

PROCESSOS DE RECEPÇÃO ENTRE O POVO INDÍGENA AIKEWÁRA, NA AMAZÔNIA BRASILEIRA

Ivânia dos Santos Neves
Brasil
UFPA / UNAMA
ivanian@uol.com.br



Doutora em Análise do Discurso pela UNICAMP, mestre em Antropologia, pela UFPA. Coordenadora do Programa de Mestrado em Comunicação, Linguagem e Cultura da UNAMA, professora Visitante da UFPA. Dedicase principalmente a pesquisas sobre processos de recepção e sociedades indígenas. É líder do grupo de pesquisa Mediações e Discursos com sociedades amazônicas.

Maurício Neves Corrêa
Brasil
UNAMA
Mauricio_nc@hotmail.com



Jornalista, diretor, roteirista, aluno do Programa de Mestrado em Comunicação, Linguagem e Cultura da UNAMA. Dedicase principalmente a pesquisas relacionadas à produção audiovisual com sociedades indígenas.

Resumo: Neste artigo, pretende-se analisar, a partir das formulações dos Estudos Culturais e dos estudos de Análise do Discurso, especialmente aqueles voltados para identidade e mídia, como aconteceram os processos de recepção que envolveram a sociedade Aikewára e as ações do projeto “Crianças Suruí-Aikewára: entre a tradição e as novas tecnologias na escola”, realizado com o povo indígena Aikewára, nos anos de 2010/2011. O projeto enfrentou o desafio de atuar nas fronteiras culturais em que eles vivem, atualmente. Como resultado das atividades, foram produzidos 03 livros, 01 CD de música tradicional Aikewára e 04 filmes curtas-metragens sobre a história e a cultura desta sociedade. Na primeira atividade, durante a realização do cadastro dos alunos participantes, pela primeira vez, a maior parte dos índios Aikewára se viu nas telas das câmeras fotográficas, da filmadora e do computador. Os efeitos destes acontecimentos, observados durante a realização do projeto, demonstraram que, apesar do poder dos meios de comunicação de massa, estas sociedades podem se apropriar das tecnologias da informação e lhes dar novos sentidos sociais.

Palavras-chave: mediações, sociedades indígenas, educação indígena.

Indigenous people Aikewára: the receiving processes in Brazilian Amazon

Abstract: This article analyze, from the formulations of Cultural Studies and Discourse Analysis studies, especially those focused on identity and media, how the receiving processes involving Aikewára society occurred and the actions of the project "Children Suruí -Aikewára: among tradition and new technologies in school" performed with the indigenous people Aikewára in the years 2010/2011. The project faced the challenge of working in the cultural boundaries they live nowadays. As a result of the activities were produced 03 books, 01 CD of traditional Aikewára music and 04 short films about the history and culture of this society. During the registration, the students could have the first opportunity to see their faces through the screens of computers and cameras. The effects of these events, observed during the performance of the project showed that, despite the power of mass media, these societies can take ownership of information technology and give them new social meanings.

Keywords: mediations, indigenous peoples, indigenous education.

Primeiras Palavras

Os fatos e a história recentes dos últimos 500 anos têm indicado que o tempo desse encontro entre as nossas culturas é um tempo que acontece e se repete todo dia. Não houve um encontro entre as culturas dos povos do Ocidente e a cultura do continente americano numa data e num tempo demarcado que pudéssemos chamar de 1500 ou de 1800. Estamos convivendo com esse contato desde sempre. Se pensarmos que há 500 anos algumas canoas aportaram aqui na nossa praia, chegando com os primeiros viajantes, com os primeiros colonizadores, esses mesmos viajantes, eles estão chegando hoje às cabeceiras dos altos rios lá na Amazônia.

Ailton Krenak – liderança indígena

Nos enunciados colocados em circulação pela mídia, no Brasil, ainda hoje, os 238 povos indígenas e suas 180 línguas nativas, frequentemente, são tomados como uma generalização. É como se houvesse apenas uma língua e uma sociedade, a Tupi. Ainda hoje, silenciam-se as singularidades destas sociedades, pois, a definição genérica “índio” continua presente nas mais diferentes produções midiáticas. As razões que construíram esta história, marcada por profundas descontinuidades, são bastante complexas e para entendê-las, é necessário ir além do simplista e estabilizado “pensavam ter chegado às Índias”.

