



Universidade de Brasília (UnB)

**FACULDADE DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO**

Verenilde Santos Pereira

**Violência e Singularidade Jornalística : o “massacre
da Expedição Calleri”**

Brasília, DF
2013

Verenilde Santos Pereira

Violência e Singularidade Jornalística : o “massacre da Expedição Calleri”

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Comunicação.

Área de concentração: Jornalismo e Sociedade.

Orientadora: Profa. Dra. Rita Laura Segato.

Brasília, DF
2013

Pereira, Verenilde Santos

VIOLÊNCIA E SINGULARIDADE JORNALÍSTICA : “o massacre”
da Expedição Calleri” / Verenilde Santos Pereira – Brasília, DF,
Brasil, 2013.

Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em
Comunicação. Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil,
2013.

Waimiri-Atroari; ferocidade; massacre; singularidade
jornalística; banalidade do mal.

CDD: -----

Verenilde Santos Pereira

Violência e Singularidade Jornalística : o “massacre da Expedição Calleri”

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Comunicação.

Área de concentração: Jornalismo e Sociedade.

Data de defesa: 31 de maio de 2013.

Resultado: _____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dra. Rita Laura Segato (Presidente).
Universidade de Brasília.

Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire (UERJ).

Prof. Dr. Luiz Martins
Universidade de Brasília.

Prof. Dr. Sérgio Dayrell Porto
Universidade de Brasília.

Prof. Wanderson Flor.
Universidade de Brasília.

Aos povos indígenas - em especial
aos Guarany-Kayowá.
À Stephen Grant Baines, Clara
Beatriz, João Victor e José Miguel.
À Doroty Müller (in memoriam).

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Prof. Rita Laura Segato por todos os ensinamentos para além dos conhecimentos acadêmicos. Pelo respeito, compreensão e estímulo. Gratidão para sempre.

Aos professores da FAC-UNB e de todos os outros departamentos que me auxiliaram nessa tese.

Agradeço às divindades que me permitiram conhecer essa história e me ensinaram, de alguma maneira, a recontá-la.

À Ana Miriam pelo incentivo e pelo conhecimento que me transmitiu sobre as ideias de Hannah Arendt.

À Denise Agostinho, presente em várias instâncias da amizade.

À Fabi Borges, que respeitou a trajetória de minha existência e me incentivou, de alguma forma, a resgatá-la.

À Gerson Janksura pela amizade duradoura.

À Hilan Bensunsan, por tantos ensinamentos e apoio, pelo encorajamento.

Agradeço a Ivan Guilherme Hamouche Abreu, que me ajuda no resgate de minha própria escrita.

Agradeço a Isabel Clavellin, colega de curso e amiga sempre encorajadora.

À José Ribamar Bessa Freire meu professor de graduação que acompanhou ao longo dos anos a minha trajetória como jornalista e como ativista da questão indígena. Pelo encorajamento para a realização desse trabalho.

Agradeço a Lunde Braghini Junior, pela amizade, apoio e ajuda acadêmica.

À Mary Detter pela serenidade e alegria que sempre transmite.

À Miguel Mardero pela força da amizade.

À Mita, pelo afeto, generosidade e companheirismo.

À Renata Caldas sempre presente.

À Therezinha Leonardo pelo apoio em vários momentos.

A escrita, quando você escreve errado,
também mata um povo – (Carta dos
professores Guarany-Kayowá).

RESUMO

Essa tese analisa os limites que a singularidade - considerada por Adelmo genro (1987) como a matéria-prima do jornalismo - oferece para a inteligibilidade de acontecimentos complexos que necessitam de uma contextualização consistente e da divulgação da estrutura de sentidos de onde os acontecimentos emergem. Para refletir sobre os limites dessa singularidade que, conforme padrões da escrita jornalística, é sintetizada no *lead* dos textos, verifica-se a maneira como foi constituída a singularidade jornalística na cobertura feita pelos jornais impressos sobre o episódio que ficou conhecido como o “massacre da Expedição Calleri”. O fato ocorreu em outubro de 1968 no percurso da estrada BR-174, que liga Manaus a Boa-Vista e envolveu os índios Waimiri-Atroari e a expedição católica chefiada pelo padre italiano Giovanni Calleri. A tese analisa como foi possível a apreensão da singularidade jornalística a partir da contraposição entre os enunciados sobre esses indígenas e os fatos ocorridos em seu território e subtraídos dos textos divulgados.

Palavras-chave: Waimiri-Atroari, ferocidade, massacre, singularidade jornalística, banalidade do mal.

ABSTRACT

This PhD thesis analyses the limits by which the journalistic singularity – considered by Adelmo Genro (1987) to be the raw material of journalism – offers to the intelligibility of complex events which need a consistent contextualization and propagation of the structure of meanings from which the events emerge. To reflect on the limits of this singularity which, according to the standards of journalistic writing, is synthesized in the lead of the texts, the way it was constituted in the coverage made by printed newspapers is verified in the case of the episode that became known as “the massacre of the Calleri expedition”. This fact occurred in October 1968 on the route of the BR-174 highway which links Manaus to Boa Vista and involved the Waimiri-Atroari indigenous people and a Catholic expedition led by the Italian priest Giovanni Calleri. The thesis analyses how the apprehension of journalistic singularity was possible from the contrast between the statements about this indigenous people subtracted from the published texts and the facts which occurred within their territory.

Key words: Waimiri-Atroari, ferocity, massacre, journalistic singularity, banality of evil

SUMÁRIO

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS.

INTRODUÇÃO	01
"A gente corre dos índios"	03
O percurso de uma estrada	11
Mapa	19
Capítulo I - FATOS QUE ANTECEDERAM A CHEGADA DA EXPEDIÇÃO CALLERI - Aspectos da realidade dos Waimiri-Atroari para além do mundo ocidental	20
Panorama das matérias jornalísticas sobre índios da Amazônia a partir da década de 40: século XX	27
CAPÍTULO II - A EXPEDIÇÃO CALLERI.	48
O Percurso	51
"As contradições do mateiro"	72
"Índios matam com pauladas"	78
Rituais	84
CAPÍTULO III - A BANALIDADE DO MAL	95
Alteridade, Singularidade, Pluralidade	103
CAPÍTULO IV - A SINGULARIDADE JORNALÍSTICA QUESTIONADA	113
Fantasia e imaginação	138
A arbitrariedade do singular	146
CAPÍTULO V - "GENTE MENOS GENTE"	165
Século XX	172
CONCLUSÕES	185
DESENHO WAIMIRI-ATROARI	193
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	194
ANEXOS	207.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CIMI	-Conselho Indigenista Missionário
CPI	-Comissão Parlamentar de Inquérito
DNER	-Departamento Nacional de Estradas de Rodagem
DER-AM	-Departamento de Estradas de Rodagem do Amazonas
FAB	-Força Aérea Brasileira
FUNAI	-Fundação Nacional do Índio
MEVA	-Novas Tribos do Brasil
SPI	-Serviço de Proteção ao Índio
SUDAM	-Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia

INTRODUÇÃO

Essa tese identifica a forma como foi constituída a singularidade jornalística nos textos utilizados na cobertura sobre o episódio que ficou conhecido como o “massacre da expedição Calleri” e reflete sobre os limites que a focalização no singular estabeleceu para a compreensão desse fato. O “massacre” ocorreu em outubro de 1968, no Amazonas, envolveu os indígenas Waimiri-Atroari que se auto-denominavam ki?in’ja e uma expedição católica coordenada pelo padre italiano Giovani Calleri. Essa expedição pretendia retirar os Waimiri-Atroari do percurso da estrada BR-174 (Manaus-Boa Vista) que cortou ao meio suas terras. Os Waimiri-Atroari sempre habitaram uma região de floresta tropical ao norte do Amazonas e sul de Roraima, pertencem à família lingüística Carib e atualmente somam mais de 1.500 pessoas. No período de 1968 a 1983 conforme Baines (1991) eles sofreram uma depopulação de 3.000 para 332 pessoas.

A singularidade jornalística – tema que será desenvolvido especificamente no capítulo IV - é uma categoria elaborada por Adelmo Genro Filho (1987) que a considera como a matéria-prima do jornalismo; essa característica faz do jornalismo uma forma de conhecimento distinto da ciência e das artes. Para esse autor a singularidade está sintetizada no *lead* das matérias - o *lead*, é o espaço onde são respondidas as questões determinantes sobre um episódio: quem, fez o que, quando, onde, como e por quê?. Representado como uma pirâmide invertida o *lead* é o espaço onde o acontecimento emerge despojado de suas características universais e particulares; o universal e particular surgem no corpo do texto. “O lead é uma importante conquista da informação jornalística, pois representa a reprodução sintética da singularidade da experiência individual. As formulações genéricas são incapazes de reproduzir essa experiência” (...) “O *lead* enquanto apreensão sintética da realidade ou núcleo singular da informação encarna realmente o momento jornalístico mais importante da informação” (GENRO, 1987, p. 132-135). A apreensão sintética da realidade, o foco na singularidade e a sua descontextualização fornecem os elementos necessários para a compreensão de determinados acontecimentos?

De que maneira a apreensão da singularidade dos atores envolvidos é legítima em determinadas circunstâncias?.

Como o “massacre da expedição Calleri” foi motivado pelo impasse entre uma equipe da sociedade nacional e o povo Waimiri-Atroari, dois grupos radicalmente diferentes em seus aspectos culturais, essa pesquisa identifica a forma como a singularidade jornalística foi constituída e como o distanciamento entre os dois mundos foi superado para que o singular fosse apreendido. É relevante explorar a categoria “singularidade jornalística” nas coberturas que envolvem grupos étnicos diferenciados, como os povos indígenas, onde a alteridade é uma questão relevante. O resgate dessa categoria no âmbito das produções jornalísticas sobre minorias étnicas contribui para o estudo teórico do jornalismo uma vez que essa atividade produz representações sobre o outro desconhecido; esse outro que embora inserido em textos produzidos para o consumo massivo e em caráter industrial resguarda características próprias, singulares, que o jornalismo, conforme Genro (1987) é capaz de apreender. O que se busca nessa pesquisa é averiguar a forma como essa apreensão foi feita na cobertura sobre a expedição Calleri a partir das idéias de Adelmo Genro Filho (1987) que considera o singular como a matéria-prima do jornalismo. A singularidade jornalística também pode funcionar como estratégia de censura?

Para ajudar nas reflexões é utilizado o conceito “banalidade do mal” elaborado por Hannah Arendt (1999) para estabelecer a comparação entre a linguagem utilizada por Adolph Eichmann – réu nazista que inspirou a filósofa a elaborar esse conceito – e a linguagem utilizada pelos jornais da época sobre o conflito entre os indígenas e a expedição católica. Adolph Eichmann foi acusado por crime contra o povo judeu, crime contra a humanidade e por crimes de guerra; o seu julgamento teve início na primeira quinzena de abril de 1961, em Israel. São profundas e várias as críticas de Arendt sobre as circunstâncias em que o julgamento foi realizado. Entretanto, o foco nessa pesquisa é a percepção arendtiana sobre as formas de expressão utilizadas pelo réu durante o julgamento, a sua falta de reflexão, a sua linguagem burocrática que o distanciava da realidade. O que não abarca outras questões políticas, morais ou éticas sobre o julgamento em si, como por exemplo, as críticas de Arendt (1999) pelo fato de que durante o julgamento os juízos eram

sobre os feitos de Eichmann e não o sofrimento dos judeus, nem o povo alemão, nem a humanidade, nem o anti-semitismo e o racismo, dentre outros itens. O fato de Arendt ter comparecido ao julgamento como repórter da revista *New Yorker* foi uma escolha metodológica posto que suas reflexões ajudam a pensar questões relacionadas ao jornalismo político, à linguagem e, entre outros assuntos, às maneiras de se narrar fatos de grande relevância para a humanidade. O material sobre o julgamento foi publicado numa série de cinco reportagens condensadas no livro “Eichamman em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal” publicado pela primeira vez no ano de 1963.

O “massacre da expedição Calleri” é o acontecimento que provocou forte visibilidade midiática do povo Waimiri-Atroari na imprensa escrita amazonense e de todo o país, motivo pelo qual são utilizados jornais da imprensa manauense e de outros Estados, desde os considerados como os mais prestigiados como é o caso da *Folha de São Paulo* e o *Globo* aos mais populares e com menor visibilidade como o *Jornal da Tarde* ou o *Correio do Povo*. Além da recuperação dos textos jornalísticos são resgatados fatos ocorridos simultaneamente nas aldeias indígenas e que não foram expostos nas coberturas realizadas. Neste sentido serão retomados aspectos do contexto político, histórico e econômico do Brasil que interferiram na produção jornalística da época; por se tratar de um grupo étnico minoritário, na época em grande estado de isolamento, são apresentadas referências oriundas de outras áreas de conhecimento que especificam singularidades diferenciadas das divulgadas pela mídia impressa.

Abaixo serão apresentados alguns aspectos do processo de pesquisa, das escolhas metodológicas e dos autores predominantes que ajudaram a refletir sobre esse objeto de estudo.

“A gente corre dos índios”. Em julho de 2011, percorri mais uma vez a estrada BR-174 (Manaus-Boa Vista). Dessa vez o ônibus com ar condicionado deslizou tranquilo pelos 102 quilômetros de trecho asfaltado que liga a capital do Amazonas ao município de Presidente Figueiredo; nenhum problema mecânico no veículo, nenhum atoleiro, como era de costume nos anos 80, o que obrigava os passageiros a horas de espera por caronas na beira da estrada. Circunstâncias onde comumente muitos se enfureciam ainda mais

devido o calor do sol ou devido a noite ao relento; eram comuns as conversas sobre os que vinham do sul tentar a vida naquela região. Comuns também eram as conversas sobre as maldades e os possíveis ataques dos Waimiri-Atroari. Aquele percurso, como tantos outros rasgados por estradas, tem suas histórias humanas inscritas sob o asfalto. Eu buscava informações e documentos jornalísticos sobre o massacre desses indígenas contra uma expedição católica, ocorrida em outubro de 1968. Estava ciente de que as religiões resguardam a humanidade também porque nelas e por meio delas, as barbáries são cometidas, perdoadas e até santificadas. Mas o que eu buscava verificar era qual a singularidade que os textos jornalísticos haviam captado sobre o episódio ou qual o aspecto do silenciamento havia sido necessário para que essa singularidade fosse evidenciada.

A região do Amazonas concentra o maior número de indígenas do Brasil: são 168,7 mil pessoas, o que representa 20,6 % dos índios do País, estimados em torno de 896,9 mil pessoas. Essa concentração indígena é perceptível a olho nu; porém, a atenção se concentrou nos Waimiri-Atroari, raramente vistos nas cidades e muito menos sozinhos, pois vivem em uma situação de vigilância e controle, cujos motivos somente depois se tornariam compreensíveis. Apenas uma mulher indígena com 30 anos aproximadamente estava sentada no outro lado do corredor do ônibus, sozinha ao lado da janela. Usava um sapato tênis, calça jeans, camiseta amarela e azul com alguns escritos chamativos. Durante a viagem, até o município de Presidente Figueiredo, a indígena riu algumas vezes, distraída com o jogo no celular. Uma tosse forte e insistente rompia sua brincadeira e o silêncio naquele ônibus; ela tentava amenizar os incômodos com a ajuda de escassos e muito usados pedaços de papel absorvente. Também brincava ou olhava para os trechos exuberantes da floresta amazônica nos escassos momentos de conforto. Deveria ser de Roraima, do grupo Makuxi ou Wapixana. Era possível relacioná-la com três matérias jornalísticas sobre a questão indígena no Amazonas que eu tinha em mãos: duas delas diretamente relacionadas aos Waimiri-Atroari: a primeira era “A gente corre dos índios, a gente morre de malária na BR-174”; a outra, “Massacre dos Atroaris não prejudica estradão” e, por último, “Korubo – a fúria selvagem que ataca e mata de borduna” (*A Crítica*, 10.09.1989).

A primeira, assinada pelo jornalista Edilson Martins, publicada pelo *Jornal do Brasil*, no dia 11 de julho de 1977, enfatiza os três meses transcorridos da inauguração da estrada. O texto salienta aspectos técnicos da obra, "introduzida num dos trechos de menor densidade da Amazônia", fala dos períodos em que era mais fácil percorrê-la devido à escassez das chuvas – junho a setembro – e das malárias ali ainda hoje persistentes. Edilson Martins entrevista Antônio Amâncio Feitosa, um cearense de 66 anos que esperava na estrada uma carona de caminhão para Boa Vista naquele julho de 1977. O jornalista pergunta: "Que tal a estrada seu Antônio?" Resposta: "Ah, coisa de Deus. Isso aqui antes era um inferno, só havia índios, anta, veado, cobras e solidão. Morei com minha velha nas margens do Alalaú, região infestada desses facínoras". O jornalista pergunta novamente: "Quem são os facínoras"? Resposta: "Ora, ora, o sr. não sabe? Esses índios Waimiri-Atroari. Durante anos seguidos eles vêm matando, saqueando, sem nenhuma punição. São mais de mil indivíduos. Antigamente, estavam no rio Urubu, mas aos poucos foram fugindo... quase sempre deixando atrás deles massacres sucessivos. Agora, com a estrada, graças a Deus estão encurralados. Ou se entregam, fazem as pazes ou vão desaparecer".

A segunda matéria "Massacre de Atroari não prejudica estradão" foi publicada pelo jornal *A Notícia* do dia 17 de fevereiro de 1973; nela é dito que a BR-174 continuava "penetrando no ventre da selva" e que um recente massacre ali realizado pelos Waimiri-Atroari "não retardou os trabalhos que ali estão se processando". Afirma que apenas as chuvas torrenciais da região atrapalhavam o trabalho, embora 130 quilômetros já estivessem transitáveis. O texto também faz apologia à BR-319 (Manaus-Porto Velho) e lembra que muitos não acreditavam em sua construção em tempo recorde, pois as dificuldades geofísicas da região surgiam como obstáculos à sua realização. "Mesmo assim o governo estadual e o federal aceitaram o desafio e, o resultado está aí: a estrada está chegando à rota final".

