aldeias que se tornam lideranças por negociarem com madeireiros e garimpeiros. A medalha de metal, que possui o desenho de um cocar e uma inscrição da "Sociedade Geográfica Brasileira" e a qual teria ganhado após seu treinamento, foi mostrada por ele no momento em que se refere a ela, após ter buscado dentro de sua casa onde parece guardá-la com muito zelo junto a seus outros pertences.

As mudanças pelas quais passaram e vêm passando são um tema constante nos relatos. Quando o grupo de moradores das aldeias do Eugênia passou a residir em volta do Posto Indígena Tenente Marques, a arquitetura das casas em que passaram a viver era diferente daquela a que estavam acostumados, o que levou a modificar, também, o próprio estilo de vida comunitário. As novas casas do Posto Indígena eram pequenas casas feitas de madeira, compostas por um único cômodo de mais ou menos doze metros quadrados, nas quais passaram a residir as famílias nucleares. No início, quando da chegada de João Bravo, seriam apenas três casas, que com o tempo aumentavam de número com a chegada das famílias vindas das regiões do rio Eugênia e Serra Morena. Roupas, ferramentas, maquinários e medicamentos básicos eram comprados pela FUNAI, que os traziam de avião até o posto e os distribuíam entre os moradores.

No final dos anos 90, João Bravo conta que fazendeiros começaram a invadir, ocupar e retirar madeiras, principalmente mogno e outras madeiras de lei, dentro dos limites do Parque do Aripuanã. Para coibir as invasões, vigiar as terras e controlar a entrada, o cacique teria decidido se mudar com sua família e negociar a construção de algumas casas próximo aos locais invadidos, à beira do rio Roosevelt nos limites do Parque, distante cerca de cinquenta e dois quilômetros da Aldeia Tenente Marques. O novo local era beneficiado pelas estradas vicinais que serviam as fazendas ao redor do Parque e, aos poucos, outros moradores do Tenente Marques se juntaram a João Bravo, formando assim a aldeia atual conhecida como João Bravo ou Aldeia Ponte. Com o aumento da população na nova aldeia, João Bravo negociou com madeireiros a construção de casas de madeira, as quais foram pintadas na época nas cores verde e amarelo. Hoje, essas casas coexistem com as casas construídas posteriormente, em alvenaria, pelo governo federal, chamadas por alguns de "casas de passarinho". João Bravo, nesse trecho, exalta sua posição de liderança citando sua responsabilidade e os cuidados com a comunidade, principalmente no provimento de necessidades como as moradias, ao passo que se resigna da forma como vivem hoje, dizendo que não gosta das casas de alvenaria (*zap adobe*) que esquentam, e que ao invés de escutarem as histórias, hoje "as pessoas se fecham nas casas".

Outro tema recorrente, que parece ter grande importância para João Bravo, são as mudanças de comportamento em relação às mulheres e ao casamento. *Ngura* teria deixado as regras, proibindo o casamento com a filha do irmão do pai ("nunca mexer com irmã, nunca mexer com nenhum de nossos parentes, filha do irmão do seu pai") e permitindo o casamento avuncular materno, prescrição matrimonial preferencial entre os Cinta Larga identificada e problematizada por Dal Poz (1991, 2004). De escolha de residência preferencialmente patrilocal, ou seja quando os filhos homens ao casarem passam a viver junto ao pai, as aldeias antes do contato da FUNAI, segundo Dal Poz, seriam compostas geralmente de

uma ou duas casas que abrigavam uma linhagem patrilinear, que com a intensificação do contato passaram a abrigar famílias nucleares de diferentes linhagens. Essas regras, segundo João Bravo, não estariam sendo mais seguidas pelos jovens, os quais se casam hoje com a tia, prima ou a filha da irmã do pai. Mudanças de comportamento com relação à interdições sexuais e a forma de criação dos filhos são desaprovadas em seu discurso, que nesse trecho parece se endereçar aos jovens que acompanhavam as gravações.

5.2. Outras memórias - casamento, origem e deslocamentos.

O relato de Joanita, a terceira esposa de João Bravo, com quem o cacique teve nove dos seus vinte e oito filhos, traz as memórias de como ela se juntou a João Bravo com cerca de dez anos de idade, após a morte de Corinda. O relato, além de enriquecer nosso conhecimento sobre a trajetória de vida de João Bravo, nos permite acessar a perspectiva feminina sobre o casamento tal como acontecia no passado e tal como é lembrado e interpretado no presente. A narrativa foi gravada em áudio, na língua nativa e posteriormente traduzida, na cozinha que fica em uma maloca anexa à casa de Joanita. Apesar de acompanhar, ainda hoje, João Bravo em muitas viagens e idas à cidade, ela não reside junto ao cacique e suas outras três esposas, mas em uma casa de alvenaria distante cem metros da casa de João Bravo.

Quando eu era criança, estava com minha mãe, ele me viu e gostou de mim e pensou que ele queria me pegar para eu ser esposa dele. É assim que minha mãe falava. Daí eu cresci e ele falou "eu vou pegar essa menina pra mim" porque ele gostou de mim, quando eu morava com minha mãe. Ele pensou "quando ela crescer ela vai ser minha esposa". Aí quando eu morava com minha mãe ele foi me buscar. Ele foi do Tenente a pé para o rio Eugênia atrás de mim quando ele me viu lá.

Eu não gostava dele porque eu não sabia dessa coisa de gostar. Aí ele foi na minha mãe pra me buscar, ele ficou dois dias lá com nós, porque ele foi a pé para lá, conversou com a minha mãe que ele estava gostando de mim. Daí ele ficou lá, depois ele me trouxe a pé. Aí ele falou pra minha mãe "quero ver como é que ela vai ficar comigo, se vai ficar bem. Ele falou pro meu tio, meu tio que morreu afogado, com ele que minha mãe morava lá no rio Eugênia. Daí depois ele falou com o marido da minha mãe, que é Manel, aí eu não sabia que ele ia me pegar, eu chorei, a gente chora porque se uma pessoa que não é nosso conhecido pega a gente a gente chora, aí eu chorava porque ele me pegou. Aí ele veio me trazer a pé e depois minha mãe veio atrás de nós para ver se a gente chegou bem. Aí eles vieram seguindo a gente, aí que meu tio morreu afogado, sucuri mordeu ele. Ele era pai do Manel. Com ele que o João falou que ele gostava muito de mim, e com a minha mãe, eu acho que o branco chamava ele de "Capitão", acho que era assim.

Daí eu cresci, virei moça morando com ele (João), lá meu peito começou a crescer, desde aquele tempo ele me criou e ficava comigo. Por isso agora ele é assim comigo, porque ele me criou desde pequena por isso ele gosta de mim ainda, então eu tô com ele ainda porque ele me viu assim menina e gostou de mim.

Justino: Você nasceu no rio Eugênia?

É, lá pro lado de Juína. Eu acho que minha mãe deu à luz lá onde o Zecão mora. Eu acho que chama essa aldeia Jatobá, daí eu fui no meio do mato para minha mãe dar à luz, assim que minha mãe falou pra mim, que meu pai fugiu com minha mãe pro mato pra engravidar, aí deu à luz dentro do mato.

Justino: Você morava onde quando João se apaixonou por você?

É lá mesmo. Eu acho que eu morava com o senhor José quando era pequena, daí o meu irmão foi lá me pegar quando pessoal matou meu outro irmão, pra ver se eles iam me matar na frente deles, aí eu não aguentei morar com meu irmão porque eu era pequena, eu chorava com muita saudades da minha mãe.

Quando eu morava com minha mãe João queria ficar comigo e com a Sibita, ele falou pra mim lá mesmo, eu vou pegar você, quando eu morava com minha mãe, e ele me viu lá.

Daí nós, o José andava a pé comigo pra Vilhena, Juína, a gente andava a pé. Ele não ficou só em um lugar comigo. Aí eles andavam muito comigo, enquanto isso eu cresci. Eu não era uma menina que morava com a mãe. Quando eu estava morrendo de saudades da minha mãe eles me mandaram até minha mãe. Quando eu morava com minha mãe, ele (João) me viu, e aí eu conheci ele e ele foi me buscar lá no rio Eugênia, foi a pé. Ele voltou a pé comigo também.

Justino: Onde ele foi buscar você?

Lá no rio Eugênia. E lá de Serra Morena minha mãe veio no Eugênia. Daí quando minha mãe estava construindo maloca, ele foi lá para me buscar. Ele pensou "eu vou lá naquela moça que eu vi" e ele foi me buscar, foi assim que ele fez, desde aquele dia eu estou com ele. Daí eu acabei de crescer com ele. Foi assim que ele fez. Eu não conhecia meu pai, desde que eu tinha dois anos pai do mato levou meu pai (faleceu), parvey (pawo) mataram ele.

Foi Cinta Larga mesmo que matou meu irmão, não sobreviveu ninguém. Quando matou meu irmão João falou que não foi ele que matou, aí ela (minha mãe) gostou dele. Foi na aldeia Algodão que mataram meu irmão, aí ela foi para Eugênia.

João ficou com raiva de todo mundo que matou, mandou matar piloto de avião pros brancos pensarem que foi índio e matarem eles. Mas não aconteceu nada.

Assim que minha mãe contava que eu não conhecia meu pai, quem me criou foi o Manel, minha mãe falava pra mim. No lugar do meu pai o Manel criava nós. Assim que meu marido (João) contava, que quando meu pai tava na tocaia (casinha), o pawo matou ele. Depois disso eles me criaram. Eu não sabia como era meu pai.

Em uma outra narrativa tirada do diálogo de Joanita com uma senhora mais velha chamada Cleuza, esta explica como a menina nova era apartada da mãe e os sentimentos que envolviam a menina moça no casamento, os choros, a saudade da mãe, os presentes, as obrigações do marido com o sogro. As mudanças de comportamento ao longo do tempo e do contato com os não-indígenas também são mencionadas por ela, que faz uma alusão aos conflitos e dramas atuais que envolvem os jovens hoje, a separação precoce, a recusa da menina a se casar com o tio ou o futuro marido que a pede à mãe, a não aceitação da poligamia, os casamentos com pessoas da cidade, entre outros.

Desde quando as crianças nascem, o cara já vai pedir com a mãe. Falava "esse vai ser minha quero que você cuida bem dela." Porque ele já pediu desde que nascia.

Daí quando a moça crescia já ia pegar moça prometida com a mãe. Assim que fazia antigamente, quando nossa mãe ganhava nenê. Mesmo que a criança pequena aí nossa mãe já podia saber quem é dono. Quando o peito da moça começa crescer a mãe pode dar moça pro marido prometido. Assim que era na época.

Joanita: Aí vai entregar mesmo?

Sim, pra entregar mesmo. A gente não podia fazer nada, porque se entregar com homem da gente, se acostuma com ele. Era assim antigamente.

O pai tem que entregar a menina pra ele. Dai depois disso as pessoas de antigamente dava presente pra família da moça. Antigamente era assim. É por isso achava que já estava pago.

A gente não era teimoso naquela época com homem pra quem a nossa mãe entregava a gente. A gente gostava do homem, pra quem a nossa mãe entregava a moça.

Aí antigamente, a primeira mulher do homem tratava bem a gente. Porque ela era mulher mais velha. E para a gente se acostumar morar com eles.

Joanita: Como que era, ela gostava do cara, e se não gostava antigamente?

Não tinha nada de não gostar do homem na época! Hoje depois do contato de não índio aí que nós não gosta do homem, que pede a moça pra mãe. Antes do contato do branco, gostava muito quem pediam nós. Daí a gente ficava só aquele que pediu nós. Depois que tirava nós da nossa mãe. Daí o cara ia pegar a moça, conversava com respeito pra pegar nós. Sim! Só quem sabia, que era sabido, que fazia isso.

Quem não sabia, só avisava ou falava que gostava da moça. Só sabido que falava com a palavra respeitosa, com pai. Daí aquele dava presente, pena bem bonita, pena de tucano pra cocar que é feito com pena de tucano.

Antigamente era assim. Quando eu morava lá onde que era nossa moradia igual que eu estou dizendo. Quando os homens pegavam as meninas recém-menstruada.

Outra coisa. A gente chorava quando pegava nós porque a gente gostava da nossa mãe. Aí mãe obrigava voltar para quem gostava de nós.

Quando uma maloca ficava muito longe deles o marido levava, o homem que casava com a moça e levava ela bem longe na aldeia do outro.

Na outra aldeia levava nós, porque a gente não queria sair de perto da mãe. Eu já falei. Daí eles demoravam muito para nós visitar a nossa mãe. A nossa mãe ficava com saudade da gente, porque a gente era muito criança. Por isso a mãe estava com muita saudade da gente. Daí que marido trazia a menina pra visitar a mãe.

Aí voltava no mesmo dia pra casa, com a moça. Eles iam só mostrar a menina.

Joanita: Eles fugiam mesmo com ela?

Sim! A moça era criada desde pequena, e ela chorava de saudade da mãe. Aí depois se ela tivesse com saudade de nós o nosso pai ia nos visitar.

Se sentisse falta da mãe ela ia pra um lugar onde a gente estava. Quando o nosso pai voltava da visita a gente chorava. Quando queria ir também seguravam a gente. A gente chorava quando pai ia embora pra casa dele. É assim que pessoa fazia quando a menina chorava, trazia e levava a menina.

Joanita: Se a menina tivesse crescido o marido trazia a moça na família dela pra eles verem que ela já estava grande?

Sim, era assim. Pedia "será que você pode vir resolver as coisas pra mim", o pai mandava recado para marido da moça. Para mandar ele fazer roça pra ele antigamente. Aí ele ia com a moça pra mostrar ela e ficar com família, enquanto o marido ia fazer a roça do sogro. Depois voltava com a moça quando a roça já estava pronta.

Era muito ruim pessoa andava a pé com a gente. Naquela época onde nosso pai morava. Fazia picada bem no rumo da aldeia e andava nessa picada, era muito ruim de andar na picada. Daí a gente ia embora de novo da nossa mãe.

Quando a roça tava pronta aí a gente podia ir embora pra nossa casa. É assim que era na época. Quem casava com a moça fazia a roça do sogro. Hoje não faz isso mais, só espera a moça pra ver se vai dar certo antes de dar presente pro pai. Assim que era antigamente. Aquele que pensava que não estava brincando com a menina, logo fazia roça pro sogro. Não era só um dia que demorava pra chegar. Não sabia o dia que ia chegar lá pra visitar.

Acontecia isso lá onde a gente morava. Eu me lembro como era na época. Quando eu cresci eu vi como que tinha que fazer. O pessoal ia na aldeia do meu pai porque meu pai convidava eles pra fazer roça naquela época. Eu me lembro, eu não sei como era antes disso, mais antigamente quando casava com a moça. Eu não conheci mais antigo.

Então eu já contei o que eu vi quando cresci. Hoje não faz mais isso depois do contato com os brancos. Era só isso mesmo.

As memórias dos homens mais velhos relatam os deslocamentos suscitados pelos postos da FUNAI, os conflitos com os invasores e as histórias antigas, como o aparecimento do povo Cinta Larga na terra e os ensinamentos de *Ngura*. Os depoimentos têm como objetivo oferecer perspectivas alternativas que complementam a trajetória de vida de João Bravo exposta anteriormente, permitindo-nos também o acesso a novas histórias e interpretações nativas sobre o passado. Uma discussão sobre a representatividade e a análise dessas narrativas, seu estilo, suas ambiguidades, suas possibilidades e limites para a compreensão etnográfica, assim como o status ontológico e epistemológico dessas memórias serão apresentados no capítulo seguinte.

As palavras de Bastião transcritas aqui foram proferidas quando residia em uma malouquinha em meio à mata, à beira da estrada de terra que liga as aldeias Ponte/João Bravo e Tenente Marques. Quando retornei alguns meses depois, Bastião havia mudado com sua esposa para a aldeia

Ponte por motivos de saúde, onde passou a residir com um de seus filhos. Bastião participou do primeiro contato no posto Serra Morena com João Bravo, em 1975, e afirmou ter sido o caçador da onça cuja pele foi utilizada para fazer as faixas na cabeça que usavam naquela ocasião, fotografadas por Jesco Puttkamer e referidas em seus diários.

Eu vou falar de onde eu vim. Eu vou falar primeiro. É lá perto no Mato Grosso que eu nasci, lá que minha mãe deu à luz. Eu vou contar pra vocês. Eu só morei no rio Eugênia depois que eu nasci. Daí o homem que casou com minha mãe foi na aldeia Capivara onde meu vô morava. Foi lá pra morar e me levou lá. De lá meu pai veio no rio Tenente Marques. Sou daquela época, eu sei como nosso povo vivia.

Então eu vou contar pra vocês. Daí a mãe de vocês nasceu antes do contato com os brancos, quando nós ainda não tinha visto os brancos. A gente não é daquele que nasceu depois do contato com não índio. Por isso a gente não conhece como os brancos vivem.

Eu vou contar sobre fome que a gente passava. Daí quando cresci um pouco tava passando fome. Ouvi falar que os brancos tinham ferramenta, quando morava lá num lugar chamado Panuxyrej (significa em pé pegando flecha). Quando a gente morava lá a gente pensava em atacar e matar os brancos pra tomar ferramenta deles. Daí nós fomos pra Vilhena, pra fazer como tinha pensado quando a gente encontrasse eles. Aí nós conseguimos ferramenta que chama faca.

Depois disso eu fui mais pra baixo perto de onde eu moro agora. Lá onde que tem minério (ouro, diamante). Quando a gente tava morando lá a FUNAI encontrou nós de avião. Dali eu fui pra aldeia Capivara no Mato Grosso. Andando na mata a gente viu uma casa branca, mas era avião. Eu sou um dos que viu isso e tentei conseguir alimento com os brancos. Aí a gente foi pra Serra Morena. Daí lá que a FUNAI conheceu a gente. Lá estava o seu pai também (fala para Marcos), encontraram nós. Foi assim que a gente ficou morando lá.

Zecão que mora em Juína, finado meu irmão... deixa eu ver, Zecão do Roosevelt, esses que moravam comigo no rio Eugênia. Depois disso eu aqui, aquele meu filho que mora na cidade com os filhos dele. Aí eu tô construindo nesse local [fala da aldeinha que está construindo porque brigou com alguém e não consegue esquecer palavra].

Eu contei, era isso. Desde aquele tempo nós se encontramos todos, família. Como FUNAI falou pra nós, vocês tem que viver assim. E nós vivemos bem. Será que a gente vai viver bem com o outro? Claro que sim. Até agora não aconteceu nada com outro. Desde aquele dia a gente vive quase bem (em paz). Aí vocês já nasceram onde os brancos nascem [hospital]. Nenhum de vocês nasceu no meio do mato. Aí seu pai (Marcos) morava na aldeia do Tenente Marques. Ele foi visitar e ficou por lá. Por isso que eu falei pros meus filhos que nós somos todos parentes.

São meus filhos: Maneta nasceu lá no Eugênia. Aí Jacó nasceu também lá no meio da mata, perto da beira do rio Eugênia. São esses que nasceram no mato. O Carlos também foi nascido lá. Esses que nasceram na casa do branco são vocês.

(Nesse momento Bastião se levanta e faz a narrativa em estilo dos 'mberewa')

Vamos conversar porque nossos irmãos estão aqui...

Eu vou falar sobre o que estamos fazendo aqui.

Pra onde eu vou, pra onde eu vou, eu nunca falo pra onde eu vou...

Nossa como é bom uma pessoa que está tranquila (repete)

Eu sou assim, eu sou assim, andei pra lá e pra cá, sozinho aqui

Eu vou contar sobre como eu vivo por aqui

Onde eu vou ficar, onde eu vou ficar, onde vou ficar.. ficar

Eu não falo sou assim, eu tô aqui... É isso que eu digo...

Onde eu vou, onde vou ficar, eu não falo assim, eu tô aqui

Como é bom um cara que não fica só pensando onde vai ficar...

Onde eu vou ficar onde eu vou ficar, não falo assim eu estou aqui...

Depois disso eu, como eu queria morar, eu vou ficar, pode ficar sabendo meus amigos..

Como eu vou passar de lugar, eu já estou aqui...

É só isso que eu fiz meus irmãos.¹¹¹

O depoimento-lembrança de Alfredo Cinta Larga, designado por João Bravo vice-cacique, e pastor na época, da pequena igreja da aldeia, Assembleia de Deus do Povo Cinta Larga, reforça a ideia de que hoje não estão "no lugar deles". Alfredo foi um dos jovens carregadores das malas de Richard e Carmella Chapelle pela mata no caminho do Posto Indígena Serra Morena até a aldeia de João Bravo, em 1978. Alfredo também nasceu na região do Eugênia e, por conhecer os caminhos das aldeias, teria ido trabalhar no posto da FUNAI, auxiliando no contato e na "atração" dos indígenas da região. Nessa narrativa, gravada em uma maloquinha em frente à igreja, na ocasião da primeira oficina de vídeo, ele fala brevemente da origem do povo Cinta Larga e do comportamento dos jovens, que hoje só se interessariam pelo forró, não sendo vistos, assim, como "perigosos" pelos brancos.

Nós não estamos no nosso lugar aqui. Nós estamos aqui por onde que nosso povo passava. Lá onde que fala, maloca de pedra ou pambukubáa, lá que Ngura estava com a gente. O nosso pai falava.

Daí Ngura cobriu gente, porque pessoas estavam falando dele, que engravidou uma menina linda. Era pessoa, igual ele. Depois ele jogou uma

¹¹¹ A questão a que Bastião se refere na narrativa-canto em estilo dos *mberewa* de nunca contar para onde se vai, parece ter uma correspondência com o tema e a mensagem do filme *Nzakapuuj*, uma ficção feita pelos jovens Cinta Larga na primeira oficina de audiovisual na Aldeia Ponte baseada na história de mesmo nome. Na história, o caçador passa por uma série de infortúnios após contar seus planos (ou o que iria fazer no dia seguinte) para sua esposa e ser escutado pelo *Nzakapuuj*, uma espécie de *pawo*, um encantado da mata.

pedra perto de uma maloca, aí pedra derreteu em volta da maloca pra cobrir as pessoas e a maloca. Porque ele é Deus. Daí ele quando estava muito triste mandaram todos periquitos que tem bico duro e afiado, mandaram furar pequeno buraco nas pedras. Assim que contava pra nós. Esse é nossa história.