As descrições feitas por Cristovão Colombo e sua geração, a partir de uma série de dispersões, lançaram as bases da memória discursiva do Ocidente sobre os “índios” e esta história vai percorrer caminhos diversos, com discursos que serão retomados, refutados, afirmados, negados. Compreender como a mídia constrói, hoje, as diferentes identidades indígenas é fazer a história descontínua dos acontecimentos que envolvem as sociedades indígenas e sua relação com as sociedades ocidentais. Segundo Foucault (2005: 9):

Para a história, em sua forma clássica, o descontínuo era, ao mesmo tempo, o dado e o impensável: o que se apresentava sob a natureza dos acontecimentos dispersos – decisões, acidentes, iniciativas, descobertas –

e o que devia ser, pela análise, contornado, reduzido, apagado, para que aparecesse a continuidade dos acontecimentos. A descontinuidade era o estigma da dispersão temporal que o historiador se encarregava de suprimir da história. Ela se tornou, agora, um dos elementos fundamentais da análise histórica

O estereótipo dos povos indígenas construído pelos europeus pode ser acessado, sem nenhuma dificuldade, hoje, nas páginas da *web*. Em uma rápida pesquisa no *site* de busca do Google, se forem colocadas as palavras “Índios Tupinambá” e “Imagens”, logo aparecem os registros feitos pelos europeus, no início do século XVI, em que o ritual de antropofagia, desprovido de qualquer aspecto religioso, e a nudez aparecem como marcas identitárias daqueles “malvados” e “selvagens” índios.

Diante da presença das igrejas, com os processos de catequese, das escolas, com os livros didáticos e das produções da grande mídia nas aldeias, os próprios indígenas estão expostos a estes estereótipos. Depois da chegada das instituições ocidentais, ao mesmo tempo em que é ambíguo, pela perspectiva histórica que a palavra índio carrega, é natural que sociedades Ticuna, Xavante, Aikewára e os mais de 230 povos indígenas brasileiros também passassem a se identificar como índios.

Na construção das identidades, no mundo ocidental, na atualidade, a mídia exerce um papel fundamental. “fornece o material com que muitas pessoas constroem o seu senso de classe, de etnia e raça, de nacionalidade, de sexualidade, de “nós” e “eles”” (Kellner: 2001). Esta perspectiva dos efeitos de sentidos produzidos pelos meios de comunicação permite pensar os enunciados colocados em circulação pela mídia como algumas das materialidades discursivas mais significativas da história do presente.

Na sociedade contemporânea, a mídia é o principal dispositivo discursivo por meio do qual é construída uma “história do presente” como um acontecimento que tensiona a memória e o esquecimento. É ela, em grande medida, que formata a historicidade que nos atravessa e nos constitui, modelando a identidade histórica que nos liga ao passado e ao presente. (Gregolin, 2006)

Nas práticas discursivas da contemporaneidade, há diversos enunciados sobre sociedades indígenas colocados em circulação pela mídia. São construções históricas em que os indígenas ocupam a posição de sujeito, nos quais os conceitos se ajustam para formar o discurso. Esta história do presente, contada pela mídia, é marcada por algumas regularidades e por profundas dispersões (Foucault, 2005), que se escrevem a partir da *irrupção dos acontecimentos*.

O trabalho discursivo de produção de identidades desenvolvido pela mídia cumpre funções sociais básicas tradicionalmente desempenhadas pelos *mitos* - a reprodução de imagens culturais, a generalização e a integração social dos indivíduos. Essas funções são asseguradas pela ampla oferta de modelos difundidos e impostos socialmente por processos de imitação e formas ritualizadas. Esses modelos de identidades são socialmente úteis pois estabelecem paradigmas, estereótipos, maneiras de agir e pensar que simbolicamente inserem o sujeito na “comunidade imaginada”. (Gregolin, 2007)

A mídia, na atualidade, alcançou uma pluralidade de novos espaços, com a *web 2.0* e seus *blogs* e *sites* de relacionamentos anunciando a “democratização” da comunicação. Apesar de tantas transformações, no entanto, não se pode ignorar que a maior parte destes processos de mediação continua entoadada pelas antigas e remasterizadas relações de poder, que dividiram o mundo entre metrópoles e colônias.

No início do século XXI, os povos indígenas, apesar do violento silenciamento a que suas diferentes histórias foram submetidas, começam a ocupar uma nova posição no universo de atores envolvidos nestas tensas e violentas fronteiras culturais. Neste cenário, a partir das formulações de J.B. Thompson (1989), pode-se pensar que a mídia atua em diferentes direções, pois ao mesmo tempo em que seu funcionamento pode silenciar ainda mais a tradição destas sociedades, também pode produzir ações afirmativas que façam a cultura destes povos transitar por espaços que estão além dos limites das terras indígenas.

Historicamente, a chegada da mídia e o seu aparato tecnológico tem significado o silenciamento de suas memórias e uma profunda transformação nas práticas sociais dos povos indígenas. Os poderosos processos de mediação que marcaram o século XX e o início do XXI, orquestrados a princípio pelo rádio e agora pela televisão e pela internet, influenciam principalmente os mais jovens, que fascinados com as possibilidades muitas vezes irreais do

mundo da telinha, passam a negar suas tradições e a olhá-las como marcas de inferioridade. Mas a história é marcada por descontinuidades, que sempre deixam as brechas de resistências.