Pensava na declaração do senhor cearense a Edilson Martins. E como na matéria de *A Notícia* absolutamente nada fosse dito sobre as pessoas que habitavam no trecho antes da estrada, exceto que haviam praticado mais um massacre. E também sobre essa existência, inclusive as dos que haviam desaparecido, eu teria inevitavelmente que abordar, pois se a pretensão da

pesquisa era identificar a singularidade jornalística sobre o “massacre da expedição Calleri” e sendo os indígenas os protagonistas, falar especificamente sobre suas vidas era de fundamental importância. Um dos aspectos que exigia averiguação havia sido pensado por Hannah Arendt (1999), quando ela questiona se o genocídio se constitui como uma singularidade na longa história da barbárie humana. Arendt conclui que o crime contra os judeus deveria ser considerado crime contra a humanidade, ou contra a própria natureza da humanidade, e assim sendo, deveria ser julgado por um tribunal que representasse a humanidade. Fazendo a conexão com o jornalismo a questão era se esse, pensado como instituição, havia feito de forma adequada o “julgamento” dos Waimiri-para que a singularidade pudesse vir à tona.

A indígena que tossia tirou de um saco plástico uma sandália prateada, penteou os cabelos olhando-se em um espelho minúsculo e sorriu ao notar que estava sendo observada. Mas a tosse sacudia seu corpo e perturbava o sono leve de alguns, até que várias reclamações foram feitas. Ela pediu um pedaço do jornal e lhe foi entregue a página onde estava a reportagem sobre os Korubo. Desci antes da rodoviária de Presidente Figueiredo, nas proximidades da Casa de Cultura do Urubuí. Não tenho imagem dela em fotografias, nem gravações de sua voz, ela é como uma fulguração numa rara viagem sem transtornos.

Porém, mesmo sem saber exatamente de quem se tratava, a condensação dos signos daquela única indígena no ônibus trazia à tona a obra Trem Fantasma – a modernidade na selva de Francisco Foot Hardman (1988). Nela, o autor trata da construção da ferrovia Madeira-Mamoré, iniciada no século XIX, em Rondônia, que é apresentada por ele como “um espetáculo privilegiado da civilização capitalista na selva”. Entre reflexos sobre a realidade trágica dessas “quimeras de ferro representadas pelas obras faraônicas do universo burguês em expansão”, que teve como norma a morte de milhares de construtores anônimos, Hardman recupera as faces menos eufóricas da modernidade – como as ruínas precoces da ferrovia e a ideologia progressista, enquanto fonte de pesadelos reais vividos pelos homens e mulheres que aturam na construção da ferrovia faraônica.

O autor se interroga: “O que a memória histórica produziu sobre os mortos?” (1988, p. 138). A questão pode ser direcionada também ao jornalismo

se pensado como instituição que agrega narradores de histórias, que constrói e reforça a memória histórica e, portanto, aciona o imaginário coletivo. Qual seria então o parâmetro para pensar a constituição da singularidade jornalística que deu consistência a esse grupo étnico? Sabe-se que a compreensão é um processo interminável, que é possível pensar o já pensado e, às vezes, até diluir uma forma de compreensão ou conhecimento estabilizado. Seria possível produzir novo conhecimento ou novas reflexões nas constatações já feitas da representação dos Waimiri Atroari veiculada pela mídia impressa como um grupo dotado da mais extrema violência? A representação feita pelos jornais contribuía para reproduzir a imagem dos Waimiri-Atroari como quase sub-humanos a partir de episódios muitos deles imaginários, associados a eles. O forte apelo sensacionalista nas coberturas também já não eram premissas, mas resultado do conhecimento oriundo da análise parcial realizada no repertório jornalístico.

Essas ainda eram minhas preocupações quando cheguei à casa de Cultura de Urubuí, no município de Presidente Figueiredo, onde se encontra um dos mais completos acervos sobre os Waimiri-Atroari. Ao lado dela fica a residência do indigenista Egydio Schwade, um dos fundadores da Operação Anchieta – atualmente Amazônia Nativa – e também do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), do qual foi o primeiro secretário. Esse indigenista foi um dos organizadores da primeira reunião indígena ocorrida no Brasil, em 1974, em Diamantina, no Mato Grosso. No escritório minúsculo da casa rústica onde ele escreve intensamente sobre a questão indígena no Brasil, li o início da primeira de uma série de cinco artigos que, em 2012, deu início a uma questão relevante na história do indigenismo no País: o desaparecimento de 2000 índios Waimiri-Atroari no período do regime militar. Esse desaparecimento é investigado pela Comissão do Direito à Verdade, Memória e Justiça que no dia 9 de maio de 2012, em Brasília, colocou o assunto para o debate em plenário. O que poderá alterar a representação midiática feita sobre eles.

Embora os Waimiri-Atroari ainda vivam em um sistema de comunicação semelhante aos instalados em regimes ditatoriais – herança do modelo de indigenismo implantado em seu processo de atração e pacificação – a denúncia do indigenista Egydio Schwade trouxe à tona aspectos de sua história que foram subtraídos dos noticiários da imprensa escrita. O texto foi publicado

no jornal *PORANTIM* (ano XXXV, número 344, abril de 2012, página 13) e o título é “Waimiri-Atroari – O Massacre da ditadura militar. Por que kamña matou kiña?”. Eis um dos trechos:

Em junho de 1985, sentado na calçada do prédio da Fundação Nacional do índio (FUNAI) em Brasília, em companhia de dois Waimiri-Atroari ou Kinã, um deles me perguntou à queima-roupa; “o que é que o civilizado joga de um caminhão e queima o corpo da gente por dentro”?

O indígena se refere a uma festa que os Waimiri-Atroari realizaram em setembro de 1974 na aldeia Kramna Mudî, no baixo Alalaú. O relato documentado prossegue:

Haviam muitos indígenas reunidos, muitos ainda estavam a caminho. [...] Pelo meio dia um ronco de avião se aproxima. O pessoal sai das malocas para ver: a criançada se concentra no pátio. O avião derramou um pó e todos morreram, menos um. O tuxaua Comprido estava a caminho. Vinha do norte com sua gente. Chegando perto estranharam o silêncio. Aldeia em festa sempre está cheia de algazarra. Ao se aproximarem encontraram todos mortos, menos um. Morreram sem um sinal de violência no corpo. Dentro da maloca, nos girais, grande quantidade de carne moqueada, mostrando que tudo estava preparado para acolher muita gente. O sobrevivente só se recordava do barulho do avião passando por cima da aldeia e do pó que caía. Os Kinã forneceram uma relação de 33 parentes mortos neste massacre.

Embora o objeto deste estudo seja o “texto jornalístico”, relatos como esse indicam peculiaridades da vida desses indígenas, cuja subtração interferiu na produção da singularidade jornalística; são textos que também ajudam a explicar o “massacre da Expedição”. Ciente da importância das informações neles inseridas e também para justificar a utilização de uma escrita que às vezes foge do modelo rigorosamente acadêmico, recorro às reflexões de Hannah Arendt sobre as maneiras de se contar os acontecimentos do mundo.

Os dielmas de “contar” esses acontecimentos mundanos me fez elaborar um texto acadêmico em que sejam consideradas narrativas contrastantes sobre o mesmo episódio. O acontecimento a ser tratado, o assim chamado “massacre da expedição Calleri” é abordado através de sua cobertura jornalística convencional para uma análise da categoria “singularidade jornalística”. A essa categoria é contraposta uma perspectiva arendtiana sobre como elaborar um relato capaz de fazer justiça aos fatos quando se trata de

alguma agressão à humanidade. Assim sendo, são utilizados, além dos textos etnológicos e jornalísticos, vários trechos de cartas e de diários pessoais que, embora não academicistas, também contam o episódio ou evidenciam detalhes significativos para a sua composição.

Em seu ensaio sobre Isak Dinesen, Arendt (2008, p. 115) comenta sobre o “narrar histórias”: “A história revela o sentido daquilo que, do contrário, permaneceria como uma sequência intolerável de puros acontecimentos”. Seguindo esse raciocínio, são elaborados trechos que buscam permitir ao leitor uma imersão no sentido de alguns episódios; para Arendt (2008, p. 116) o contar histórias revela o sentido sem cometer o erro de defini-lo, “realiza o acordo e a reconciliação com as coisas tal como realmente são”.

Além disso, o fato de Arendt ser uma pensadora que trata da singularidade, da alteridade, da linguagem, e do homem atomizado – entre outras questões também diretamente ligadas ao jornalismo político – suas ideias foram fundamentais nessa pesquisa. Até porque a temática trata da singularidade de um outro estranho e que, mesmo sendo desconhecido e sem que tenha se manifestado através da palavra, foi constituído e fortemente representado pela mídia impressa. Esse desconhecimento e o silêncio são elementos que, de alguma forma, constituíram a singularidade jornalística. Arendt (1993) também refletiu sobre as respostas que a humanidade seria capaz de elaborar sobre o que era fabricado no contexto da modernidade e, também, sobre as consequências negativas do modelo totalitário sobre a comunicação humana. Essas questões são consideradas relevantes quando se faz referências ao modelo de comunicação utilizado no regime militar – que estava em vigor no ano de 1968, ano do desaparecimento da expedição – com relação à liberdade de expressão e seus reflexos na produção dos textos jornalísticos.

Seguindo essa trajetória, no primeiro capítulo são condensadas algumas narrativas etnográficas sobre os Waimiri-Atroari, onde são pontuadas importantes peculiaridades da relação desses indígenas com representantes da sociedade nacional sem anular a condição do sujeito afetado pelos dramas sociais. São remarcados fatos históricos relevantes com características que não fazem parte dos textos jornalísticos da época; é apresentado um mapeamento dos principais assuntos da década de 1960, envolvendo os

indígenas da Amazônia. Apesar desse recorte regional, a década foi marcada por conflitos que envolveram diretamente grupos étnicos de todo o País e que tiveram forte repercussão na mídia impressa. No segundo capítulo são prestadas as informações específicas sobre a expedição. No terceiro são feitas as considerações sobre o conceito “banalidade do mal”, elaborado por Hannah Arendt (1999), onde se estabelece uma comparação entre os enunciados clichêzados pronunciados por Adolph Eichmann – o réu nazista a partir do qual Arendt elaborou o conceito - e o processo semelhante utilizado na cobertura jornalística sobre o “massacre da Expedição”, que categorizou os Waimiri-Atroari. Mesmo que banalidade do mal não seja um conceito devidamente delimitado, como admite Souki (1998, p. 105), considera-se a posição dessa autora no sentido de que esse conceito parece estar em uma posição particular na obra de Arendt. E, por sua “fertilidade” e “valor polêmico”, se mostra mais provocador de reflexão e definidor de questões fundamentais, mesmo que a rigor não seja um conceito propriamente formulado. Souki (1998) ressalta que isso não diminui o valor do conceito e não anula sua fecundidade e seu valor filosófico. Estereótipos, clichês e termos dessa natureza, que ancoram a banalidade do mal, são analisados para avaliar sua relação com a percepção das singularidades humanas e se eles representaram entraves para a compreensão do próprio episódio, afetando a mediação jornalística.

Considero esse conceito adequado por sua aplicação direta em várias áreas do conhecimento das ciências humanas e sociais, com a ética e a política. Se para Arendt (2004) a política só pode existir na relação do homem com os outros, ou seja, na relação “entre” os indivíduos, essa inclusão ou exclusão faz parte da cobertura sobre esse outro que massacra uma Expedição católica e pacificadora, mas cuja fala foi interdita. Isso implica a constituição da alteridade e, conseqüentemente, na singularidade das pessoas, dos fatos e do processo reflexivo que fundamenta a produção jornalística como atividade ligada ao pensamento. Saliento que não foi aprofundada a continuidade ou descontinuidade das reflexões de Arendt sobre o mal pensado por Kant. Nesse sentido, foi dada relevância direta à conexão entre a falta de pensamento de Eichmann, ou seja, a “banalidade do mal” e o fazer jornalístico mediante suas regras e algumas condições de produção.

O quarto capítulo trata fundamentalmente da questão da singularidade jornalística, o conceito-chave do jornalismo elaborado por Genro (1987), e que substancia a pesquisa. Essa categoria, para Genro, é o que caracteriza o jornalismo como um conhecimento específico baseado na singularidade que para ele é a próprio cerne do jornalismo. Nesse capítulo, a partir dos textos jornalísticos sobre o “massacre da Expedição Calleri”, são condensadas as respostas fornecidas às questões colocada pelo *lead* da notícia, ou seja, sobre o quem, fez o que, quando, como, onde, por quê?. A ideia de *lead* utilizada não fuge ao modelo importado dos Estados Unidos e introduzido no Brasil, em meados do século passado, pelo jornalista Pompeu de Souza, quando então dirigia o “Diário Carioca”. Nesse capítulo, são elaboradas outras respostas com base em informações não divulgadas à época. No quinto capítulo são apresentadas formas tradicionais de representação dos indígenas e, em seguida são apresentadas as conclusões. Embora a singularidade jornalística tenha sido aceita pelos leitores assim como a carga simbólica dos textos, a tese avalia em que medida a subtração de informações e o silêncio dos indígenas construíram uma singularidade legítima e eficaz.

O percurso de uma estrada.

São infindáveis as histórias que o Rio Negro sustenta. Seus enredos dependem muito dos movimentos das águas com a época das cheias e das secas que interferem no destino dos seres. Os rios amazônicos norteiam diretamente a alimentação, o trabalho, os deslocamentos, as doenças, a prosperidade e escassez das pessoas e ainda seus naufrágios e glórias. A vida dos ribeirinhos fica imersa nessas nuances, como se pode perceber no mês de maio de 2012 através das telas de TV ou nas computadorizadas que exibiam a enchente de 2012 com o Rio Negro que subia 2 centímetros por dia. As façanhas dos adultos, as manobras infantis pela sobrevivência captadas pelas câmeras e, algumas vezes, exibidas em tempo real, mostravam o medo estampado nos rostos enquanto as águas invadiam as casas, os quartos, as intimidades midiaticamente expostas.

Fatos que se perenizam em narrativas de vários gêneros, em escritas e discursos que tentam perseguir o trajeto inacessível das histórias e fenômenos de um tempo. As redes sociais espalharam imagens: “Veneza é aqui”; e Manaus surgia com o rio invadindo bairros, avenidas, mercados, a zona portuária nas proximidades de onde a cidade foi construída e, como é sabido, em cima de um cemitério indígena. Esse é um fato marcante do passado colonial, que precisou esconder e aniquilar as origens indígenas da região, tidas como decadentes pelos europeus e pela elite local. Manaus é um termo que homenageia os índios Manaós; mas a população renega suas origens. “A explicação para esse sentimento de vergonha parece razoável: ninguém quer se identificar hoje com os vencidos de ontem” (FREIRE, 2004, p. 5).

Nesse Rio Negro morreu Ajuricaba, o líder da tribo dos Manaós, que em 1728 liderou com outros indígenas uma insurreição contra os portugueses e se tornou uma das maiores referências indígenas do Amazonas. Esse líder foi tão insubmisso, tão “orgulhoso” e “arrogante”, como o descreveu o jesuíta José de Souza, que o então governador da província do Grão Pará, general João Maia da Gama, organizou uma força punitiva contra ele. O governador o considerava “bárbaro” e “infiel”, como registra o livro *A História da Amazônia* (2009). Nele, a partir de escritos do próprio Maia da Gama, é exposta uma das versões sobre a captura e morte de Ajuricaba que apoiava os holandeses na luta contra os espanhóis pela posse do território. Consta que Ajuricaba estava em sua aldeia com outros índios quando os portugueses os encontraram e passaram a persegui-los. As “escaramuças” aconteciam cada vez que o líder indígena entrava nas vilas de seus aliados. Até que “o bárbaro chefe Ajuricaba” foi preso junto com mais outros duzentos ou trezentos indígenas. Quarenta deles seriam utilizados, de alguma maneira, para pagar os custos da Expedição feitos pelo tesouro da Majestade e mais outros trinta para o pagamento à coletoria real.

Ajuricaba foi “posto a ferros” em uma embarcação com outros índios; seriam transportados para Belém, e lá vendidos como escravos. No caminho, os índios se rebelaram, tentaram se desacorrentar e atacaram os soldados. Em pleno ato de rebeldia, Ajuricaba se jogou nas águas preferindo morrer a viver escravizado pelos portugueses. Se morreu como centenas de narrativas afirmam, não se sabe exatamente; o certo é que, entre outras hipóteses possíveis para seu afogamento, há um registro onde o governador da província

do Grão Pará, general Maia da Gama (apud: SOUZA, 2009, p. 144) deixou dito: “pondo de lado a pena que sentimos pela perda de sua alma, ele nos fez um grande favor ao nos libertar da obrigação de tê-lo prisioneiro”. O governador lamenta perder a posse de mais uma alma, também objeto de desejo da Igreja, mas o sujeito em sua totalidade torna-se dispensável.

No Amazonas, Ajuricaba virou nome de bares, ruas, pessoas, emissora de TV; tornou-se símbolo da resistência indígena e protagonizou centenas de narrativas com o Rio Negro pavimentando essas histórias. Não raro a de povos que por vários motivos e em determinado tempo foram considerados supérfluos como é o caso do grupo indígena Waimiri-Atroari e alguns dos seus indivíduos que solitariamente viveram essa condição de humanidade descartável.

Uma história que ouvi inúmeras vezes com pequenas variações e que especificamente sempre impressionou é a de que em 1901 alguns índios foram presos em sua aldeia e encarcerados em uma penitenciária de Manaus. Ao cair da tarde, conforme diziam, eles conseguiam ir até as proximidades do porto da cidade olhar o rio e, com muita saudade da aldeia, cantavam na própria língua. Depois, através de registros históricos, soube que se tratava de 18 Waimiri-Atroari; no início do século passado, devido a um conflito com não índios, eles ficaram aprisionados no Quartel da Polícia Militar de Manaus e, realmente, ao por do sol, faziam esse percurso. Na cidade, quase todos os dezoito índios morreram e alguns dos que foram internados no Hospital Santa Casa de Misericórdia conseguiram sobreviver. Um médico descreveu os gestos de um deles no momento em que agonizava: o índio “ergueu com muito custo a cabeça, desprendeu dos olhos uma lágrima e entoou uma cantiga na língua de seus ancestrais” [...] “Era uma litania que parecia evocar as saudades da floresta ou talvez a lembrança de seus mortos” (RESISTÊNCIA WAIMIRI-ATROARI, 1983, p.14).

O jornalista Edilson Martins, no livro “Nossos índios nossos mortos” (1983, p. 277-291), relata o fato sem muita variação, acrescentando apenas detalhes como o de que o índio, sentindo que ia morrer, conseguiu erguer a cabeça e se apoiou na cabeceira da cama. Depois fitou duas enfermeiras que estavam com o médico, quando “uma lágrima desceu pelo seu rosto”. E “diante daquele pequeno grupo de pessoas, ele então entoou uma canção triste, longa, e insuportável, tal o lamento, aos ouvidos dos que ali se encontrava. Cantou

em sua língua” [...] “Cessada a cantiga, recolheu-se à postura anterior, cerrou os olhos, afastou sem violência um mosquito que pousara em seu rosto, e morreu”.