Aí aquelas araras não conseguiram fazer buraco na pedra, o bico não aguentou. Só aquele pequeno que aguentou quando foi abrir buraco na pedra. Depois disso foi saindo, ele escolheu cada um, quem vai pra cada lugar. Ele pensou esses vão para longe. Esses vão pra cá. Ele mandou sempre casal. Só com arquinho. Ele mesmo tinha feito arquinhos, falaram para todos como que tinha que usar. Daí ele falou para nosso povo: vocês vão ficar aqui mesmo.

Eles deixaram a gente aqui. Assim que nosso povo ensinava pra nós contar, depois para outros. Outros mais ancião contavam. O nosso pai, nossa mãe, contava assim. A gente não faz isso mais. Nós não conta qual história eles contavam para filho deles. Depois a gente vai morrer, não conta pra criança.

Assim que nós vivia. Não falava mal do outro. Outro não falava que vai fazer alguma coisa com outro. Eles não falavam assim entre eles. Eles só respeitava uns com outros. (...)

Se alguém quer saber como era antigamente vou falar.

Quando visitava não recebia mal o visitante, recebia bem. Falava bem-vindo pra ele. Chegava assim nele. Será que ele está igual eu, eu vim aqui ver você. Daí ele responde claro que sim! Claro que sim, estamos bem porque nós estamos vivos, falava assim com visitante. Não respondia mal. Daí mandava deitar na rede, deita nessa rede que eu durmo. Depois disso nós não fazia nada, não tinha o que fazer com visitante. Assim era nosso costume. Ai a mulher do visitante entrava na maloca e a mulher do visitado recebia a mulher, falava "chega pra cá". Não tinha vergonha. Hoje só fala de dinheiro. Ninguém chama pessoas quando ganha dinheiro, só fala isso.

(...)

É assim que eles faziam, eu falo isso. Tem palavra simples que era pra receber o visitante, como bem-vindo. Queria que a gente fizesse isso, refizesse esse costume. Mas a gente não tem vontade, parece que ninguém quer mais. Ali estão os jovens, podiam aprender. Eles precisam aprender, falar Eenakinapua, cantar, tocar flauta. Assim que podia fazer, o filho fala: eu só no forró.

É assim que era. Aquele que dança no forró, ele não é perigoso. Quando um abandona o costume dele, o branco já sabe quem é você. Por que me falam, "ah você é perigoso!"?

Eles falam que todo ano eu treino os guerreiros, por isso sou chefe dos guerreiros¹¹², eles falam assim de mim.

Publica na internet, isso eu falo pra vocês, como que era antigamente, e nós estamos aqui. Ninguém hoje é cacique, ninguém ensina os filhos dele. Tá acabando essa coisa, nós fala. É tão bom quando a gente dança, canta, toca flauta. 'Eenakinapua' isso também. Pede a moça com o pai, com a palavra, respeitado. Eu quero que a sua filha fique aqui comigo, pra casar com a moça. Aí ele vai falar, claro! Ela está aí pra acontecer isso (pra casar). Ele não diz outra coisa.

Daí ele fala pra moça que pediram ela pra ele. Aí ela vai saber que pediram ela. Daí o pai vai levar a rede da moça quando anoitecer. Assim que era a nossa cultura eu falo pra vocês. Assim eu falei, que ninguém quer fazer mesma coisa, pra aprender. Não relembra a cultura anterior. Até aqui eu conto pra vocês.

5.3. Lembranças de conflitos e território: "Cinta Larga era muito brabo"

O relato de Oita Matina Cinta Larga, único apresentado aqui gravado a partir de uma conversa em formato de entrevista, realizada em português na aldeia Roosevelt, na Terra Indígena Roosevelt, traz as

¹¹² Aqui ele parece se referir ao treinamento dos chamados "guerreiros" que atuam na proteção e fiscalização do garimpo Laje.

lembranças dos conflitos vivenciados por ele antes, durante e depois do contato com funcionários da FUNAI. Um dos primeiros a encontrar com os garimpeiros do grupo de Raul Espanhol e residir com eles no local onde hoje está localizada a aldeia, formada ao redor do Posto Indígena Roosevelt, ele conta que participou do episódio que resultou na morte dos funcionários Possidônio Bastos e Acrísio Lima, no posto da FUNAI, em 1971. Depois do episódio Oita teria ido trabalhar no Posto Serra Morena, como um dos primeiros funcionários Cinta Larga. Nos diários de Jesco há referências a ele com o apelido de "Maloqueiro", apelido atribuído por garimpeiros, uma vez que os Cinta Larga não costumavam dizer seus nomes, tendo ele também acompanhado o médico Jean Chiappino em tentativas de se aproximar de aldeias ainda não contatadas no início da década de 70 na região do Roosevelt. Oita Matina não seria portanto oriundo do mesmo local e grupo de João Bravo, no rio Eugênia, e sim da região do Roosevelt nas proximidades do igarapé Laje. Ao contrário do cacique João Bravo, e dos moradores da aldeia Ponte que afirmam não estarem hoje em seu local de origem, Oita Matina parece fazer questão de afirmar seu pertencimento ao local onde está a aldeia e o garimpo Laje e a relação dos seus parentes já falecidos com o território atual. Segundo Oita, e os relatos de outros indígenas, a aldeia antiga que existia na região do Igarapé Laje era a única aldeia grande da região, onde moravam muitas pessoas, as quais teriam sido envenenadas com farinha oferecida por garimpeiros.

Oita Matina: Só que eu falava da história antiga né, como meu pai, meu vô, minha vô, eles falavam assim, "meu filho um dia você vai encontrar com homem branco, um dia homem branco vai vir, morar junto com a gente".

A gente morava junto antigamente só que matavam muita gente. Aí Deus separou nós, meu avô falava né. Um dia esse pessoal vai chegar, você vai

viver no meio deles, hoje eu penso "puxa é verdade o que meu vô e minha vó diziam". E assim foi indo, foi indo né.

E como você me perguntou onde que eu nasci, tem muita gente fala que eu nasci do Serra Morena mas não é. Só eu sei da minha história, que eu nasci aqui mesmo, eu nasci daqui mais ou menos 30 quilômetros daqui. Eu sou natural daqui, nunca saí daqui né, e daqui eu nunca saí. Então desse tempo que eu venho morando aqui, quando nós perdemos meu pai, meus irmãos, meus tios, tudo e a gente ficou no lugar dele né. Meu pai era grande líder antigamente, aí ficou eu e Manel, sobrou só nós dois dessa aldeia. Essa aldeia tinha mais ou menos cinco mil índios, só dentro de nossa aldeia, fora do outro aldeia, do Tenente, do Capitão Cardoso, do Flor do Prado, Aripuanã, Juína, Eugênia, tinha muita gente. Só desse local aqui, onde pessoal fala do garimpo tinha cinco mil índios, só nosso grupo. Ali tem uma aldeia mais ou menos mais grande que esse aqui, ficava ali onde eu me cresci. Aí eu comecei andar por aí, eu perdi meu pai, próprio branco matou meu pai, meu tio, meu pai com três né. Meu pai morreu junto com irmão dele, branco matou.

Nadja: Matou do quê?

De tiro, de tiro... então desse tempo atrás, desse tempo eu fiquei muito brabo, não queria que o branco chegasse na nossa área, sempre nós defendia nossa área, tanto com branco tanto com Suruí. Suruí era muito encrenqueiro e nós defendendo nossa área. E nós matava com Suruí, matava o branco, e o Suruí matava um pouco Cinta Larga, porque o Cinta Larga era muito violento antigamente, ninguém ganhava com a gente. Mas assim foi, nós sempre empurrando pessoal e nós defendendo nossa área. Por isso estou falando sou daqui mesmo, nunca saí daqui.

Nadja: Você conheceu branco quando você estava aqui mesmo?

Aqui mesmo, primeiro contato que eu mantenho contato com branco foi pra baixo da boca do Laje, garimpeiro. Primeiro contato que eu fiz, foi de 63 mais ou menos, que nós mantemos contato com branco, aí nós começamos a viver junto com branco, pensamos que era bom, aí no final piorou.

Nadja: Garimpo naquela época era de ouro?

Não, garimpo de diamante. Esse rio [Roosevelt] era cheio de balsa, muita balsa, muito garimpeiro, e aí nós não sabia o que era aquilo, aí nós não mexemos mais com branco, nós deixamos quieto, depois que nós pensamos pra defender nossa área, e aí nós brigamos de novo, matamos garimpeiro, matamos próprio FUNAI que cuidava gente, nós matamos dois FUNAI que cuidava aqui.

Eu fui criado como... como tem polícia e inteligência, fui criado como guerreiro, como que pode acontecer, como não pode. Meu pai era pajé e meu pai me ensinou das coisas. Só que eu tinha visão, achava que a FUNAI vinha pra tomar nosso território né, aí que aconteceu.. aí pessoal falaram "vamos matar esse branco que esse branco vai tomar nossa área, vamos matar". Aí eu sempre defendia o branco, ele me dava roupa, me dava comida, me tratava bem. Aí eu falei assim "você não vai mexer com ele não". Aí meu irmão falou assim, "você é meu irmão mas você me desculpa se não deixar eu vou matar você também". Aí eu falei "não, então eu tô do lado de vocês". Então começamos, a matar próprio parceiro, até hoje eu imagino penso que que a gente fez né... cara que ajudava a gente, que cuidava a gente, a gente.. outro pessoal vem pra matar esse pessoal. Aí nós fomos embora de novo pro mato, e aí um tempo que nós voltamos de novo. Aí outro pessoal, outro FUNAI veio, Apoená, Apoená Meirelles, pai dele, Pernambuco, Zé Bell, o Aimoré... vem todo mundo fala assim "nós quer bem vocês, vamos ajudar vocês, nós não quer briga, nós não quer tomar terra de vocês, nós vamos cuidar terra de vocês". Aí o que eu pedi pra FUNAI, "já que vocês estão cuidando nossa área, eu quero garantia da minha área", assim foi que FUNAI

começou demarcação e assim foi. Muita luta, muita briga, nós não confiava o branco... e até hoje eu não confio, assim meio... Então essa reunião aqui [Conferência Regional de Política Indigenista que estava acontecendo naquele dia] estou meio com medo, às vezes a gente pode se entregar mais uma vez da gente, a gente pensa que é bom, assina documento e quando chega lá já muda, assim que nós enfraquecemos FUNAI... e eu tô meio com medo desse aí.

Nadja: Você falou que seu pai era pajé, o cacique João me falou que o pai dele falou que Ngura já sabia que o branco ia aparecer...

Sim... esse aí eu sei, bem antigo, mais velho contava pra mim, o que ia acontecer, o que tá acontecendo hoje. Eu vivo, quando meu pai dizia, eu tô vivendo, andar de carro, dizia "você vai falar na língua nossa não, você vai falar outra língua", eu penso assim, "poxa meu pai falava verdade". "Você não vai andar mais sem roupa, você vai andar com roupa, mukup... mukup é camisa, calça." Aí ela falava "você vai vestir roupa ainda, você vai ver. Eu não vou ver mas você vai ver..." é meu Deus, como que meu pai, minha mãe dizia isso. Também quando chora, quando tô meio triste, à noite, eu fico chorando, meu Deus eu tô aqui, vivo ainda, graças à Deus, até onde que der eu vou defender o meu povo, eu vou brigar, defendendo a terra dele, futuro das crianças, eu vou defender até o último índio, se eu tiver vivo eu vou, eu penso assim. Eu não sei o que é que os outros pensam, sinto meu jovem hoje não tá nem preocupando, não tem interesse hoje participar esse negócio de reunião, poxa tomar frente como guerreiro, já fez né, como guerreiro já fez, defendeu nossa terra, agora nós que sabe ler nós vamos defender agora... até agora não tá tendo isso, não tá entendendo né... Mas eu creio que pra frente ele vai entender esse jovem.

Nadja: Como foi que você conheceu branco?

Eu morava aqui, eu moro aqui ainda, aí veio igual eu falei, eu tinha medo do branco tomar, atravessar, tomar terra, aí pra defender dessa terra que eu fiquei aqui. Aí o branco veio, ele falou eu vou ficar aqui junto, eu vou ensinar vocês. Aí fiquei só nós mesmo, eu e Manel, fizemos dessa aldeia aqui. Aí vi que o branco ficou junto da gente, a gente aprendeu um pouco de falar. Era garimpeiro, aí que veio garimpeiro, garimpeiro já tava aqui aí que FUNAI veio. Aí nós matamos garimpeiro ainda depois, aí veio FUNAI nós matamos dois FUNAI, aí fomos pro mato de novo, voltemos e eu aprendi um pouco, falar português. Eu não sei se eu fala bem ou fala mal. Eu tinha trinta e pouco anos. Não era casado, Eu fui único guerreiro que não casou meio cedo não. Eu era interessado pra aprender só uma coisa, defender da terra. Aí eu fiquei, aí o branco veio de novo, FUNAI, Apoená, pai dele, Zé Bell... aí eu fiquei aqui, você vai trabalhar, fiquei aqui, um ano, dois anos mais ou menos, fiquei no meio do branco. Mesmo assim eu brigava com próprio pessoal da FUNAI, eu era muito ruim naquele tempo, eu era muito encenqueiro. Aí aprendi um pouco, falar português, e aí o meu parente tava atacando lá no Serra Morena, pessoal da FUNAI. Aí pessoal da FUNAI falou "Oita você vai pra Serra Morena lá teu povo é bravo também, você vai dizer pra ele que não é pra brigar, que não é pra matar FUNAI não". Aí eu fui, quando cheguei lá, tava lá cinco, seis dias, chegou finado Lampião, que era brabo também. Aí chegou, começou falar na língua dele, e agora esse branco, nós vamos dormir aí amanhã cedo nós vamos matar ele. Ficaram lá, eu fiquei só escutando, meu Deus onde que pessoal me trouxe. Aí depois eu chamei, eu não sabia que eu era parente dele. O finado Lampião era muito brabo, aí quando foi na hora de café, eu chamei ele, só ele, falei "vem aqui eu quero falar com você". Ele veio assim longe, eu falei assim "olha eu sou seu parente", eu falei na minha língua, aí ele assustou né, rapaz... aí ele correu chamar os outros, "vem cá, vem cá, aqui tem nosso parente, fala nossa língua..." aí começou a encher ali, aí fui conversar com ele, falei "esse pessoal que tá aqui, a FUNAI, num tá aqui pra matar o índio não, nem nós pode matar o branco, estão aqui pra defender nós, não são garimpeiros". Garimpeiro

antigamente matava nós, seringueiro antigamente matava nós, ele não, ele vem defender nós, quer cuidar nós. Rapaz... aí pessoal ficou muito alegre... rapaz é mesmo, rapaz... foi a festa pra mim, aí ficaram muito alegre, dançaram, falava com nossa língua, com branco, agora você tá comigo, nós somos irmãos, nós somos parente e tal... e foi uma festa. Aí eu daqui a pouco eu conversava com branco, tava assim, assim então tá bom, agora pode dormir sossegado. Era índio muito brabo, Cinta Larga antigamente era muito brabo mesmo, hoje, graças a deus, se ninguém mexer com ele, eles são muito bons.

Nadja: Quando chegou FUNAI só tinha vocês dois? Quando chegaram as outras pessoas?

Eu era... Manel era meu companheiro, eu era como chefe. Até hoje pessoal considera chefe, eu sou líder daqui, fundador dessa aldeia. Desse tempo, nós dois ficamos, nós dois não ele era casado, eu não tinha mulher na época. Aí o branco começou chegar, garimpeiro, sei lá era muita bagunça naquele tempo, até mataram nosso parente aqui, e depois de um ano mais ou menos aí garimpeiro afastaram daqui, subiram pra lá e desceram pra lá. Era muita balsa. E esse garimpeiro mostrava diamante pra nós e nós não sabíamos o que era aquilo né. E hoje a gente pensa, poxa, quantos bilhões e bilhões que nós já perdemos né, que nós não sabia. Aí nós ficamos assim, vinha outro pessoal do rio Eugênia, Tenente, Flor do Prado, de Juína, pessoal vinha visitar a gente, como é que era o branco, que jeito que você conseguiu... pessoal falava pra mim, não tem uma pessoa, que vocês consideram, como jogador, como herói? E assim eu era antigamente... até hoje, pessoal falava "poxa você é muito corajoso, você é único homem que conseguiu convencer branco, você foi herói, você matou tanto branco, você não morreu..." (risadas). Pessoal falava, eu falava assim, pra defender nossa área, por isso que o branco tá indo embora, e eu fiquei assim, até hoje eu tô vivendo.

Nadja: Foi a FUNAI que trouxe ou pessoal veio vindo?

FUNAI depois.. vou falar mal de novo... (risos). Depois nós matamos desse dois da FUNAI aí FUNAI vem, fizemos, falava comigo "olha quero morar aqui, FUNAI vai ficar junto com vocês aqui, mas não vai tomar, mas vocês vão ficar junto com a gente aqui". Vai ficar índio e FUNAI. Aí eu pensei muito "mas não dá pra vocês fazerem outro acampamento lá, lá na beira do Tenente?" "Não, nós queremos dar assistência pra vocês aqui, nós queremos abrir pista aqui, vai ter avião, qualquer coisa tira vocês.. por causa de doença, qualquer coisa nós pode tirar vocês de avião..." Eu aceitei.. então tá bom, beleza, nós vamos aceitar sim, se for verdade nós vamos aceitar. Abria mais, derrubamos aqui tudo, aí veio outro meu pessoal, como tava falando, vem de outra aldeia, vem visitando, vem ficando. Vou ficar aqui porque o Oita é um cara... pode ficar aqui? Eu disse pode! Aí ficou a família né, vem aumentando, vem chegando, vem chegando, até hoje nós como central, daqui que pessoal espalhou, Tenente, Quatorze de Abril, Capitão Cardoso, Pacarana, Flor do Prado, e a Ponte. Assim pessoal era muita gente ai dividiram de aldeia, e por isso que a gente mora aqui, central.

Nadja: A FUNAI foi chamar?

Não, esse lugar não, só depois que eu aprendi falar um pouco desse português a FUNAI começou usar a gente, eu acompanhava pessoal, Serra Morena, Eugênia, Aripuanã... aí fui indo e eu que conquistei meu povo pra poder ser igual eu fiquei, falava um pouco português, aí meu povo interessou, como eu aprendi, pensava que era bom pra nós, mas hoje pessoal acha que não foi muito bom. Tá morrendo, por causa da saúde, naquele tempo nós não precisava remédio não, remédio era mais era natural, comida natural, isso o índio era difícil adoecer, hoje qualquer coisa a gente adocece, e morre. Antigamente não, o índio era um sadio, hoje eu não sei porque eu tô assim (chama a filha pequena), eu era

assim todo pintado, cara preta, eu era muito bagunceiro, hoje minha filha tá pintadinha, é uma guerreira... né filha?

Nadja: O pessoal tem dificuldade na cidade, com contato que aconteceu há pouco tempo?

Muito difícil, muitas vezes, quem nasce no meio do branco, principalmente aqui como minha filha, não tem conhecimento como era antigamente, não sabe, jovem daqui não sabe o que é a vida atrás, mas ele acha que o jovem hoje pensa que pode morar na cidade, vai ser melhor, por exemplo vou casar com branca vai ser melhor, vou viver bem, muita vez os jovens pensa assim, vou casar com branca vai melhorar minha vida, acho que essas coisas depois de contato não é bom pra nós, é muito difícil, pessoa não está entendendo. Aí o que acontece, a cultura vai acabando, a nossa língua, quem mora na cidade, quem casa com branca o filho nasce já não fala mais a língua, tupi mondé, eu acho esse aí um erro que nós estamos tendo, minha visão é isso depois de contato, então é muito difícil pra nós. Agora o que acontece, hoje eu penso, vamos resgatar dessa cultura, porque nossos povos têm que reconhecer o nosso guerreiro, como eu que nós batalhamos, conseguimos a terra, esse que pessoal tem que reconhecer, ficar junto com a gente, conversar como é que era história nossa, tudo, pra poder resgatar nossa cultura e não pode acabar. Filho Cinta Larga não pode acabar, esse que vem errado de tempo de contato.

Nadja: Você acha que agora com a nova vida, andando de carro, vestindo roupa, você acha que vai deixar de ser Cinta Larga?

Eu acho que não. Quando tem americano, o alemão que vem lá no país dele, quando vem aqui nessa aldeia, ele não vai deixar de ser como alemão, vai chegar aqui e eu sou Cinta Larga. Ele vai dizer sempre eu sou alemão, eu vou falar na minha língua. Ele tem que honrar o que ele é, mas eu também sou assim, quando vou chegar na cidade, e a cidade grande eu também chego pro branco e falo assim, falo com minha língua,

e ele pergunta o que que você está falando, eu digo assim estou pedindo comida. Na minha língua. E qual tribo que você é? A tribo tá aqui dentro, mas eu sou gente, eu falo assim. Sou Cinta Larga. "Ah, você é Cinta Larga? Ah rapaz mas índio mais brabo que tem no Brasil é Cinta Larga!" Mas não sou bravo, pessoal que fala assim, eu não vou deixar minha língua, eu não vou dizer lá em São Paulo eu sou branco. Estou mentindo. Eu tenho que ser como eu sou, se eu sou Cinta Larga eu tenho que falar com minha língua onde que eu estiver. Eu penso assim, não é porque eu tô com minha roupa aqui, o carro, vou comer comida do branco vou deixar de ser Cinta Larga. Eu acho que não, eu tenho que ser como eu sou. Eu tenho vergonha assim que eu tô com roupa, eu queria ser como assim andava antigamente, comida eu mesmo como como comia antigamente, não como comida salgada, eu continuo como Cinta Larga.

Nadja: Queria que você me falasse dessa história do Paralelo Onze, e se o governo tem que fazer alguma coisa, ser responsabilizado por ter deixado acontecer isso com os povos indígenas?