Não podemos desconsiderar os processos históricos em que se construíram as fronteiras entre os povos indígenas e as sociedades ocidentais. Por outro lado, acreditar que não existe um horizonte de possibilidades que permita a desconstrução deste discurso hegemônico, é também uma maneira de reforçá-lo. Em relação às tecnologias da informação não é diferente. Para Martín-Barbero (2004):

As tecnologias não são meras ferramentas dóceis e transparentes e não se deixam usar de qualquer modo, são em última instância a realização de uma cultura, e dominação das relações culturais. Mas o redesenho é possível, se não como estratégia, ao menos como tática, no sentido que lhe dá M. de Certeau: o modo de luta daquele que não pode se retirar para o seu lugar e vê-se obrigado a lutar no terreno do adversário.

Neste artigo, a partir das formulações da Análise do Discurso, especialmente dos estudos voltados para mídia e identidade e das reflexões dos Estudos Culturais, vamos analisar os processos de recepção da sociedade Aikewára diante das fotografias e dos filmes produzidos pelo projeto “Crianças Suruí-Aikewára: entre a tradição e as novas tecnologias na escola”, nos anos de 2010/2011. As atividades deste projeto nos possibilitaram compreender como a história do presente, entre eles, tenciona-se entre os discursos ocidentais e suas práticas tradicionais.

Os Aikewára e o projeto: histórias do presente

Os Aikewára, também conhecidos como Suruí do Pará e Suruí-Aikewára, são índios de língua e tradição Tupi. Assim como aconteceu com a grande maioria dos povos indígenas no Brasil, a autodenominação Aikewára foi ignorada pelas frentes de contato e eles ficaram conhecidos como “Suruí”, denominação imposta pelo não índio.

Figura 01 - Localização Terra Indígena Sororó



Imagem: Hellen Monarcha

Atualmente, vivem na Terra Indígena Sororó, localizada ao norte do Brasil, na Amazônia. Somam hoje, segundo dados da enfermaria da aldeia, pouco mais de 315 índios, com mais de 200 crianças.

Na história do contato entre os povos indígenas e a sociedade envolvente, seja por perseguições ou por questões biológicas, é recorrente uma grande perda populacional para estes povos. Em meados dos anos de 1960, eles sofreram uma grande depopulação, após o contato sistemático com a população das cidades vizinhas e chegaram a 33 índios. Apesar de duramente perseguidos por fazendeiros e madeireiros da região, além de surtos de gripe e varíola, os Aikewára resistiram.

Neste movimento, este povo indígena usou de muitas estratégias de luta e resistência. Num primeiro momento, com flechas, mas depois da evidente superioridade de armas dos não índios, tiveram que agir nas brechas. Um grande desafio foi resistir às doenças trazidas pelos vizinhos, e boa parte da aldeia morreu de gripe. Estabelecer uma boa relação com os médicos e com os padres da Igreja Católica foi providencial para que o pequeno grupo resistisse. No meio desta negociação, as relações de poder se estabeleceram e grande parte de suas práticas culturais foi alterada.

No final dos anos de 1970, depois de um intenso período de conflitos, ele viveram um momento mais tranquilo. Um esforço de antropólogos e da Igreja Católica conseguiu fazer a demarcação da Terra Indígena, mas pelo número reduzido de Aikewára vivo à época, a área foi bastante reduzida. Sororó é a menor terra indígena da região. Sistemáticamente, a partir deste contato, começou o violento processo de hibridização Aikewára. Sobre esta situação tão recorrente nas histórias dos povos indígenas, afirma Neves (2009):

Muitas sociedades indígenas vivem nas fronteiras culturais e históricas do Ocidente. A forma como reagem a este contato muitas vezes gera uma série de dificuldade com suas próprias tradições. Nestas fronteiras, a negociação com o futuro às vezes toma proporções dramáticas, pois produz uma sensação de não pertencimento, isto é, não pertencem nem a uma sociedade indígena, nem conseguem inserção no mundo ocidental.

Esta fronteira se manifesta simbolicamente, com mais evidencia, entre os mais jovens. A língua em que eles mais se comunicam é o português, poucos deles são fluentes em Tupi, a

língua materna Aikewára. Algumas práticas sociais estavam muito comprometidas com as influências das relações da fronteira. Um bom exemplo é o grafismo indígena, que na Terra Sororó, durante muito tempo foi renegado por boa parte dos índios e quase desapareceu. Muitos índios mais jovens preferiam se vir com roupas bonitas a pintados de jenipapo e carvão. De certa forma, o contato sistemático gerou uma crise de identidade entre os Aikewára. Hall esclarece (1996):

A identidade torna-se uma “celebração móvel”, formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam (...) à medida que os sistemas de significação se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiantes de identidades possíveis.