Embora possam ser consideradas pueris, repetitivas, piegas, dramáticas ou praticamente anacrônicas, posto que são histórias narradas sem apelo estético ou recursos que sirvam às atrações midiáticas contemporâneas, pensadores como Hannah Arendt e Walter Benjamin perceberam o potencial que essas narrativas possuem. Arendt (2008, p.115) lembra que todas as dores podem ser suportadas se forem postas em uma história ou quando se conta uma história sobre elas. A história revela o sentido que, do contrário, permaneceria como uma sequência intolerável de puros acontecimentos. O que quer que os seres humanos façam, conheçam, experimentem ou saibam adquire um sentido na medida em que se pode falar sobre isso. Embora não se possa traduzir fielmente o conteúdo da litania desse Waimiri-Atroari moribundo, seu corpo e seus gestos expressam sentidos profundos não considerados pelos textos jornalísticos que buscam a objetividade factual e as declarações taxativas como garantias da imparcialidade. Mesmo que tenha sido impossível comunicar o que se passava no momento de sua morte e conseqüentemente muito difícil aos que assistiam à cena fazer uma interpretação, o quadro revela como foi possível ao indígena moribundo expressar aspectos de sua singularidade como sujeito único e também a singularidade do seu povo uma vez que a litania foi entoada na própria língua indígena. Nos instantes da sua morte quando o Waimiri-Atroari se vinculou a si mesmo e reatou os elos com seu mundo foi sinalizada a diferença existente entre seu mundo individual e o de seu povo e o mundo dos observadores que depois narraram o episódio. Essas manifestações dos sujeitos participantes dos fatos que viram notícia não são consideradas nas produções jornalísticas, embora Genro (1987) defenda que a distinção do jornalismo como conhecimento é justamente a apreensão da singularidade dos acontecimentos. O moribundo deu origem a um fragmento de narrativa que não teve continuidade na sucessão de episódios em que os Waimiri-Atroari foram midiaticizados como na questão do “massacre da expedição Calleri”. O indígena moribundo embora não represente a figura do narrador pensado por Walter Benjamin é dotado de uma autoridade oriunda do conhecimento e da experiência, embora esta autoridade não seja legitimada

pelas representações feitas sobre os Waimiri-Atroari na cobertura da qual tratamos.

Ora, é no momento da morte que o saber e a sabedoria do homem e, sobretudo, sua existência vivida – e é dessa substância que são feitas as histórias – assumem pela primeira vez a forma transmissível. Assim como no interior do agonizante desfilam inúmeras imagens – visões de si mesmo, nas quais ele se havia encontrado sem se dar conta disso –, assim o inesquecível aflora de repente em seus gestos e olhares, conferindo a tudo o que lhe diz respeito aquela autoridade que mesmo um pobre-diabo possui ao morrer, para os vivos a seu redor. Na origem da narrativa está essa autoridade. BENJAMIN, 1985, p. 207-208).

As histórias narradas sobre os acontecimentos do mundo estão evidentemente ligadas às experiências humanas, à inserção desses humanos no mundo. Almeida (2011) enfatiza que, apesar da existência de maldades inenarráveis ou incompreensíveis, uma das maneiras de estabelecer um vínculo com o mundo é contar uma história dele. “Na narrativa, os fatos podem se tornar significativos, independentemente de os atos e as palavras que compõem seu enredo serem admiráveis ou deploráveis” (ALMEIDA, 2011, p. 231).

Como de alguma forma essa pesquisa trata da inserção simbólica dos Waimiri-Atroari no chamado mundo civilizado, através das narrativas jornalísticas, foram expostas algumas histórias narradas sobre esse grupo étnico na tentativa de compreender como foi constituída a singularidade na cobertura jornalística sobre o “Massacre da Expedição Calleri”, episódio no qual foram diretamente envolvidos. As narrativas que perenizaram fatos relevantes da história dos Waimiri-Atroari e das próprias ideias da sociedade não indígena sobre eles servem como um instrumento de compreensão contínua da produção jornalística, uma vez que compreender é um processo interminável. Vale salientar que a própria Arendt utilizou o pensamento narracional para suas reflexões, pois, longe de ser um mero estilo de escrita, ele é uma modalidade de pensamento.

O pensamento narracional é uma forma de se contrapor ao modo fundacional do pensar, no qual os dilemas, paradoxos e conflitos da existência humana são submetidos a um critério único, abstrato e externo, que vem tomado como medida eficaz na solução de tais

problemas, em função do seu completo distanciamento deles. (AGUIAR, 2003, p. 219).

Aguiar (2003) compreende que essa modalidade de pensamento foi o método adequado para Arendt lidar com a história ao se deparar com uma “diáspora mental”, ou seja, a falência completa dos conceitos, da verdade e da tradição – condição que foi crucial para ela compreender o fenômeno do totalitarismo. A saída para Arendt foi narrar a experiência desenvolvendo uma concepção de filosofia como *storytelling*: “a habilidade de reter experiências faz do pensador um storyteller” (AGUIAR, 2003, p. 218-219). E assim Arendt, de maneira que inspira a própria forma como essa tese foi elaborada, encontra uma das maneiras de superar o abismo entre filosofia e política, afastando-se do modelo abstrato da imparcialidade e distanciamento dos assuntos abordados. Aguiar (2003) argumenta que a narrativa utilizada em *A origem do Totalitarismo* mostra que não se trata de mera descrição dos fatos, mas de um modo de pensá-los. O autor observa que exigiram que a obra fosse um livro de ciência histórica, o que não era pretensão de Arendt. “Nele o que Arendt realiza é o exercício do pensamento motivado, no fundo, pela tentativa de decifrar, compreender os massacres administrativos e como foi possível o aparecimento no interior da cultura ocidental de um tipo de realidade e um antídoto para isso” (2003, p. 217-218). O pensamento narracional é o meio que o pensador encontra para lidar com os eventos quando os cânones da historiografia, da metafísica e do pensamento político perdem a capacidade de iluminar o que está acontecendo. Na ausência de padrões confiáveis, passa-se a invocar as próprias experiências como base de análise.

Evidentemente, existem categorias, conceitos e referenciais teóricos que ajudam a analisar a singularidade jornalística na cobertura sobre a Expedição Calleri. Porém, é justamente o valor que Hannah Arendt concede às histórias, a utilização que fez do pensamento narracional para tratar de questões cruciais como o totalitarismo – que tornam suas idéias fundamentais para uma pesquisa que nem sempre segue os cânones da escrita acadêmica. Suas reflexões sobre singularidade, alteridade e política, assim como sobre a banalidade do mal, termo pensado por ela durante a cobertura jornalística que realizou sobre o caso Eichmann, a partir de sua condição de judia e apátrida, lançam luz para o entendimento do objeto de pesquisa. O espaço de jornalista

ocupado pela filósofa e pensadora política – apesar das críticas pelo fato de, a rigor, ela não ter sido uma profissional da mídia – foi o que permitiu a percepção diferenciada sobre a condição do réu e o surgimento do conceito “banalidade do mal”. O olhar meramente técnico, treinado para suprir as exigências midiáticas dificilmente teria permitido captar as nuances e análises que o julgamento suscitou. As reflexões de Hannah Arendt, portanto, são essenciais para a compreensão das coberturas jornalísticas que tratam da questão indígena ou, especificamente, as que envolveram os Waimiri-Atroari no referido episódio.

Aguiar (2003 p. 218), ao admitir que Arendt é uma *storyteller* do mundo contemporâneo, ressalta que em todos os seus escritos é possível perceber que ela está perseguindo uma luz que ilumine o que o homem está fazendo, inclusive na atualidade, além de ajudar a compreender o que ele pretende com as suas instituições e com seu modo de vida. Por não reduzir uma situação complexa a um conceito o pensamento narracional valoriza inclusive a memória e a imaginação; esta, é um componente central na concepção arendtiana de imparcialidade situada. A imparcialidade situada é aquela que enseja reconstituir a experiência como forma de encontrar a sua significação; a imaginação, nesse caso, ajuda no transporte para o mundo do outro, para o lugar daquele que está experienciando. É o contrário da imparcialidade abstrata, na qual se recorre à faculdade da razão para se encontrar um padrão normativo e legitimante de explicação para os acontecimentos do mundo.

Portanto, o pensamento narracional valoriza e reconcilia significação e aparência, filosofia e política, pensamento e contingência. Isso permite e legitima, então, a utilização nesta pesquisa de fragmentos de diários e de memórias, trechos literários, cartas pessoais, além de ofícios, documentos e narrativas de diversas áreas de saberes que de forma explícita ou não subsidiaram – e em alguns momentos forjaram – uma narrativa jornalística sobre o massacre da Expedição Calleri.

A busca dos sentidos dessas narrativas permite compreender o “massacre da Expedição”, não apenas como um uma cadeia de causas e efeitos, embora esse aspecto não seja descartado. Essa perspectiva também reconhece a singularidade da experiência humana e, menos que estabelecer um confronto, busca compreender como ela foi inserida na produção

jornalística, considerando-se que esse é um espaço onde oficialmente se resgata e se reproduz os sentidos dos acontecimentos. O pensamento narracional atende a essa expectativa na medida em que ele não procura ter uma validade geral, nem quer explicar a história, mas almeja compreender as várias histórias (*stories*) que se entrelaçam na história (*history*). Não é, portanto, algo geral que atribui um sentido ao acontecimento, mas – e esse é um ponto central – é o singular que pode revelar um sentido.

Almeida (2011, p. 222) lembra a preocupação de Hannah Arendt quanto à pretensão das ciências que, com base em estatísticas, querem descobrir o sentido da história (*history*). Os métodos que visam apenas a regra podem contribuir para a obtenção de uma visão geral de um período histórico maior ou de uma quantidade de dados. No entanto, é altamente problemático – alerta Almeida (2011) – se por meio deles se pretende encontrar o sentido da história (*history*), já que somente as experiências, em sua singularidade, podem ser significativas e trazer algum sentido.

Apesar de se tratar de um gênero de escrita baseado no factual, os textos jornalísticos sobre a cobertura do ‘massacre da Expedição Calleri’ são também narrativas que se compõem, paradoxalmente, com o silêncio dos índios – protagonistas fundamentais do episódio. Esse silêncio – embora seja uma lacuna ordinária no sentido de que foram ou ainda é comum nas coberturas jornalísticas sobre a questão indígena – foi camuflado pelos vários discursos de poder estabelecidos, que se articularam e se confrontaram pela posse dos sentidos desse silenciamento. Essa interdição, proposital ou não, foi feita à revelia dos índios, que não tinham conhecimento dela. O que fortaleceu a representação negativa sobre eles no espaço maniqueísta designado a cada ator, modelo reproduzido também pelos textos jornalísticos.

CAPÍTULO I. FATOS QUE ANTECEDERAM A CHEGADA DA EXPEDIÇÃO

CALLERI: aspectos da realidade dos Waimiri-Atroari para além do mundo ocidental

Durante o mês de novembro de 1968, a cidade de Manaus, na época com aproximadamente 3 mil habitantes, foi intensamente impactada com o episódio que passou a ser vulgarmente conhecido como “Massacre da Expedição Calleri”. Tratava-se de mais um conflito entre um grupo de índios – como assim Colombo denominou aqueles a quem encontrava em seu equivocado caminho para as Índias – e um grupo de “brancos”, ou “civilizados”, como se convencionou chamar os membros da sociedade envolvente. Os indígenas eram os Waimiri-Atroari; os últimos, uma Expedição chefiada pelo padre católico Giovanni Calleri, nascido na Itália e membro da Congregação Consolata, sediada em Boa Vista, (RR). A missão pretendia pacificar os indígenas e retirá-los de um trecho onde viviam para viabilizar a construção da BR-174, estrada que ligaria Manaus a Boa Vista e cortou ao meio as suas terras. Esses indígenas sempre habitaram uma região de floresta tropical ao norte do Amazonas e sul de Roraima, nas bacias do rio Alalaú, Camanaú, Curiuarú e Igarapé Santo Antonio do Abonari. Pertencem à família linguística Carib e se autodenominavam *ki'in'ja* o que significa “gente”, “ser”, “pessoa”.

Como já havia acontecido em contatos anteriores com os chamados “brancos” ou “civilizados” – e ainda viria a ocorrer, sistematicamente, durante longo período – ocorreram desentendimentos entre os dois grupos, e os Waimiri-Atroari, conforme constatações oficiais, mataram nove dos dez componentes da Expedição Calleri. Houve apenas um sobrevivente, o mateiro Álvaro Paulo da Silva, conhecido como Paulo Mineiro, devido a seu estado de origem.

Com o “massacre”, esse grupo étnico foi intensamente midiaticizado pelos jornais impressos de todo o País; fato também bastante noticiado no exterior. Os jornais e rádios do País acompanharam as atividades das equipes de busca, e cada sinal de violência quer reais ou não, serviram para sensacionais manchetes e textos. Naquele ano, 1968, quatro após a implantação do regime militar, o aspecto antidemocrático manifestava-se

também através da implantação de grandes projetos econômicos na Amazônia, que beneficiaram as grandes multinacionais – época do chamado “milagre econômico”. Entre projetos de implantação de hidrelétricas, povoados, agrovilas e de uma rede viária, que se estendia pela bacia amazônica, estava a construção da BR-174, vista como um “abre-te sésamo para a ligação com o Caribe, para a ligação marítima com Miami”. O então governador do Amazonas, Danilo de Matos Areosa, considerado pelos amazonenses como um homem com vocação empresarial, fez da construção da estrada a sua meta. O fato de que no meio do traçado viviam os Waimiri-Atroari não impediu que políticos, empresários e a própria Igreja agilizassem a sua construção.

Contudo, antes dessa exposição midiática, desde o século XVIII, já existiam relatos e narrativas com referências diretas sobre esses indígenas – e outras onde são indiretamente citados. Escritas por viajantes, missionários, naturalistas e etnólogos, esses textos oferecem informações específicas sobre os Waimiri-Atroari. As narrativas etnológicas relatam muitos confrontos e situações-limite vivenciados por eles nas relações com representantes da sociedade nacional que avançavam em seus territórios para a exploração da castanha, seringa, balata, animais silvestres, madeira e outras riquezas de suas terras, também ricas em minério.

Em seu livro *Pacificação dos Crichanás*¹, o botânico João Barbosa Rodrigues, que esteve com os Waimiri-Atroari em 1873, narra que no dia 12 de janeiro daquele ano alguns indígenas se aproximaram do povoado de Moura, localizado próximo às aldeias. Aterrorizada, grande parte da população reagiu a essa presença acionando armas de fogo. Muitos se refugiaram em uma ilha próxima; no local abandonado, os índios juntaram inúmeros objetos – principalmente os de metal – e voltaram para o Rio Jauaperi. A notícia chegou a Manaus, conforme Barbosa Rodrigues (1885, p. 15), “pintada com as cores mais sombrias da palheta do noticiário”. Uma força do 3º Batalhão de Artilharia, comandada pelo brigadeiro João do Rego Barros Falcão, partiu de Manaus para tomar as providências; mas, ao chegar a Moura, no dia 18 de janeiro, já não haviam vestígios dos índios na cercania. Para que a captura dos índios fosse imediata, as buscas foram feitas através do rio e da floresta.

¹ Crichaná é um nome dado pelo próprio João Barbosa Rodrigues a esses índios que posteriormente passaram a ser chamados Waimiri-Atroari.

[...] o general dividiu a sua força e foi em procura dos fugitivos. Em um lago a lancha encontrou 11 ubás vazias que fluctuavam, e grande número de corpos que boiavam. Foram as ubás mettidas a pique. Oficialmente, diz-se que os tripolantes morreram afogados porque não sabiam nadar, e se tinham precipitado n'água ao aproximar-se da lancha. Porém o que a tradição ainda conserva e o que ouvi por esse tempo em Manáos, foi que metralharam as canôas, matando à bala os que procuraram salvar-se a nado. A verdade não sei. Seguindo uma força por terra e chegando a Urubu-Cuaru, internou-se pelo mato. Encontrando o tenente Pastana os índios, começou às 9 horas da manhã um vivo fogo que terminou alta noite. Não consta oficialmente o número de mortos, mas dizem que foi extraordinário. Nesta mesma data o subdelegado de Tauapeçuru mandou bater os índios pelo Curiauhu. Restaurada a freguesia, começou então a estacionar ahi annualmente, de setembro a março, uma lancha de guerra para protegê-la. [...] A 29 de outubro de 1874 [...] apareceram nas imediações da freguezia, novamente, os Crichanás, em número superior a 200, que foram mortos à bala, inclusive o chefe, ficando uma só praça ferida, a de nome Quintiliano José Pereira. (RODRIGUES, 1885, p. 14-15).

O clima de animosidade continuou acirrado após a atuação dessas “lanchas de guerra” – como foram chamadas as expedições militares punitivas que se transformaram em “verdadeiras caçadas aos índios, muitas vezes revestidas de caráter brutal e sádico” (MONTE, 1992, p. 38). No dia 29 de outubro de 1873, nove meses após o incidente relatado, os Waimiri-Atroari, até então ainda definidos como Crichanás, apareceram novamente nas imediações de Moura. Conforme Barboza Rodrigues (1885) eles não intencionavam ferir os moradores. Mesmo assim, outra punição foi executada, e mais de 200 indígenas foram mortos à bala. Apenas um praça, cujo nome era Quintiliano José Pereira, ficou ferido. As munições para a busca aos índios se esgotaram, e um dos comandantes da Expedição punitiva, Antonio de Oliveira Horta, pediu mais armas: “100 cartuchos embalados e 1.000 espoletas fulminantes” (RODRIGUES, 1885, p. 16). No dia 9 de novembro de 1873, o comandante Antonio Horta, acompanhado de 20 praças, entrou pelo Rio Jauaperi:

Ahi encontrou cinco ubás que estavam enclachadas à margem e mandou destruí-las. No dia 12 de novembro, pelas 10 horas da manhã, ouviu-se um tiro e um grito de alarma: era da sentinela do destacamento que, avistando um índio na mata que fica por detrás da freguezia, matara-o e pedia socorro. Immediatamente o comandante, tenente Horta, reunindo a força, marchou contra os índios, fazendo-os fugir incontinenti com perdas da parte delles, que à proporção que iam cahindo, eram logo carregados por outros. (RODRIGUES, 1885, p. 16-17)

Barboza Rodrigues (1885, p. 16) afirma não haver constatação de que houvesse um só ferimento na “força civilizadora”, nem que os índios procurassem ferir os moradores; mesmo assim, outra “força com 34 homens” seguiu mata adentro em busca dos indígenas que haviam escapado. O episódio é relatado da seguinte maneira:

Com efeito não tardou muito a encontrá-los obrigando-os a se refugiar em uma lagôa, onde fez vivo fogo sobre elles. Morreram muitos: feridos escaparam alguns, que se internaram pela matta. Ficando ahi abandonados 12 ubás, foram nove picadas a machado e três conduzidas como tropheus.