Sim, de manhã eu tive lá no grupo [grupo de discussão da Conferência de Política Indigenista] e nosso grupo na igreja contei já história o que aconteceu. Até hoje ninguém sabe explicar. O meu primo que tá lá no hospital, ele me ajudava muito, não pode ajudar que tá lá com essa... não sei o que aconteceu com ele. Então eu contava com ele pra gente sentar né, contar essa história. Muita gente fala por cima, desse paralelo 11, sempre fala que eu sou sobrevivência de lá. E eu sei que foi muito triste, na época que aconteceu, onde que povo vivia, vivia alegre, dançava, cantava, e todo mundo alegre ali e de repente parece que o branco passou ali e acabaram com nossa aldeia, era mais ou menos aldeia assim, era aldeia grande, tinha mais ou menos dez mil pessoas, naquele lugar. E aí o branco chegou e metralhou, acabou com os índios, acabou com minha família. E aí eu, só por eu mesmo que me escapei. Eu levantei cinco horas da manhã pra eu urinar. E ai quando eu tava atrás do moita veio pessoal

metralharam, não sei como bala não me pegou. Só por Deus mesmo. Aí fiquei ali, e acabou meu parente, matou tudinho, aí desmatou tudo. Branco chegava e pegava meu parente, pendurava e partia no meio, fiquei olhando ali... então é por isso que eu sempre, onde eu for, eu falo assim, a mídia dizendo assim os índios Cinta Larga somos bandido, somos assassinos, somos isso aquilo, eu falo poxa, governo federal podia criar vergonha na cara, o que ele fez com a gente no tempo, não tem nenhuma noção o que ele tá falando, muita vida que o branco tirou não tá nem pensando isso, né, dessa 24 garimpeiros que morreram¹¹³, sempre eu falo isso aí não chega nem perto do meu parente, que tá ali dentro, pouco, era pra ter mais ainda. Então sempre eu falo assim, poxa governo tem que reconhecer que massacraram muito Cinta Larga. Sempre quando eu tava lá no Congresso Nacional, eu falei com deputado, senador, ministério público que tava lá, eu falei "ô doutor eu quero que você faz alguma coisa pra nós, eu quero organização", aí ele falou assim, "por quê?" Eu falei "por causa disso disso e disso". Aí o que o Ministério Público falou pra mim? Falou "Oita, eu quero que você faz entrevista sobre esse aí". Eu fiz entrevista dois, três vezes. Então o que o Ministério Público que fez, ele me chamou assim "Oita eu vou encaminhar seu documento, você vai ter organizado esse aí", aí encaminhou esse documento pra poder organizar Cinta Larga, não é assim que vocês pensam não. Nós sofremos muito. Eu sofri muito porque eu sou sobrevivência, e vocês fala que dois milhões seiscentos e pouco mil hectares e é pouco índio, mas não é pouco não, suficiente que o Cinta Larga tá ali dentro. Mas eu me se sucudera [palavra não reconhecida] ainda, porque tá ali. Eu não vou deixar alguém pegar um pedaço da terra não, porque maioria do meu povo que o branco massacrrou tá ali dentro, não é pouco não, é muito Cinta Larga que está ali dentro. Eu me sucudera [sic] ainda. Então é isso, então é assim que aconteceu.

¹¹³ Aqui Oita Matina parece confundir o número 29, relativos aos 29 garimpeiros que morreram em 2004 dentro da terra indígena com os 24 indígenas indiciados pelas mortes, entre eles o próprio Oita Matina.

Depois de contato desse branco aqui aí aconteceu outros.

Nadja: Não foi só um né, só do Paralelo Onze?

Não, aqui... Depois de contato morreram mais cinco mil índios por causa de sarampo. O Governo Federal que nós tava falando passava de avião na aldeia, e eu não sei que tava fazendo, sei que tava jogando veneno, essas coisas assim. Passava bem baixinho, nós pensava que era algum bicho, aí meu povo foi morrendo, morrendo, eu sou sobrevivência também. Quase que eu morro também, mas só misericórdia de Deus que eu tô vivendo, pra contar história, que aconteceu, meu povo tá ali dentro, muita gente tá ali dentro.

Então tá tudo aqui, então eu sou único que, me desculpa falar, mas eu sou único que eu penso assim, eu não implica meu parente por causa que eu sou Cinta Larga, eu tenho raiva do branco que entra aqui dentro explorando o índio, dá comida pro índio, tira madeira, diamante, eu sou contra isso. Sou contra mesmo, eu não gosto dessas coisas, eu não gosto que pessoal aproveita com meu povo não. Por isso hoje, até hoje eu luto pela legalização do negócio do garimpo e madeira. Ninguém me ajuda, fala "não nós vamos fazer". Tive mês passado, mês retrasado falando com Ministério Público, Ministério Público Geral lá em Brasília, e Senado, senador, deputado, tudo e eu pedindo pelo amor de Deus vamos organizar dessa coisa pra ser futuro do meu povo. Ai que acontece hoje, pessoal falou "vamos dar um jeito, vamos legalizar". O que acontece hoje só falta Cinta Larga se unir pra Ministério Público assinar, autoridade assinar, aí que nós vamos ter sossego. Mas enquanto isso nós não temos sossego.

Eu acho assim, eu tenho certeza que esse aí, quando legalizar essas coisas, eu vou ficar mais sossegado, será melhor pro meu povo, que tá ali dentro que já morreram e vai ser melhor, e vai garantir que ninguém vai mexer ali, então essa é garantia que eu acho do meu povo isso.

6. COSMOLOGIA, TEMPO E TRANSFORMAÇÃO

Quem somos depende de quem fomos. No entanto, há uma circularidade importante envolvida aqui: quem pensamos que fomos depende de quem pensamos ser.

- Peter Burke

Uma lembrança é um diamante bruto que precisa ser lapidado pelo espírito.

- Ecléa Bosi

6.1. Discurso de chefe e a cosmologia do contato

Se no capítulo anterior foram evocadas as palavras e as memórias de João Bravo, de sua esposa Joanita, dos anciãos Cento, Bastião e Oita Matina, neste pretendo mostrar como tais narrativas, extremamente ricas e complexas, constituem modos de consciência histórica nas quais o discurso sobre o passado, um discurso não cronológico e de tempos justapostos, se combina e se entrelaça com os mitos (ou as histórias dos antigos, como os mesmos dizem), formando assim modos próprios de entendimento e concepção sobre o passado no tempo presente. De nenhuma forma o objetivo é explicar tais memórias, classificá-las, desconstruí-las ou submetê-las a teorias exógenas, uma vez que a própria interpretação nativa já se constitui em si como teoria, sobre a qual nenhuma outra seria necessária. A prática antropológica tem menos aqui o objetivo de explicar tais teorias do que experimentá-las, estabelecendo com elas uma relação dialógica a qual permitiria tornarem-se explícitas as diferentes perspectivas e criatividade que envolvem a vida social e política nas diferentes sociedades.

Como vimos, João Bravo não nasceu nem João, nem Bravo e nem Cinta Larga. Quando o futuro cacique nasceu, "comendo areia", deitado na rede de algodão feita pelos seus próprios parentes e sem fralda descartável, a vida era muito diferente do que é hoje. Suas lembranças,

acompanhadas de um saudosismo e nostalgia, identificados também por Ecléa Bosi (1994) no trabalho com as memórias de velhos, aponta para a falta que faz aqueles que já se foram, aquilo que já não existe mais e o pessimismo com relação ao que está se acabando. "A conversa evocativa de um velho é sempre uma experiência profunda. Repassada de nostalgia, revolta, resignação pelo desfiguramento das paisagens caras, pela desaparecimento de entes amados, é semelhante a uma obra de arte" (CHAUÍ In: BOSI, 1994, p.22). Essa "obra de arte" não seria diferente no caso do velho pertencer a um povo indígena, como é o caso aqui, ainda mais quando as memórias fazem alusão a tantos deslocamentos, desfigurações de paisagens e perda de parentes, exatamente como definiu Chauí. Mas se por um lado o tom de algumas passagens na narrativa de João Bravo é de nostalgia e resignação, em outros momentos, como veremos, assume um tom de exaltação e prestígio, como por exemplo, quando afirma ser o único cacique verdadeiro: "Só tem eu que é cacique, e meu pai era cacique também".

Partindo da ideia de que as memórias são construções do presente que se utilizam de referências do passado com mirada para o futuro, vemos como nos discursos de João Bravo, que buscam no passado as histórias de seu treinamento e preparação para a posição de chefia, a exposição da origem de sua liderança, o sofrimento e as provações pelas quais teve que passar, acabam por reforçar e legitimar sua posição de cacique no presente, tanto frente à comunidade quanto externamente, posição essa constantemente ameaçada pelas novas formas políticas locais. As memórias do seu treinamento para tornar-se *zapiway* vêm acompanhadas da reflexão sobre as mudanças ocorridas nas formas de liderança em outras aldeias, refletidas em processos eleitorais internos que atualmente ocorrem naquelas e nas próprias atribuições atuais dos caciques. Segundo João Bravo, não haveria mais atualmente treinamento para uma pessoa se tornar cacique, treinamento no qual os rapazes adquiririam os conhecimentos e habilidades específicas para a função, incidindo sua crítica sobre aqueles que se tornam caciques por negociarem

com madeireiros e garimpeiros: "Aí o cacique hoje quando vende madeira que é considerado cacique. Aí quando acaba madeira, quando madeireiro sai do mato ou pára de vender madeira ele não é mais cacique".

Essa crítica de João Bravo sobre a forma de liderança atual coincide com a análise feita por Dal Poz (2004, p. 91) para outras aldeias Cinta Larga:

A construção da nova casa, a roça, as festas e, por vezes, os casamentos eram as principais atribuições do *zapivaj*. No contexto moderno, sua projeção vem se apoiando, cada vez mais, na articulação com os agentes externos, em particular as negociações que envolvem a extração de madeira ou diamante e a obtenção de mercadorias, veículos e outros bens.

A disputa pelo controle dos recursos financeiros advindos das atividades da venda da madeira e do garimpo, e da disposição em compartilhar esses recursos, seja através da construção de casas, da compra de materiais de construção ou meios de transporte (carros, caminhonetes ou até ônibus utilizados pelos moradores para idas à cidade), teria se tornado o fator principal da política interna nas aldeias. Portanto, segundo Bravo, só ele hoje seria cacique verdadeiro: "Não foi sozinho que eu virei cacique. Não é através de vender as coisas que eu virei cacique [...]. Só tem eu que é cacique, e meu pai era cacique também. Por isso que tenho que ficar na aldeia pra cuidar das coisas", uma vez que, mesmo sofrendo pressões e críticas, teria conseguido se manter na posição de chefia que ocupa há mais de trinta anos.

Mas se em alguns trechos a fala de João Bravo tem o tom de resignação, em outros suas memórias assumem um tom de aconselhamento, por exemplo, quando diz: "Eu não gosto de usar roupa, quando as pessoas usam eu não gosto da roupa. Quando as pessoas usam roupa de marca, bonita, não quero ser como eles. Porque se uma pessoa veste daquele jeito não tem valor. Tem que se pintar" ou "Minha mãe cuidava de mim. Por quê? Ela pensava que o pai dela ia ficar sem neto e não pensavam em fazer sexo, hoje podia cuidar bem das crianças

mas mulher fica grávida de novo. Não é assim, tem que cuidar bem do leite". O tom dessas recomendações, advindas de uma sabedoria adquirida com os antigos e aparentemente destinadas aos jovens, seria o mesmo presente nas falas públicas que costuma fazer em sua varanda pela manhã utilizando o microfone e uma caixa de som. Nessas ocasiões, crianças, jovens, adultos e idosos são chamados e, em pé ou sentados, em frente à casa do cacique, ouvem as recomendações, reclamações, pedidos e ordens feitos por ele. É nessas falas também que comunica a vinda de visitantes (geralmente pessoas do governo, candidatos políticos ou parentes de outras aldeias) e organiza os pequenos rituais que sucedem a visita, a partir da distribuição de tarefas, como limpeza da área comum, retirada da mandioca para feitura da chicha, busca dos porcos para a cerimônia de flechada do porcão e outras.

O uso de experiências pessoais em discursos públicos de chefes, como vimos nessas falas de Bravo, com o objetivo de comunicar problemas e fornecer conselhos à comunidade, foi identificada por Susan Oakdale (2005) como uma forma não autoritária, presente na oratória dos chefes indígenas do Xingu, de direcionar as ações e o comportamento das pessoas. Assim teria lhe dito um indígena Kayabi: "Do meu ponto de vista, liderança não é como os brancos falam. Para mim liderança é um tipo de conselho. Ele deixa as coisas claras: 'não faça isso, você tem que fazer assim', e então traz as histórias do passado" (OAKDALE, 2005, p. 59, tradução nossa).

Se a expressão autobiográfica pode ser considerada como uma das funções da chefia indígena, como sugerem Saéz (2007, p.17) e Oakdale, a autoridade com que João Bravo narra publicamente acontecimentos passados a partir de suas próprias experiências, explícita nas memórias apresentadas, parece vir justamente da sua posição de liderança constantemente reafirmada por ele. Por diversas vezes o ouvi dizer que outros velhos não sabiam contar as histórias do passado, pois as confundiam, "não sabe, confunde tudo", dizia. Essa autoridade dos anciãos e chefes Cinta Larga sobre as narrativas do passado foi também

identificada por Ermel (1988, p. 143) durante seus estudos sobre os *mberewas* épicos, as performances de canto-fala as quais requereriam de seus cantadores-compositores uma memória apuradíssima e um conhecimento vasto das dimensões míticas e históricas de suas vidas como de seus parentes, além de terem eles mesmos acumulado, em suas histórias pessoais, feitos dignos de serem evocados. Fausto e Heckenberger (2012, p. 288) comentam que no Xingu o conhecimento dos detalhes da história dos grupos seria um negócio exclusivo dos chefes, sendo a própria hierarquia e hereditariedade dos chefes história em si, de forma que a história não seria apenas um elemento crítico da sociabilidade, mas um importante elemento da estratégia política e das relações de poder dentre os indivíduos.

Conforme observado, as teorias xinguanas da história se concentram em concepções não-lineares (cíclicas ou assim chamadas estruturais, ecológicas ou míticas) e lineares (genealógicas e históricas) do tempo, dependendo da perspectiva ou do contexto. Assim, é extremamente importante ver como os sujeitos históricos, pessoas, são construídos no ritual e na vida cotidiana e, particularmente, como alguns mantêm o controle sobre os espaços rituais e bens de elite - capital simbólico e econômico. A questão não é simplesmente como a sociedade em geral concebe a história, como um conjunto coletivo de memória e experiência, mas também sobre quem é a história, quem está interessado nela ou a controla, e como ela é implementada.¹¹⁴

O discurso narrativo de João Bravo e suas interpretações do passado não podem, portanto, tal como citado anteriormente, ser vistos como relatos passivos de eventos pretéritos, ausentes de motivações pessoais e

¹¹⁴ No original: As noted, Xinguano theories of history focus on both nonlinear (cyclical or so-called structural, ecological, or mythical) and linear (genealogical and historical) conceptions of time, depending on perspective or context. Thus it is critically important to see how historical subjects, persons, are constructed in ritual and daily life and, particularly, how some maintain control over ritual spaces and elite goods-symbolic and economic capital. The question is not simply how society at large conceives history, as a collective pool of memory and experience, but also of who history is about, who is interested in it or controls it, and how it is deployed.

contradições. Dotado tanto de intencionalidade como de agência, ainda que aqui a palavra agência deva ser usada com cautela, como veremos adiante, suas palavras não estão livres de afetos. A mudança temática inesperada que faz ao inserir a palavra "cadeia, cadeia" no meio da narrativa reflete como as memórias de sua situação de cárcere e as ameaças de encarceramento constantemente direcionadas a ele e a outros indígenas, o afetaram e ainda o afetam profundamente. Michele Rosaldo (1984), nesse sentido, lembra que não existe pensamento que esteja livre de afetos, mesmo os que refletem um passado culturalmente ordenado, sugerindo que

ao invés de vermos os sentimentos como privados (as vezes animal, pré-social) reino que é - ironicamente suficiente - mais universal e ao mesmo tempo mais particular do eu, fará sentido ver as emoções não como coisas opostas ao pensamento mas como cognições implicando o imediato, carnal "eu" - como pensamentos corporificados.¹¹⁵
(ROSALDO, 1984, p. 138, tradução nossa)

Assim a tristeza de João Bravo, tal como foi traduzida pelo jovem Cinta Larga, expressada em palavras, perpassa toda a sua fala e é um importante elemento de seu discurso. O deslocamento forçado, a mudança para o local das doenças e a mentira dos brancos, a mudança nos hábitos como o uso da língua portuguesa, das roupas caras e o nascimento no hospital, o abandono do treinamento dos chefes, a insatisfação e a desconfiança com a questão da saúde indígena, "através desse eles ganham muito dinheiro, ganha muito dinheiro nas minhas costas", a morte recente dos caciques antigos e parentes, "tá acabando", as lembranças da fome, da falta de comida no local da nova aldeia e do envenenamento de aldeias inteiras pelos garimpeiros no passado seriam as razões de sua tristeza hoje. Se na época do contato achavam que seria

¹¹⁵ No original: "instead of seeing feeling as private (often animal, presocial) real that is - ironically enough - most universal and at the same time most particular to the self, it will make sense to see emotions not as things oposed to thought but as cognitions implicating the imediate, carnal "me" - as thoughts embodied.

uma coisa boa para eles o abandono das aldeias e a mudança para os postos de atração, hoje há na fala dos velhos um discurso de arrependimento e desejo de retorno aos locais de habitação antigos, onde existem os cemitérios e estariam enterrados os antepassados. Mas a vitimização e o tom de lamento contidos em todas as narrativas, são acompanhados também por uma exaltação de sua bravura pessoal, através da lembrança de feitos heroicos, como quando prendeu Romero Jucá, na época presidente da FUNAI, em seu escritório em Brasília, ou o então delegado da polícia federal, Mauro Espósito, na aldeia. "Eu não era manso antigamente [...] qualquer coisinha eu já matava o cara". A índole guerreira, que lhe valeu o apelido de "Bravo" se tornou assim, ao longo do tempo, uma forma de defesa, principalmente contra as ameaças de invasão ao território indígena. Na região, nas cidades de Espigão do Oeste e Cacoal, é difícil encontrar quem não tenha ouvido falar de João Bravo, cuja alcunha "Bravo" é entendida tanto como bravura, em termos de coragem, como braveza, em termos de ferocidade. Não é incomum também encontrar pessoas que se referem ao cacique como "João Brabo", apelido bastante usado pelos próprios indígenas.

O personagem construído pela narrativa autobiográfica de João Bravo não seria, portanto, uma pessoa ausente de contradições, guerreiro, valente, ele seria também solidário, generoso e sensível aos acontecimentos. E é essa sua identidade dinâmica que parece justificar o respeito, carinho e ao mesmo tempo o temor daqueles que se relacionam com ele. Em relação às contradições existentes nas narrativas autobiográficas indígenas, Oscar Calávia Saéz sugere que essas seriam características próprias da inconstância da alma indígena, "manifesta na liberdade com que o narrador alinhava atitudes contraditórias, sem focalizar e justificar a contradição, como se esperaria de um autor convicto da unicidade do seu ser" (SAÉZ, 2006, p. 185). Seria a diferença na constituição do eu, portanto, que interessaria aos estudos sobre narrativas autobiográficas em sociedades não ocidentais, os quais devem estar constantemente atentos às projeções feitas nos povos nativos de

noções culturais próprias das culturas ocidentais, as quais se definiriam na contemporaneidade por suas experiências subjetivas, essas baseadas em uma noção de pessoa que difere das sociedades indígenas. Nesse ponto, Fausto e Heckenberger (2012, p. 4) nos lembram do risco de se trabalhar indiscriminadamente com o conceito de agência, um conceito de origem anglo-saxão que remeteria à capacidade criativa dos indivíduos de agir de forma transformativa na realidade social, a partir, no entanto, de um conceito específico de pessoa, premissas ontológicas e escolhas livres as quais levariam a um conceito culturalmente específico de agência.

Uma maneira de evitar o perigo da projeção de noções culturais de história e agência em povos ameríndios, segundo os autores, seria pensar de que modo tais povos nativos conceptualizam a mudança, atentando para as formas como a temporalidade estaria inscrita em seu discurso, no espaço e nas práticas rituais (FAUSTO e HECKENBERGER, 2012, p.4). O estudo da memória social e de como ela é produzida e mobilizada, de como a mudança e seus agentes são conceptualizados, e de como as narrativas do passado servem para construir o presente, esforços também empreendidos aqui, são apontados por tais autores como necessários para entendermos os diversos modos como os humanos habitam o tempo e produzem transformações.

A ausência de uma preocupação com o caráter cronológico e linear dos eventos no discurso narrativo de Bravo seria também mais uma característica de sua forma específica de conceber e representar a passagem do tempo. Como notou Heckenberger (2012, p.288) no trecho transcrito anteriormente, concepções lineares de tempo não estariam ausentes na teoria xinguana de história, focando a mesma tanto em concepções não lineares; cíclicas, estruturais, ecológicas ou míticas, como diz, quanto em concepções lineares; genealógicas e históricas, dependendo do contexto ou perspectiva em que se apresenta. Johanne Rappaport (1998), em concordância com Heckenberger, estudando a historiografia do povo Nasa na Colômbia, vai além e diz que se o conhecimento histórico está ligado ao presente através da sua expressão

não linear no espaço e no ritual, é porque teria usos práticos: "O conhecimento do passado é um componente fundamental da disputa pela terra, acordos políticos e argumentos sobre herança (patrimônio). Ele é central também para os esforços de autonomia face à dominação europeia" (RAPPAPORT, 1998, p. 11, tradução nossa). Independente da polêmica que a questão da existência de usos práticos ou não da expressão não linear do tempo possa trazer, Rappaport chama a atenção para a importância de se examinar o contexto maior em que a historiografia Nasa se desenvolveu, "incluindo as transformações dos sistemas políticos, a natureza mutável das evidências históricas nos sistemas jurídicos, e a história da historiografia colombiana"¹¹⁶, uma vez que acredita que para entender a lógica da história Nasa seria preciso entender a própria história da Colômbia (RAPPAPORT, 1998, p.10, tradução nossa).