As crianças Aikewára, bem cedo, são expostas à escola ocidental, e às tecnologias da informação (rádio, televisão, telefonia celular), o que é natural para quem vive nas fronteiras culturais. O problema é que tanto na escola como no acesso aos meios de comunicação, grande parte destas crianças só tinha acesso às produções culturais do ocidente e o conhecimento produzido pelos povos indígenas ficava do lado de fora do seu universo de mediações.

Até 2007, em Sororó, a eletricidade era produzida apenas por um gerador a diesel. Com a chegada da eletricidade, as casas da aldeia passaram a ter energia elétrica e, naturalmente, todas as famílias que puderam, adquiriram uma televisão e uma antena parabólica. Em relação à telefonia celular e ao acesso à internet, hoje, ainda não é possível de dentro da aldeia. Embora alguns deles possuam telefones e entrem na internet, eventualmente, só o fazem, quando estão nas cidades vizinhas. (Monarcha, 2012)

Entre eles podemos observar que existem práticas religiosas variadas. A presença da igreja católica é intensa, em função da proteção que receberam no período da depopulação e do processo de demarcação de suas terras. Alguns Aikewára, inclusive Mairá Suruí, o cacique, são evangélicos e deixaram de lado algumas práticas tradicionais por pressões religiosas. Antes do projeto, este grupo tinha certa resistência em se pintar com o grafismo tradicional e seus interesses estavam voltados para traduzir e gravar algumas músicas religiosas na língua Aikewára.

A história recente desta sociedade é profundamente marcada pela ambiguidade da relação com as práticas culturais do Ocidente. Se por um lado, a chegada do não índio representou uma grande desestruturação, por outro, também foi o não índio que possibilitou a resistência Aikewára. No final dos anos de 1960, este processo de contato, violento, contraditório e irreversível apenas se iniciou.

Nos anos de 2010/2011, durante a realização do projeto “Crianças Suruí-Aikewára: entre a tradição e as novas tecnologias na escola”, financiado pela UNESCO/CNPq/Criança Esperança e realizado pela Universidade da Amazônia - UNAMA, várias vezes, estivemos com os Aikewára, na Terra Indígena Sororó. Este período de convivência entre eles nos deu acesso a uma infinidade de experiências que nos permitem olhar para novos espaços desta eterna relação de contato que estabelecem com a sociedade envolvente.

O principal desafio deste projeto foi traduzir a cultura Aikewára para registros escritos e audiovisuais, respeitando suas singularidades. O objetivo era contribuir com a construção de um currículo escolar que traduzisse a cultura tradicional desta sociedade e favorecesse a efetivação de uma escola indígena realmente diferenciada. Apesar das dificuldades, a equipe procurou encontrar estratégias para que eles pudessem se apropriar das tecnologias da informação e lhes dar um significado social dentro da história Aikewára do presente. Segundo Martín-Barbero (2004):

A apropriação, ao contrário, se define pelo direito e capacidade de fazer os nossos modelos e as teorias, venham de onde venham, geográfica e ideologicamente. Isso implica não só a tarefa de ligar, mas também a mais arriscada e fecunda de redesenhar os modelos para que caibam nossas diferentes realidades, com a conseqüente e inapelável necessidade de fazer leituras oblíquas desses modelos, leituras “fora de lugar”, a partir de um lugar diferente, a partir de um lugar diferente daquele no qual foram escritos.

As atividades foram estruturadas a partir da realização de 08 oficinas na Terra Indígena Sororó e a finalização do material didático no Labcom, da UNAMA, na cidade de Belém. A produção de todo material foi feita a partir de experimentações didáticas, na tentativa de encontrar uma linguagem que permitisse uma tradução coerente da cultura Aikewára. Como

organizar a palavra escrita e o grafismo? Como trabalhar a linguagem audiovisual das narrativas sem que os filmes fiquem monótonos? Como enfrentar o deslumbramento dos Aikewára diante das novas tecnologias da informação? Como administrar as nossas diferenças? Estes foram alguns dos nossos desafios.

Ao final das atividades do projeto, foram lançados 03 livros, 01 CD de música tradicional e 04 filmes sobre a cultura Aikewára. Nós tivemos a oportunidade de participar do lançamento desta produção entre eles e podemos acompanhar os momentos iniciais que se seguiram a estes acontecimentos. Também acompanhamos a gravação da matéria produzida pela Rede Globo sobre o projeto e outras reportagens de emissoras locais que anunciavam o lançamento dos livros e dos filmes. Gravamos todas estas matérias, várias vezes nós as exibimos em Sororó e podemos ouvir as críticas que faziam.