No dia seguinte, para que a população de Moura ficasse tranqüilla, seguiu com a força para o theatro, onde na véspera se dera o drama de sangue. Ahi encontrou, segundo informações officiaes e segundo a opinião de uma praça, 23 índios feridos, todos escondidos entre a folhagem das árvores, onde estavam trepados silenciosos. Então começou uma seena de cannibalismo! Eram caçadores entusiasmados ante um bando de guaribas! Cada um quis sua parte na caçada. Apontavam a arma, descarregavam e o pobre índio cahia no meio de gargalhadas geraes! Assim cahiram todos, a excepção de um que ficou preso a um galho. Depois desta matança, retiraram-se os civilizados, mas não tanto como parecia, porque ainda a 23, voltaram para empilhar os corpos e lançar-lhes fogo escapando muitos outros que já estavam em estado de putrefação dentro da lagôa. Os corvos acabaram a obra civilizadora e ainda por muito tempo alvejavam pelas praias as ossadas dos infelizes Crichanás. O comandante do destacamento foi sempre auxiliado nessas excursões pelos Srs. Manoel Gonçalves, vulgo Bicudinho, Hermogenes Rodrigues Pastana, Hermenegildo Rodrigues Pastana e outros que em sua parte elogia.(RODRIGUES, 1885, p. 16-17).

O maquinista da lancha que assistiu a esses episódios, chamado Bruno, narrou ao próprio Barboza Rodrigues que ao saltar em terra com os praças à bordo ficou sabendo que:

No dia anterior um índio foi degolado pelo professor Arruda, outro esfaqueado por Camillo Gonçalves de Oliveira, actual morador de Moura, outro preso à terra pelo pescoço, por meio de uma forquilha de páo, e que depois de quase todos cahirem mortalmente feridos, Manoel Gonsalves com uma arma reúna (sic) não perdia tiros, matando muitos no lago. Quando voltaram no terceiro dia, trouxeram atravessado em uma ubá, a reboque da lancha, o cadáver de um índio, arrastado por uma praça da freguesia que esteve em exposição, sendo depois lançado ao rio. (RODRIGUES, 1885, p. 17).

Esses episódios ocorrem em 1874, período de transição do modelo econômico da Amazônia baseado na extração e exportação de produtos regionais – sorva, balata, piaçaba e cipós, entre outros –, para a produção e

exportação exclusiva da borracha, como determinava o capitalismo internacional. A entrada de seringueiros nas terras indígenas, com esse novo modelo também predatório – e cujo término deixaria o Amazonas em decadência –, atingia abruptamente as sociedades indígenas. Os conflitos se intensificavam.

Como historicamente documentado, os primeiros colonizadores já haviam causado fortes desarticulações nessas sociedades. Márcio Souza (1978, p. 45), ao analisar o processo de “aculturação e transculturação” gradativo entre os conquistadores portugueses e os nativos da região, constata que a fixação de uma sociedade luso-tropical com uma vivência colonial já formada na África, Índia e outros países, e que passou a dominar a massa nativa “frouxamente organizada em termos de unidade política”, relegou às sociedades indígenas o afastamento do “centro da consciência regional”.

Estes nativos foram retirados das mais diferentes culturas e estágios, e reunidos nas vilas e aldeias espalhadas de maneira estratégica. Quanto à sorte destes nativos conhecemos hoje o resultado.[...] As culturas originárias foram relegadas a uma etnografia de curiosidade e afastadas do centro da consciência regional. Os portugueses aliviaram a Amazônia de sua identidade pluricultural. [...] E tendo expropriado do índio certas técnicas indispensáveis para a vida na Amazônia, nos ofereceu como herança a vergonha castradora que nos mantém sujeitos a uma sociedade de caricatura (SOUZA, 1978, p. 46).

Nos textos jornalísticos do século XX os conflitos nos quais os Waimiri-Atroari estão envolvidos passam a funcionar como o *leitmotiv* de um repertório onde a “ferocidade”, a “crueldade” ou a “violência” por parte deles surgem de forma generalizada e preponderante. Isso se difere das características das várias narrativas etnográficas que pontuam a vulnerabilidade na qual eles também se encontravam. No livro *Jauapery*, de Bandeira (1926), por exemplo, existem mais referências evidenciando a força das expedições punitivas oficiais sobre os Waimiri-Atroari. Em 1905, um comerciante chamado Fuão Antunes decidiu erguer um barracão no delta do Rio Jauaperi, frente à Moura, o local dos conflitos anteriores. O comerciante levou a família para o local, inclusive os genros que o ajudariam nos negócios. Um dia, a família “recebeu a visita dos selvagens” e a sequência foi assim registrada:

Estes [os índios] curiosos como são, invadiram a casa sem respeitar nenhum aposento e foram parar na cozinha. A esposa de Vidal, por aborrecimento ou por medo dos visitantes pediu ao marido que os mandasse sair, o que logo se fez. O baracão era, como de ordinário nos rios amazonenses, montado sobre um girao de um metro e meio, mais ou menos, de altura.

Um dos índios, porém, chegando à porta da frente escorou-se no portal e relutou [...]. Vidal em vez de esperar que o recalcitrante se resolvesse a partir pelo emprego de bons modos, impacientou-se e empurrou-o brutalmente, indo o infeliz cair de costas sobre o solo. Mal se levantou da queda, frechou (sic) o índio a Vidal, que prontamente o matou com um tiro de rifle. Ao ouvir o estampido, os outros selvagens, que estavam na praia junto às suas ubás, assassinaram um companheiro de Vidal que estava lá. Vidal abandonou o barracão e os indígenas o incendiaram. (BANDEIRA, 1926, p. 22-23).

Em reação ao episódio, o então governador do Amazonas, Constantino Nery, enviou outra expedição militar para o local, chefiada pelo capitão Júlio Olympio da Rocha Catingueira. Muitas famílias que exploravam produtos das terras indígenas, e estavam interessadas na punição dos índios, ajudaram a tropa militar prestando informações e oferecendo guias. Consta que a família Horta “tradicional inimiga dos Waimiri-Atroari” ofereceu inclusive um guia índio de outra etnia para descobrir a localização das malocas². O resultado dessa expedição foi definido por Alípio Bandeira como “uma página sinistra” na história do Amazonas; ele repudiou os “requintes de malvadez”, os “repizamentos de crueldade” utilizados pela expedição punitiva que deixou um saldo de 283 índios mortos e uma aldeia incendiada.

Uma aldeia inteira de infelizes selvagens foi barbaramente incendiada parecendo uma imensa fogueira. Todos os habitantes da maloca que preferiram deixar-se matar assim a entregar-se a gente sem entranhas, que os sitiavam! [...] Morreram todos, todos! Em outros pontos foram morticínios em massa, verdadeiras caçadas humanas em que cada qual timbrava em ser mais cruel! E tudo isto, toda essa imensa vergonha, que nos deshonra perante a civilização, é alardeada nos cafés e botequins pelos próprios autores desse atentado repugnante. Sabemos que [o episódio] nos atira para mais de 300 anos atrás.

[...] Mas o nosso protesto vehemente contra esse novo systema de catecheses ahi fica nestas palavras, e que nossos sentimentos revoltados nos ditam e que nos lançamos ao público com os mesmos gestos de indigna repulsa que lhe fizeram estremecer a alma, ao ter notícia desse crime atroz! 283 (duzentos e oitenta e três) índios mortos ficaram a apodrecer ao sol, pastos dos corvos esfamiados, reclamam em desagravo da civilização

² Esse índio chamado Manoel teria sido tomado em uma das diligências comandadas pelo tenente Antônio de Oliveira Horta contra os Waimiri-Atroari. (BANDEIRA, 1926, p. 23).

impudentemente conspiscada, a punição dos culpados! Mas esses culpados são homens dedicados ao governo... e nós não podemos ter ilusão acerca da punição, restando-nos apenas este desabafo solenne com que hoje nos desforramos da magoa intensíssima que essa vergonha imensa nos derramou dentro da alma. Os abomináveis criminosos ficaram de facto, impunes, assim os mandantes como os mandatários. (BANDEIRA, 1926, p. 23-24).

No trecho a seguir, Alípio Bandeira cita o alemão Georg Hubner, que fotografou os Waimiri-Atroari em Manaus, e, apesar dos protestos que fez, não conseguiu impedir que raspassem as cabeças dos indígenas.

Tem se a impressão de ter voltado aos piores tempos da conquista, quando se ouve que nesta oportunidade um número de índios foram trancados numa maloca e queimados vivos pelos civilizados desumanos. Foram levados presos para Manaus 18 homens e uma mulher, onde meu amigo Georg Hübner conseguiu fotografá-los e registrar um vocabulário da sua língua. O tratamento dispensado aos índios pelas autoridades em Manaus foi grotesco. Para familiarizá-los com a bênção da civilização e para não ferir a sensibilidade dos habitantes – lhes haviam vestido cuecas, meias, até mesmo botas e enfiado neles uniformes de soldados locais. Foram alojados no Quartel da Infantaria. Como era de se esperar, alguns deles adoeceram logo em conseqüência da alimentação pesada, inusual dos soldados e dois morreram pouco depois da sua chegada.[...] O que se pretendia, além disso, em manter os índios acostumados à vida da mata, durante semanas, em situação tão completamente diferente, foge ao meu discernimento. Mas certamente o Governo do Estado do Amazonas com tais procedimentos não favorecerá o trabalho de pacificação entre os seus tutelados. Ao serem presos, alguns deles desenvolveram uma admirável força física, tanto assim que foram necessários cinco a seis soldados para algemá-los. Ainda em Manaus percebia-se em alguns, feridas recém cicatrizadas produzidas pela tentativa de arrebentar as cordas, o que havia provocado cortes profundos. Apesar dos protestos do Sr. Hübner lhes haviam raspado os cabelos, de modo que as fotos só os mostram nesta forma mudada. Apenas a foto do grupo, a mais autêntica possível tomada antes disso num riacho próximo a Manaus mostra seu costume original de trazer os cabelos cortados em volta da cabeça. (BANDEIRA, 1926, p. 24-25).

O etnólogo alemão Theodor Koch-Grunberg estava em Manaus durante esses acontecimentos, e ao comentar os fatos confirma que o governo havia lançado mão de seu “antigo processo condenável” ao enviar uma expedição disciplinar contra os indígenas “composta de 50 soldados de polícia, sob comando de dois oficiais que, segundo informações infelizmente fidedignas praticaramas mais infames crueldades e mataram 300 indivíduos sem olhar sexo nem idade!”. (KOCH-GRUNBERG, apud: BANDEIRA, 1926, 24-25).

Panorama das matérias jornalísticas sobre índios da Amazônia a partir da década de 40: século XX.

Década de 1940. Confronto entre os Waimiri-Atroari e caçadores de jacarés nos primeiros meses de 1949. Esse foi um assunto relevante na imprensa escrita de Manaus naquele período. Alguns jornais afirmaram que cerca de setenta índios, aproximadamente, teriam sido mortos – número que varia de 73 a 7 até chegar a 5 vítimas –, sendo difícil constatar o número exato de pessoas mortas. O responsável teria sido o comerciante Ramiro Ferreira da Silva que foi ao Rio Jauaperi, onde viviam os indígenas, arrendar um seringal. Como a viagem era dispendiosa, resolveu abastecer a embarcação com mercadorias que ia comercializando durante o percurso – prática dos regatões³ da região.

Muitos aderiram a essa viagem, conforme publicação do *Jornal do Comércio*, do dia 12/3/1949, no texto intitulado “Terrível chacina dos índios Waimirís – para mais de 70 selvagens teriam sido mortos à bala”. A matéria foi baseada no depoimento que o próprio Ramiro da Silva prestou na Delegacia Auxiliar de Manaus⁴. Eis um trecho do que teria dito sobre a constituição do seu grupo e divulgado pelo jornal:

[...] muitos fregueses apareceram; uns com borracha, com couros de jacarés, outros. Contou também Ramiro que todos que iam aparecendo acompanhavam sua embarcação atingindo um número vultoso de 85 pessoas e 23 canôas com famílias dentro e outras menores de pescaria. (JORNAL DO COMÉRCIO, 12.03.1949).

Contudo, em determinado momento da viagem, os Waimiri-Atroari se aproximaram das embarcações e sinalizaram através de gestos o desejo de trocar flechas por pregos, farinha, açúcar, panelas e outros objetos do

³ Regatão – Mercador que percorre os rios de barco, parando em vários povoados. (Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa).

⁴ As informações do *Jornal do Comércio* foram baseadas no depoimento do próprio comerciante prestado na Delegacia Auxiliar em Manaus no dia 11 de março de 1949. O conflito veio à tona através de um técnico de embarcação que teria relatado o episódio ao diretor do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), Rocha Viana, que providenciou as investigações.

comerciante. Os pedidos dos indígenas, conforme o comerciante, teriam sido atendidos. No decorrer da viagem, um grupo maior de índios “viajando em canoas de civilizados e em ubás” se aproximou novamente da expedição de Ramiro da Silva que, por isso, teria desistido da viagem e decidido voltar a Manaus. No início do retorno, alguns membros do seu grupo perceberam mais uma vez que “estavam cercados pelos selvagens”; o comerciante, então, ordenou que todos ancorassem suas embarcações no largo do rio. Às quatro da madrugada do dia 14 de janeiro, eles teriam sido atacados pelas flechadas de “um grande número de Waimirís”. Apenas um dos componentes da expedição do comerciante teria atirado contra os índios; conforme o jornal, esses deixaram na margem do rio 300 flechas e 3 arcos, posteriormente recolhidos pela expedição do comerciante. De acordo com o comerciante, não teriam “vítimas do lado atacante”⁵, ou seja, implicitamente é dito que os Waimiri-Atroari, além de únicos agressores, permaneciam ilesos.

Ramiro da Silva levou para Manaus um menino indígena que disse ter encontrado quando foi juntar as armas deixadas pelos Waimiri-Atroari às margens do rio. A criança, chamada “Camanaú”, teria, conforme suposições, oito anos de idade, aproximadamente; mesmo assim, foi levada para depor. Diz o *Jornal do Comércio*: “foi imediatamente providenciado pelas autoridades no sentido de ser efetivada a prisão do referido indígena, pois muita coisa poderia surgir a respeito da terrível chacina do Rio Jauaperi”. O fato continua narrado da seguinte maneira:

[...] veio a dizer (Ramiro da Silva) que no seu batelão [...] havia um índio. Dito isto foi imediatamente providenciado pelas autoridades no sentido de ser efetivada a terrível chacina do rio Jauaperi. Perguntado como teria o senhor Ramiro Silva conseguido prender o referido selvícola e trazê-lo em sua companhia o mesmo disse que no momento em que se dirigiam à margem do rio onde os índios atacaram as embarcações em que viajava a Expedição, para juntar as armas selvagens, encontrou naquelas margens o referido indígena sozinho. Trazido à presença do Dr. José Borborema e demais autoridades nenhuma palavra conseguiram do selvagem. Em face desses últimos fatos surgidos, novas probabilidades

⁵ Ainda na mesma matéria, o *Jornal do Comércio* alerta para algumas contradições do depoimento de Ramiro da Silva com relação à data do episódio que teria sido em fevereiro e não janeiro, conforme ele cita no depoimento. Alerta também para o fato de os Waimiri-Atroari não terem retornado para recolher suas flechas, e questiona o destemor da expedição do comerciante em prosseguir viagem mediante os riscos que seus componentes corriam. Isso porque eles não retornaram das terras indígenas imediatamente, conforme as declarações do comerciante Ramiro da Silva.

apareceram destruindo a história de Ramiro Silva. (JORNAL DO COMÉRCIO, 12.03.1949).

Nos textos do *Jornal do Comércio* sobre esse episódio, como é possível perceber, os Waimiri-Atroari ainda não surgem adjetivados negativamente como aconteceria em décadas posteriores. Em sua reportagem do dia 16 de março, intitulada “Culpado SPI pelo massacre dos índios Walmirís”, esse jornal publica uma entrevista, assinada pelo jornalista J. de Vrie, com o etnólogo e professor paraense Nunes Pereira. Entre críticas contra o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) – órgão então responsável pela política indigenista do País – o entrevistado previne como seriam as reações desses indígenas nos próximos conflitos com os brancos:

Previno-o como profundo conhecedor dos índios Waimirís que eles agrupar-se-ão e massacrarão todo e qualquer civilizado que encontrarem em seu caminho [...]. Mas previno-os novamente, dará muito trabalho pacificá-los, pois já conhecem suficientemente os civilizados, bem como suas intenções de sempre explorá-los. (JORNAL DO COMÉRCIO, 16.03.1949).

As críticas contra o SPI foram refutadas pelo seu diretor, Rocha Viana, transformando-se em breve polêmica. Quanto a “Camanaú”, a criança que teria sido encontrada pelo comerciante, as informações factuais são escassas. Os jornais também não tratam de questões consideradas subjetivas como seus possíveis temores, o impacto que os acontecimentos estariam lhe causando ou mesmo as dificuldades interpretativas de uma criança, provavelmente com oito anos, em tais condições. Dir-se-ia que, de alguma maneira, a objetividade jornalística estaria sendo efetivada e o assunto tratado com a devida imparcialidade.

O matutino *O Jornal* refere-se à criança em sua reportagem “Hedionda matança de índios”, publicada no dia 15 de março de 1949, mais exatamente no subtítulo “O indiozinho Waimirís”. O texto repete as mesmas informações sobre seu nome, sua provável idade e sua ida à polícia “para ver se adiantava alguma coisa sobre a horrível matança dos seus irmãos no Rio Alalaú”. Por não falar português o depoimento da criança não teve eficácia, mesmo que uma mulher identificada pelo jornal como “a senhora Cândido de tal” houvesse tentado traduzir o que ele dizia. A senhora em questão era, conforme o jornal, a

viúva de um funcionário do SPI “trucidado em 1946”⁶ Essa edição de *O Jornal*, tendo como fonte o inspetor do SPI, divulga o seguinte:

Disse-nos o inspetor Regional que o indiosinho chama-se “Camanaú” e que conta 8 anos de idade, aproximadamente. Também que o SPI iria mandá-lo para o Rio, a fim de ser internado, num Patronato do Ministério da Agricultura, que se encarregará de prepará-lo e educá-lo até os 18 anos. As únicas palavras que sabe pronunciar são: “Bola”, “Carro”, “Ta bem”. Gosta de passear de automóvel e, quando não sabia pronunciar a palavra “carro” para classificar o veículo que tanto admirava, identificava-o pelo barulho do motor. (O JORNAL, 15.03.1949).