Voltando ao discurso de Bravo, seria possível distinguir em seu relato pelo menos cinco "tempos" distintos (ainda que essa divisão não seja explicitamente operada por ele): a infância, o contato, a época dos deslocamentos, o tempo atual das roupas, do português e das fraldas descartáveis e um tempo imemorial. Tais tempos, ou épocas, nesse caso não são apresentados de forma linear, sendo um dos exemplos a infância, que é evocada a partir da referência a uma transformação no modo como hoje as mulheres dão à luz os seus filhos. O constante retorno ao tempo presente e o destaque dado para as transformações acompanham assim toda a narrativa, cujo tom de pessimismo advém do determinismo das palavras deixadas por Ngura: "O Deus deixou aviso para nós, quando vocês vão criar mais, multiplicar, os brancos vão matar, e esperava isso, vai ter incêndio, os brancos vão matar vocês e vão tomar a sua terra. Ele deixou isso pra nós".

Diversos outros são os trechos em que João Bravo, e também Oita Matina, relatam como no exerto acima, o prenúncio da chegada dos

¹¹⁶ No original: "including the transformation of political systems, the changing nature of historical evidence in the legal system and the history of Colombian historiography."

brancos por Ngura: "Ngura que falou que os brancos iam invadir nossa terra, aí nós esperamos isso acontecer", "Foi Deus mesmo que falou que não índio ia invadir a nossa terra", "Ngura avisou nós que os brancos iam matar a gente. Antes dele deixar a gente aqui no mato. A gente não estranhava eles e esperava por eles. A gente não falava 'o que é isso?' porque a gente já tava sabendo quando brancos atiraram de espingarda", "Só que eu falava da história antiga né, como meu pai, meu vô, minha vó, eles falavam assim, 'meu filho um dia você vai encontrar com homem branco, um dia homem branco vai vir, morar junto com a gente'".

O tempo imemorial, um tempo que podemos chamar de mítico - não menos histórico - dos antigos, seria então o das palavras deixadas por Ngura. O prenúncio da chegada dos brancos viria desse tempo em que, como mostraram diversos antropólogos em narrativas recolhidas entre povos ameríndios, presente também aqui nas falas apresentadas, seu retorno não teria sido uma surpresa ou eventualidade, sendo assim esperado pelo povo. Essa "virtualidade traçada no discurso das origens" como diz Viveiros de Castro (2000, p. 16), da presença dos brancos em diversos mitos de origem e narrativas dos povos indígenas, mostraria a complexidade das construções cosmo-históricas desses povos.

Não registrei, no entanto, nem me foi oferecida, nenhuma história específica que fale em detalhes desses tempos imemoriais, das origens, apesar das constantes referências a Ngura e ao tempo primeiro, presentes nas falas dos velhos. Em outras circunstâncias, principalmente em conversas informais com jovens adultos, quando indaguei-lhes sobre a história da origem do povo Cinta Larga, recebi respostas como "já ouvi sobre essas histórias" e "meu avô me contava, mas eu não sei muito bem". Para além da forte presença das igrejas evangélicas nas aldeias, do crescente número de pastores indígenas que dirigem cultos e do grande número de indígenas Cinta Larga que se dizem seguidores dessas religiões, fatores que têm enfraquecido a transmissão das histórias de origem ao impor a narrativa cristã ocidental como única narrativa de origem verdadeira, desconfio que o fato de os jovens adultos não falarem de

Ngura e da criação do mundo viria da mesma falta de autoridade e legitimidade, comentada anteriormente, as quais não os autorizariam a falar publicamente sobre o passado.

Sobre a virtualidade da presença dos brancos nas narrativas de origem do povo Cinta Larga, Pichuvy Cinta Larga (1988, p. 18) descreve: "Ngura nasceu primeiro do pedra. Esse daí que fez, depois, primeiro gente: Cinta Larga, branco, tudo gente...". Mas as circunstâncias em que os brancos teriam aparecido, no entanto, não ficam claras em sua narrativa:

Primeiro tinha pedra só junto Ngurá. Só pai mesmo que sabe. Primeiro só tinha pedra. Por isso que pai de Ngurá fez ele dentro de pedra. Não morre nunca... fica velho... Troca casca igual cobra... calango... Foi por isso que Ngurá fez filho dele de pedra. Depois que ele foi embora... só filho dele ficou.

Quando ele foi embora, Ngurá foi passear outro mundo. Não sei que ele fez branco pra lá... Ngura fez branco longe, onde foi passear. Não sei como fez isto. Esse aí pedra virou pedra mesmo!

Aí depois que Ngura fez primeiro nós. Depois que espalhou tudinho e chama Suruí, Cinta Larga, Nambiquara, Zoró... fez tudinho de uma vez, depois que gente espalhou...

(CINTA LARGA, 1988, p. 18)

Em uma outra versão da história da origem dos brancos, registrada por Dal Poz (2004, p. 292-293) em 1986, no Posto Rio Preto na área Aripuanã, um jovem de dezoito anos explica tanto a origem dos brancos como de seus objetos desejados pelos Cinta Larga:

Depois Gora já saiu do nosso mundo, aí não tinha mais, só nós que ficamos, não tem mais não. Ele foi embora, foi embora mesmo, sumiu. A gente, somente a gente que ficou então... Aí Gora sumiu. Fez o machado, fez o facão, fez de tudo, aí já sumiu. Depois apareceu um pouco de novo. Chegou assim: "Quem vai ficar civilizado? Quem vai ficar sabido? Quem vai ficar civilizado pode chegar aqui."

Aí tirou a pica assim: "Pode chegar chupando minha pica assim." Aí a gente [os Cinta Larga] não chupou. É por isso que nós ficamos índios mesmo. "Quem é civilizado pode chupar minha pica". Eles foram lá, chuparam e pronto. Só comer aquele jatobá, *madea*. Por isso que nós só comemos aquele ali. Gora tirou da pica assim, aí pôs sebo assim no

madea. Aí nós comemos jatobá, por isso que nós fazemos flecha, a mulher faz cesto... Nós não chupamos, por isso ele pôs assim: "Ah, vou fazer assim mesmo". Ele pôs no jatobá e nós comemos, porque nós não chupamos. Nós comemos esse aí, ficamos fazendo flecha, fazendo arco, a mulher faz rede, a mulher faz colar... Faz tudo. Faz trançado de cabelo de caitetu na flecha.

Aí depois Gora sumiu. Aí ficou pronto já. Por isso que civilizado faz muito, faz negócio tudo, faz espingarda, faz tudo, é sabido.

Em uma variação da mesma história, colhida também por Dal Poz alguns anos depois, os brancos teriam surgido igualmente depois de um sumiço de Ngura, e pelo mesmo motivo, por se submeterem a comerem o esperma de Gora (Ngura), ao contrário dos Cinta Larga, teriam os "crentes" (brancos que possuem coisas boas) recebido como recompensa objetos que prestam:

Gora fez a gente, fez cinta-larga primeiro. Ele mandou eles comer aquele negócio que fica em cima do pinto dele, esperma. Para eles comer lá. Eles não quiseram. Para morder o pinto dele, para comer. Quem comia esse daí vai ser pessoa dele mesmo. Ele mandou para comer. Nós mesmo que não queria comer [...].

Esse pessoa que mordeu no pinto dele, acho que é crente. Quem mordeu tem coisa boa. Fazia facão, coisa boa. Ele comeu pedaço de coisa dele. Ele fez certo. Nós estamos perdendo tudo as coisas. Se ele mordesse, tinha coisa boa. Nós não, tem coisa mixaria, que não presta, que apodrece. Agora, ele mordeu pica dele tem coisa boa, que não apodrece.

(DAL POZ, 2004, p. 297-298)

A versão colhida por Dal Poz parece conter o que justamente Viveiros de Castro (1992, p. 30-31) teria identificado como um denominador comum entre diversas narrativas de origem dos brancos presente nos mitos ameríndios: o motivo da má escolha.

Ora, foi esta mesma matriz mítica de separação entre humanos e heróis culturais – fundante da condição humana, isto é, condição social e mortal (Clastres, 1975) – que serviu para pensar a diferença índios/europeus: os mitos de origem do homem branco, dos Tupi, como de muitos outros ameríndios, utilizam o motivo da má escolha, característico

do complexo da vida breve, para dar conta da superioridade material dos brancos. [...]

O tema da má escolha como originando as diferenças culturais entre índios e brancos não aparece diretamente em Thevet, mas em Abbeville (1614, p. 60-61), sob a difundida forma da opção oferecida aos humanos pelo(s) demiurgo(s) entre as armas indígenas e europeias.

A opção entre as armas indígenas e as armas de fogo também apareceria nos mitos coletados por Stephen Hugh-Jones (1988) entre os barasana e tukanos, na Amazônia colombiana. Em uma composição de variantes do mito, apresentada por ele, o herói cultural Wãribi oferece ao ancestral dos índios, que estava amedrontado com a água do rio e teria se recusado a se banhar, armas de fogo, arcos e ornamentos rituais. O ancestral dos índios, escolhendo ficar com os arcos e ornamentos, teria deixado o ancestral dos brancos, o último a sair do ventre da anaconda e o primeiro a se banhar, com as armas de fogo. Esse, então, teria passado a ameaçar os outros com sua arma, decidindo o herói cultural, para manter a paz, enviá-lo para longe, no rumo leste (HUGH-JONES, 1988, p. 144).

Na continuação do mito Cinta Larga, coletado por Dal Poz, assim como no mito barasana, os brancos também teriam sumido por um tempo para somente depois retornarem, recentemente, agora com as cidades:

Depois nós gente sumimos tudo de novo. Aí civilizado apareceu de novo. O pai do mundo do civilizado, os índios chegaram assim, eles pensaram que era *pawó*, então mataram. Mataram o pai, que é quem nasceu primeiro do civilizado. Como é que chamam? É, Adão. Os índios mataram, aí os civilizados saíram tudo, sumiram. A gente também sumiu. Já estávamos bravos, já. Aí pronto. Depois, faz muitos anos, os civilizados apareceram de novo, já foi com cidade, tudo.

(DAL POZ, 2004, p. 293)

Não é possível afirmar com certeza que a narrativa de João Bravo e de Oita Matina tenham como referência os mesmos mitos de origem (ou suas variações) apresentados por Dal Poz e por Pichuvy Cinta Larga, ainda

que ambas pareçam estar em consonância com os mesmos. O retorno dos brancos, após um período grande de ausência, para invadir as terras ou mesmo para matá-los, aparece tanto na fala de João Bravo como de outros velhos como uma fatalidade inevitável, prenunciado por Ngura e recebido sem surpresa pelos Cinta Larga. Junto com o prenúncio então, teria vindo também o aconselhamento, as recomendações sobre como deveriam se comportar quando chegassem os brancos, tema o qual João Bravo não chega a desenvolver, nos deixando com dúvida sobre a forma indicada pelo demiurgo para receber os forasteiros.

O fatalismo contido nos mitos indígenas, para Hugh-Jones (1988), manifesto nas falas dos velhos, conteria uma fator histórico e demonstraria, no caso barasana e tukano, a consciência dos mesmos com relação ao rápido desaparecimento das culturas indígenas na região do Vaupés, as quais estariam sendo transformadas pela educação missionária dos jovens. Os mitos mostram, segundo ele, "como, no pensamento deles sobre o lugar do branco em sua cosmologia, os índios foram influenciados pelos valores negativos e posição de inferioridade atribuídos a eles na cosmologia dos brancos" (HUGH-JONES, 1988, p. 146, tradução nossa).

Para Dal Poz (2004), a mitologia registrada por ele, com relação ao aparecimento dos brancos, demonstraria a dupla posição em que os Cinta Larga teriam situado os civilizados; de um lado detentores de bens valiosos e desejados, como espingardas, machados ou mesmo 'Toyotas', ainda que desdenhados em razão da perversão sexual a qual teriam se submetido para obtê-los e, de outro, opostos por uma relação hostil em razão do assassinato acidental de seu ancestral (Adão). Uma ambiguidade similar com relação à posição dos brancos teria sido identificada por Viveiros de Castro (2002) e Hugh-Jones (1988), os quais argumentam que, assim como o motivo da má escolha, seria essa também uma característica geral dos brancos depreendida dos mitos ameríndios:

[...] os brancos oscilam entre uma positividade e uma negatividade igualmente absolutas. Sua gigantesca superioridade cultural (técnica, ou objetiva) se dobra de

uma infinita inferioridade social (ética, ou subjetiva): são quase imortais, mas são bestiais; são engenhosos, mas estúpidos; escrevem, mas esquecem; produzem objetos maravilhosos, mas destroem o mundo e a vida.

(VIVEIROS DE CASTRO, 2000, p. 49-50)

E "Enquanto reconhecem a inteligência e os poderes inventivos, os índios frequentemente enfatizam a memória pobre, os hábitos egoístas e a agressão descontrolada do povo branco"¹¹⁷ (HUGH-JONES, 1988, p. 146, tradução nossa).

Os diversos momentos de referência a Ngura e ao tempo dos antigos no discurso de João Bravo, assim como a fatos históricos recentes e questões políticas do presente, mostram como este deve ser entendido como um tipo de narrativa mista na qual a cosmologia, a política e a história não estão separadas. Esse tipo de narrativa, que não é de exclusividade dos Cinta Larga, cumpre a importante função de nos lembrar como tais sociedades operam, ou pelo menos operavam até muito pouco tempo atrás, a partir de uma lógica diferente na qual estariam ausentes as divisões modernas entre esses campos (político, histórico e cosmológico), ou de uma maneira geral, entre natureza e cultura. Tal característica das narrativas demonstra também como as traduções de seu conteúdo, não apenas entre as línguas indígenas e as línguas ocidentais, mas principalmente entre mundos distintos – ainda que coabitados – podem ser somente aproximações do conteúdo original, uma vez que seus elementos não encontrariam correspondentes na língua (ou visão de mundo) oposta. Nesse sentido, é preciso destacar também a importância e a responsabilidade do jovem tradutor, ou intérprete, na versão final das falas apresentadas.

Outro tema de extrema importância, que emerge também das memórias, o qual, ao lado da temporalidade, exerceria um papel fundamental nas concepções e expressões das transformações vividas pelos Cinta Larga, é a transfiguração das paisagens. As mudanças ao

¹¹⁷ "Whilst recognizing their intelligence and inventive powers, Indians frequently stress the poor memories, unsharing habits and uncontrolled aggression of White People."

longo do tempo nos espaços, tanto naturais como sociais de convivência, devem ser entendidas não apenas como consequências do abandono de antigos hábitos e incorporação de novos, mas como catalizadores de transformações muito mais profundas no pensamento e na cosmologia do povo Cinta Larga. Isso acontece porque o espaço, ou o ambiente, não sendo entendido como algo desvinculado da cultura e portanto livre da ação e da percepção humana, está tão sujeito a variações e transformações culturais quanto esta, a cultura, está sujeita às variações ou transformações espaciais. Essa seria a ideia contida na observação de Levi-Strauss, a qual encontra aqui paralelo com as memórias de João Bravo, e que mostra o que acontece aos bororo quando são obrigados a abandonar sua aldeia circular por casas paralelas:

Os missionários salesianos da região do rio das Garças logo perceberam que o meio mais seguro de converter os Bororo seria convencê-los a abandonar sua aldeia por outra em que as casas estivessem dispostas em linhas paralelas. Desorientados em relação aos pontos cardeais, privados do plano que fornece um argumento ao seu saber, os indígenas perdem rapidamente o senso das tradições, como se seus sistemas social e religioso (veremos que são indissociáveis) fossem complicados demais para dispensar o esquema que o plano da aldeia tornava patente e cujos contornos os seus gestos cotidianos refrescavam perpetuamente.
(LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 230-231)

A relação intrínseca entre a noção de pessoa e o local ocupado por elas nas aldeias Bororo foi expressado por Sylvia Caiuby Novaes (1998, p.233) ao mostrar como tais aldeias não apenas refletiriam um mapa da cosmologia e organização social desse povo, mas definiriam a própria essência do que seria ser Bororo, classificando também as diferentes possibilidades desse *ethos* em termos de linhagens e clãs. Apesar dos deslocamentos e abandono das aldeias antigas para morar junto aos Postos da FUNAI não terem sido, no caso dos Cinta Larga, propositais visando à conversão e abandono dos costumes e práticas indígenas, como sugere Lévi-Strauss para os Bororo (ainda que visassem uma suposta integração dos índios a sociedade nacional), a consequência da mudança

para um espaço alheio às suas concepções sócio-cosmológicas parece ser a mesma: a desorientação e a perda do senso das tradições. Essa "perda do senso das tradições" significaria, no entanto, menos perda de algo fixo e imutável – uma ruptura como pressupõem as teorias da aculturação – do que uma reconfiguração de elementos em termos de transformação.

O novo espaço que passaram a habitar, segundo Bravo o local das doenças, com a nova arquitetura e configuração espacial das casas, teria demandado assim não só a reinvenção das formas de organização social e familiar, mas também a alteração de suas práticas, como os hábitos alimentares (com a introdução da dieta baseada no arroz e no feijão); da rotina de atividades com o trabalho cotidiano nas roças; do consumo de medicamentos alopáticos para cura, conseguidos nas enfermarias e considerados, hoje, por João Bravo, como veneno; dos hábitos de vestimenta com o uso de roupas e tantas outras modificações decorrentes das novas relações com a FUNAI e o novo espaço de moradia.

Assim como o tempo e a temporalidade, outra questão de bastante interesse que emerge das narrativas de João Bravo é a construção da identidade indígena, mais especificamente da identidade Cinta Larga e a relação entre suas memórias e a construção da identidade coletiva. O foco nessa relação torna evidente, como tal identidade, longe de ser uma condição fechada em características culturais próprias e/ou baseadas em um passado mitológico comum, é parte de um processo em construção, negociação de fronteiras e diferenciação constantemente em andamento, sujeita aos contextos específicos de enunciação.

Como mostrei anteriormente, a alcunha Cinta Larga, hoje utilizada pela quase totalidade da população da Terra Indígena e forjada a partir de uma característica física arbitrária correspondente ao uso do cinturão de entrecasca, teve sua origem a partir do encontro dos nativos com a sociedade nacional. Tal demanda identitária, específica das sociedades modernas ocidentais, foi somente aos poucos sendo incorporada pelos indígenas, que passaram a utilizar a alcunha Cinta Larga como sobrenome nos registros civis. Com exceção de algumas pessoas que mantiveram no

sobrenome a linhagem do grupo ao qual pertencem, os principais sendo Kaban, Kakin e Mâm¹¹⁸, a quase totalidade dos nomes indígenas são compostos hoje pelo primeiro nome, escolhido pela própria pessoa ou dado pelos pais no momento do registro, seguido pelo sobrenome Cinta Larga.

É interessante perceber como João Bravo, em toda sua narrativa, se utiliza em apenas dois momentos do termo Cinta Larga, o primeiro quando comenta sobre a guerra com os inimigos Nambikwara, "Nambikwara matava o Cinta Larga. Cinta Larga começou guerra, brigava com Nambikwara" e noutro quando se refere ao "surgimento dos povos Cinta Larga". Em todas as outras ocasiões em que Bravo fala a partir de suas experiências pessoais, a tradução se utiliza das expressões "nós", "a gente" ou "nosso povo" para se referir a coletividade, obtida principalmente a partir do termo tupi mondé *panderey*. Por outro lado, no diálogo com Oita Matina, apresentado no final do capítulo anterior, o mesmo utiliza amplamente a alcunha, atribuindo à identidade Cinta Larga no passado uma característica específica: "E nós matava com Suruí, matava o branco, e o Suruí matava um pouco Cinta Larga, porque o Cinta Larga era muito violento antigamente, ninguém ganhava com a gente". Oita Matina, nesse diálogo claramente endereçado aos brancos, parece manejar conscientemente a identidade do povo, ora através da vitimização, em consequência dos ataques, massacres sofridos e invasões ao território, ora através da exaltação da violência e da natureza guerreira do povo indígena. Essa exaltação dos atributos guerreiros não seria estranha aos Cinta Larga, que como notou Junqueira (2002, p.96), faria parte já da tradição dos *mberewás* (cantos-performance), em que os versos, compostos pelos temas da morte e os êxitos na caça - esse último adicionado no decorrer do tempo, aguçariam tanto a admiração dos seus

¹¹⁸ A grafia do sobrenome das pessoas pertencentes ao subgrupo Mam apareceu na pesquisa como Maam ou Maan. Segundo as informações do "Diagnóstico Etnoambiental Participativo da Terra Indígena Roosevelt" (Kanindé, 2016, p.13), existiriam ainda três classificações distintas, ou subdivisões, para o clã Kakin, três para Mam e uma para Kaban.

como o temor dos inimigos.

Ainda com relação à memória e à construção da identidade, assim como as lembranças, o esquecimento teria também uma importância fundamental na construção dessas memórias, sobretudo na seleção dos acontecimentos escolhidos para serem narrados e registrados. No caso específico de João Bravo, o esquecimento provisório e consciente dos conflitos mais recentes com os garimpeiros, que culminaram na morte de pelo menos vinte e nove pessoas, aliado à ênfase dada aos deslocamentos forçados e a dizimação da população em consequência dos ataques violentos e envenenamentos sofridos, ajudam a construir uma identidade para o povo Cinta Larga que em muito difere da imagem retratada pelos jornais, apresentada parcialmente no capítulo 3. Assim aconteceria também com o foco dado à apenas parte das mudanças de comportamento, costumes e outros fatos ocorridos no passado, deixando silenciadas questões que poderiam suscitar críticas externas ou difamar a identidade indígena, tais como a posse de propriedades na cidade, as participações nas atividades garimpeiras, os encarceramentos e a figuração em processos criminais, as dívidas contraídas nos bancos e comércios locais, o uso e posse de armas de fogo, entre outras.