Desordens do discurso: palavras, fotos e roupa limpa

*Não tira foto assim não, minino! Vai banhar!
Tá feio! Tá sujo! Não pode aparecer assim
não! Vai enfeiar o projeto aí!*
(Hóy Suruí – professora indígena)

A primeira etapa do projeto previa um cadastro de todos os participantes e a primeira oficina, realizada apenas com as mulheres, para definir o cardápio que deveria ser servido durante as demais oficinas. Como resultado desta primeira ação, foi produzido o filme curta-metragem “A Comida Aikewara” (2010), dirigido por Maurício Neves Corrêa, em que aparecem vários depoimentos das índias mais velhas, as responsáveis pela comida entre eles.

O cadastro, que a princípio entendíamos como uma atividade “neutra”, voltada apenas para alimentar as estatísticas, logo evidenciou as fronteiras culturais entre nós e eles. As primeiras imagens e as palavras escritas marcavam uma zona de contato. Estes registros seriam enviados para a Rede Globo e para a UNESCO, o que, naturalmente os redimensionava. Sabiam que apareceriam na TV Globo, a maior emissora comercial de canal aberto do Brasil.

A palavra escrita impunha o sobrenome Suruí para todas as crianças e jovens participantes do projeto. Embora os Aikewára não aceitem esta denominação, em todos os documentos, certidões, títulos, carteiras de identidade, eles todos aparecem como Suruí: Taraí Suruí, Mihó Suruí etc. Há um descontentamento em relação a isso e eles estão tentando rever na justiça esta situação. Na literatura especializada sobre sociedades indígenas, eles aparecem como Suruí do Pará.

Outra particularidade dos Aikewára é o fato de não existirem nomes repetidos entre eles, à exceção do filho do cacique, que fugindo à regra, chama-se Mairá Suruí Filho. Dentro da tradição Aikewára, duas pessoas não podem ter o mesmo nome, já que não tem o mesmo corpo. “Cada um é um e tem que ter seu próprio nome” afirmava Arihêra Suruí, uma das indígenas mais velhas da aldeia, sobrevivente à depopulação e uma das principais representantes da cultura tradicional Aikewára.

Casada com Umassú Suruí e mãe de 04 filhos, Arihêra, hoje, é também uma das principais lideranças Aikewára. Talvez a pessoa mais autorizada para falar sobre a cultura Aikewára. Foi graças a ela que a rede tradicional, feita manualmente com fios de algodão, não desapareceu. É a grande cozinheira da aldeia. Em sua casa, a comida tradicional nunca deixou de ser servida. Dona de uma habilidade performativa privilegiada, é uma das principais contadoras das histórias Aikewára. Ela ficou ao nosso lado o tempo todo dizendo o que significavam os nomes das crianças, eram nomes de pássaros, peixes, plantas, astros celestes. Ao final ela disse “Meu nome não tá aí não, porque eu não sou criança, mas Arihêra significa tartaruga em português. O que significa o nome de vocês?” Esta pergunta demonstrava que, de certa forma, os Aikewára também faziam o nosso cadastro naquele momento.

Os nomes não se repetiam, mas outro fato também mereceu nossa atenção: havia algumas crianças que declaravam dois nomes, um Aikewára e outro o nome “branco”. Taraí, uma jovem de 12 anos, disse que preferia ser chamada pelo seu nome “branco”, Talita. Em função das relações que já havia estabelecido com os não índio, alegava que aprenderíamos seu nome com mais facilidade, o que a deixava mais incluída na cultura ocidental. Naquele momento, Talita lhe parecia um nome mais bonito. Preocupados com a tradição Aikewára, houve, por parte da equipe do projeto, uma insistência para que as crianças e os jovens assumissem seus nomes indígenas.

Esta atividade, para nós, tinha por objetivo, inicialmente, apenas alimentar as estatísticas para a compra de material, mas ela acabou por delinear todas as ações do projeto. Mesmo sem

consciência, iniciávamos apenas uma nova etapa dos processos de recepção. Embora não tivessem ainda seus próprios registros, já conheciam a forma como a mídia construía as identidades indígenas, tanto na programação televisiva, como em alguns filmes produzidos por outras sociedades indígenas. Os livros didáticos a que tem acesso estão repletos de índios estereotipados. As visitas às cidades também sinalizavam para a expectativa dos kamarás, como eles chamam os não índio, em relação às identidades indígenas.