O caso dessa criança que após uma tragédia sai pela primeira vez de sua aldeia com homens desconhecidos, chega a Manaus e vai prestar depoimentos em uma delegacia sem sequer falar o português, é noticiado sem essas ou outras problematizações menos objetivas. Entretanto, os “furos de reportagem” que o assunto proporciona é enfatizado entre os jornais. Na matéria “Hedionda matança de índios”, o matutino *O Jornal* destaca já na primeira frase do texto: “lavrando o furo mais sensacional do ano, os nossos Diários no dia 22 de fevereiro último, noticiaram, com abundância de detalhes, a pavorosa sangueira no rio Alalaú”. A partir daí, divulga-se que 72 índios Waimiris e dois civilizados foram “barbaramente trucidados por caçadores de jacarés, os quais cercando as suas vítimas, em uma ilha, consumaram o bárbaro crime”. Teriam sido apreendidas no local do conflito 191 flechas, cinco maqueiras, seis arcos e uma canoa.

No dia 17 de março, o título da matéria de *O Jornal* sobre os Waimiri-Atroari é “Novos detalhes sobre o massacre dos índios no Alalaú”. A narrativa começa anunciando o “autêntico e incontestável furo jornalístico” para em seguida divulgar os telegramas enviados a Manaus pelos funcionários do SPI sobre a apuração do episódio. Confirma ainda que “pescadores de jacarés abateram a tiros de espingarda e covardemente, 72 selvícolas da tribo Waimiris e dois homens civilizados”. Neste mesmo dia, 17 de março, o *JORNAL DO COMÉRCIO* publica “AO ENVEZ DE 70 FORAM MORTOS 7 ÍNDIOS WALMIRÍS”.

⁶ Tratava-se da senhora Cândida Pastana, esposa do funcionário do SPI Luiz Pastana de Carvalho – chefe do Posto Indígena Irmãos Briglia –, que foi morto pelos indígenas durante conflito ocorrido em 19 de novembro de 1946.

No dia 30 de março, esse matutino utiliza a interrogação em sua manchete “A vingança dos Waimiris?” O primeiro destaque é para a “exclusividade absoluta das informações veiculadas” sobre a “sangueira verificada no rio Jauaperi”, na qual os “civilizados” Pedro Guerreiro e Luciano, que estariam do lado dos índios, haviam sido “abatidos a tiros de espingarda”; o matutino chega a considerá-los como “presumíveis chefes dos selvícolas”. Os Waimiri-Atroari surgem, então, como os **terríveis selvagens** que estariam executando uma suposta retaliação contra os brancos:

Muito mais do que se esperava, ao que parece, teria sido concretizada a vingança dos Waimiris. Isso porque, ontem, circulou insistentemente a notícia de que pessoas procedentes da região do Jauaperi teriam informado que os **terríveis selvagens** haviam trucidado várias pessoas no rio Alalaú (grifo nosso). (O JORNAL, 17.03.1949).

A notícia não apresenta dados consistentes sobre esse suposto trucidamento. A terribilidade dos selvagens parecia não necessitar de concretude, o que levava à mera naturalização dessa característica a eles imputada. Note-se que a fonte da informação é diluída: “pessoas procedentes da região”, o que dificulta uma confirmação rigorosa; isso consolidava o medo e a aversão da sociedade amazonense com relação aos indígenas.

Na década seguinte – 1950 – as notícias jornalísticas sobre os Waimiri-Atroari foram escassas. Contudo, em 1957, o antropólogo norte-americano Charles Wagley publica “Uma sociedade amazônica”, onde focaliza o “ser índio” na memória popular da Amazônia – embora essa memória pudesse ser comum à de outras regiões do País. Ele diz:

Ser “índio” ou “tapuia” significa ‘baixa posição social’, as pessoas descendentes do ameríndio, ao contrário dos negros, não gostam que se mencione sua ascendência indígena [...]. Na sociedade amazônica o índio, muito mais freqüentemente que o negro, era o escravo da sociedade colonial. Segundo os europeus o índio era um selvagem nu, inferior ao escravo africano, mais dispendioso. Hoje em dia, as características físicas dos índios são, portanto, um símbolo não só de descendência escrava como também de origem social mais baixa, nos tempos coloniais, do que a do negro. (WAGLEY, apud Souza, 1978, p. 46).

Esse ainda era o contexto no qual os Waimiri-Atroari viviam quando ocorreu o massacre da Expedição Calleri. O cenário violento no qual eles eram apresentados ou representados pela mídia impressa era semelhante à dos grupos de praticamente todo o País, onde de forma generalizada os episódios sangrentos ou “bárbaros” protagonizados pelos indígenas se repetiam. Frisa-se novamente que, exceto pela “violência” que praticavam, os indígenas permaneciam em silêncio, quer fossem realmente culpados ou não do que eram responsabilizados. Alguns casos de maior repercussão na imprensa, na década de 1960, serão destacados; por meio deles, é possível perceber como a ferocidade, vingança, fúria se sobrepõem à imagem do “bom selvagem” instaurada no século XVIII.

Década de 1960. Em 1961, o funcionário do SPI Fernando Cruz, que segundo o jornal *Folha de São Paulo* (28/12/1961) era também estelionatário, foi alvo da matéria “Incitou índios Paccas Novas a devorar corpo de criança”. Esse funcionário fotografou alguns índios Paccas Novas, de Rondônia, no momento em que devoravam o corpo de uma criança de nove anos, recém-morta. Sua intenção era comercializar as imagens que chegaram inclusive a ser publicadas. O fato foi noticiado, de forma generalizada, da seguinte forma:

“Índios comeram criança morta!” Foi o título utilizado pelo jornal *A Hora* (14/12/1961) para informar que funcionários do SPI possuíam “doze chapas” com um grupo de Paccas Novas “preparando e comendo uma criança da tribo, que havia falecido naturalmente”. Isso comprovaria a antropofagia da “tribo”. No subtítulo “Seringueiro”, é noticiado que, em 1958, um seringueiro foi assassinado por esses indígenas, que “lhe cortaram depois os braços e as pernas à altura dos cotovelos e dos joelhos, abrindo-lhe o ventre, de onde retiraram as vísceras”. O corpo do homem, encontrado nessas condições, não foi em nada aproveitado pelos selvícolas para o “banquete” (sic) com ritual, “segundo o costume da tribo”: “Acredita-se que um barulho na mata tenha feito que os Paccás Novos abandonassem o cadáver”. Como um dos funcionários do SPI estava doente, os indígenas teriam pedido que “caso ele morresse lhe dessem o corpo para comer”. A matéria termina com uma declaração supostamente fornecida pelos índios: “E explicaram que comem o corpo de

todos os mortos da tribo, assim como dos inimigos e estranhos que matam. Na tribo vive uma mulher branca que teria sido capturada quando criança”.

O *Jornal do Comércio*, de Recife, do dia 13/12/1961, publica o texto “Os Pacas são antropófagos”, confirmando que a antropofagia desses índios podia ser confirmada através das imagens feitas por um “alto funcionário do SPI”. No dia 28 de dezembro, o jornal *Folha de São Paulo* divulga os posicionamentos do bispo D. Xavier Rei, de Guajará-Mirim, e do sertanista Gilberto Gama sobre o assunto. Os dois acusam o funcionário Fernando Cruz de ter induzido os indígenas a cometerem o ato com o objetivo de lucrar com as imagens que, segundo eles, teriam sido vendidas a uma revista por Cr\$ 250.000,000. O jornal não informa o nome da revista. O bispo e o sertanista afirmaram, conforme o texto, que esses indígenas eram mansos e já não realizavam atos de antropofagia e necrofagia: “somente devoraram o cadáver da menina para atender ao pedido do funcionário do SPI”.

O *Tribuna da Imprensa* (28/12/1961) oferece um sugestivo título para sua matéria: “Ex-diretor só acredita em cruzeirofagia: SPI”. Nela, se reproduz o posicionamento do ex-diretor do SPI, José Maria Gama Malcher, que considerou o episódio como irresponsabilidade de certos “elementos” do SPI:

[...] hoje Pacca Nova, ontem Kaiapó e ainda Xavante – tomam vulto na imprensa sempre que mudam os diretores, que mudam os governos. É uma maneira extravagante de chamar atenção para si e os de seu grupo, aproveitando-se do índio. Essa técnica está ficando cediça, pois vem sendo usada inclusive para conseguir verbas para pagar débitos e outras vantagens hoje em dia muito comuns no SPI. (TRIBUNA DA IMPRENSA, 28.12.1961).

O jornal *O Dia* (28/12/1961), com o título “Incitou Pacaás a devorar criança”, fornece alguns detalhes: “O corpo da criança foi espetado sobre um braseiro [...]. Os ossos em seguida foram envolvidos em palhas e atirados ao fundo do rio, a fim de que o deus tuirá-tuirá proporcionasse boas pescarias aos parentes da inditosa criança”.

Note-se que o aspecto da antropofagia é dito de uma maneira que reforça a desumanidade dos indígenas e destaca o horror de que seriam capazes. Por um lado, existem as imagens divulgadas do suposto ato de antropofagia; por outro lado, não foram prestadas informações que pudessem tornar mais compreensível esse aspecto de sua cultura, o que dificultava ou

quase impossibilitava pensá-los na condição de humanos. Mesmo que o comércio das imagens fosse um assunto grave, o que vem à tona é a relação dos índios com a barbárie, com o inexplicavelmente animalesco, enfim, com o mal. Títulos ou subtítulos semelhantes ao da *Folha de São Paulo* (28/12/1961) – “Índios comem criança para funcionário tirar fotografia” – foram divulgados em jornais de todo o País alardeando a atitude irracional dos indígenas enquanto a venda das imagens se tornou uma questão secundária.

Ano de **1962**. A morte do seringalista Antonio Curvelo de Moraes e sete membros de sua família pelos Apurinã do Rio Purus, no Amazonas, foi o assunto de destaque em meados de julho daquele ano. Apesar de muitos Apurinãs àquela época falarem suficientemente o português, em nenhuma das quatro matérias que serão citadas os índios se manifestam – assim como em todas as outras que divulgaram o mesmo conteúdo. Nenhuma delas contextualiza os sistemáticos confrontos entre os índios e as frentes invasoras. Nessas frentes estavam – além dos patrões que eram os donos dos seringais e outros comerciantes – os seringueiros escravizados, os aventureiros, os espoliados e refugiados do nordeste que buscavam alternativas de sobrevivência em terras indígenas da Amazônia ou nas suas proximidades.

Medo dos indígenas, fuga e chacina compõem a cobertura desse episódio pelo jornal *Última Hora* (26/7/1962), o que já é sintetizado no título “Ataque indígena põe população branca em fuga na Amazônia: chacina”. O texto destaca que toda a família do seringueiro Antonio Curvelo de Moraes, composta de sete pessoas, havia sido trucidada pelos índios. Informa que outras dez, também feridas por eles, estavam sendo atendidas na Santa Casa de Misericórdia, em Manaus. Além disso, cinquenta pessoas que acompanhavam os feridos iriam permanecer na cidade até que um dispositivo de segurança para a população não indígena fosse efetivado.

“Família dizimada” é o subtítulo que acompanha o roteiro de horror publicado nessa mesma edição. O leitor é informado que haviam sido encontrados os corpos de três filhas do seringueiro: Sebastiana, Francisca e Rute. Esclarece também que os soldados da Força Pública do Amazonas não adentrariam no mato, uma vez que sua função era dar segurança e

tranquilidade à população não indígena. O *Última Hora* divulga que para o SPI o motivo da “chacina” teria sido de “ordem pessoal”; ou seja, um desentendimento entre alguns indígenas e o proprietário do seringal. Mesmo não contextualizando aspectos da realidade que envolvia seringueiros e indígenas, há uma frase no texto explicitando que, conforme autoridades do SPI, “a tribo apurinã sempre foi pacífica e ordeira” não se sabendo, portanto, “o que teria provocado um ataque em tais circunstâncias”.

“Amazonas: índios atacam e provocam revolta popular” é a manchete do jornal *Comércio de Franca* (28/7/1962). A matéria ressalta que “índios selvagens das margens do rio Purus invadiram a residência do trigueiro Antonio Morais e mataram toda a sua família”. O fato, conforme o jornal, provocou “**revolta na região inteira** e temia-se a eclosão de violentos choques entre brancos e selvícolas” (sic, grifos nossos). Além das informações do SPI sobre as providências que estavam sendo tomadas, o jornal *Comércio de Franca* noticia que entre os índios “registraram-se três baixas”. Dos jornais aqui citados, esse foi o único que prestou informação sobre a morte, também, de alguns indígenas.

Se por um lado os indígenas não se manifestam diretamente, por outro, uma carta do próprio seringalista Antonio Curvelo de Morais é publicada na íntegra pelo jornal *O Globo* no dia 2/8/1962, com o título “Seringalista: o massacre não foi revide à invasão de terras”. A carta afirma que desde 1952 os ataques dos índios contra os seringueiros se repetiam. O que foi acirrado, conforme o seringalista, quando um feiticeiro surgiu na região e divulgou que os surtos de gripe que matavam os índios era resultado da feitiçaria que os donos de seringais faziam contra eles.⁷ E, entre outras informações já bastante divulgadas, afirma que “depois do massacre, os índios atearam fogo a um barracão onde estavam mercadorias avaliadas em milhões de cruzeiros”. A carta também desmente a informação do SPI de que teriam morrido índios e enfatiza que “os atacantes são índios ligados à civilização”.

“Índios massacraram sete brancos”, é como o jornal *A Noite* (3/8/1962) intitula a matéria sobre o episódio, alertando o estado de pânico dos moradores da região onde ocorreu o conflito que estariam debandando para Manaus.

⁷ A carta cita o nome dos seguintes seringais: Seringal Vista do Tapauá, Seringal Floresta e Penha do Tapauá e Seringal Sinhari.

Curiosamente, e na última frase do texto, há indícios de uma explicação para além da naturalização da “ferocidade” indígena: os silvícolas teriam praticado a chacina revoltados com o fato de “verem suas terras invadidas por brancos, para extração da borracha, peles e sorva, produtos existentes em abundância naquela região do Purus”. A matéria está inserida na editoria Polícia nos Estados.

Uma das descrições mais significativas da condição do seringueiro no Amazonas foi escrita por Euclides da Cunha, na crônica “Judas Asvero”, inserida na obra *À margem da história*, publicada em 1909, no ano de sua morte. Nela, Euclides da Cunha narra como, em um sábado de aleluia, os seringueiros constróem o Judas, o “emissário sinistro” da Igreja. A crônica capta o aspecto lírico, o trágico e o grotesco do ritual em uma síntese onde o misticismo, a religiosidade, a revolta, injustiças, o ódio e a esperança se concatenam para explicar o começo de alguém, no caso, o início e trajetória de um seringueiro.

O dia, conforme o autor, se passa assim: é manhã de sábado, as crianças, filhas dos seringueiros riem, deliram de alegrias na expectativa da montagem do Judas. Elas correm satisfeitas em busca das palhas esparsas para a montagem do boneco sinistro; afinal, o contentamento desse dia é uma quebra da monotonia escravizante e triste em que vivem. É um dia de “desforra”, mesmo que longe das missas solenes, das procissões luxuriosas, das prédicas comovidas, ou seja, dos lugares de onde estão segregados, posto que nos seringais a Semana Santa constitui-se de “idênticos dias de penúria, meios-jejuns permanentes, de tristezas e pesares, que lhes parecem uma eterna Sexta-Feira da Paixão, a estirar-se, angustiosamente, indefinida, pelo ano todo afora”. Mas, nesse dia, eles vingam-se, ruidosamente, dessa penúria, mesmo mergulhados na recordação dos lugares de onde partiram, onde nesse dia impõe-se o silêncio, a paralização das atividades, quando as “luzes agonizam nos círios bruxuleantes e as vozes se amortecem nas rezas e nos retiros”. Mas, ali para os dali, o redentor universal não os redimiu: ali a existência significa monotonia, a “via dolorosa inalterável, sem princípio e sem fim do círculo fechado das “estradas”.

As crianças continuam a recolher o material para o começo de alguém, daquele estranho “homem”: correm em busca da ferragem repulsiva das velhas

roupas imprestáveis, para a criação do “manequim vulgar”, eram crianças encantadas com a “tarefa funambulesca que lhes quebra tão de golpe a monotonia tristonha de uma existência invariável e quieta”. E assim, com riscos de carvão, o seringueiro começa a traçar as feições no rosto de pano. Faz dois riscos demorados para o início dos olhos, que são “cheios de um olhar misterioso”, desenha a boca “sombreada de um bigode ralo, de guias decaídas aos cantos”. O que não basta ao seringueiro nesse processo ansioso da “criação espantosa do seu gênio rude longamente trabalhado de reveses”.

Ele praticamente golpeia com pinceladas aquele rosto: reprofunda-lhe as órbitas, esbate-lhe a fronte, acentua-lhe os zigomas, pinta-lhe as sobrancelhas, aguça-lhe o queixo em uma massagem cuidadosa e lenta. Depois, o seringueiro veste-lhe umas calças velhas, uma camisa de algodão, calça-lhe umas botas cambadas e recua meia dúzia de passos para contemplar a imagem. A filharada antes em gritos agora silencia maravilhada e em expectativa. O seringueiro retoca as pálpebras, aviva a arqueadura do lábio, sombranceia um pouco mais aquele rosto, cavando-o, ajeita-lhe melhor a cabeça, arqueia-lhe o braço, repuxa sua vestes e recua diante da criação para ter a impressão exata, a síntese de todas aquelas linhas. Faz novos retoques, mais delicados e mais sérios - o “monstro vai se tornando no plano homem, pelo menos a ilusão é empolgante”. É então que o escultor, em um gesto mais comovente do que o de Miguel Ângelo quando pediu que a imagem falasse, retira seu chapéu, cola-o na cabeça de Judas e as crianças recuam em gritos, vendo “retratar-se na figura sinistra e desengonçada o seu próprio pai”. Ele construiu a imagem de si mesmo:

É um doloroso triunfo. O sertanejo esculpiu o maldito à sua imagem. Vinga-se de si mesmo: pune-se, afinal, da ambição maldita que o levou àquela terra.,e desafrenta-se da fraqueza moral que lhe parte os ímpetos da rebeldia recalcando-o cada vez mais ao plano da vida decaída onde a credulidade infantil o jungiu, escravo, à gleba empantanada dos traficantes que o iludiram.(CUNHA, 2005).