Vemos então, como nas memórias, tanto de João Bravo como de Oita Matina, os ataques sofridos pelos Cinta Larga, especialmente o episódio do Massacre do Paralelo 11, cada vez mais evocado nas falas públicas das lideranças em reuniões com políticos, audiências públicas, encontros regionais e conferências indigenistas, se tornou parte da memória coletiva, constituindo-se numa narrativa cultural mais ampla de vitimização e perda por meio da qual os velhos descrevem, melancólicos ou raivosos, e utilizando-se por vezes de memórias vicárias¹¹⁹, a morte de seus parentes no passado. Esses relatos, que lamentam o extermínio de parte da sociedade, a transformação dos costumes indígenas e as doenças trazidas

¹¹⁹ Memórias vicárias correspondem a memórias relativas a experiências de terceiros narradas como testemunhos em primeira pessoa, como se tais experiências pertencessem àqueles que as enunciam.

pelos brancos, principalmente em contextos políticos, deixariam assim transparecer uma característica quase que de autodefesa, nos moldes apontados por Beatriz Sarlo, em sua análise dos testemunhos de vítimas pós holocausto e ditadura militar na América Latina:

O discurso da memória, transformado em testemunho, tem a ambição da autodefesa; quer persuadir o interlocutor presente e assegurar-se uma posição no futuro; justamente por isso também é atribuído a ele um efeito reparador da subjetividade. É esse aspecto que salientam as apologias do testemunho como "cura" de identidades em perigo.

(SARLO, 2007, p. 51)

Dessa forma as memórias do cacique João Bravo, relativas ao passado mas colonizadas pelo contexto do tempo presente de sua enunciação, em que Bravo figura como réu, juntamente com outros indígenas no processo de assassinato de vinte e nove garimpeiros em 2004 e que corre hoje em segredo de justiça, assim como em diversas outras ações penais, podem ser vistas, mas não somente, como uma espécie de retórica testemunhal que anseia tanto por um efeito reparador da identidade quanto pela autodefesa, produto então das configurações sociais, políticas (ou cosmopolíticas) e jurídicas nas quais os Cinta Larga se encontram atualmente embrenhados. Seria dessa forma que tais narrativas, que de nenhuma forma podem ser reduzidas a um único tipo de retórica ou permitir que o horror e a violência colonial sejam por elas justificadas ou minimizadas, figurariam menos como uma reflexão descompromissada do passado do que como um veículo com potencial de agir sobre o futuro.

Para finalizar, a característica mais importante das memórias apresentadas, no entanto, que as diferenciariam por completo dos relatos históricos do contato presente no capítulo 3, é a inversão de perspectiva que elas representam. Se os Cinta Larga foram objeto do contato dos

brancos que, por conta do desejo de expansão econômica¹²⁰ e territorial teriam se deparado com selvagens hostis num local até então desconhecido, na versão Cinta Larga, os brancos, objetos e não mais sujeitos da história, não teriam causado nenhum espanto quando apareceram saqueando e dizimando aldeias inteiras. Os brancos seriam, desse modo, apenas mais um elemento da história cinta larga, não figurando como centrais nessas narrativas, compostas por outros seres, lógicas e preocupações. De tal forma que, como sugeri alhures, entender como a alteridade dos não-indígenas foi construída pelos Cinta Larga e a forma como interpretaram e continuam a interpretar os acontecimentos que envolvem essa relação interétnica em seus próprios termos, para além do interesse etnográfico, é essencial para compreender, ou mesmo julgar nos casos em que figurariam como réus, suas ações no presente.

6.2. Casamento, memórias e transformações dos corpos

Enquanto as memórias de João Bravo dão conta das mudanças que ocorreram e vem ocorrendo em relação aos casamentos e ao comportamento dos homens e mulheres jovens, a fala das mulheres, Joanita, esposa de João Bravo, e Cleuza, trazem em primeira mão as histórias e as memórias de quem viveu os costumes daquela época, as obrigações e reciprocidades do esposo com a família da mulher e os sentimentos envolvidos na mudança de residência e na separação dos pais.

A descrição do casamento Cinta Larga feita por Carmen Junqueira (2002), a qual acompanhou os Cinta Larga no Posto Serra Morena em diversas ocasiões entre 1979 e 1986, além de fornecer um complemento aos depoimentos do capítulo anterior, nos ajuda a compreender as mudanças e transformações no comportamento dos jovens, mencionadas

¹²⁰ Aqui "desejo de expansão econômica e territorial" figura como uma forma simplista de se referir ao processo de expansão da espacialidade capitalista a qual pressupõe, em sua busca pela superação de crises e expansão do capital, a incorporação de novos espaços de exploração.

por João Bravo. De maneira geral, Junqueira relata que a tradição estabelecia que a mulher deveria ser dada em casamento pelo pai, e na ausência desse, pelo irmão ou mesmo pelo marido, caso a mulher já fosse casada. A cerimônia consistia na declaração dos compromissos que o noivo fazia formalmente aos pais e aos irmãos da pretendida, ao final da qual eram entregues ao pai da noiva o conjunto de flechas adornadas. A moça, geralmente com idade entre oito e dez anos, mudava-se então para a casa do marido, o qual retornava à aldeia da família da esposa esporadicamente para prestar serviços ao sogro. O casamento, de acordo com as regras de parentesco que moviam a transação de mulheres, era feito, na maioria das vezes, com o tio materno, que ao longo da infância da menina levava presentes e mimos para ir se aproximando e fazendo com que a menina se acostumasse com sua presença. Em menor frequência a menina poderia ser dada em casamento ao avô, visando provavelmente uma troca futura. Em alguns casos poderia acontecer o casamento da esposa com o filho solteiro (biológico ou classificatório¹²¹) do marido, a quem ela iria iniciar sexualmente. O arranjo familiar comum, aponta Junqueira, era composto por um homem, mulher e seus filhos, não sendo incomum no entanto o arranjo homem, duas ou três mulheres – geralmente de idades diferentes – e filhos. Os homens que tinham mais de uma mulher seriam geralmente *zapyway* (donos da casa), chefes de linhagem os quais poderiam ceder ou trocar esposas garantindo assim alianças e prestígio (JUNQUEIRA, 2002, p. 73 e seg.).

Apesar de geralmente prevalecer a vontade da menina no casamento, Junqueira mostra que não era sem dor que, ainda pequena, a menina era apartada de sua mãe:

A menina está longe de ter atitude passiva no casamento. Desde cedo a mãe aconselha o pretendente, seu irmão, a

¹²¹ O termo "classificatório" é utilizado nos estudos de parentesco para definir aquelas pessoas que por prescrição das regras sociais e do sistema classificatório de parentesco, mesmo assumindo diferentes posições genealógicas, pertencem a uma categoria definida a qual vem a ser identificada por um termo específico.

agradar a jovem levando-lhe comida, especialmente carne, mel, ou mesmo as primeiras frutas da estação. Na casa do marido ela chora, fica na rede o dia todo, não permite sua aproximação, insiste em voltar para a casa dos pais ou, simplesmente, foge.

(JUNQUEIRA, 2002, p. 82)

A descrição acima de Junqueira em muito se assemelha às memórias de Joanita, esposa de João Bravo, a qual, em seu relato, relembra como, com dez anos de idade, deixou sua mãe para ir morar com o cacique: "Aí eu não sabia que ele ia me pegar, eu chorei, a gente chora porque se uma pessoa que não é nosso conhecido pega a gente a gente chora, aí eu chorava porque ele me pegou". João teria caminhado alguns dias desde o Posto Tenente Marques, onde passara a residir com Sibita, sua segunda esposa, até a aldeia onde Joanita morava com a mãe e o padrasto no rio Eugênia, para buscá-la, retornando a pé com ela para o Posto. É interessante notar como as memórias desses longos deslocamentos são evocadas tanto por Joanita como por João Bravo, o qual as comenta como um ato quase heroico "Eu ia lá falar com a família igual como distância de Juína", contrastando hoje com as pequenas distâncias percorridas pelas pessoas a pé, uma vez que até mesmo as pequenas distâncias, como da aldeia até as roças, estão sendo, na maior parte das vezes, percorridas em veículos (carros, motos ou caminhonetes).

Também o relato de Cleuza, tirado do diálogo com Joanita, apresentado no capítulo anterior, apesar de não partir exatamente de sua experiência pessoal, é uma descrição que em muito corresponde à de Junqueira (2002). Cleuza relembra que desde quando as crianças nasciam o homem já ia pedir à mãe, "Falava essa vai ser minha, quero que você cuida bem dela", e então depois quando a menina crescia, depois da primeira menstruação, o homem ia "pegar"¹²² a moça prometida com a mãe. Para ela, naquela época, as meninas não eram teimosas como são hoje e, apesar de chorarem, acabavam se acostumando com o marido,

¹²² Dal Poz (2004, p.112) aponta que a palavra tupi-mondé usada para casamento, *asaj'ã*, poderia ser traduzida literalmente como "pegar cônjuge".

uma vez que "Não tinha nada de não gostar do homem na época!". A primeira esposa do marido, antigamente, segundo ela, tinha a responsabilidade de tratar bem e ensinar a menina as tarefas da mulher adulta, ajudando-a a se acostumar com o novo ambiente. Teria sido apenas depois do contato, ou seja, com as transformações advindas das mudanças trazidas pelo contato, que as moças passaram a não gostar e aceitar o homem prometido pela mãe.

Hoje o não abandono completo dessas tradições é motivo de muitos conflitos entre as novas gerações e os mais velhos, assim como de muito choro pelas meninas ainda novas. O conflito acontece geralmente quando meninas recém menstruadas, principalmente aquelas que frequentam a escola e que têm um contato maior com as pessoas na cidade, não aceitam os casamentos arrumados pelos pais, fugindo de casa ou apenas se rebelando recusando-se a executar tarefas ou a mudar com o pretendente.

Acompanhei a saga de uma menina, com quem joguei muitas partidas de futebol na aldeia, que com mais ou menos treze anos de idade foi dada em casamento a um homem de sessenta e tantos anos, o qual morava com a esposa de vinte e poucos anos e um filho de aproximadamente dois anos de idade. Como a menina chorava o dia todo e se recusava a fazer as tarefas domésticas, o homem transferiu-lhe então a um outro homem mais velho, da aldeia do antigo posto Tenente Marques. Tendo continuado a menina a se rebelar e a ameaçar fugir, o mesmo passou-a então para seu filho mais novo, um jovem adulto. Não consegui acompanhar, por fim, o paradeiro da menina agora moça, com idade agora entre quinze e dezesseis anos, a última notícia que tive foi através de um vídeo de celular, com um forte conteúdo postado na internet no ano passado, que mostra a mesma em uma sessão de "cura e libertação" na igreja da aldeia João Bravo. Durante a sessão, o pastor proferindo as palavras "em nome de Jesus" grita sobre seu corpo para que o demônio seja expulso, enquanto ela se debate no chão em berros, cercada pelas crianças e adultos fiéis da aldeia.

Tirando o final da história apresentada, que parece ser peculiar a uma situação de evangelização pentecostal atual nas aldeias, Dal Poz (2004, p. 114) identificou situações muito similares em sua análise do parentesco e casamento Cinta Larga: "É muito comum, nesse período, que as meninas passem de um marido a outro e até, em certos casos, retornem a viver com os pais, antes que se consolide um casamento mais duradouro – o que, normalmente, vai ocorrer com o nascimento do primeiro filho."

Outras tantas histórias me foram relatadas pelas mulheres, assim como pelas enfermeiras da aldeia, que acompanham a saúde das meninas novas, principalmente quando estas voltam de uma temporada no garimpo ou quando são submetidas a relações sexuais antes da puberdade, ou seja, antes de terem seu corpo preparado para o coito. O que interessaria aqui, no entanto, são as memórias dessas experiências e como estas são articuladas atualmente no presente. Em um dos relatos que me foi feito em tom de confissão, por uma mulher adulta, na ocasião de uma bebedeira noturna da qual ela participava com outros Cinta Larga, durante uma temporada que passava na cidade, em uma casinha de madeira de dois cômodos que alugara em Espigão do Oeste, a mesma contou que sofrera muito, que quando pequena foi morar com os brancos até que com mais ou menos onze anos seu avô foi buscá-la para casar com ele. Mais tarde ela teria sido dada pelo avô ao tio, que teria acabado então de criá-la e que, somente anos depois, morando em Riozinho, conhecido como bairro indígena da cidade de Cacoal, conheceu o esposo atual, com quem tem quatro filhos. O motivo de ter me contado tal história, segundo ela, era porque sua sogra, mãe de seu marido, estava insistindo para seu filho fosse "pegar" a sobrinha, filha da irmã, que mora com a mãe em outra aldeia, uma vez que a menina já estaria crescida e, portanto, pronta para casar. De acordo com ela, a razão da discórdia com a sogra e das brigas com o marido, era que não achava certo ele casar com a sobrinha, pois não queria que a menina passasse pelo mesmo

sofrimento que ela passou¹²³.

Se nas memórias privadas das mulheres, como vimos, estão o casamento e a experiência de ter sido dada em acordos feitos pelos pais a seus companheiros, o discurso público nostálgico de João Bravo vai no sentido do abandono cada vez maior dessas práticas e regras e a consequente transformação que tais mudanças acarretam. A quebra das regras de casamento, da criação dos filhos, do resguardo, dos tabus alimentares e principalmente das proibições de casamento com a irmã (classificatória) são ressaltadas por ele: "Hoje nós tem vovó, tem tia, fica com tia, com prima, hoje nós ficamos diferente... Hoje nós somos ao contrário, não tem família, porque todos são *awajarej*¹²⁴, homem mexe com própria irmã. Nós não era assim na época, todos eram sério, respeitava mulher, família". O fim dos conselhos dados aos filhos e dos presentes dados pelo homem para a família da mulher, no casamento, são também lembrados, assim como o atual parto no hospital, o qual acarreta o abandono dos costumes, principalmente o de pendurar o cordão umbilical na rede da criança e a dieta alimentar pós-parto dos pais, antigamente baseada somente na chicha não fermentada e no cará. Por fim, se Priscila Ermel em sua tese de doutorado junto aos Cinta Larga afirma que para ela os diamantes são a música (1984), aqui retorno a epígrafe de Ecléa Bosi para dizer que nesse trabalho diamantes são as memórias, as quais após lapidadas pelo espírito, se transformam em verdadeiras preciosidades.

¹²³ Achei prudente não perguntar mas desconfio que para além de querer evitar o sofrimento da menina ainda pequena, dentre suas razões ainda estariam o ciúme e a vontade de manter-se como única esposa.

¹²⁴ Dal Poz (2004, p. 121) identifica os casamentos *avajetna*, que seriam os casamentos incestuosos da mulher com o "pai" ou com "irmão" classificatório, citando as punições a que os incestuosos seriam submetidos, após a morte, na aldeia de Gorá.

7. IMAGEM, ETNOBIOGRAFIA E AUDIOVISUAL INDÍGENA

*Não é o que se pode fazer com o mundo.
É o que não se pode fazer com o personagem.*

- João Moreira Salles

O objetivo desse capítulo é discutir o modo como os estudos da imagem, que exploram o uso da fotografia e do vídeo em pesquisas etnográficas, informaram essa pesquisa e ajudaram a aprimorar as metodologias utilizadas em campo, assim como as consequências teóricas, práticas e éticas que tais escolhas metodológicas tiveram para o trabalho com a história e as memórias dos indígenas Cinta Larga. Pretendo mostrar, dessa forma, a relação existente entre o uso da câmera na criação de narrativas audiovisuais etnográficas e uma antropologia mais atenta aos sujeitos, às experiências individuais, aos sentimentos, imaginários, dilemas e contradições dos indivíduos que são, ao mesmo tempo, culturalmente constituídos e que constituem as sociedades.

Como exposto anteriormente, a idéia dessa experimentação antropológica surge a partir de uma demanda local de registro audiovisual das histórias de vida do cacique João Bravo e de algumas outras lideranças antigas. Logo nas primeiras reuniões com o cacique, seus filhos e a comunidade indígena, ficou acordado que a melhor forma de produzir esses registros seria os próprios jovens das aldeias aprenderem as técnicas que envolvem a realização de filmes, colaborando os mesmos na construção dessas criações audiovisuais. A formação de um coletivo de jovens, nomeado durante as oficinas de vídeo de "Coletivo Akubaaaj Cinta Larga de Cinema" e a presença da câmera durante praticamente todas as etapas da pesquisa, marcaram, dessa forma, a metodologia definida a partir do próprio campo, metodologia essa que acompanha, como veremos, toda a história da disciplina e a qual vem ganhando força com o desenvolvimento e a expansão das tecnologias digitais.

7.1. O uso do audiovisual na pesquisa etnográfica

Antes de entrar na discussão sobre as consequências teóricas da presença das imagens nas representações etnográficas, farei uma pequena digressão sobre o uso das câmeras fotográficas e de filmagem como estratégias metodológicas na história da antropologia.

Margaret Mead foi uma das pioneiras no trabalho com as imagens, não somente pelo extensivo uso de fotografias nas suas pesquisas, mas porque foi a primeira antropóloga a escrever e refletir sobre a utilização de imagens na disciplina. Na sua obra, fotografias e filmes aparecem não somente para ilustrar a teoria escrita, mas são constituintes da própria análise, que não poderia acontecer sem eles. Seu trabalho com Bateson, "Balinese Character: a photographic analysis" (1942), é por esse motivo considerada por muitos a obra fundadora da área que ficou conhecida como Antropologia Visual.

Mead, desde seu primeiro campo em Samoa, em 1925, já tinha o costume de retornar as fotos que fazia para as pessoas fotografadas. Essa troca de fotografias por revistas ilustradas trazidas dos Estados Unidos, fez parte da própria metodologia e inserção de Mead em campo (Martinho de Mendonça, 2005). Podemos observar em seu trabalho diferentes fases, as quais são resultado do amadurecimento de uma metodologia de pesquisa que consistiu no crescente uso e importância dada ao trabalho fotográfico e fílmico nas pesquisas. A diferença de Margaret Mead para outros antropólogos que fizeram e vinham fazendo uso da câmera fotográfica e de gravadores em campo, como os pesquisadores da expedição de Alfred Haddon ao estreito de Torres no final do século XIX, Bronislaw Malinowski nas ilhas Trobriand ou mesmo Franz Boas, de quem Mead era discípula, é que Mead avançou na importância que deu à visualidade como parte constituinte da pesquisa, não apenas fazendo uso do visual de forma complementar e ilustrativa.

Em sua metodologia de pesquisa estava a idéia de incluir a projeção de filmes para os nativos, de forma que os comentários e

discussões decorrentes dessa exibição fornecessem dados relevantes para a pesquisa. Jane Belo, pesquisadora com quem Mead trabalhou em Bali, já realizava, junto com seu marido, o etnomusicólogo Collin MacPhee, anos antes de Mead chegar à ilha, filmes e fotos sobre a cultura balinesa. A importância de Mead, no entanto, está na sua argumentação em favor de uma metodologia na qual o visual e a escrita possuam o mesmo grau de validade científica, complementando-se de forma a garantir uma maior acuidade etnográfica.

Em uma de suas cartas de campo a Franz Boas, Mead escreve:

E não posso comparar 40 observações sobre um bebê Manus, todas registradas meramente em palavras, com 400 observações de um bebê balinês, em sua maioria fotografadas e combinadas com registros verbais. Os níveis são muito diferentes. Onde antes ocasionalmente eu efetuava uma amostra de comportamento de duração de uma hora com duas páginas datilografadas, agora tenho registros de 15 páginas datilografadas, 200 pés de película fílmica e uma centena de fotografias para o mesmo período de tempo. O registro é tão mais refinado que sinto como se estivesse trabalhando em níveis diferentes de quaisquer outros trabalhos que realizei anteriormente.

(Mead apud Martinho de Mendonça, 2005, p. 52)

Apesar de Margaret Mead ter uma visão da fotografia não partilhada aqui, que considera a fotografia como um documento fiel ao real a partir da qual seria possível gerar registros sistemáticos capazes de revelar padrões numa cultura, seus filmes e fotografias são inspirações para uma obra em que imagens e palavras se misturam complementarmente.

O cineasta Robert Flaherty, que não era antropólogo mas figura entre os primeiros realizadores de filmes considerados etnográficos, por suas obras realizadas com os Inuit do norte do Canadá, também teria utilizado o retorno das imagens filmadas aos Inuit como metodologia de construção fílmica. Através da observação das imagens feitas, a comunidade Inuit teria entendido as intenções de Flaherty e colaborado na atuação de suas próprias vidas diante das lentes fotográficas do cineasta.

Depois de Mead, outros antropólogos utilizaram formas visuais em suas metodologias de pesquisa, ainda que de formas distintas, mas com o mesmo objetivo inicial da antropóloga: se aproximar de um suposto ponto de vista nativo. Na década de 60, Jean Rouch, na França, David MacDougall, na Austrália, e Sol Worth e John Adair, nos Estados Unidos, desenvolveram pesquisas em que as imagens fílmicas ocupam um papel central, seja como resultado, o filme como etnografia, ou como fonte de onde se poderia extrair o conhecimento antropológico.

Segundo David MacDougall (2009), o tipo de conhecimento adquirido através da imagem é diferente do conhecimento adquirido através da leitura de um texto, sendo portanto tanto a imagem como a escrita insubstituíveis na pesquisa. O filme seria, para ele, um discurso de risco e indeterminação, que dirigido aos sentidos seria capaz de expor detalhes etnográficos finos. A escrita, por sua vez, seria um tipo de conhecimento baseado na explicação, em metáforas e analogias e voltado ao intelecto. Quando acadêmicos, historiadores e antropólogos não aceitam, portanto, o filme como conhecimento, segundo ele, estariam preservando o valor do conhecimento como significado, deixando de "abraçar o conhecimento do ser" (MACDOUGALL, 2009, p. 65).

Para MacDougall "a antropologia visual talvez precise se definir não nos termos da antropologia escrita, mas como alternativa a ela, como uma forma bastante diferente de conhecer fenômenos similares" (2009, p. 63, tradução nossa)¹²⁵. E é nesse mesmo sentido que Jean Rouch vai afirmar que "a antropologia será visual ou não será" (ROUCH, 2000)¹²⁶.