Os corpos começavam a ser registrados e a hora da foto marcou um momento de grande agitação em Sororó. Era a primeira vez que a maioria deles se via numa foto e como trabalhávamos com fotos digitais, o encantamento foi maior ainda, quando se viram na telinha do computador. No início, havia algumas crianças arrumadas, de banho tomado. Nós não fizemos nenhuma exigência neste sentido, mas diante das primeiras fotos, as mães começaram a impedir que as crianças aparecessem sem se arrumar. Neste momento, o “se arrumar”, que na próxima etapa ganharia novos sentidos, significava tomar banho e vestir a melhor roupa para sair na foto.

A preocupação da professora Hóy, cuja fala é a epígrafe que abre este tópico, e das outras mães mostrava que os Aikewára não queriam aparecer “de qualquer jeito”. Era preciso mediar a identidade Aikewára a ser registrada. Além da presença da Rede Globo, que a todo o momento era lembrada por eles, estávamos na escola da aldeia, lugar que impunha uma ordem ocidental, para onde as crianças deveriam ir banhadas e de preferência, com roupas bonitas.

Naquele momento, sem considerar as *redes de memórias* que há algumas décadas atravessam a cultura Aikewára, iniciávamos os primeiros registros, como se fossem o primeiro contato deles com os meios de comunicação ocidental. Tanto a equipe do projeto, como eles mesmos, reagiam com certa surpresa, diante dos acontecimentos. As imagens revelavam que não havia neutralidade naquela situação, causavam estranhamento e suscitavam reflexões, discussões entre eles. Nós não éramos os primeiros kamarás com quem faziam contato, havia uma história que sucedia tanto a nós quanto a eles próprios.

Em 2008, quando realizamos uma primeira experiência com registros audiovisuais de narrativas orais indígenas, entre os Asuriní do Xingu, os pajés, na véspera das filmagens, contaram as histórias vestidos com bem pouca roupa e muito pintados. Na hora de gravar, dentro da escola, eles apareceram com o cabelo molhado, com camisas de manga cumprida e com relógios de pulso, com um visual bem distante do cotidiano deles. Nas terras indígenas, as escolas impõem uma ordem diferente, fundamentada em referências ocidentais e não por acaso, a

professora e as mães que acompanhavam o cadastro, neste momento, demandavam o banho e a roupa mais bonita. Tanto entre o Asuriní do Xingu, como entre os Aikewára, não fizemos qualquer exigência explícita, neste sentido, mas, nossas roupas, nossos corpos e nossos equipamentos também falavam de algum lugar e eram passíveis de interpretação.

Aikewára aúwa: a dança das imagens

Quando retornamos a Sororó, para a realização da segunda oficina, nossa primeira atividade foi a exibição do primeiro filme “A Comida Aikewára”. Neste documentário, a primeira parte, antes dos depoimentos das mulheres mais velhas, dá uma visão ampla de quem são os Aikewára, na atualidade e aparecem os jovens e as crianças do projeto cantando. Quando começaram a assistir ao filme, ficaram muito quietos e assim que acabou, passaram novamente. Na segunda exibição, fizeram muitos comentários, eles se identificavam, riam das suas roupas, dos detalhes dos espaços da Terra Indígena Sororó, sugeriam novos filmes.

Os Aikewára se reuniam na frente de uma televisão de LCD. Na tela, o menino Sari cantava a música para toda aldeia, depois a índia Arihêra contava a história das comidas. Pela primeira vez na terra indígena Sororó, os Aikewára eram os protagonistas do filme. (Corrêa, 2010)

Nunca haviam se visto na tela da televisão. Tanto os mais velhos, como os mais novos ficaram muito estimulados com a possibilidade de aparecer nos filmes. Eles fizeram questão de nos ensinar a expressão *Aikewára aúwa*, que língua tradicional deles significa “Aikewára na televisão”.

Nesta segunda oficina, o corpo Aikewára que deveria aparecer nos registros havia demandado novos sentidos sociais. Quando retornamos, eles estavam todos preparados para se pintar. Decidiram que certo mesmo era aparecer pintado com o grafismo Aikewára, ou melhor dizendo, que deviam aparecer vestidos com seus próprios desenhos e não arrumados com roupas ocidentais. Para eles, naquele momento, já não fazia sentido registrar sua cultura vestidos de “branco”. Desta forma, marcavam sua identidade indígena e se aproximavam mais da expectativa dos não índios em relação aos povos indígenas, do estereótipo do índio presente nos livros didáticos e nas produções midiáticas

Nas viagens seguintes, o jenipapo apareceu acompanhado da tinta vermelha do urucum, depois da plumagem Aikewára com seus adornos de cabelo, suas saias e seus expressivos araraws, que são conhecidos entre nós como cocar.