Ele refere-se à ilusão que levou milhares de nordestinos à Amazônia na promessa de enriquecimento. O conflito entre acreditar ou não, rebelar-se ou silenciar, a exploração e o ódio contra os que os escravizam e principalmente contra si próprios pela ilusão na qual se deixaram mergulhar mereceria uma

autopunição, o autoflagelo, que é ao mesmo tempo a projeção da vida que concretamente eles vivem. O realismo simbólico tem eficácia. Ao mesmo tempo da revolta, eles acreditam em uma sanção litúrgica, no perdão, embora, em algum momento, tenham evitado pedir clemência. E assim, descarregando seus rifles e sarcasmos contra aquela imagem – que é a de si mesmos – começam a automutilação. Punem aquela aberração através da qual eles se representaram, cercados de suas crianças sorridentes. Imagem cujos traços, se para alguns são apenas sutis ironias, para os seringueiros representa a “expressão concreta de sua realidade dolorosa”. Mas a imagem sinistra não pode ficar escondida no exíguo terreiro da barraca, onde as mágoas permanecem anônimas, inclusive aos próprios olhos de Deus. Assim o judas é direcionado ao rio para que a terra inteira contemple seu infortúnio, seu desespero cruciante, sua desvalia, o seu aniquilamento iníquo. Realidade que seria exteriorizada por um estranho e mudo pregoeiro, que é levado para a embarcação à beira do rio, onde lhes fazem os últimos reparos. E então, em um dos trechos carregado de poder imagético e profundidade Euclides da Cunha escreve:

E a figura desgraciosa, trágica, arrepiadoramente burlesca, com seus gestos desmanchados, de demônio e truão, desafiando maldições e risadas, lá se vai na lúgubre viagem sem destino e sem fim, a descer, a descer sempre, desequilibradamente, aos rodopios, tonteando em todas as voltas, à mercê das correntezas, de bubuia sobre as grandes águas.

Não pára mais. À medida que avança, o espantalho errante vai espelhando em roda a desolação e o terror: as aves, retransidas de medo, acolhem-se, mudas, ao recesso das frondes os pesados anfíbios mergulham, cautos, nas profunduras, espavoridos por aquela sombra que ao cair das tardes e ao subir das manhãs se desata estirando-se, lutuosamente, pela superfície do rio, os homens correm às armas e numa fúria recortada de espantos, fazendo o ‘pelo sinal’ e apartando gatilhos, alvejam-nos desapiedadamente. (CUNHA, 2005 p. 76-77).

O boneco segue de bubuia pelo rio, do alto dos barrancos são lançadas descargas de rifles, o boneco é atingido pelas balas, insultos e apedrejamentos que não param, e à medida que avança vai espalhando desolação e terror. As aves recolhem-se diante dele, mudas de medo; os anfíbios mergulham espavoridos. Seus movimentos parecem, por vezes, como um agradecimento às manifestações rancorosas, aos sarcasmos, esconjuros e maldições que recebe.

Ele segue em seus contornos sobre as águas. Encontra mulheres e crianças na beira do rio, que ao vê-lo correm para o alto do barranco de onde o insultam e apedrejam. E segue descendo o rio, percurso no qual surgem outros “aleijões apavorantes”, que vão se juntando: alguns muitos rijos, amarrados aos postes que os sustentam, desequilibrando-se “como ébrios”; e, “por vezes mais deploráveis, os que se divisam à ponta de uma corda amarrada no extremo do mastro esguio e recurvo, a balouçarem, enforcados” (CUNHA, 2005, p. 78). A crônica termina com os atrejetória dos bonecos descendo o rio: “Depois, pouco a pouco debandam. Afastam-se; dispersam-se. E acompanhando a correnteza, que se retifica na última espira dos remansos – lá se vão, em filas, um a um, vagarosamente, processionalmente, rio abaixo, descendo...”. (CUNHA, 2005, p. 78).

Ano de **1964**. A existência, no Xingu, de índios com mais de dois metros de altura, a “tribo de gigantes”, e a existência de uma jovem branca entre eles, sustentou os noticiários sobre a questão indígena em setembro daquele ano. Uma reportagem assinada pelo jornalista Nonato Machado é publicada no jornal *O Globo* (14/9/1964) anuncia a “Tribo de gigantes no vale do Xingu”, local onde existiriam pelo menos seis tribos desconhecidas “inclusive com índios com mais de dois metros de altura”. Eles estavam sendo contatados pelos irmãos Claudio e Orlando Vilas-Boas. Segundo o jornal, Orlando Villas-Boas teria visto “um desses indígenas medindo dois metros e dois centímetros, aprisionado por índios conhecidos”. Ao citar grupos ainda isolados do Xingu – entre eles os Agavo-tunquero, Tukuxirrai, Aruma, Miarrã e T-xicão –, Vilas-Boas teria dito que os últimos eram “**terrivelmente ferozes**” (grifos nossos). Teriam inclusive raptado uma menina de uma aldeia do Parque do Xingu.

Nenhuma destas tribos parece ter tido qualquer contato com os civilizados e quase todas demonstram ser muito ferozes em seus encontros com outras tribos. Os irmãos Cláudio e Orlando Vilas-Boas tomaram conhecimento da existência de três tribos desconhecidas através de índios com os quais mantêm relações, e já viram um dos gigantes, aprisionado por índios conhecidos. [...] as demais tribos desconhecidas são os t-xicão, terrivelmente ferozes, os Agavotunquenro, os Tukuxirrai, os Aruma e os Miarrã. [...]Crêem os irmãos Vilas-Boas terem localizado já a aldeia dos T-xicão e, nesta semana, pretendem fazer os primeiros contatos com a tribo. Além de perigosos,

tais contatos são muito difíceis, pois requerem grande dose de paciência e tolerância por parte dos sertanistas. (O GLOBO, 14.09.1964).

A expectativa e o receio causados pelos “índios gigantes” são mantidos em alguns jornais da mídia impressa. A mesma edição de *O Globo* (14/9/1964) adverte sobre o perigo que esses contatos representam para os “civilizados”. O medo e a apreensão mediante a ferocidade dos indígenas é mantido a partir de uma declaração que Orlando Villas-Boas teria dado sobre a forma de atuação no contato com os indígenas isolados:

Temos de trabalhar com rapidez e cuidado aproveitando a retração inicial dos índios, que tendem a esconder-se à chegada de estranhos. Não demora muitos dias porém e começam a dar os primeiros sinais de sua presença. [...] Essa é a hora de largarmos os presentes no mato e recuarmos, algumas vezes sob forte chuva de flechas. [...] Neste primeiro contato, os índios quase sempre destroem os presentes, com medo que estes contenham bruxarias. (O GLOBO, 14.09.1964).

Seguindo essa mesma lógica, o jornal *Luta Democrática* (18/9/1964) aguça a curiosidade do leitor já a partir do título “Para breve, contato com índios que medem mais de dois metros”. A matéria confirma que essa sociedade indígena era constituída de “**agrupamentos ferozes**” e repete a tentativa de aproximação feita pela equipe de Claudio Villas-Boas que havia sido dispersada “por uma chuva de flechas”. O texto finaliza afirmando que os “índios gigantes” não usavam álcool e que eram “ingênuos e puros”.

“Caçadores furtivos ameaçam paraíso indígena do Xingu onde jovem branca é rainha” (*O Globo*, 14/9/1964). O título, que lembra a caçada do mal contra o bem serve para noticiar um assunto muito comum naquela década: a existência de “brancos” entre os indígenas que ora lideravam os ataques de índios contra os não índios, ora abandonavam uma confortável vida na cidade para viver nas aldeias, ora eram pessoas cuja origem misteriosa passava a ser especulada. Esses não índios, ou “brancos”, lembravam figuras mágicas que protegiam os indígenas e com eles formavam alianças, apesar dos perigos que corriam. Em todos os casos, por mais dignas que fossem suas intenções e atividades, eram sempre eles, os não índios, que tinham o que oferecer. Aos índios que eram sempre os despossuídos, restava unilateralmente receber as benesses da civilização.

No caso dessa matéria de *O Globo*, a jovem rainha era Marina Lopes Lima, uma enfermeira paulista descrita como uma espécie de “anjo protetor” pelo jornalista Nonato Machado. A “mãe branca”, como é denominada, era uma pessoa dedicada e bondosa que ora fazia partos, ora fazia roupas para as índias, ora inventava um brinquedo para distrair as crianças doentes. “Tudo isso a par de seu jeito suave e rosto bonito”. A enfermeira urbana teve que lutar contra os ratinhos que algumas vezes se aninharam em sua cama, embora já tivesse superado o medo dos insetos e animais perigosos da região. “Está ali a jovem enfermeira de 26 anos, pequena estatura e olhos doces [...] os índios a chamam de mãezinha, por causa da dedicação com que ela os trata”. O jornal divulga a trajetória da jovem que conforme ela própria declarou, ajudava seres humanos que morriam por falta de assistência médica.

Foram vários os textos jornalísticos onde surgem mulheres brancas vivendo perigosamente entre os índios. Foi publicado pelo *Tribuna da Imprensa*, no dia 29 de março de 1962: “Menina branca é chefe de índios no Amazonas”. A fonte da notícia é o frei espanhol Isidoro Irigoyen, da Prelazia de Lábrea, no Rio Purus, AM, que foi pessoalmente à redação do jornal prestar as informações. De acordo com informação dele, uma menina branca cujos pais haviam sido assassinados pelos índios vivia na aldeia “como mulher do cacique, de quem tem três filhos”. Provavelmente inspirado no fato, frei Isidoro escreveu o livro “Diva, a rainha do igarapé das pedras”, por meio do qual pretendia “provar que os índios querem adaptar-se à civilização como Diva adaptou-se à vida das selvas”. O livro trata, conforme o jornal, da vida de uma moça branca que há 14 anos vivia feliz entre os índios e que não queria voltar à civilização. A “ignorância” dos índios surge como uma meta que frei Isidoro buscava superar:

Vim para contar o que faço nas margens do rio Purus e para levar daqui ajuda humana e financeira para o prosseguimento de minha obra [...]Onde só haviam árvores, doenças e índios assustados, levam-se escolas, olarias, mercenarias e paróquias[...] Os indígenas resistem muito em aceitar a civilização. No entanto eu posso apresentar um balanço de dez tribos completamente catequizadas por mim e meus companheiros. E não é fácil a luta contra a ignorância. [...] Índio não sabe o que é febre. Acha estranho o calor no corpo e corre para o rio. Acaba morrendo. (TRIBUNA DA IMPRENSA, 29.03.1962).

Outra personagem com essas características é a “Mãe das Águas”, metáfora utilizada pelo jornal *O Globo* (20.10.64)⁸ para definir a Irmã Adonai, que trabalhava na região de Tefé, no Amazonas. A reportagem enfatiza que “o índio é uma criatura boa, mas, antes de tudo, anti-higiênico. Nem é bom estender muito esse particular” (sic). A partir de então, traça o perfil de Irmã Adonai, alguém que havia “deixado a Turquia, sua pátria, para cuidar de nossa gente afogada pela imensidão da Amazônia”. O jornal dá relevância ao amor que a freira sentia pelo Brasil e descreve seu cotidiano em trechos como: “É ela quem cuida da cidade, dos homens, mulheres e crianças. Todos os domingos ela desliza com seu hábito branco, numa canôa, pelo rio Tefé”. Na reportagem do dia 22.10.68 *O Globo* divulga a reportagem feita entre os indígenas Tirió que viviam às margens do rio Paru do Oeste. Com relação aos indígenas a reportagem enfatiza:

De maneira geral os índios são profundamente individualistas e foi por causa disso que tivemos de ser mais generosos do que de costume. Quando chegamos à tribo, demos de presente ao tuchaua uma camisa vermelha e alguns pacotes de cigarro para que distribuísse aos demais índios. Pois bem, ele ficou com tudo. E, conforme informou o frei Cirilo ele jamais devolveria o cigarro em vida. O irmão do tuchaua soube dos nossos presentes e mandou pedir também. A tribo dos Tiriós tem uma tradição – não sabemos se ainda em voga – de envenenar os desafetos, ao invés de matar com flechas. (...) Na missão Cururus, por exemplo, existem três tribos: os mundurucus, os apiacás e os cajabís. Estes últimos tinham como costume matar o homem, índio ou branco, só para comer-lhe o fígado. (O GLOBO, 22.10.64).

Ano de **1966**. Dois anos depois do golpe militar, o jornal *O Globo* (27/2/1966) publica a foto de uma índia Cinta-Larga, de Rondônia, que apareceu morta e dependurada pelos pés em um galho de árvore. A imagem foi publicada, conforme o texto, em duas edições. O jornal alega não pretender fazer sensacionalismo:

Sem nenhum objetivo de fazer sensacionalismo, O GLOBO publicou, em sua edição de anteontem, esta fotografia estarrecedora. Ninguém

⁸ Trata-se de uma série de reportagens especiais publicadas pelo jornal **O Globo** em outubro de 1964 intitulada “Catalina, o missionário alado”, assinadas pelos repórteres Antônio Praxedes e José Madeira. Nelas são ressaltados os serviços prestados por esse avião da FAB à Amazônia. O Exército, a Força Aérea Brasileira e as Missões Católicas são homenageados pelas atividades ali exercidas.

diria que ela foi obtida no Brasil, pois documenta uma atrocidade tão selvagem que jamais se poderia conceber praticada por brasileiros. No entanto, é verdadeira. Ela se ergueu anteontem das colunas d'êste jornal como um libelo acusatório, diante do qual não se pode ficar tão indiferente. (O GLOBO, 27.02.1966).

O contexto da matéria não fornece explicações sobre as condições em que viviam os Cinta-Larga, mas detalha a forma como o corpo da indígena foi encontrado.

A foto – que reproduzimos aqui mostra como foi assassinada, no Seringal Juiná-Mirim, a índia Cinta-Larga. Amarraram-na num galho de árvore, pelas pernas, de cabeça para baixo, e, com um facão, cortaram-na ao meio! O monstruoso crime foi narrado a O Globo pelo missionário jesuíta padre Valdemar Weber, que veio ao Rio para denunciar à consciência d'êste país que 35 tribos indígenas que habitam os vales do Xingu-Tapajós estão sendo impiedosamente dizimadas pelos seringalistas, que encontram na prática do genocídio o meio de se apoderarem das terras habitadas pelos silvícolas. (O GLOBO, 27.02.1966).

O que existe de surpreendente nesse texto e o torna relevante é que o depoimento do jesuíta Waldemar Weber trouxe à tona o envenenamento desses indígenas através de açúcar distribuído por seringalistas. Esse assunto não foi noticiado devidamente pela considerada grande imprensa, embora provavelmente fosse de conhecimento de alguns jornalistas, indigenistas, antropólogos e missionários que à época se articulavam para combater e denunciar, por vias consideradas alternativas, esse aspecto da realidade indígena. O jornal *O Globo* reproduz o seguinte trecho do depoimento do jesuíta:

[...] usando armamento moderno, quando não exterminam as populações indígenas à bala, queimam as casas, roubando as mulheres. No afã de tomarem as terras, chegaram ao requinte de envenenar o açúcar dado aos índios. Campeia a bestialidade. (O GLOBO, 27.02.1966).

Ano de **1967** é o ano que precede a atuação da Expedição Calleri entre os Waimiri-Atroari. Nessa época, um escândalo que mobilizou muitos veículos da imprensa nacional e internacional foi a divulgação feita pelo então ministro do interior, general Albuquerque Lima, de um relatório denunciando as práticas de corrupção do serviço de Proteção ao índio (SPI). Essas denúncias foram tão contundentes que em setembro daquele ano o SPI foi extinto e

substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). O relatório com 5.115 páginas distribuídas em 20 volumes tornou-se um comprovante negativo da política indigenista brasileira ao denunciar os “métodos de genocídio” e outras ações praticadas contra os indígenas como roubo, estupro, grilagem, assassinato, suborno, torturas medievais, lenocínio, desregramentos e taras sexuais; “tudo se cometeu contra a lei e contra a moral” (SABATINI, 1998, p. 78).

Márcio Souza (2009, p. 342) refere-se a esse relatório e ressalta a forma como latifundiários e sertanistas do SPI usaram armas convencionais para exterminarem muitas aldeias e como promoveram a guerra bacteriológica ao introduzirem, entre os índios da selva amazônica, o sarampo, a gripe, a varíola e a tuberculose. Esse autor ressalta que latifundiários e sertanistas recrutavam um mestiço doente e o enviavam às aldeias para infectar os índios com doenças contra as quais esses últimos não tinham imunidade; portanto, morriam. A “guerra bacteriológica” também é citada na obra *O complexo da Amazônia*, onde seu autor (BATISTA, 2007) comenta sobre a Rua Frei José dos Inocentes, uma das mais tradicionais do centro de Manaus, cujo nome é uma homenagem a um frei que esteve na região no século XIX:

A todos nós nos dias atuais, por exemplo, repugna a crueldade do cabo Melchior Mendes de Moraes, que no ano de 1729 comunicou ao capitão-general e governador do Pará, ter passado pelas armas 28.000 índios. Também nos repugna o que fez o famoso fr. José dos Santos Inocentes, que é figura histórica e tem nome de rua em Manaus: apesar da pureza do onomástico, iniciou, no século XIX, lançando vestes de bugres convalescentes de varíola sobre tribos do Alto Madeira, a luta bacteriológica que os grandes criminosos de guerra dos nossos tempos não tiveram coragem de utilizar. (BATISTA, 2007, p. 57).

Causou surpresa o fato de o próprio ministro Albuquerque Lima ter divulgado o relatório que denunciava desde o “massacre de tribos inteiras por dinamite, metralhadoras e distribuição de açúcar com arsênico, ao rapto de uma menina de onze anos para servir de escrava sexual de um sertanista”⁹. A explicação dada por Márcio Souza para a divulgação feita pelo ministro – um general da ditadura militar – é a de que ele pertencia ao núcleo nacionalista do

⁹ Conforme o documento, foram constatados os seguintes crimes contra os índios: desvio de dinheiro, falsificação de documentos, fraude em processo de prestação de contas, desvio de verbas, aplicações irregulares de dinheiro público, omissões dolosas, admissão fraudulenta de funcionários e crimes contra a pessoa e a propriedade dos índios. Esses iam desde a venda de terras ao escravagismo, prostituição e assassinato.