As idéias de Jean Rouch e David MacDougall são importantes para entender por que os filmes nessa pesquisa adquirem um papel tão importante. Segundo Rouch, por meio das produções fílmicas seria possível acessar o imaginário nativo; os desejos, os dilemas, os sonhos,

¹²⁵ No original: "visual anthropology may need to define to define itself not at all in terms of written anthropology but as an alternative to it, as quite different way of knowing related phenomena"

¹²⁶ Entrevista concedida aos realizadores do filme 'Jean Rouch: Subvertendo Fronteiras', direção de E. T. Cunha, A. L. Ferraz, P. M. Lopes e R. Stuzman, 2000, LISA/USP.

as histórias, as representações mentais, as interpretações, ou seja, todo um conjunto de elementos que deveriam interessar aos antropólogos tanto quanto as condições materiais, o parentesco, os rituais ou a organização política. Sua forma de fazer antropologia realiza-se como uma intervenção na realidade, sendo a câmera de filmagem o catalizador de situações que seriam reveladoras desse imaginário buscado por ele. O filme possibilitaria, assim, um diálogo intercultural, uma forma de discurso reflexivo que se revela tanto no resultado do filme como no processo, pois como argumenta Paul Henley (1999, p. 30):

A verdadeira realidade social não pode ser encontrada nos detalhes superficiais, visíveis da vida cotidiana e sim nas relações, sentimentos e atitudes subjacentes que os sustenta, e que, argumenta-se, apenas se revelam em circunstâncias extraordinárias.

Para Anna Grimshaw (2001), é importante entender que o modo de fazer filmes de Jean Rouch estava ligado ao momento político da África, de independência das colônias e de autodeterminação dos povos. O mesmo posso dizer em relação a essa pesquisa, a qual partiu de uma demanda de autorrepresentação e protagonismo, que fazem parte do momento político dos povos indígenas no Brasil, refletido na proliferação de associações, cargos na FUNAI e outros órgãos e demandados também pelo movimento indígena politicamente organizado.

Quanto ao ensino do audiovisual para populações indígenas nas Américas, por antropólogos, o projeto de Sol Worth e John Adair foi o pioneiro no uso da câmera de filmagem pelos índios, tendo inspirado uma série de projetos posteriores de cinema e vídeo colaborativos, os quais têm como pressuposto buscar fornecer ferramentas aos nativos, classicamente os "objetos" da antropologia, para que os mesmos possam comunicar suas interpretações e histórias diretamente, sem a mediação ou interpretação de segunda mão do antropólogo ou cineasta.

O experimento multidisciplinar de Adair e Worth, em 1966, tinha como objetivo descobrir padrões na forma de utilização da câmera pelos

índios Navajo, partindo da hipótese de que esses padrões de utilização refletiriam a cultura navajo e seu 'estilo cognitivo'. O que interessa aqui, para além do experimento científico, é que, pela primeira vez, olhou-se para esses filmes como uma forma de acessar a autoimagem dos nativos, reconhecendo portanto que haveria uma diferença nessas produções em que os olhos do nativo, o qual desde então havia sido objeto do olhar do realizador, estavam no *viewfinder* da câmera fotográfica.

A metodologia de ensino utilizada por Adair e Worth derivava dos seus objetivos: uma vez que o cinema era considerado como linguagem, ao ensinar o mínimo possível de técnicas de filmagem e de edição aos participantes, eles buscavam revelar uma linguagem própria dos navajos, um processo cognitivo específico dos índios refletido no processo de realização de um filme. Essa metodologia já havia sido utilizada por Worth em outros contextos que não o dos povos nativos, como com mães solteiras, imigrantes mexicanos e porto-riquenhos, jovens negros e crianças do ensino médio. A esse tipo de produção Worth deu o nome de "bio-documentário", filmes feitos por pessoas não profissionais ou por alguém que nunca havia feito um filme anteriormente. Ele se diferenciaria das outras produções por ser uma produção "de dentro", com a intenção de mostrar o lado subjetivo do realizador, uma espécie de autorretrato mais do que um relato objetivo, distanciado. Esse método, segundo Worth, ensinaria ao realizador procurar o significado que ele dá ao seu próprio mundo, encorajando o espectador a continuamente comparar seus valores com os valores expressados pelo realizador (ADAIR e WORTH, 1972 p. 26).

Para o antropólogo John Adair, o bio-documentário permitiria acessar a visão de mundo do realizador, e nesse sentido o experimento com os navajos se pretendeu inovador na metodologia antropológica, ainda que na década de 60, na Europa, Jean Rouch já estivesse desenvolvendo sua metodologia baseada numa visão de antropologia compartilhada, em que seria possível acessar o imaginário nativo por meio de produções fílmicas realizadas em conjunto. A diferença das propostas de Worth e Adair para a da antropologia de Rouch, é que os filmes

navajos seriam inteiramente feitos por eles, desde o manuseio da câmera até a edição, enquanto Rouch não tinha a preocupação de ensinar integralmente aos seus colaboradores africanos as técnicas cinematográficas, operando ele mesmo a câmera de filmagem e realizando muitas vezes a edição de volta à França.

As diferenças entre as propostas de Worth e Adair e Jean Rouch encontram-se, na verdade, muito além da diferença no ensino e na metodologia de produção de filmes. A própria visão do que seria a antropologia difere entre os autores e o antropólogo-cineasta. O que nos interessa aqui, no entanto, é considerar que ambas experiências foram pioneiras no sentido de valorizar essas produções e expor o potencial, nelas existente, de acesso a visões de mundo de pessoas vindas de outras culturas, com códigos, valores e crenças diferentes das do antropólogo e/ou cineasta.

Tanto Adair e Worth quanto Rouch acreditavam estar realizando uma "intervenção participante", ao invés de uma "observação participante", método de pesquisa desenvolvido por Malinowski para a antropologia na qual o antropólogo participa das atividades e do cotidiano do povo estudado ao mesmo tempo em que o observa. Essa intervenção é salientada por Worth e Adair no livro de seu experimento, ficando o trabalho de Rouch também conhecido na literatura fílmica como filiado ao gênero "cinema de intervenção".

Nos diálogos mostrados no livro de Adair e Worth, *Through Navajo Eyes* (1966), ficava claro o potencial reflexivo do cinema, uma vez que enquanto os alunos navajo relatavam suas ideias iam fazendo reflexões acerca da cultura, das tradições, das mudanças e das dificuldades enfrentadas por eles. Alguns temas como as danças, as músicas, os rituais, e o desconhecimento dos jovens de sua própria cultura, denunciado pelos velhos, apontavam para temas que seriam recorrentes nesses tipos de produções fílmicas, uma vez que parecem ser preocupações comuns a sociedades que estariam passando por rápidas e profundas mudanças sociais.

Na mesma época que John Adair e Sol Worth realizavam seu projeto entre os Navajo, e Jean Rouch desenvolvia sua antropologia compartilhada na África, no Canadá surgiam também projetos que apoiavam o ensino do cinema aos chamados "povos primeiros". O National Film Board, uma agência pública de produção e distribuição cinematográfica, apoiado pelo Departamento de Assuntos Indígenas, criou um programa de inclusão de nativos em seu curso de cinema, o qual foi responsável por uma grande produção de filmes indígenas nas décadas de 70 e 80. Foi com o advento do vídeo, no entanto, a partir da década de 80, que a produção audiovisual se tornaria mais difundida entre os povos indígenas, já que os equipamentos se tornavam mais leves e mais baratos, sem a necessidade da revelação dos negativos e a facilidade de projeção em equipamentos de televisão que começavam a chegar nas aldeias.

Na Austrália, na década de 70, o início da utilização dos meios audiovisuais pelos aborígenes teve sua origem na luta por direitos e contra a política de assimilação, com lideranças se utilizando da televisão para enviar mensagens, reconhecendo assim a importância e o potencial desse meio de comunicação. Na década de 80, o Torres Strait Islanders Studies Film Unit forneceu treinamento em vídeo para os aborígenes, e uma série de filmes foram feitos fornecendo perspectivas alternativas à representação, fortemente negativa, que predominava sobre eles. Projetos apoiados pelo governo australiano nessa época, principalmente com o lançamento do primeiro satélite australiano e a possibilidade da transmissão televisiva para áreas mais remotas, permitiram o desenvolvimento de grupos de mídia locais, os quais substituíram a programação nacional com conteúdos culturais locais, realizados pelos grupos nativos em sua própria língua. De acordo com a antropóloga Faye Ginsburg, as primeiras produções de videomakers da comunidade Walpiri, no deserto Central da Austrália, foi uma coleção de 15 fitas, produzidas entre 1982 e 1984, realizadas com o objetivo de serem usadas nas escolas. Os temas dessas produções iam desde danças tradicionais, à

memória do massacre do povo Walpiri pelos brancos até a gravação de eventos esportivos (GINZBURG, 1995).

No Brasil, os primeiros projetos de ensino de audiovisual aos povos indígenas partiram principalmente de pesquisadores ou grupos de pesquisadores que, trabalhando com um grupo específico, viram a possibilidade do uso político do audiovisual por esses povos, em uma época em que se intensificava a luta indígena por direitos políticos e territoriais.

Uma das primeiras experiências de ensino aconteceu entre os Kayapó, iniciada em 1985, pelos pesquisadores Mônica Frota Freitas e Renato Pereira, no qual participaram alguns homens e uma mulher Kayapó. Monica afirma que logo de início o uso político do vídeo teria sido acompanhado da vontade de registrar danças e rituais, de forma a perpetuar a cultura Kayapó para as gerações futuras (FROTA, 1996). O uso do vídeo pelos Kayapó teria continuidade com o retorno do antropólogo Terence Turner à área Kayapó, o qual conseguiu um financiamento internacional para um projeto que tinha como parceiro o Vídeo nas Aldeias, iniciativa criada em 1986 pelo documentarista Vincent Carelli e a antropóloga Virginia Valadão, na época ligados ao Centro de Trabalho Indigenista, em São Paulo.

Terence Turner (1992) observou, nesses primeiros usos do vídeo pelos Kayapó, as diferenças das representações de si feitas pelos próprios Kayapó em comparação com a mídia externa, no sentido de que eles não tinham a preocupação de mostrar uma cultura "pura", "tradicional", e que pelo contrário pareciam gostar de serem vistos fazendo uso das tecnologias. Os conflitos com garimpeiros ilegais, a luta e as negociações dos Kayapó com o governo em Altamira quando da apresentação do projeto de construção do complexo de hidrelétricas do Xingu, foram filmados pelos próprios índios, que consideraram o registro dessas situações tão importantes quanto o registro dos rituais e práticas culturais.

O Vídeo nas Aldeias se tornaria o maior projeto de ensino e produção de filmes indígenas, tendo produzido até hoje mais de setenta

filmes com diversos povos indígenas no Brasil. A partir dessa experiência, muitos outros projetos de audiovisual indígena surgiriam no cenário nacional, principalmente nos últimos dez anos, por iniciativa de associações, institutos, ONGs, sendo muitos deles coordenados por antropólogos ou ligados aos departamentos de antropologia das universidades.¹²⁷ Do lado acadêmico, muitos programas específicos, grupos de pesquisa, centros e laboratórios para trabalhar com a questão da fotografia e do filme etnográfico foram criados, em diversos países, dentro dos departamentos de antropologia das universidades, alguns deles destinados exclusivamente a oferecer formação técnica nessas áreas aos antropólogos interessados.

Nessa pequena digressão, fica claro, portanto, a longa trajetória que o uso das imagens e da metodologia de vídeo colaborativo tem na história da disciplina. Nessa pesquisa, devido ao meu próprio percurso acadêmico e pessoal, mas principalmente pela própria demanda do campo, as imagens e o processo colaborativo acabaram por ocupar um papel de destaque, ligado a minha identidade como etnógrafa, videomaker, e professora. Como sugere Sarah Pink (2001, p. 79-80, tradução nossa)¹²⁸:

Um etnólogo com uma câmera de vídeo é uma pessoa com uma câmera de vídeo, a câmera se torna parte da identidade de seu usuário e um aspecto da forma como ele ou ela se comunica com os outros. Além disso, em cada situação a câmera vai impactar diferentemente nas relações que os pesquisadores desenvolvem com outros indivíduos e os papéis sociais que eles têm. Um etnógrafo individual não tem uma única e fixa identidade como *videomaker*, mas essa é negociada e redefinida em diferentes contextos.

¹²⁷ Para uma discussão mais aprofundada sobre o audiovisual indígena no Brasil ver Marin e Morgado (2016).

¹²⁸ No original: "An ethnographer with a video camera is a person with a video camera, the camera becomes part of its user's identity and an aspect of the way he or she communicates with others. Moreover, in each situation the camera will impact differently on the relationships researchers develop with other individuals and the social roles they play. An individual ethnographer does not have one single and fixed identity as a video maker, but this will be negotiated and redefined in different contexts."

7.2. As produções do coletivo Cinta Larga de cinema

O ensino das técnicas de produção de vídeo aos jovens nas aldeias Cinta Larga aconteceu durante praticamente todas as estadas em campo. Um ensino mais formal foi feito em três oficinas que contaram com uma média de doze pessoas cada, todos homens, escolhidos entre eles dentre os moradores de quatro aldeias distintas: Ponte, Roosevelt, 14 de Abril e Capitão Cardoso.

Em três ocasiões contei com o apoio e a parceria de dois rapazes da Associação dos Realizadores Indígenas do Mato Grosso do Sul (ASCURI), que possuíam experiência no ensino do audiovisual em aldeias terena e kaiowa. A ideia de chamá-los para auxiliar nas oficinas foi propiciar um intercâmbio de experiências entre os jovens Cinta Larga e Kaiowa, tanto por meio do vídeo, quanto presencialmente, em encontros, oficinas, fóruns e festivais.

No final da primeira oficina ocorrida na aldeia Ponte, em que foram ensinadas as técnicas de filmagem, manejo da câmera, enquadramento, ângulos das tomadas, luz, construção de roteiro, seleção de personagens, continuidade, etc, os estudantes decidiram realizar um filme sobre a história, aparentemente bastante conhecida entre eles, do ser da mata (um *pawó*) chamado *Nzakapuuuj*, cujo enredo gira em torno dos percalços sofridos por um caçador ao anunciar para sua mulher seus objetivos futuros na caçada. O estilo ficcional da filmagem demandou a atuação de pessoas da comunidade em alguns papéis, o que contribuiu para que a projeção da versão final do filme no pátio da aldeia fosse acompanhada de muitas risadas e comentários.

Nessa primeira oficina aconteceu também a filmagem de algumas histórias contadas por João Bravo, pelo vice-cacique Alfredo e pelo ancião Bastião, além de cenas do cotidiano, da feitura do artesanato, da furação de lábios e de uma pequena festa de encerramento com chicha, flautas de bambu, dança e um ritual de flechada do porco no dia seguinte. Uma

votação entre os rapazes do curso decidiu os temas das produções futuras do coletivo: os remédios da mata e a crença em *Ngura* (Deus).

O processo de filmagem do segundo filme, *Pawaat* (remédios da mata), aconteceu dois meses depois da primeira oficina, na aldeia Roosevelt, local onde moravam os seus protagonistas, detentores dos conhecimentos sobre as plantas utilizadas para fins diversos, como curar e prevenir doenças, caçar, dar banho, tirar panema, diminuir menstruação, contra veneno que ataca o coração, etc. A preocupação por trás da realização do filme era registrar os conhecimentos das poucas pessoas, já idosas, que ainda sabiam reconhecer as plantas na mata e fazer o preparo dos remédios, uma vez que esse conhecimento não vinha sendo mais transmitido para os mais jovens. A maioria das cenas foram gravadas na área de floresta fechada distante cerca de trinta minutos da aldeia, próximo a uma pequena aldeia composta por duas malocas na beira do Rio Roosevelt.

Foram gravadas também imagens durante os eventos noturnos, em que os homens mais velhos dançaram e tocaram flauta, seguidos pelos mais novos e pelas meninas que, pintadas e vestidas com colares e penas de arara, pediam para os rapazes tirarem suas fotos. Nesses eventos foi servida a chicha em sua versão 'boa', a versão não alcóolica, mais popular entre eles depois da conversão à religião evangélica. A única cena que lamentaram não ter sido filmada foi a cena do 'remédio para convulsão'; disseram que ficava muito distante o lugar onde poderia ser encontrada a planta, na chamada "Mata do Pão de Açúcar", não havendo tempo portanto de ir até lá.

A terceira produção do coletivo foi gravada logo após a segunda oficina, na Aldeia 14 de Abril, e tinha como objetivo mostrar como antes da chegada da igreja evangélica na aldeia eles já sabiam da existência de Deus, chamado por eles de *Ngura*. Foram filmados pelos jovens depoimentos de pessoas que haviam se convertido e que compareciam quase que diariamente à "Assembleia do Povo Cinta Larga", a pequena igreja evangélica construída na aldeia. Quase todas as imagens e falas

foram gravadas na língua tupi mondé, incluindo o culto na igreja e os cantos. O pai de um dos realizadores, na época cacique e também pastor, foi escolhido como uma das personagens principais do filme.

A montagem desses dois filmes foi realizada cinco meses depois, na aldeia Ponte, onde o coletivo se reuniu para aprender as técnicas de edição de vídeos. Alguns jovens já eram acostumados a operar computadores, outros assimilaram rapidamente os comandos dos programas, fazendo com que somente a finalização dos vídeos fosse necessária. Como um dos rapazes possuía computador, as edições foram feitas uma em um notebook levado por mim e a outra no computador do rapaz da Aldeia 14 de Abril.

Durante essa estada na aldeia, o cacique João Bravo permaneceu praticamente todos os dias na aldeia, se tornando costume nos chamar em sua casa para conversar e filmarmos algumas histórias. Bravo organizava, nessa ocasião, atividades de dança para as crianças, iniciadas por discursos que fazia em um microfone acoplado à caixa de som colocada na varanda de sua casa. As crianças se preparavam para a festa do dia do índio, a qual seria realizada alguns dias depois na aldeia Roosevelt.

Em setembro do mesmo ano, na estação seca, retornei às aldeias para participar da "Festa do Porcão" (*Mbebe Akaee*, que traduz literalmente como "matar porco"), a qual seria realizada após dezessete anos, na aldeia Roosevelt. Com alguns jovens do coletivo decidimos produzir, em parceria, um filme da festa, que teve a duração de quatro dias e contou com convidados de diversas aldeias, tanto da região de Juína, no Mato Grosso, quanto de Rondônia. O ritual festivo, que tem como um dos momentos principais o evento de flechada coletiva, pelos homens adultos, do porco do mato criado desde pequeno pela família do anfitrião, foi descrito por Dal Poz (1994) em sua dissertação de mestrado. O filme "Festa do Mbebe Akaee"¹²⁹ acompanha a sequência ritual da festa:

¹²⁹ Festa do Mbebe Akaee. Dir: Nadja Marin e Justino Cinta Larga. DVD, 2015, 19min.

a feitura da chicha, as diversas danças, os cantos (*mberewás*), as flautas de palhetas, as encenações cômicas, o preparo do porcão, a cerimônia de flechada, a dança com o cadáver do porco, a distribuição das flechas ornamentadas ao anfitrião acompanhada do discurso dos convidados e, por fim, o corte da carne do animal para distribuição entre os participantes.

Segundo Dal Poz (1993, p. 183) a festa, antigamente, também chamada de *iwa* (beber chicha), costumava ter a duração de vários dias, até semanas, nas quais os convidados chegavam encenando um ataque guerreiro, sendo recebidos com o oferecimento, pelos anfitriões, da chicha aguada. Ao passar dos dias, os bailes iriam em um crescente de intensidade e animação, com a chicha doce e fermentada sendo consumida em excesso e vomitada pelos convidados no meio do salão. Devido às responsabilidades atuais dos convidados e lideranças, reuniões, trabalho, etc, a festa filmada teve uma curta duração, sendo algumas sequências rituais condensadas ou até mesmo suprimidas na versão atual.

Outras filmagens foram e vem sendo feitas pelos jovens e adultos que participaram da oficina, agora de forma mais independente, já que o coletivo, por motivos diversos, não teria mais se reunido. Dentre os motivos estão a mudança de um dos jovens para a cidade, a nova atribuição de um participante como cacique, a perda do interesse por parte de outros e principalmente a falta de recursos financeiros para a compra e manutenção dos equipamentos e pagamento dos custos de produção. Dois dos filmes produzidos foram exibidos em festivais de cinema e encontros de cineastas indígenas, tendo dois jovens realizadores viajado para apresentá-los nessas ocasiões.

7.3. Etnobiografia, personagem e antropologia

O uso do audiovisual como metodologia de pesquisa, permitiu, como pretendi mostrar, o acesso a diversos temas e questões abordadas em etnografias realizadas anteriormente entre os Cinta Larga, como por

exemplo a música, as histórias míticas e os rituais, as transformações na paisagem, o crescente consumo das mercadorias da cidade por consequência da intensificação do contato com os *zarey* (não-indígenas), as técnicas tradicionais de cura e conhecimentos associados ao poder e agência das plantas, a religião, entre muitos outros temas que figuram de forma coadjuvante nas produções audiovisuais. A utilização da câmera, no entanto, possibilitou, principalmente, uma aproximação com as memórias, a história de vida e as representações de uma pessoa específica, de forma que ela consistiu não apenas em uma ferramenta metodológica, mas em uma escolha com implicações epistemológicas. Essas implicações epistemológicas derivam da própria natureza do trabalho com a câmera de vídeo, uma vez que não se filmam conceitos abstratos, mas pessoas e ações reais, captadas através da visão e da audição pelo espectador.

O filme etnográfico, segundo Pink (2006, p. 12) teria emergido nos anos 80 e 90 como um gênero subjetivo e reflexivo que se rejeitava a servir a uma antropologia cientificista. Nos anos 80, a chamada "crise da representação" na antropologia (Clifford e Marcus, 1986), considerada também como crise da autoridade, alertava para a necessidade de se prestar atenção aos fundamentos epistemológicos das representações etnográficas, à construção do texto, às relações de poder e à pretensão de verdade no projeto antropológico. As críticas, de bases epistemológicas e políticas, incidiam também sobre o paradigma comparativo na antropologia e as noções relacionadas de culturas holísticas, acusado de servir ao imperialismo europeu e de não problematizar suas afirmações objetivistas. Tal crise e os debates que a acompanharam, teriam levado os antropólogos a procurarem novas formas de representar a sua experiência, e a experiências das pessoas com quem trabalham, em direção a um texto etnográfico mais reflexivo, subjetivo e dialógico. Esse contexto, segundo Pink (2001, p. 14, tradução nossa), de busca por novas abordagens e objetos de investigação, teria favorecido o desenvolvimento da antropologia visual, em desacordo com o projeto comparativo na antropologia:

Na década de 1990, a corrente principal estava interessada também nas abordagens de "encorporação" e experiência sensorial, evidenciadas nas abordagens reflexivas e fenomenológicas da etnografia visual e suas representações fílmicas e escritas, e na ênfase na experiência individual que é uma característica permanente do filme observacional.¹³⁰

O desenvolvimento dos diversos gêneros de filme etnográfico e a maior aceitação dos filmes dentro do contexto da disciplina, nessa época, reforçam a ideia da existência de uma relação dialética entre a etnografia escrita e a etnografia fílmica, uma vez que os filmes etnográficos teriam antecipado certos elementos da crítica pós-moderna, pós-colonial e feministas dos anos 80 na antropologia, incorporados somente posteriormente nos textos etnográficos, assim como os filmes teriam tido seus gêneros repensados após as críticas ao caráter onipotente, realista e autoritário das representações etnográficas clássicas.