Figura 02: Oficina de contação de história



Foto: Ivânia Neves

No final de junho de 2010, quando a Rede Globo chegou para fazer uma matéria entre eles, embora fizéssemos a intermediação, foram os próprios Aikewára que deram o tom da matéria. Enquanto a jornalista circulava pela aldeia, entrevistando as pessoas, eles se reuniram e realizaram o Sapurahai¹. A força com que dançavam e cantavam nos obrigou a parar o que estávamos fazendo e as atenções se voltaram para o Sapurahái.

¹ Sempre que um acontecimento festivo mobiliza a aldeia, eles realizam um este ritual que reúne a música e dança tradicionais Aikewára. Sapurahai significa, na língua deles, música e dança e elas são impensáveis separadamente.

Figura 04 - Meninas Aikewára no Sapurahai / 2010



Foto: Ivânia Neves

Alguns meses depois dos primeiros registros, uma das jovens entrevistadas pela Rede Globo foi Taraí, que no início preferia ser chamada de Talita. Na hora que a jornalista perguntou seu nome, ela respondeu: “Taraí, Taraí Suruí”. Depois que acabou de falar, ela foi até uma das bolsistas do projeto e pediu: “Vê lá, Lariza, vê se a moça anotou meu nome direito. Vê se tá escrito Taraí Suruí!”.

No processo de negociações culturais que se iniciou com o projeto, a fala de Taraí dá visibilidade às suas identidades cambiantes, de alguém que vive nas fronteiras culturais. Se no início era mais bonito ser ocidental, diante da Rede Globo e da força e da emoção do Sapurahai, ela julgou mais procedente marcar sua identidade Aikewára. Para Gregolin (2007):

Ao mesmo tempo, há uma tensa relação entre a mídia e seus leitores: a subjetividade é fabricada e modelada no registro social, mas os indivíduos vivem essa subjetividade tensivamente, reapropriando-se dos componentes fabricados e produzindo a singularização, criando outras maneiras de ser. Se só houvesse submissão, não haveria produção de novos sentidos. Acontece que não há agenciamento completo das subjetividades, mas um permanente entrelaçamento móvel entre as forças de territorialização e as de desterritorialização, ambas agindo e provocando contradições.

Quando começamos o projeto, falamos que faríamos os filmes, o CD e os livros, mas não impusemos condições, eles próprios deveriam decidir o que seria registrado e como seria. Se no início precisou tomar banho, o processo orquestrado por eles mesmos se encarregou de inserir o jenipapo e o urucum. Isso absolutamente não significa que os Aikewára deixaram de assistir à programação da televisão, ou que tenham abdicado da cultura ocidental. Esta é uma situação irreversível. O que mudou entre eles, é que agora conseguem se significar também com sua identidade indígena na televisão.

A mídia, que chegou com as igrejas, com a escola e com as grandes empresas de comunicação, e interferia de forma a mudar os hábitos da cultura tradicional deste povo, durante a realização do projeto e a presença da TV Globo, fazia exatamente o oposto, porque eles começaram a se apropriar das tecnologias de comunicação e a lhes dar significados sociais.

No entanto, o público pode resistir aos significados e mensagens dominantes, criar sua própria leitura e seu próprio modo de apropriar-se da cultura de massa, utilizando a sua própria cultura para fortalecer-se e inventar significados, identidade e forma de vida próprios. Além disso, a própria mídia dá os recursos que os indivíduos podem acatar ou rejeitar na formação de sua identidade em oposição aos modelos dominantes. Assim, a cultura veiculada pela mídia induz os indivíduos a conformar-se a organização vigente na sociedade, mas também lhes oferece recursos que podem fortalecê-los na oposição em relação a esta mesma sociedade. (Kellner, 2001)

No dia em que a Rede Globo esteve na aldeia, até mesmo o cacique estava pintado para aparecer na televisão. Desta forma, todos eles afirmavam sua identidade e marcavam um lugar de fala na mídia.

Figura 05. Irene Suruí e seu filho.



Foto: Alda Costa

Umassú Suruí, marido de Arihêra, afirmava sempre que o projeto havia chegado na hora certa. Segundo ele, depois da presença sistemática da televisão, grande parte das crianças e dos jovens passou a rejeitar a identidade indígena, mas quando se viram na tela, alguma coisa mudou. “Isso foi bom, porque valorizou nossa cultura”, conta Umassú. Também depois do projeto, muitos deles adquiriram um aparelho de DVD, pois desejavam assistir aos filmes Aikewára em suas casas.

Na percepção de Arihêra, as filmagens foram muito importantes para o seu povo. Ela acredita que suas histórias vão ficar registradas para as próximas gerações. “Se eu morrer, os netos de meus netos vão poder saber da nossa cultura, por isso é que eu gosto dos filmes”. Ela lamenta que não tenha registros de vídeo dos tempos antigos. Assim os mais novos não puderam ver e ouvir o que falam os índios de outros tempos.