Exército e não concordava com acusações ou interferências de outros países no Brasil e nem com sua subserviência aos interesses internacionais, especialmente na Amazônia. “Por isso, não apenas divulgou amplamente o documento, como abriu as portas do Brasil para que comissões internacionais viessem ver com os próprios olhos as medidas que estavam sendo tomadas para coibir os absurdos e dar boas condições de vida aos índios”. Com a ascensão do presidente Emilio Garrastazu Médici, a corrente nacionalista de Albuquerque Lima perdeu influência e ele foi substituído pelo coronel José Costa Cavalcanti, “que declarou ter horror a coisas de índio, pois dariam azar”. (SOUZA, 2009, p. 342).

O “Massacre do Paralelo 11”, um dos episódios destacados no relatório, sintetiza de maneira exemplar a situação dos índios no Brasil àquela época. Citado em algumas obras¹⁰, o episódio veio à tona com a confissão do seringueiro Ataíde Pereira dos Santos, que matou o chefe dos índios Cinta-Larga, em Rondônia. Pelo menos seis pistoleiros participaram desse massacre contra os índios do qual não se sabe exatamente quantos morreram, pois, segundo ele, “os índios caíam como moscas”. A ordem para matá-los foi dada pelo seringalista Antônio Mascarenhas de Junqueira, que pagaria a Ataíde dos Santos e a mais cinco pistoleiros, 50 mil cruzeiros. O seringalista se recusou a pagá-los, o que teria levado Ataíde dos Santos a fazer a denúncia.

Os pistoleiros se esconderam na mata e, pela manhã, quando os índios saíram para trabalhar na cobertura de uma maloca, foram atacados. As informações a seguir foram retiradas do livro *Massacre* (1988), onde há trechos de um depoimento do próprio Ataíde Pereira dos Santos:

Minha tarefa era só matar o chefe dos Cinta-Larga. O índio estava isolado e era o único que não trabalhava, encostado em uma pedra, parecendo fiscalizar os outros. Aí Chico Luiz me disse: segura o

¹⁰ Além de constar do relatório do SPI, o “Massacre do Paralelo Onze” é citado na obra *Vítimas do Milagre*, de Shelton Davis (1978), no capítulo A invasão do Parque Indígena Aripuanã. Norman Lewis publicou um artigo no *Sunday Times* de Londres (23/2/1969), intitulado *Genocide – from fire and sword to Arsenic and Bullets, civilization Has Sent Six Million Indian to Extinction*, onde o “Massacre do Paralelo Onze” é analisado. Esse artigo documenta outro fato ocorrido em 1963, quando Francisco de Brito, a mando de Arruda e Junqueira, organizou um grupo de pistoleiros e garimpeiros para expulsar os Cintas-Largas de suas terras. No momento em que esses índios estavam em um cerimonial, um avião chegou na aldeia e jogou açúcar sobre eles. Em seguida, o avião deu rasante e começou a dinamitar a aldeia. Ninguém sabe exatamente quantos índios foram mortos nesse ataque. (DAVIS, 1978).

capitão deles que eu acabo com o resto. O Chico Luiz me escalou porque acreditava na minha pontaria. O “Boliviano” tinha uma winchester, mas eu nunca errei com meu mosquetão velho.

Os pistoleiros chegaram à maloca à noite e ficaram à espera dos índios, com armas engatilhadas. Não fizeram fogo, para não chamar a atenção, não conversavam e o único cigarro passou de mão em mão. Ao amanhecer, quando os índios saíram para trabalhar na conclusão da cobertura da choupana os assassinos estavam prontos: “eu quase dormi na pontaria, mas quando apertei o gatilho o índio caiu – lembrava, orgulhoso, Ataíde” (SABATINI, 1998, p. 79).

O que viria a seguir, conforme o livro, chocou até o assassino, uma vez que não houve chance dos índios reagirem – sequer tiveram tempo para armar seus arcos. Após o tiro de Ataíde, todos os pistoleiros passaram a atirar; “os índios caíam como moscas, dois ou três tentaram correr para o mato e foram alvejados pelas costas”. Os assassinos rastejaram para verificar se algum deles se mexia e após verificarem que estavam todos mortos, atravessaram o rio. Em meio ao que o próprio Ataíde teria definido como “um açougue humano, com corpos e sangue por todo lado, havia uma índia de pé”. Eis o que acontece:

Ela não tentou correr, nem poderia. Segurando sua mão, uma criança de cinco anos chorava sem parar. Isso enfureceu ainda mais Chico Luiz. – É preciso matar essas pragas – ele resmungou. Não faz mais judiação Chico, porque os Cinta-Largas vão querer vingança e logo estão de volta. Ataíde percebeu o que estava para acontecer e ainda tentou evitar – e os padres não vão gostar. A gente pode ficar com a mulher. Ela é nova e bonita. Se você não quiser, a gente pode levá-la de presente para o Amorim – ele sugeriu, referindo-se ao chefe de outro grupo de extermínio que trabalhava para Junqueira e gostava de estuprar índias.

– Quem quiser mulher que venha pegar no mato – respondeu Chico Luiz. Ele caminhou em direção à índia e atirou, dessa vez com o revólver. O tiro acertou na testa da criança. A índia não tentou fugir e nem ao menos se debatia quando Chico Luiz arrastou-a e amarrou-a, pendurada de cabeça para baixo, numa árvore no meio da clareira. Com o facão cortou-a ao meio, quase de um golpe só. Depois, enquanto os demais tocavam fogo na maloca, ele terminou de esquartejá-la.

Ataíde dos Santos ainda pensou em atirar contra Chico Luiz, mas não teve coragem; mesmo que os próprios pistoleiros achassem que esse estava ficando louco. Sendo assim, suas ordens foram obedecidas, inclusive a de atirar os corpos dos índios no rio “numa ação que não teria durado mais de uma hora”. (SABATINI, 1988, p. 79). Depois de constatar que todos os índios estavam mortos, os pistoleiros atravessaram o rio.

Nesta década outros assuntos ligados à questão indígena tiveram repercussão na mídia como a descoberta de índios “carecas” no Xingu. “Surgem índios carecas” divulgou, entre outros. O jornal *Última Hora* (17.08.67) quando informa que esses indígenas – que viviam nas regiões de Altamira e Santarém – viviam nus e atemorizavam os seringueiros “que fugiram temendo um ataque”. É sempre na provocação do medo que os indígenas aparecem embora em seu discurso sobre o colonialismo, publicado em 1950, Aimé Césaire tenha advertido sobre as conseqüências das “invasões bárbaras”:

De minha parte, se lembrei alguns detalhes dessas hediondas carnificinas não foi em absoluto pra me deleitar melancolicamente, mas por pensar que não nos livraremos sem custo dessas cabeças de homens, dessas coleções de orelhas, dessas casas incendiadas, dessas invasões bárbaras, desse sangue usado como estrume, dessas cidades que se evaporam no gume da espada. Repito: isso tudo prova que a colonização desumaniza mesmo o mais civilizado dos homens; prova também que a empresa e a conquista coloniais, fundadas e justificadas pelo desprezo em relação ao homem nativo, tendem inevitavelmente a modificar quem a empreende; e o colonizador que, para estar em paz com sua consciência, se habitua a ver no outro a besta, exercitando-se em tratá-lo como besta, tende objetivamente a se transformar ele próprio em besta. Era essa ação, esse choque reversivo da colonização que era importante assinalar (CÉSAIRE, apud: NASCIMENTO, 2012, p. 19).

CAPÍTULO II - A EXPEDIÇÃO CALLERI

A escolha do padre italiano Giovanni Calleri para coordenar a Expedição junto aos Waimiri-Atroari ocorreu no meio de acirrada disputa entre instituições interessadas na chamada pacificação e retirada dos índios do percurso da estrada. O sertanista da FUNAI Gilberto Pinto, que já havia feito alguns contatos com os Waimiri-Atroari, teria sido afastado dessa atividade por ser contra a construção da estrada (CARVALHO, 1982, p. 38). Gilberto Pinto foi morto pelos Waimiri-Atroari no dia 29 de dezembro de 1974.

O Departamento Nacional de Estradas de Rodagem (DNER), o Departamento de Estradas de Rodagem do Amazonas (DER-AM) e a FUNAI foram os órgãos diretamente responsáveis pela escolha da equipe que faria o contato com os Waimiri-Atroari, e isso envolvia os governos do Amazonas e Roraima. Duas instituições religiosas também disputavam acirradamente esse trabalho: os católicos, através da Congregação Consolata, da qual o padre Calleri era integrante, e os protestantes, por meio da missão norte-americana Novas Tribos do Brasil (MEVA). O diretor do DNER, engenheiro Altamiro Veríssimo da Silveira, apoiava os católicos e era amigo do padre Calleri. O diretor do DER-AM, coronel Mauro Carijó tinha preferência pela MEVA e já teria inclusive fechado um acordo com os protestantes, o que foi suspenso com a aprovação do projeto apresentado pelos católicos. O jornalista Queiróz Campos, presidente da FUNAI à época, deu um parecer sobre a proposta do padre Calleri: “Esses são os métodos que quero ver no trato com os problemas dos índios no Brasil” (SABATINI, 1988, p. 145-148).

Os protestantes norte-americanos foram diversas vezes denunciados de envolvimento com a prospecção e exploração mineral das terras indígenas; o livro *Massacre* (SABATINI, 1998, p. 43) ressalta fortemente esse aspecto. Critica também a metodologia de atuação dos protestantes e ainda acusa dois missionários – Claude Lcawitt e William Thompson – de estarem envolvidos no chamado “massacre da Expedição Calleri”. Mas essas questões não foram até hoje devidamente apuradas embora o livro deixe clara a disputa entre católicos

e protestantes e ainda afirma que o coronel Mauro Carijó, diretor do DER-AM, que apoiava os norte-americanos, tinha interesses políticos com a construção da estrada, pois pretendia se candidatar a governador do Amazonas nas eleições de 1971.

Além disso, Mauro Carijó estaria investindo para conquistar a simpatia da imprensa; um suplemento especial sobre a atuação do órgão que dirigia seria publicada nos jornais de Manaus: “o diretor do DER-AM já quase podia ver as fotos dele no meio dos índios nas páginas dos jornais” (SABATINI, 1998, p. 146). A publicação do suplemento especial coincidiria com a visita do então presidente da república, general Arthur da Costa e Silva, ao norte do País. Sempre ironizando, o livro *Massacre* (SABATINI, 1998, p. 146-147) afirma que a pauta do suplemento nos jornais impressos era muito mais do que o programa de obras do DER-AM, pois serviria como plataforma de Mauro Carijó como governador. “O suplemento saiu, contudo, sem a foto de Carijó entre os índios”, enfatiza o livro em tom de regozijo. E ainda deixa clara a relação amistosa entre a Prelazia da Consolata e o governo militar; o que fica explícito nos elogios do presidente Costa e Silva à prelazia quando visitou Roraima: a “troca de elogios era um ponto culminante de um longo período de entendimento entre os missionários da Consolata e o governo”. Por seu lado, o governador de Roraima, Hélio Campos, disse que aquela foi “a oportunidade para a Prelazia manifestar publicamente seu apoio ao atual governo” (SABATINI, 1998, p. 147). Arthur da Costa e Silva presidiu o País de 1967 a 1969, e fortaleceu a institucionalização da ditadura; em seu governo foi editado o Ato Institucional n. 5, o conhecido AI-5.

Apesar de receber muitas críticas pela tentativa explícita de inocentar o padre Calleri pelas falhas que teria cometido em sua atuação com os Waimiri-Atroari e de tentar transformá-lo em herói, o livro *Massacre* presta informações sobre os bastidores onde a Expedição Calleri foi organizada e empreendida, o que ajuda a contextualizar o jogo entre as forças políticas, econômicas e institucionais interessadas na rápida construção da BR-174.

A Expedição, sem que os Waimiri-Atroari soubessem, tinha interesses desconhecidos e alheios às suas vidas. O governador do Amazonas, Danilo de Matos Areosa, desejava a estrada para a ocupação do que considerava ser a região mais rica do estado e também, como já dito, para consolidar a

candidatura do diretor do DER-AM, Mauro Carijó, para seu sucessor no governo do Amazonas. O governador do então território de Roraima, Hélio Campos, via na BR-174 uma ferramenta para o desenvolvimento de Roraima e como um meio de afirmação geopolítica: “a estrada seria usada para levar tropas para a fronteira”. Para Hélio Campos, a BR-174 deveria estar pronta “antes da guerra que não tinha data marcada”, em referência às eleições próximas. Para Danilo Areosa, “antes das eleições marcadas para 1971”. (SABATINI, 1988, p. 34)¹¹. O relatório apresentado ao Comitê Estadual da Verdade – O genocídio do Povo Waimiri-Atroari (2012, p. 22) – afirma que os documentos de início da construção da BR-174 comprovam que o objetivo de sua construção pelo governo militar era o acesso às minas de Pitinga, seguidos de interesses em fonte de energia e ocupação de uma área considerada pelo governo e empresários como um vazio demográfico.

No dia 20 de outubro de 1968, os últimos componentes da equipe Calleri, composta de dez pessoas, na qual estavam duas mulheres – Marina Pinto da Silva e Maria Mercedes Sales –, partiram definitivamente de Manaus para a pacificação dos índios. No dia 14 daquele mês, o padre Calleri havia feito uma viagem repentina até as proximidades da área indígena, o que desapontou Irmã Hugolina, a procuradora das Irmãs Missionárias e supervisora do Jardim de Infância Adalberto Vale, em Manaus. O local também funcionava como pensionato para moças e, naquele período, havia se transformado em uma espécie de sede da Expedição Calleri na capital amazonense. Freiras e pensionistas passavam as madrugadas organizando os preparativos para o empreendimento.

Irmã Hugolina se tornou grande amiga e confidente do padre Calleri, a ponto de ter aceitado executar tarefas de confiança solicitadas por ele. Entre elas, a compra de dois exemplares dos jornais quando fossem divulgadas

¹¹ As divergências entre os governadores do Amazonas e Roraima assim como entre as instituições ligadas à construção da estrada e a pacificação dos Waimiri-Atroari são destacadas no livro. A própria esposa do governador do então território de Roraima, Beatriz Campos, interferiu na decisão para a escolha do padre Calleri. “Se eles tinham um problema ela tinha a solução. Uma solução chamada João Calleri [...] que ela conheceu cerca de um ano antes, em uma reunião promovida por ele com senhoras da sociedade para angariar dinheiro para o trabalho da igreja com os Yanomami. [...] Dona Beatriz contou ao diretor do DNER o que sabia sobre os métodos de trabalho do padre e o engenheiro Altamiro foi buscá-lo na prelazia para conhecê-lo pessoalmente. Ao voltar a Manaus, Altamiro estava encantado e convencido de que havia encontrado o homem certo para pacificar os Waimiri-Atroari” (SABATINI, 1988, p. 34-135).

notícias sobre a Expedição; outra função seria a de transmitir por escrito as mensagens que seriam enviadas da Expedição, através da radiofonia do DER-AM. Tais mensagens deveriam ser repassadas por escrito à Prelazia de Roraima, à FUNAI, ao diretor do DNER (engenheiro Altamiro Veríssimo da Silveira) e a alguns padres. Entre esses, o também italiano, padre Giovanni Sabatini, autor do livro *Massacre* onde está registrado o estado “preocupado e reticente” do padre Calleri na hora da partida: ele “quase desiste da viagem”. (SABATINI, 1998, p. 40).

A partir das mensagens que recebia Irmã Hugolina passou a produzir um “diário da Expedição e, como ela mesma registrou, “escrito na solidão da noite”. Com uma carga subjetiva e desesperada – como costumam ser muitos desses textos – e obviamente sem pretensão acadêmica, os escritos confirmam a abnegação profunda e a admiração que ela sentia pela bravura do padre. O diário de Irmã Hugolina, apesar de intimista, demonstra a dinâmica da Expedição onde a certeza do cristianismo como modelo civilizatório, o aspecto heróico e destemido do padre Calleri, a sua solidão para com ele e sua apreensão quanto à sua possível morte sintetizam – se não o rancor de alguma maneira já instaurado no imaginário coletivo contra esses índios –, pelo menos uma clara indiferença com relação a eles; em outros momentos, deixa claro o seu medo em relação à sobrevivência dos componentes da Expedição. Os Waimiri-atroari, exceto pela maldade que poderiam cometer, não são alvo específico de sua preocupação. Alguns trechos do diário da freira serão utilizados posteriormente, e nele a certeza de que o padre seria um mártir se mistura com as angústias provocadas pelos pesadelos que tinha e suas trágicas premonições.

O Percurso.

A Expedição seguiu em dois barcos na direção das nascentes do rio Santo Antonio do Abonari, afluente do rio Uatumã; o grupo de dez pessoas havia se abastecido com alimentos para um mês, além de cinco revólveres, uma pistola, duas espingardas, um radiotransmissor-receptor, ferramentas e presentes como tecidos para distribuir aos índios. Na tarde do dia 22 de outubro, os expedicionários chegam ao acampamento da Transcom, a empreiteira encarregada dos serviços de terraplanagem. Com a chegada da

Expedição Calleri, os operários se retiraram para que a pacificação dos índios fosse consolidada pela missão católica. Após isso, eles voltariam para a construção da estrada. Do lugar, o padre enviou sua primeira mensagem radiofônica.

[...] Estamos acampados no último braço do rio Santo Antônio. Foram terminadas satisfatoriamente todas as operações de transporte de cargas e homens com avião e helicóptero. Deixamos hoje de manhã, com motor de popa, o acampamento do DER-AM e da FUNAI e, à tarde, o posto da Transcon, a empreiteira contratada para executar as obras da BR-174. Com a nossa chegada todas as equipes da BR-174 deixaram a região. Estamos sós. Amanhã deixaremos o rio e, por meio do caminho contamos encontrar-nos, Deus queira sem imprevistos, com a próxima maloca dos índios. Saudações.

A Expedição chegou à fronteira do território indígena no dia 23 de outubro, e na margem direita do rio Alalaú montou um acampamento. Do outro lado, na margem esquerda do rio, havia um porto com oito embarcações deixadas pelos índios e uma maloca queimada com um varadouro, que seria o caminho para as outras malocas. Padre Calleri anunciou a chegada da Expedição dando oito tiros para o alto. Eis o conteúdo da mensagem onde ele registra esse detalhe:

Rio Abonari. Uma janta de farofa no barraco com frente do primeiro porto dos índios atroari. As aparências indicam que o porto é de grande movimento: oito compridas ubás silenciosas e bem alinhadas e atrás um varadouro majestoso e severo que deve levar para as malocas. Nossa primeira canoa penetrou nessa área às 11:30 da manhã. Decidimos acampar aqui pois achamos imprudente invadir o solo dos silvícolas sem estarmos todos unidos. **Demos oito tiros ao alto** para assinalar aos índios nossa presença, e logo em seguida voltamos e buscamos o restante de homens e cargas deixadas em nosso último acampamento. Amanhã à noite nossa radiofonia agirá do meio dos primitivos índios, se Deus quiser. Saudações. (SABATINI, 1988, p. 18) (grifos nossos).