O desenvolvimento da tecnologia dos gravadores síncronos de som portáteis, no final dos anos 60, permitiu a gravação de diálogos em campo, fazendo com que as vozes dos sujeitos filmados fossem incorporadas ao filme (ainda que fragmentadas e mediadas), as quais substituíam, aos poucos, a voz onisciente e explicativa do narrador-antropólogo. Além da presença da voz dos sujeitos, no cinema participativo de Jean Rouch e de David MacDougall, nessa época, a câmera e as relações entre o realizador e os sujeitos filmados não eram ocultados, expondo a característica própria do cinema, e, conseqüentemente, da etnografia visual, de construção social. Tais características podem, hoje, ser consideradas como precursoras das noções de reflexividade, dialogia e crítica à autoridade na etnografia escrita.

¹³⁰ No original: "By the 1990s the mainstream was also interested in the approaches to embodiment and sensory experience evidenced in reflexive and phenomenological approaches to visual ethnography and its filmic and written representation, and the emphasis on individual experience that is an enduring characteristic of observational film."

Para MacDougall, o desenvolvimento da antropologia visual (principalmente do filme e do vídeo) como "meio" (*medium*) da antropologia, colocava desafios fundamentais para as formas de falar e de conhecer da antropologia, que se refletiam na mudança do clima de pensamento sobre a própria representação antropológica. Segundo ele,

As ideias antropológicas devem ser examinadas em relação aos processos que as produziram. Isso significa questionar as implicações da orientação dominante na antropologia para o verbal, e simultaneamente explorar entendimentos que podem estar disponíveis e comunicáveis apenas nas formas não-verbais.¹³¹

(MACDOUGALL, 1998, p. 63, tradução nossa)

A possibilidade de expressar e representar aspectos verbais e não verbais seria, assim, uma das características principais das etnografias visuais, possibilidade considerada portanto uma das potencialidades do filme etnográfico.

Ainda na década de 70, na mesma época em que Jean Rouch, David e Judith MacDougall, John Marshall, Timoth Ash, Robert Gardner, Frederick Weisman, entre outros documentaristas e antropólogos-cineastas, produziam seus filmes, na Argentina, Jorge Prelorán iniciava a realização de documentários que foram posteriormente denominados por ele de "etnobiografias", ou "cinema etnobiográfico". Seus filmes partiam da exposição de experiências individuais e histórias de vida de pessoas comuns, marginalizadas ou nativas habitantes do interior, e tinham o objetivo de, segundo MacDougall (1998, p. 114, tradução nossa), "ver uma cultura por meio dos olhos de um de seus membros, no sentido de dar a voz para os grupos menos poderosos e despossuídos da sociedade argentina."¹³² Para além da polêmica sobre "dar a voz", uma vez que tais

¹³¹ No original: "anthropological ideas must be examined in relation to the processes that have produced them. This means questioning the implications of anthropology's dominant orientation toward the verbal, and simultaneously exploring understandings that may be available and communicable only in nonverbal form."

¹³² No original: "is to see a culture through the eyes of one of its members, in order to give voice to powerless and dispossessed groups in Argentine society".

vozes já seriam dotadas de agência, a inspiração que vem do trabalho de Prelorán está na possibilidade de se trabalhar simultaneamente com o verbal e o visual (ou sensorial) de modo a permitir que "os sujeitos filmados expressem suas próprias impressões dos efeitos das forças históricas maiores em suas vidas."¹³³ (MACDOUGALL, 1998, p. 114, tradução nossa). Para Prelorán (2013), o trabalho centrado na história de vida de um personagem específico poderia oferecer não só um panorama de sua realidade pessoal mas possibilitaria adentrar a própria cultura em que tal pessoa se insere. O ideal, para ele, seria filmar o personagem não apenas falando para a câmera mas em suas ações cotidianas, se relacionando com outras pessoas, fazendo compras, trabalhando, indo à igreja, participando de procissões, festas, etc.

Apesar de Prelorán ter feito sua formação acadêmica como cineasta, e não como antropólogo, ele teria, desde o princípio de sua carreira, flertado com os filmes etnográficos. Suas ideias em muito se assemelham aos princípios do estilo que ficou conhecido como observacional na antropologia visual, principalmente no que diz respeito a eleger e acompanhar um indivíduo em seu cotidiano e na importância dada à relação entre o realizador e o protagonista do filme, relação de cujo filme é inevitavelmente reflexo e a qual deveria sempre preceder o filme em si. As entrevistas, em seus documentários, assim como nos filmes etnográficos, acontecem principalmente na forma de testemunho, o qual, segundo MacDougall (1998, p. 118, tradução nossa):

reside em algum lugar entre a entrevista formal e a contação de histórias. Este é uma conversa com o cineasta, livre da formalidade do formato pergunta-resposta. Ele pode produzir um tipo diferente de informação voluntária (às vezes até mesmo retornar perguntas de volta ao cineasta) e muitas vezes inclui o tipo de diálogo discreto que consiste em uma acumulação de comentários, desacordos e especulações. Ele pode desviar-se para incluir outras pessoas que estão nas proximidades e se mover entre eles e

¹³³ No original: for film subjects to express their own assessments of the effects pf larger historical forces on their lives."

o cineasta, diminuindo a lacuna entre o cinema formal e as experiências em primeira pessoa, familiares aos espectadores. Estas situações assemelham-se àquelas da observação participante em que muito do conhecimento etnográfico é realmente adquirido.¹³⁴

Esse tipo de testemunho oral, livre do formato pergunta-reposta, que oferece uma perspectiva em primeira pessoa dos eventos contados, foi também, não por acaso, a forma escolhida nesse trabalho para trabalhar com as narrativas de João Bravo. Os testemunhos, em que o protagonista fala para a câmera, são apontados por Henley (2003, p. 59) como a forma mais comum utilizada nos filmes sobre memórias, intercalados por fotos, imagens de arquivos e paisagens. Esses materiais complementares aos testemunhos precisam, no entanto, segundo Henley, ser sempre utilizados com cautela, uma vez que não devem servir como evidências históricas, já que as memórias não pertencem ao passado e sim remanesçam subjetivamente no presente, às vezes de forma traumática, daqueles que as enunciam.

¹³⁴ No original: "lies somewhere between the formal interview and story-telling. This is a conversation with the filmmaker, freed from the formality of the question-answer format. It can produce a different kind of volunteered information (sometimes even turning questions back upon the filmmaker) and often includes the sort of low-key dialog that consists of an accretion of comments, disagreements, and speculations. It can veer off to include other people who are nearby and move back and forth between them and the filmmaker, lessing the gap between formal filmmaking and first-person experiences familiar to most viewers. This situations resemble those of participant observation in which much ethnographic knowledge is actually aquired."

8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através de quais jogos de verdade o homem se dá seu ser próprio a pensar quando se percebe como louco, quando se olha como doente, quando reflete sobre si como ser vivo, ser falante e ser trabalhador, quando ele se julga e se pune enquanto criminoso? Através de quais jogos de verdade o ser humano se reconheceu como homem de desejo?

- Michel Foucault

Seria falacioso dizer que as páginas escritas até aqui não tenham sido influenciadas e movidas por uma crença, provavelmente ingênua e utópica, em um suposto "dever de memória"¹³⁵, o qual teria como objetivo minimizar o desequilíbrio nas forças que dominam as representações e discursos sobre o passado e agir no sentido de uma possível reparação. Mas mesmo o reconhecimento jurídico da violação de direitos baseados na memória parece não ser um campo consensual, além dos usos da memória serem, como pretendi mostrar, questões complexas, os quais podem ser acionados até mesmo para justificar, como ocorre em alguns casos, uma mesma espécie de violência tal qual pretendem condenar.

A complexidade do trabalho com a memória não diminui, no entanto, a importância que ele possui entre as populações de tradição oral, principalmente as que estão, nesse momento, preocupadas em escrever e registrar seu passado em seus próprios termos. No caso da comunidade Cinta Larga, argumentei que o conhecimento das interpretações que os indivíduos fazem de seu passado é fundamental para compreendermos a situação em que se encontram hoje, situação esta exposta pela jovem de apenas doze anos em seu poema, e que tem, desde o "contato" recente, trazido ameaças físicas e provocado transformações e desestruturação nos modos de vida sustentáveis nas aldeias.

¹³⁵ O conceito de "dever de memória" teria surgido na França após a Segunda Guerra Mundial, primeiramente relacionado às deportações dos franceses durante a ocupação alemã e posteriormente à memória dos judeus em julgamentos de crimes ligados ao holocausto.

Nos anos em que estive em campo pude acompanhar o cotidiano de algumas lideranças indígenas e as inúmeras reuniões que fazem com representantes dos órgãos governamentais, principalmente FUNAI e Ministério Público Federal. Tais reuniões giram em torno, em sua maioria, da tentativa de solucionar os problemas causados pela situação de ilegalidade, perante a justiça brasileira, das atividades econômicas - venda de madeira e garimpo de diamantes, das quais a comunidade se tornou dependente, a partir de uma espiral de dívidas e abandono das práticas de cultivo agrícola e outras formas de subsistência, os quais, por sua vez, realimentam a engrenagem da ilegalidade. Nessa espiral de dívidas estão os custos dos processos com advogados, deslocamentos, reuniões, cartões de crédito, agiotas, financiamentos, mercadorias e negociações mal sucedidas que impedem que as dívidas sejam quitadas e as atividades paralisadas.¹³⁶

Como a possível legalização da atividade de extração de minérios das terras indígenas na forma de mineração depende, de acordo com o artigo 231, §3 da Constituição Federal, de uma regulamentação e autorização pelo Congresso Nacional, a qual por motivos de controvérsias, desentendimentos e conflitos de interesses, tem custado a acontecer¹³⁷, a atividade de extração e venda dos diamantes do garimpo Laje segue, pelas questões apresentadas e por pressão do mercado e de pessoas ligadas à atividade, bastante lucrativa aos investidores, na ilegalidade e sem qualquer controle ou estudo de impacto socioambiental. Ainda que muitos moradores das terras indígenas afetadas digam ser contrários às atividades de garimpo e venda de madeira e reconheçam os impactos negativos do trânsito e da presença de pessoas estranhas no cotidiano, no

¹³⁶ Segundo informação do procurador Dr. Reginaldo Trindade, do Ministério Público Federal em Rondônia, em entrevista à pesquisadora, a somatória das dívidas dos indivíduos e das associações Cinta Larga seria de mais de um milhão de reais. Os Cinta Larga seriam também um dos povos indígenas com mais processos na justiça no mundo, a partir de levantamento feito pela indigenista Maria Inês Hargreaves ao MPF/RO.

¹³⁷ Para um aprofundamento sobre a questão jurídica da mineração em terras indígenas e o caso específico dos Cinta Larga ver: "Mineração em Terras Indígenas: os diamantes Cinta Larga" de Melissa Volpato Curi (2015).

modo de vida, nos hábitos e na tranquilidade da vida nas aldeias, a ausência de alternativas imediatas para o sustento da família e a necessidade de pagamento das dívidas faz com que muitos se envolvam ou acabem apoiando essas atividades. Muitas lideranças, responsáveis pela garantia da alimentação e do provimento das demais necessidades dos moradores, como saúde, transporte, moradia e educação, ao se depararem com ofertas de dinheiro vultuosas e o descaso e a incapacidade do governo em oferecer-lhes alternativas, além de outras razões expostas nas falas apresentadas (como a crença no direito de explorar o território que tradicionalmente ocupam, entre outras), decidem por envolver-se com as atividades, organizando-as e distribuindo seus ganhos a partir de critérios que lhes são próprios.

A possibilidade de enriquecimento rápido tem atraído, nos últimos anos, não somente pessoas de fora da terra indígena para o garimpo, mas tem sido buscada por jovens e adultos indígenas que almejam superar as dificuldades da vida nas aldeias. Dentre as muitas histórias que presenciei e ouvi sobre as altas quantias de dinheiro advindas da venda de diamantes encontrados no garimpo Laje, chama a atenção o caso do rapaz que pertencia ao coletivo de cinema criado durante as oficinas, e que, após trabalhar um curto período de tempo no garimpo Laje, teria encontrado diamantes e arrecadado, com a venda das pedras, cerca de trezentos mil reais. Como não mais o encontrei, quando perguntei aos moradores sobre seu paradeiro disseram-me que o mesmo havia se separado da esposa e adquirido casa e um automóvel na cidade, não tendo retornado desde então.

Histórias como essa, e outras sobre altas quantias de dinheiro provenientes dos diamantes do Laje, e a relativa facilidade com que as pedras brutas parecem poder ser encontradas, principalmente em novas áreas recentemente abertas à exploração, contrastam, no entanto, com a difícil situação em que a maioria das pessoas vive, com falta de alimentos, com a precariedade das moradias, da qualidade da água e do saneamento, das escolas e do preparo dos professores, da falta de medicamentos,

enfim com uma qualidade de vida que é reflexo da desestruturação social e da ausência de apoio causadas pelas atividades ilegais e suas consequências, como explicitado na fala de Marcelo Cinta Larga durante uma palestra sobre a situação do Povo Cinta Larga organizada pelo Ministério Público Federal, em 2013, em Porto Velho:

Muitas pessoas não querem nos ajudar porque dizem que somos um povo rico, mas isso não é verdade. Precisamos de apoio sim, o que algumas mídia divulgam dizendo que não precisamos de apoio, isso é mentira. Nós recebemos preconceito de quem [pensa que] Povo Cinta larga não precisa de um projeto, não precisa de apoio porque existe diamante no seu território, porque diz que nós dorme no berço de ouro, por isso maioria das vezes governo e algumas ONG deixam de nos apoiar. Isso pra nós é muito triste. Algumas pessoas vem nos dizer que Povo Cinta Larga não presta, que são assassinos, que roubam, isso não é verdade [...] eu lembro uma vez que nós fomos em Brasília, uma reunião com ministro de Minas e Energia, que não quis receber a gente, dizia que nós era um povo riquíssimo, que era nós um povo que não prestava, assassino, ladrões, e que não ia receber a gente por esse motivo, por isso cada vez mais aumenta a dificuldade, as violências, nós não queria isso pra nós.

Além desse pensamento de algumas pessoas com relação à suposta riqueza dos Cinta Larga, o que parece afastar também o apoio de pessoas e organizações interessadas em ajudá-los é o medo, a insegurança, o clima de desconfiança e a dificuldade de acesso ao povo e às aldeias, promovido muitas vezes pelos próprios órgãos e organizações locais que dizem defendê-los.

Os processos em que os indígenas figuram como réus, principalmente o cacique João Bravo e Nacoça Pio, lideranças antigas sobre quem incidiria o maior número deles, e a ameaça constante de encarceramento, seriam, segundo Marcelo na continuação de sua fala, uma das maiores preocupações e pressões que recairia atualmente sobre o povo Cinta Larga. E é nesse contexto, portanto, que narrativas sobre o passado tem sido evocadas, como vemos na fala de Pio logo após a explanação de Marcelo no mesmo evento:

Talvez contato nosso foi de 69, 70, quando não tinha contato não-índio. Eu lembro que nós era bastante. Quero dizer que antigamente a gente não tinha calendário, não tinha escola, não tinha rádio, pra nós que viveu no mato, sem ter caneta e papel, nós nunca registramos o que nós somos [...]. Nós tava morando no nosso lugar, veio garimpeiro, foi visitar nossa aldeia, e não sei que o jeito que os índio morreu, uma maloca grande acabou porque próprio garimpeiro foi visitar nós... tem menos de 50 anos isso... eu falando isso pra vocês conhecer nossa história. Nossa história nós conhecemos só na cabeça, não tem computador, não tem livro, não tem nada, e nós queremos registrar isso [...]. Na nossa aldeia escapou quatro meninos, só quatro meninos, eu, tem outro ali, Tataré, e tem mais dois que ficou na região, quando nosso pai morreu, nossa família morreu nós quatro ficamos perdidos, e não sabia matar, fazer comida, ficamos lá. Eu não tenho vergonha de dizer o que nós comia, nós matava calango pra comer, lá na roça tinha mandioca, cará e dentro da moita do cará tinha ninho de rato, nós matava aquele pra comer porque não sabia fazer outra coisa, então vivemos assim até mais velho aparecer pra salvar nós, aí que eu vim pro meio dos não-índio, onde a FUNAI tava pegando a gente, naquela época dava machado, dava espelho, dava pente, tudo... eu via aquele e pensava que era tudo dado, quando fui aprendendo, eu não conhecia dinheiro, aí quando cheguei na cidade no Espigão, eu achava que mercadoria era dado, eu pedia pra mim comer. Aí pessoa falava "dinheiro, dinheiro" eu não sabia o que era dinheiro, aí ficava ali triste querendo comer, até uma vez FUNAI deu dinheiro pra mim... olhei, virei, que é isso? eu perguntei pra eles (parentes) o que era, "também não sei, guarda que talvez sirva pra alguma coisa", e serviu realmente, hoje se não tiver dinheiro não compra, não come. Vivemos assim até 1986, até ali nossa vida veio bem, até que apareceu aquele invasão de madeira, até ali naquela época eu não sabia que madeira valia dinheiro, aí madeireiro entrou no mato, explanou, aí a FUNAI falou "pessoal tava invadindo a terra de vocês", aí tá bom, mandamos ele parar, não vamos tirar mais, igual eu tô falando, eu não conhecia dinheiro, aí pessoal da FUNAI falou: "esse aqui dá dinheiro, não perde não", naquela época tinha muito mogno, aí eu comecei aprender o que é dinheiro, "vende esse aí que dá dinheiro, vende aí", eu achava que era vender de qualquer jeito, aí nós falava pra FUNAI "vamos vender" aí "não pode, não pode", proibiram, e nós "onde que autoriza?", "vai em Porto Velho, delegado vai autorizar", nós vinha pra cá atrás disso, "não, não pode", aí naquela época em 86 me deram Toyota pra eles poder tirar [madeira], então assim que nossa vida foi, até que chegamos em 2000 e apareceu esse diamante, nós já sabia que tinha diamante, porque naquela

época quando a gente era jovem já tinha garimpeiro lá, uma vez o garimpeiro falou "você vai ser meu filho, vou te criar, vou levar você pra cidade", aí desceram no rio, andaram 10km rio abaixo aí a FUNAI não deixou... eu não sabia falar nada [...], hoje pessoal critica que nós somos isso, aquilo, falta vocês conhecerem mais o que é Cinta Larga.

Essa narrativa de Nacoça Pio demonstra, assim como fazem as memórias do cacique João Bravo apresentadas nos capítulos anteriores, os equívocos mencionados na introdução dessa tese, as interpretações relativas ao encontro de formas distintas de viver, de se relacionar e conceber a natureza e o território, a imposição "oficial" de uma forma sobre outra, e, principalmente, o processo que os levou a interpretar da forma que fazem a complexa situação atual. Essas narrativas que clamam por existência, disputando espaço com a história oficial e as representações da mídia jornalística, também desafiam a naturalidade com que as questões de soberania nacional foram impostas aos povos originários, explicitando o violento processo utilizado, no passado e visto ainda no presente, para garanti-la.

Se na atualidade existe a preocupação em registrar as narrativas dos velhos e dar existência às suas memórias é porque percebem a importância política das representações sobre o passado, sentida também pelas crianças, que, por ausência de materiais didáticos nas escolas, acabam estudando a história de povos com os quais nunca terão contato, ao invés de estudar o passado de seu próprio povo. O preconceito que sofrem, seja por meio de agressões verbais nas cidades ou nas redes sociais, ou até de pessoas dos próprios órgãos do governo, viria assim, segundo eles, do desconhecimento sobre quem são e da trajetória de seu povo, desconhecimento este também que desde os primeiros contatos teria sido responsável pelas narrativas de terror e selvageria imputados a eles. E, se por um lado as memórias apresentadas falam da violência sofrida, mas não omitem completamente uma violência exercida, é porque ao não ser negada, a mesma funcionaria como uma forma de proteção, uma demonstração necessária da força, coragem e resistência que

continua a impedir a completa desestruturação social e desaparecimento do povo Cinta Larga.

Assim é que essa tese chega ao seu fim, sem conclusões ou fórmulas prontas, reconhecendo que a prática etnográfica é também um ato imagitativo e criativo, repleto de limites teóricos, práticos e metodológicos. Composto em grande parte por discursos narrativos, reconheço que esse trabalho não escapa às críticas que recaem sobre a primazia das narrativas, as quais chamam a atenção para a necessidade de considerarmos formas não verbais de expressão como fonte igualmente fértil de conhecimento e acesso às questões de interesse antropológico. No entanto, ao expor diferentes interpretações e construções sobre o passado, por meio de discursos que, de acordo com Foucault, não seriam nem verdadeiros nem falsos, argumentei para a necessidade de atentarmos para os efeitos de verdade produzidos pelas narrativas e suas representações, identificando tanto as relações de poder que as produzem como as que são produzidas por elas, e nas quais as mesmas encontram-se inseridas, seja entre sociedades ou no interior das mesmas.

9. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAIR, John e WORTH, Sol. *Through navajo Eyes: An Exploration in Film, Communication and Anthropology*. Bloomington: Indiana University Press, 1972.