É necessário, no entanto, olhar com muito cuidado para estes processos. Primeiro, porque existe uma pretensão por parte dos pesquisadores em acreditar que resgataram a “pura” cultura indígena. Não são os pesquisadores que ensinam as sociedades indígenas a fazer o grafismo ou outras expressões de sua cultura. Houve sim uma valorização da cultura deles, mas não se pode superestimar estes procedimentos. É um processo de recepção/apropriação muito valioso para os Aikewára, mas isto está inserido numa condição histórico-social. O projeto realizado não apaga a história e tampouco é suficiente para competir com a modernidade que inunda a Terra Sororó. De acordo com Sarlo (1997):

Sabemos então que, assim como não existe uma única cultura legítima, em cuja cartilha todos devem aprender a mesma lição, tampouco existe uma cultura popular tão sábia e poderosa que possa ganhar todos os confrontos com a cultura de massa, fazendo com os produtos da mídia uma colagem livre e orgulhosa, nela inscrevendo seus próprios sentidos e apagando os sentidos e ideias dominantes na comunicação de massa. Ninguém pode fazer uma operação tão a contrapelo nas horas vagas, enquanto assiste à televisão.

É preciso reconhecer as relações de poder (Foucault, 2007) que atravessam as práticas midiáticas e os processos de recepção não estão livres delas. Existe uma diferença estrutural enorme entre as produções da grande mídia e quatro filmes independentes. As culturas populares se apropriam das tecnologias da mídia, mas não há como ignorar a diferença de recursos e de alcance dos grandes meios de comunicação, nem que elas constantemente vão lutar no campo do adversário, na brecha do discurso.

A história dos Aikewára é uma história latino-americana, brasileira, amazônica e a negociação vai continuar, posto que um acordo definitivo nunca vai chegar. Isto não quer dizer que tudo seja dor e submissão, pelo contrário. A experiência que vivemos com eles nos fez acreditar ainda mais nas possibilidades de resistência e apropriação. Eles, assim como nós, são sujeitos de uma história marcada por descontinuidades, cujo movimento sempre vai permitir invenções e reinvenções das identidades.

Referências

- Corrêa, Maurício. 2010. Projeto apoiado pelo Criança Esperança. Belém: aikewara.blogspot.com : (<http://aikewara.blogspot.com/2010/05/projeto-apoiado-pelo-crianca-esperanca.html>)
- Corrêa, Maurício; Neves, Ivânia. 2011. O povo indígena Aikewára e a Guerrilha do Araguaia: mediação, apropriação e resistência nas fronteiras de identidades. In: II Conferência Sul-Americana de Investigadores de Comunicação, 2011, Belém: Anais ALAIC 2011.
- Foucault, Michel. 2007. A Microfísica do Poder. São Paulo: Graal
- Foucault, Michel. 2000. A Ordem do Discurso. São Paulo: Edições Loyola.
- Foucault, Michel. 2005. A arqueologia do Saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Gregolin, Maria do Rosário. 2007. Análise do Discurso e mídia: a reprodução das identidades. Revista Comunicação, Mídia e Consumo, São Paulo.
- Gregolin, Maria do Rosário. 2006. O acontecimento discursivo na mídia: metáfora de uma breve história do tempo in Gregolin, M. Discurso e Mídia: a cultura do espetáculo. São Carlos: Claraluz.
- Hall, Stuart. 1995. A identidade cultural na Pós-modernidade. 3ª. Ed. Rio de Janeiro: DP&A.
- Kellner, Douglas. 2001. A cultura da mídia - estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno. Bauru, SP: EDUSC.
- Martín-Barbero, Jesús. 2004. Ofício de Cartógrafo: travessias latino-americanas da comunicação na cultura. São Paulo: Edições Loyola.
- Monarcha, Hellen. 2012. Redes Sociais e Sociedades Indígenas: entre dígitos e jenipapo. Dissertação de Mestrado. Belém: Universidade da Amazônia.
- Neves, Ivânia. 2009. A Invenção do Índio e as Narrativas Oraís Tupi. Tese de Doutorado. Campinas: Unicamp.
- Neves, Ivânia; Costa, Alda. (Org.). 2011. Crianças Aikewára: entre a tradição e as novas tecnologias na escola. Belém: Editora Unama
- Sarlo, Beatriz. 1997. Cenas da vida pós-moderna. Intelectuais, arte e vídeo-cultura na Argentina. Rio de Janeiro: UFRJ.
- Thompson, John B. 1989. A mídia e a Modernidade: uma teoria social da mídia. Petrópolis: Vozes.**