ASSOCIAÇÃO DE DEFESA ETNOAMBIENTAL KANINDÉ. *Diagnóstico Etnoambiental Participativo, Etnozoneamento e Plano de gestão em Terras Indígenas - vol. 4. Terra Indígena Roosevelt*. Org. Ivaneide Bandeira Cardoso. Porto Velho: ECAM, 2016.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade*. São Paulo, T.A. Queiroz: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

BRASIL. Decreto-lei nº 64.860, de 23 de julho de 1969. Cria o Parque Indígena que discrimina, na região limítrofe do Estado de Mato Grosso com o Território Federal de Rondônia, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 24 jul. 1969. Seção 1, p. 6290. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1960-1969/decreto-64860-23-julho-1969-406271-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 20/06/2016.

BURKE, Peter. *A arte da conversação*. São Paulo: UNESP, 1995.

CAIUBY NOVAES, Sylvia. Paisagem Bororo - de Terra e Território. In: Niemeyer, Ana Maria. (Org.). *Além dos Territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*. Campinas: Mercado das Letras, p. 229-250, 1998.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. Autobiografia e liderança indígena no Brasil. In: *Tellus*, ano 7, número 12. Campo Grande, 2007. p.11-32.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. Autobiografia e sujeito histórico indígena, considerações preliminares. In: *Novos Estudos*, 76. São Paulo: CEBRAP, 2006. p. 179-197.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. Projeto de Lei nº 1610 de 11 de março de 1996. PL 1610/1996. Dispõe sobre a exploração e o aproveitamento de recursos minerais em terras indígenas, de que tratam os arts. 176, parágrafo 1o, e 231, parágrafo 3o, da Constituição Federal. Disponível em: <<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=16969>>.

CERTEAU, Michel de. A Operação Historiográfica. In: CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense - Universitária, 1982.

CHAPELLE, Richard. *Os índios Cintas-Largas*. São Paulo : Edusp ; Belo Horizonte : Itatiaia, 1982.

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

CURI, Melissa Volpato. *Mineração em terras indígenas: os diamantes Cinta Larga*. Brasília: Universidade de Brasília, 2015.

DAL POZ NETO, João. *Dádivas e dívidas na Amazônia. Parentesco, economia e ritual nos cinta-larga*. 2004. 144 f. (Tese de Doutorado)

DAL POZ NETO, João. Homens, animais e inimigos : simetrias entre mito e rito nos Cinta Larga. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo : USP, v. 36, p. 177-206, 1993.

DAL POZ NETO, João. *No país dos Cinta Larga : uma etnologia do ritual*. São Paulo: USP, 1991. 360 p. (Dissertação de Mestrado)

DAWSEY, John. Descrição tensa (Tension-Thick Description): Geertz, Benjamin e Performance. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 56 nº 2, 2013.

EISENSTEIN, Sergei. *O Sentido do Filme*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

ERMEL, Priscilla Barrak. 1988. *O sentido mítico do som: ressonâncias estéticas da música tribal dos índios Cinta-larga*. São Paulo : PUC-SP, 1988, 266 p. (Dissertação de Mestrado).

FABIAN, Johhanes. *Time and the other. How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press, 1983.

FAUSTO, Carlos. Entrevista. In: CARELLI, Vincent; IGNACIO DE CARVALHO, Ernesto; DE CARVALHO, Ana (Org.). *Vídeo nas Aldeias: 25 anos*. Olinda: Vídeo nas Aldeias, 2011.

FAUSTO, Carlos e HECKENBERGER, Michael. *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*. Gainesville, Fl.: University Press of Florida. p. 1-43, 2007.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: o uso dos prazeres*. Vol. 2. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (Org.). *Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio-Funai, 2011.

FROTA, Monica, Taking Aim: The Video Technology of Cultural Resistance. In: *Resolutions: Contemporary Video Practices*, Ed. Michael Renov and Erika Suderburg, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

GINSBURG, Faye. Mediating Culture: Indigenous Media, Ethnographic Film, and the Production of Identity. In: *Fields of Vision: Essays in Film Studies, Visual Anthropology and Photography*, Leslie Deveraux and Roger Hillman, eds., University of California Press, pp. 256–290. 1995.

GINSBURG, Faye. Native Intelligence: A Short History of Debates on Indigenous Media. In: *Made to be Seen: A History of Visual Anthropology*, eds. Jay Ruby, M. Banks, University of Chicago Press: 234-255, 2011.

GONÇALVES, Marcos, Antonio, MARQUES, Robero e CARDOSO, Vânia Z. (Orgs.). *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2012.

GRIMSHAW, Anna. 2001. The ethnographer's eye. Ways of seeing in anthropology. Cambridge University Press, 2001.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HENLEY, Paul. Are you happy? Interviews, 'conversations' and 'talking heads' as means of gathering oral testimony in ethnographic documentary. In: *Film und Interview*. J. Wossidlo and U. Roters (eds) 2003.

HENLEY, Paul. Cinematografia e pesquisa etnográfica. In: *Cadernos de Antropologia e Imagem*. Volume 9. Rio de Janeiro: UER, pp 29-49, 1999.

HUGH-JONES, Stephen. The Gun and the Bow Myths of White Men and Indians. In: *L'Homme*, Ed.28, n.106-107. Janeiro, 1988.

INGOLD, TIM. *Key Debates in Anthropology*. New York: Routledge, 1996.

JUNQUEIRA, Carmen. *Área indígena Aripuanã*. São Paulo: FIPE/USP, datilo, 32pp.

JUNQUEIRA, Carmen. Os Cinta Larga. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo. (USP/FFLCH), vol. 27-28, pp.213-232, 1984-1985.

JUNQUEIRA, Carmen. *Relatório de Avaliação dos Grupos Cinta Larga de Rondônia e Mato Grosso - 4º Relatório*. São Paulo: FIPE/USP, 1984.

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

JUNQUEIRA, Carmen e MINDLIN, Betty. *The Aripuana Park and the Polonoroeste Programme*. IWGIA Document no. 59, 1987.

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de B. Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LE GOFF, Jaques. *História e memória*. Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, [1962] 1990.

MacDOUGALL, David. Significado e ser. In: Andréa Barbosa et al., *Imagem-Conhecimento*. Campinas: Papirus, 61-70, 2009.

MacDOUGALL, David. *Transcultural Cinema*. Edited & introduced by Lucien Taylor. Princeton: Princeton University Press, 1998.

MACHADO, Maria Fátima Roberto. *Museu Rondon: antropologia e indigenismo na Universidade da Selva*. Cuiabá: Entrelinhas, 2009.

MARIN, Nadja e MORGADO, Paula. Filmes indígenas no Brasil: trajetória, narrativas e vicissitudes. In: Barbosa, Andrea et al. (orgs.). *A experiência da imagem na etnografia*. São Paulo: Fapesp/Terceiro Nome, 2016.

MARTINHO DE MENDONÇA, João. *Pensando a Visualidade no campo da Antropologia: reflexões e usos da imagem na obra de Margaret Mead*. Tese de doutorado. UNICAMP, Campinas, 2005.

MEAD, Margaret e Bateson Gregory. *Balinese Character: A Photographic Analysis*. New York (New York Academy of Sciences), 1942.

MEAD, Margaret. *Visual anthropology in a discipline of words*. In Hockings, Paul. *Principles of visual anthropology*. Berlin/New York, p.3- 12, 1995.

MENEZES, Erson Penha de. *Retalhos para a história de Rondônia*. Imprensa Oficial do Estado do Amazonas, 1980.

MILLARD, Candice. *O Rio da Dúvida: a sombria viagem de Theodore Roosevelt e Rondon pela Amazônia*. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

MOORE, Denny. Classificação interna da família lingüística Mondé. In: *Estudos Lingüísticos* vol. XXXIV, p. 515-520, 2005.

OAKDALE, Suzanne. *I Foresee My Life: The Ritual Performance of Autobiography in an Amazonian Community*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2005.

PINK, Sarah. *Doing Visual Ethnography. Images, Media and Representation in Research*. Sage Publications: London, 2001.

PINK, Sarah. *The future of visual anthropology: engaging the senses*. London: Routledge, 2006.

PRELORAN, Jorge. *El cine etnobiografico*. Versão online, 2013. Disponível em: <http://www.ucine.edu.ar/ebooks/PRELORAN.pdf>. Acesso em 10/04/2017.

PUTTKAMER, Jesco Von. *Diários Cintas-Largas I, II e III*. Acervo do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, Universidade Católica de Goiás (GO), 1968-1976. Manuscrito não publicado. 2866 f.

RAPPAPORT, Joanne. *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Durham NC: Duke University Press, 1998.

REESNIK, Edwin. A ocupação dos Sabanê da área dos rios Roosevelt e Tenente Marques. In: *Tellus*, ano 15, n. 29, jul./dez. 2015

RELATÓRIO FIGUEIREDO. 30 volumes, 1967-1968. Disponível em: <<http://www.janetecapiberibe.com.br/component/content/article/33-relatorio-figueiredo/20-relat%C3%B3rio-figueiredo.html>>. Acesso em 10/04/2017.

RICOEUR, Paul. Transcrição de comunicação na conferência: "Haunting Memories? History in Europe after Authoritarianism". Budapeste, 2003, p. 1. Disponível em: http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos_disponiveis_online/pdf/memoria_historia. Acesso em 20/11/2016.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Invisible Realities: Internal Markets and Subaltern Identities in Contemporary Bolivia*. Sephis, Quezon, Amsterdam, 2005.

ROSALDO, Michelle. Toward an anthropology of self and feeling. In: *Culture Theory: essays on mind, self, and emotion*. R. A. Shweder and R. A. LeVine, editors. p 137-157. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1984.

SÁEZ, Oscar Calavia. Autobiografia e sujeito histórico indígena: considerações preliminares. In: *Novos Estudos*. São Paulo: CEBRAP, n. 76, nov. 2006.

SALLES, João Moreira. A dificuldade do documentário. In: Martins, José Souza; Eckert, Cornelia; Caiuby Novaes, Sylvia (orgs.); *O imaginário e o poético nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, p.57-71, 2005.

SARLO, Beatriz. *Tempo Passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. Tradução Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras/Belo Horizonte: UFMG, 2007.

STF, Supremo Tribunal Federal. PGR ajuíza ação para vetar mineração em terra indígena em RO. Brasília, 04 ago. 2014. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=272167&caixaBusca=N>. Acesso em 10/04/2017.

SZTUTMAN, Renato. Jean Rouch: um antropólogo-cineasta. In: Barbosa, Caiuby Novaes, Cunha, Ferrari, Hikiji & Sztutman (orgs.) *Escrituras da imagem*. São Paulo: Edusp/Fapesp, pp 49-62, 2004.

TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

TAYLOR, Diana. *O arquivo e o repertório : performance e memória cultural nas Américas*. Tradução de Eliana Lourenço de Lima Reis. Editora: Universidade Federal de Minas Gerais, 2013.

TURNER, Terence. Defiant Images: The Kayapo Appropriation of Video. In: *Anthopology Today*, v. 8, n. 6, pp. 5-16. 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1992. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: *Revista de Antropologia*, São. Paulo: v.35, 1992, p. 39.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os termos da outra história. In: RICARDO, C. A (Ed.) *Povos indígenas do Brasil 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p.49-54.

Jornais e revistas:

AMAZÔNIA. Operação conjunta da Funai, Ibama, Polícia Militar e Polícia Federal desativa serraria no interior da Terra Indígena Roosevelt. Disponível em:

<<http://amazonia.org.br/2015/10/operacao-conjunta-da-funai-ibama-policia-militar-e-policia-federal-desativa-serraria-no-interior-da-terra-indigena-roosevelt/>>. Acesso em: 15 ago. 2016.

ASTOR, Michael. Somos guerreiros e cuidamos das coisas assim, afirma índio. *Folha de São Paulo*, 22 abr. 2004.

BASTIA, Eli. Mais duas mortes no Roosevelt. *Folha de Rondônia*. Polícia, p.2, 06 set. 2005.

BLORE, Shawn Gerald. A falência das boas intenções. Fraude, furto e assassinato na Produção Brasileira de Diamantes. Relatório, PAC - Parthnership Africa Canada, 2005.

BRASIL. Decreto nº 64.860, de 23 de julho de 1969. *Diário Oficial da União*. Seção 1, p.6290, 24 jul. 1969.

BRASIL. *Diários do Congresso Nacional*, p. 681, 1965.

BRASIL. *Diários do Congresso Nacional*, 27 de junho de 1972, Seção 1, p. 2100.

BRASIL. *Diário do Congresso Nacional*, p. 3361, 12 mar. 1966.

BRASIL. *Diários do Congresso Nacional*. Seção 1, p. 2099, 27 jun. 1972.

BRASIL. *Diários do Congresso Nacional*. Seção 1, p. 2100, 27 jun. 1972.

BRASIL, Katia. Cinta Larga diz que manutenção de reféns é culpa do governo. *Agência Folha*, 13 dez. 2007.

BRASIL. *Porantim*, Brasília. n.49, p.3., mar. 1983.

BRASIL. Senado Federal. *Diários do Congresso Nacional*. Brasília, DF, 27 de março de 1981, Seção 1, p. 1390.

CACIQUES continuam desfilando com seus carrões na cidade. *Diário da Amazônia*, 08 abr. 2006.

CAMPANHA em apoio aos índios Cinta-Larga faz alerta ao governo brasileiro e a entidades internacionais. *Notícias Socioambientais*, ISA, 24 out. 2003.

CARTEL e seus integrantes são denunciados no MP. *Diário da Amazônia*, 17 out. 2001.

CARVALHO, Jailton de. FUNAI lamenta mortes em Rondônia mas diz que índios defendem terras. *O Globo*. Geral, p.15, 18 abr. 2004.

CARVALHO, Luizinho. Comunidade Cinta Larga acaba de vez atividade clandestina dentro do Garimpo do Roosevelt. *Rondoniaaovivo*, 09 jul. 2010. Disponível em:

<<http://www.rondoniaovivo.net.br/noticias/comunidade-cinta-larga-acaba-de-vez-atividade-clandestina-dentro-do-garimpo-do-roosevelt-materia-completa-e-fotos/65099>>. Acesso em 20 de fev. 2017

CHACINA faz FUNAI lamentar. *O Estado de São Paulo*, 02 mar. 1991

CINTA-LARGA recebeu bem os que foram pacificá-lo. *O Globo*. Matutina, Geral, p.14, 07 nov. 1968.

CINTA-LARGA: os canibais civilizados de Rondônia. *Rondônia Agora*, 19 abr. 2004.

COMISSÃO PARLAMENTAR DE INQUÉRITO. Autorizações para pesquisa mineral deferidas em 1972. Disponível em: <<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=docindio&pagfis=15999&pesq>>. Acesso em: 30 jun. 2016.

CORPOS apodrecem na Reserva Roosevelt. *Diário da Amazônia*, 28 ago. 2001.

CORRÊA, Hudson. Índios esperam seis dias por audiência com ministro em Brasília. *Folha online*, 27 ago. 2004.

DEPUTADO culpa FUNAI pela morte de Possidônio. *O Globo*. Geral, p.10, 04 dez. 1971.

FUNAI e Polícia Federal procuram garimpeiros. *Correio Braziliense*, p.9, 15 jan. 2002.

FUNAI. Relatório referente a viagem realizada na ADR de Piementa Bueno. João Gilberto da Silva Nogueira. Cuiabá, 30 abril. 1988.

GALVÃO, Sergio. Justiça de Cuiabá entrava punição à chacina de índios. *Jornal do Brasil*, p. 16., 04 ago. 1968.

GARIMPEIROS aguardam liberação de área. *Estadão do Norte*. Geral, p.5, 26 jan. 2001.

GARIMPEIROS descobrem outro filão de diamantes. *Diário da Amazônia*, p. A10, 20 fev. 2001.

GOVERNO aguarda uma resposta sobre garimpo. *Folha de Rondônia*, 26 out. 2003

INDÍGENAS do povo Cinta Larga fecham garimpo na Terra Indígena Parque do Aripuanã (RO/MT). *Notícias FUNAI*, 17/06/2013. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/561-indigenas-do-povo-cinta-larga-fecham-garimpo-na-terra-indigena-parque-do-aripuanã-ro-mt>>. Acesso em 20 de fev. 2017.

ÍNDIO Cinta Larga é morto e mutilado em garimpo. *Diário da Amazônia*, b.3, 01 mar. 2002.

ÍNDIOS atacam posto da FUNAI e matam 3 pessoas. *Zero Hora*, 03 dez. 1971.

ÍNDIOS Cinta Larga matam 2 garimpeiros em Rondônia. *O Estado de São Paulo*, 08 abr. 2006.

ÍNDIOS Cinta Larga mataram sertanista. *Folha da Tarde*, 3 dez. 1971.

ÍNDIOS fecham ponte para liberar madeira. *Jornal Alto Madeira*, 13 jul. 1993.

ÍNDIOS massacram garimpeiros em reserva dos cinta-larga em Rondônia. *O Globo*. Geral, p.4, 10 abr. 2004.

JÁ COMEÇOU a corrida do Diamante em Mato Grosso. Geral. *O Globo*., p.3, 25 out. 1967.

JUSBASIL. Agravo de Instrumento N. 0075518-11.2012.4.01.0000/DF (d). Disponível em: <<http://www.jusbrasil.com.br/diarios/59859786/trf-1-03-10-2013-pg-280>>. Acesso em 15 ago. 2016.

MAIA, Dhiego. Índio cinta-larga é preso por explorar diamantes em MT. *Mídia News*. Cuiabá, 02 set. 2010. Disponível em: <http://www.midianews.com.br/meio-ambiente/indio-cinta-larga-e-preso-por-explorar-diamantes-em-mt/30373>. (Acesso em 20 de fev. 2017)

NA JUSTIÇA o inquérito da chacina dos Cinta-Larga. *O Globo*. Geral, p.2, 27 ago. 1966.

NOVO choque armado entre Índios e brancos em Mato Grosso. *Folha da Tarde*, 21 ago. 1968.

OLIVEIRA, Magda. Índios de RO acusados de matar 29 garimpeiros podem ir a júri popular. *Portal G1, Globo.com*, 29 mar. 2016. Disponível em: <<http://g1.globo.com/ro/cacoal-e-zona-da-mata/noticia/2016/03/indios-de-ro-acusados-de-matar-garimpeiros-podem-ir-juri-popular.html>> . Acesso em 20 de fev. 2017.

OS CACIQUES do diamante. *O Globo*. Geral, p.3, 05 maio 2002.

OS CINTAS-LARGAS saíram de Vilhena levando roupas e alimentos. *O Globo*. Geral, p.17, 23 mar. 1965.

PARA PF, há mais mortos em reserva em Rondônia. *O Estado de São Paulo*, 27 maio. 2002.

PF prende quadrilha acusada de roubar pedras preciosas. *Folha Online*, 08 mar. 2004. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u91182.shtml>. Acesso em 18 out. 2016.

PINTO, Fernando. Possidônio morreu por amor aos índios. *O Cruzeiro*, nº 3, p. 81, 1972.

POLÍCIA Federal busca novos corpos de Garimpeiros. *Globo.com*, 19 abril. 2004. Disponível em: <http://g1.globo.com/bomdiabrasil/0,,MUL821012-16020,00-POLICIA+FEDERAL+BUSCA+NOVOS+CORPOS+DE+GARIMPEIROS.html>. Acesso em 18 out. 2016.

PRISÃO de Cinta Larga e de garimpeiros demonstra sucesso da operação Roosevelt, afirma delegado. *Alto Madeira*. Cidade, p.5, 25 ago. 2005.
RANGEL, Carlos e PETER, Jorge. Massacre do Paralelo Onze (I). Lei da Selva: 50 contos por um Cinta Larga Morto. *O Globo*. Geral, p.19, 14 fev. 1966.

RANGEL, Rodrigo. PF amplia busca de corpos de garimpeiros em RO. *O Globo*, Geral, p.5. 12 abr. 2004.

REAGEM os Índios Cintas-Largas à Dupla Invasão do Seu Território. *O Globo*. Geral, p.2, 29 maio 1968.

RIBEIRO JR, Amaury. A nova maldição. *Isto é*, nº1731, 05 dez. 2002.

RIBEIRO JR., Amaury e DUSEK, André. Terra de ninguém. *Isto é*, n.1803, 28 abri. 2004.

RONDONIA AO VIVO. Madeireiros são mortos a flechadas na Terra Indígena Cinta Larga em Espigão. <<http://www.rondoniaovivo.com/noticias/madeireiros-sao-mortos-a-flechadas-na-terra-indigena-cinta-larga-em-espigao/140597>>. Acesso em 15 ago. 2016.

RONDÔNIA: Índios e garimpeiros 'reabrem' garimpo de diamantes na reserva Roosevelt. *Rondônia Dinâmica*, 11 mar. 2014.

SALINA, Nilton. Garimpo ilegal em reserva continua, quase dois anos depois de massacre. *O Estado de São Paulo*, p. A11, 20 mar. 2006.

SERTANISTA chega ao local do choque com garimpeiros. *O Globo* Geral, p.3, 03 jul. 1971.

TÉCNICO da Funai fala sobre as 5 mortes ocorridas em Serra Morena. *Diário de Cuiabá*, 05 mar. 1991.

TENSÃO em Rondônia. Jornal Nacional. TV Globo. 10 abril. 2004.

TERRITÓRIO sem lei. *Folha de Rondônia*, 19 out. 2001.

VALENTE, Rubens. Polícia investiga chacina de garimpeiros. *Folha de São Paulo*, 09 abr. 2004.

Filmes:

LA GUERRE de pacification en Amazonie. Dir: Yves Billon. 1973. VHS.

FESTA DO MBEBE AKAEE. Dir: Nadja Marin e Justino Cinta Larga. 2015, 19min. DVD. LISA/USP. Disponível em: <https://vimeo.com/211551481>

NZAKAPUUJ. Dir: Coletivo Akubaaj Cinta Larga de Cinema. 2013, 9min. DVD. Disponível em: <https://vimeo.com/105577568>

JEAN ROUCH: Subvertendo Fronteiras. Dir: E. T. Cunha, A. L. Ferraz, P. M. Lopes e R. Stuzman. 2000, DVD. LISA/USP.

APÊNDICE A - Vídeo

MEMÓRIAS do cacique João Bravo. Dir. Nadja Marin. 15min. 2017. DVD.
Disponível em: <https://vimeo.com/217583493>