No dia seguinte, 24 de outubro, o padre Calleri anuncia novamente aos índios a chegada da Expedição. Ele dispara mais quatro tiros para o alto:

Aqui esta manhã, às 9h00 o grande porto e o magestoso varadouro dos Atroari permaneceram em absoluto silêncio. De madrugada repetimos nosso aviso aos índios, com **outros quatro tiros ao alto, mas ninguém compareceu ou quis comparecer**. Não teria sido difícil contatar com um primeiro grupo no posto e com este continuarmos até as malocas. Mas não tendo havido essa ocorrência, achamos perigoso entrar sozinhos no varadouro, pois tratar-se-ia de

violação de posse. Decidimos portanto tentar atingir as residências indígenas passando pela via neutra, isto é, o rio.(SABATINI, 1988, p. 18). (grifos nossos).

A partir de então, padre Calleri, com mais cinco homens e uma mulher seguiu em busca das aldeias, percorrendo aproximadamente 38 quilômetros em um igarapé que “bem cedo andou se acabando numa chavascal tremendamente fechado”. Os outros componentes da Expedição ficaram no acampamento, frente ao grande porto. Ele informa que arrastaram e cortaram paus, que o motor Johnson deu pane e que o dia seguinte, 25 de outubro de 1968, não seria melhor:

Com os meios imagináveis num labirinto como este, conseguimos remediar. Mais um esforço e logo acampamos na beira, ou melhor, num pântano. Amanhã não será melhor: mas, contudo, é bem preferível a dureza no certo do que a facilidade no risco. Até mais.

No dia 25 de outubro, enfim, ele alcançou a primeira maloca. Em sua mensagem desse dia é dito que, conforme as previsões do dia anterior, a marcha do labirinto não havia sido melhor. Houve dificuldade para o transporte do complexo radiofônico “será a primeira vez que esse aparelho se permite tal turismo no meio de pântanos e chavascais, embaixo de chuvas ininterruptas”. Mas padre Calleri afirmou sua forte vontade de vencer, assim como de toda a sua equipe, o que permitiu a continuação da viagem até o ponto em que estavam acampados: há uns mil metros da primeira maloca dos Atroari. E poderiam ainda alcançá-la, porém, devido à hora em que estavam, a do “descer do sol”, não acharam oportuno. O padre disse que daria as últimas instruções à equipe ainda àquela noite e alertava que, no dia seguinte, se não houvesse imprevistos desagradáveis, eles armariam suas redes com as dos índios. Despediu-se avisando que no dia seguinte, 26 de outubro, seria difícil a possibilidade de comunicação com Manaus.

Essa dificuldade prevista não ocorreu; pelo contrário, foi diretamente de uma maloca dos Waimiri-Atroari que no dia 26 ele envia sua mensagem. Nela, o próprio padre Calleri relata um encontro com os índios e admite pertencer a um grupo de “gente superior”:

26.10.68: – Abonari.

Estamos acampados com os Atroari na primeira maloca. Foi luta dura, embora usando todos os recursos psicotécnicos da estratégia indigenista, conseguir o que conseguimos, sem abandonar uma lógica prudente e honesta de operação. Chegamos às malocas às 9h00. Os índios compareceram, de repente, no rio. Inicialmente, se apresentaram medrosos e desconfiados, depois nos ofereceram bananas e beijus, mas não nos permitiram entrar na maloca. Em seguida, vendo nossa mercadoria, começaram a se agitar com gestos violentos, para tirar tudo. Com calma e serenidade, e o máximo de acordo entre nós, nada foi permitido (o índio bem sabe que isto está no nosso direito de gente superior, só tenta perturbar para conseguir) e o jeito foi resfriar o jogo com trabalho. Mediante artifícios oportunos, provocamos entusiasmo na turma. Improvisadamente, criou-se um movimento. Os índios mesmos descarregaram a canoa, transportaram e ajeitaram toda a mercadoria, limpam uma área de mato (deixamos a eles escolher) bem ao lado da maloca deles, construíram para nós um bom barracão, instalaram a antena de rádio e fizemos a eles mesmos pôr em movimento o gerador, aparelho de radiofonia e sistema iluminante. Todo mundo dos atroari estava suando. O resultado foi dúplice: se acalmaram e se entusiasmaram em fazer eles mesmos as coisas que nós tínhamos medo de fazer. Às 15 horas, nos trouxeram, em sinal de amizade, para tomarmos todos juntos, quatro panelões de bebidas. Quase noventa índios nos fizeram a grande festa. Pelas 18 horas, e só naquele momento, fomos oferecer presentes pela primeira vez. Porém, a distribuição fora organizada à maneira de extinguir qualquer pedido deles, **veio deixar só a nosso critério**. Aproveitamos a alegria para pôr os pés na maloca: contamos cento e mais redes. Amanhã iremos ver. Certos de que tudo procederá no mesmo sistema: **carregar o índio para resfriá-lo**. Que Deus nos ajude. (grifo nosso).

Esse contato causou satisfação ao diretor do DER-AM em Manaus, coronel Mauro Carijó, já preocupado com o atraso da construção da estrada. “Calleri não apenas conseguira contato amistoso como armara seu acampamento, com a ajuda dos índios, a apenas 800 metros de sua maloca. A Expedição parecia ser um sucesso” (SABATINI,1998, p. 19-20). A partir desse momento, conforme mensagem do dia 27 de novembro, a equipe foi dividida: dois homens e uma mulher ficaram “defendendo o novo acampamento” enquanto três homens tentariam a “não fácil empresa de convencer os Atroari a mostrar o caminho do varadouro, a 45 ou 50 quilômetros do acampamento atroari”. Eles tentariam transportar nas costas toda a mercadoria e localizar com os índios as malocas abandonadas.

Após essa mensagem, foram três dias de silêncio, motivado por um problema técnico no radiotransmissor, o que causou grande preocupação entre as pessoas diretamente ou não envolvidas com a Expedição Calleri. Em Manaus, Irmã Hugolina escrevia seu diário e nele deixa clara sua apreensão quanto ao destino dos integrantes da equipe. Ela interroga, ainda no dia 27 de

outubro: “será possível?”, como se estivesse pensando na concretização da tragédia. A freira diz não saber o motivo que a leva a se preocupar tanto e que faria tudo o que pudesse para ajudar. Ela refere-se ao fato de o padre Calleri ter ido acompanhado de 50 índios para buscar mercadorias do acampamento para as malocas: “Meu Deus, guardai-o. É muita coragem!”. Já no dia 28 de outubro, primeiro dia sem comunicação ela escreveu:

São 22 horas e nada de mensagem. Meu Deus, será possível? Não, meu Jesus, não pode ser, um homem como o Padre não pode acabar assim. Minha Mãe do Céu, guardai-o sob o vosso manto.

29.10.68 – Mandei avisar dr. Altamiro¹², por Fátima, que não havia chegado mensagem. Que ele visse formas de tomar providências. Ele acha que seria pane no aparelho de fonia. Meu Deus e se não for?.

Não sei por que tomei tão a sério essa missão! Por que me irmanei, me identifiquei tanto com esse Padre? Afinal, foi para isto que eu vim. São 21h00, já liguei o telefone duas vezes para o serviço de radiofonia do DER-AM. Penso que o Sr. João Mineiro já deve estar se aborrecendo [...] Mas não estou agüentando essa expectativa tão (sei lá o quê). Amanhã irei me movimentar. Podem chamar-me de pessimista, de exagerada, do que quiserem. Sinto que sou responsável. Já que não tenho possibilidade de tomar providências, devo ao menos sacudir, dar uns empurrões em quem pode.

30.10.68 – 7h30 – Quase não dormi a noite passada. Preciso dominar-me. Será mesmo exagero? Acabei de telefonar para Dr. Altamiro, ele vai mandar sobrevoar a maloca.

11h00 – Fui ao DER-AM e à Fundação Nacional do Índio. Falei de todos os meus temores a respeito da sorte da Expedição. Todos acham ser pane no aparelho de fonia.

21h00 – Nenhuma notícia. Estamos rezando muito.

31.10.68 – O senhor Queiróz, aviador, diz que sobrevoou as malocas, não viu nada. Estava chovendo muito.

19:15 – Graças a Deus, o senhor Mineiro acaba de telefonar dizendo que recebeu a 7^a mensagem. Sou mesmo pessimista, aliás, essa minha angústia e preocupação começou desde o dia 19. Quantas vezes durante o jantar o Padre não perguntou por que eu estava calada demais. Na Missa, senti uma tristeza que não sei explicar. Preciso afastar esses pensamentos. Preciso ter a fé do grande, do extraordinário Pe. Calleri. Preciso pensar na grande prática e na sublimidade da missão que o anima. Por que eu a responsável? Talvez eu esteja levando demais a sério isso. O caso daquele padre que ele falou¹³. Por quê? Será que notou isso em mim? Ou será que leu na minha alma essa sede imensa de dar-me,

¹² Trata-se do então diretor do Departamento Nacional de Estradas de Rodagem, engenheiro Altamiro Veríssimo da Silveira, entusiasta da construção da estrada e amigo do padre Calleri.

¹³ “O caso daquele padre que ele falou”. Foi impossível saber de quem e do que se tratava.

de ceder-me, essa oblação sem nenhuma aspiração de posse? Puxa! Destinei este caderno para anotações do padre Calleri e estou fazendo dele, ou nele, um desabafo pessoal.

22h30 – Cheguei do DER-AM, Fátima está batendo a mensagem. Pe. José Maria, missionário da Consolata, aguarda uma cópia para enviar a Roraima. Hoje terei uma noite sossegada. Conversei bastante com o Padre. Ele pediu que queria falar com todo o pessoal de nossa casa, repetiu, ou melhor, citou nome por nome. Fomos ao DER-AM: Irmã Amália, Irmã Eustóquia, Fátima e eu. Estava tão nervosa que o Padre estava sempre a pedir que eu falasse mais devagar e mais longe do fone. Comecei dizendo que ia lhe passar um carão pelos três dias que nos deixou sem notícias. Disse-lhe de nossa aflição e que um avião havia sobrevoado a maloca. Ele falou que o silêncio foi devido à demora em transportar a mercadoria. Pediu que rezássemos muito entre os dias 2 e 8. Perguntei se havia muito perigo. Ele disse que perigo havia em toda parte e, especialmente na floresta, isso era a cada momento, mas com a ajuda de Deus tudo correria bem. Perguntei se ele iria demorar aí, disse-me que: “na floresta não se tem planos, apesar de um de nós estar constantemente planejando”. Perguntei se estava lembrado do que me disse a esse respeito depois da missa do dia 19. Disse-me: “sim, sim”. Rezemos. Disse-lhe que dois chefes estavam mais ou menos amigos, ou, pelo menos, menos inimigos¹⁴. Ele riu. Perguntei quem havia abandonado a Expedição. Não sei porque mudou de assunto. Pedi a Pe. José Maria que perguntasse em italiano. Ele respondeu que havia sido Álvaro Paulo. Pedi que dissesse por quê. Ele falou em italiano, não entendi. O Bezerra, do DNER, leu uma série de coisas que eu havia escrito num pedaço de papel, entre os avisos, e prestação de contas do meu trabalho, uma mensagem de carinho e amizade a toda Expedição e a notícia que o Dr. Altamiro iria ficar com a distribuição das mensagens, mas que ele não se preocupasse com a dos padres Gabriel e Silvano, que eu mandaria.

A última mensagem escrita pelo padre Calleri foi no dia 31 de outubro. Ela indica o estado tenso entre ele e os Waimiri-Atroari; para Calleri os índios passaram do “estado de medrosos” ao de “prepotentes”.

Acabamos de fazer, juntamente com os índios, a segunda e última viagem de transporte de material do acampamento Abonari. Nosso sistema, nossa Expedição preliminar é o seguinte: primeiro, mostramos que somos trabalhadores e não aventureiros; segundo, queremos que o índio participe de nossa atividade, para que a aprecie e não destrua.

Devemos usar com eles o critério de uma justa recompensa, e não o sistema de doação. O primeiro objetivo estamos alcançando com sucesso. Há um outro. **Nossa luta é duríssima, mas, se não voarem as flechas**, graças à bondade de Deus, pai de todos, e ao nosso esforço extremo de vigilância e reflexão, o alcançaremos. Quase diariamente gastamos horas de estudo e planejamento. O motivo da enorme dificuldade deste posto é o seguinte: os índios rondam uma área do rio Uatumã. Nas poucas vezes em que os seringalistas brancos contataram com eles, houve o medo. Nessa

¹⁴ Trata-se, possivelmente, dos diretores do DNER e do DER-AM. Respectivamente, engenheiro Altamiro Veríssimo da Silveira e coronel Mauro Carijó.

altura o índio mudou de opinião. **Tornou-se prepotente.** Terminadas as mercadorias, tirou-lhes a vida. Em vinte anos de história, 40 brancos e 150 silvícolas foram massacrados. Hoje, com nossa chegada, eles pensam encontrar os mesmos seringueiros. Estão usando **técnicas finíssimas** para se mostrarem **furiosos e ameaçadores.** Ontem à noite, fomos obrigados a estudar um meio para comprar, com objetos, todas as armas do grupo que nos acompanha, para podermos viajar mais sossegados. Com extrema facilidade, passam da calma à violência. Nós continuamos e continuaremos com nosso propósito de disciplina e justa recompensa. Hoje de madrugada, um dos nossos melhores homens abandonou a Expedição. **Tudo indica que se faltarem as orações as flechas não tardarão a voar.** (grifos nossos).

A partir de então, a equipe não deu mais notícias. No mês de novembro, as buscas foram intensas, até que após quase um mês foram encontrados os nove corpos dos integrantes da expedição que foram assassinados. Apenas o mateiro Álvaro Paulo da Silva, como já dito, conseguiu fugir – e a versão apresentada por ele é de que teria desistido de acompanhar o grupo ao perceber o perigo, pois os índios mostravam-se irritados com a rispidez do padre a quem ele teria aconselhado que desistisse. Álvaro Paulo tentou convencer Francisco Eduardo Oliveira, seu compadre, a voltar com ele, o que não foi possível, pois esse alegou necessitar do trabalho na Expedição para resolver seus problemas financeiros.

O mateiro e o padre Calleri mantiveram uma “conversa dura” (SABATINI, 1998, p. 175). Calleri teria perguntado se Álvaro estava com medo. Ele teria respondido que sim e teria previsto um “desfecho perigoso” devido a maneira como o religioso tratava os índios. O padre autorizou que Álvaro Paulo requisitasse em São Gabriel da Cachoeira – cidade localizada à margem da BR-174 e a 325 quilômetros de Manaus - um avião que o transportasse até Manaus e pediu que o mateiro fixasse na entrada da área indígena, uma placa da FUNAI proibindo a entrada de estranhos no local.

Álvaro Paulo construiu uma canoa e antes de partir, no dia 1^o de novembro, voltou à maloca – onde antes estavam padre Calleri e alguns expedicionários – para pegar mantimentos. Ali teria visto dois corpos: pelas roupas teria reconhecido o de Marina. Escondeu-se até o anoitecer e quando passou pelo primeiro acampamento, pegou uma espingarda, munição, enlatados e começou a descer o rio de volta, sentindo que por terra os índios o estavam seguindo. A espingarda teria quebrado durante o percurso. O mateiro

disse que remava durante o dia e, à noite, se escondia nas matas até que, por volta do dia 15 de novembro foi resgatado por uma embarcação chamada Alfredinho. O proprietário o levou até a cidade de Itacoatiara, a 234 quilômetros de Manaus, onde chegou no dia 23 de novembro. De lá, foi transportado diretamente para Manaus, onde a imprensa de todo o mundo já o esperava no aeroporto:

Jornalistas de todos os grandes jornais e revistas do mundo foram enviados para Manaus. A história parecia saída de um romance de aventuras: em plena metade do século XX, uma Expedição comandada por um padre desaparece na selva, provavelmente massacrada por índios selvagens. E, melhor ainda, com um sobrevivente para contar a aventura. Repórteres com seus gravadores, câmeras de TV e máquinas fotográficas acotovelavam-se no aeroporto de Manaus, esperando para ouvir o mateiro. Mas não puderam. Enquanto aguardavam na entrada do aeroporto, por determinação do comandante militar das operações de busca, tenente Everaldo Ribas, Paulo Mineiro saía por trás, vestindo uma farda da Aeronáutica e acompanhado pelo padre Silvano Sabatini (SABATINI, 1998, p. 29).

O mateiro passa a acompanhar os trabalhos de busca, inclusive, para indicar o local onde teria visto os corpos, o que foi feito com muitos equívocos. Aliado a esse acontecimento intensamente explorado pela mídia, havia o suposto desaparecimento de outra Expedição de pacificação, a dos índios Cinta-Larga em Rondônia, chefiada pelo sertanista Francisco Meireles. Textos jornalísticos com títulos como “Desaparecem mais quarenta na selva procurando índios” (*Fôlha Esportiva*, 26/11/1968) ou “Outra Expedição de sertanista perdida na Amazônia” (*Folha da Tarde*, 26/11/1968) informando sobre o desaparecimento de 40 homens que tentavam “pacificar os Cinta-Larga”, cujos indícios é que teriam sido massacrados pelos índios; essas notícias se espalhavam em todo o País. Isso aumentava a comoção nacional e o receio da população com relação aos indígenas, de maneira geral. Mas, daquela vez, eram os Waimiri-Atroari que estavam em evidência.

O presidente da FUNAI, jornalista Queiróz Campos – como já dito, havia trabalhado no jornal *O Globo* – até o dia 19 de novembro ainda não sabia o que estava acontecendo com a Expedição; o desaparecimento lhe foi comunicado pelo padre Silvano Sabatini. Queiróz Campos teria ficado perplexo, pois, sequer sabia que a Expedição já havia partido para a área indígena.

Ele não sabia de nada: das mudanças de última hora nos planos da Expedição, de sua partida, do contato com os índios e do silêncio. Queiróz Campos exercia o jornalismo [...] como jornalista, Queiróz Campos podia avaliar bem as dimensões da notícia: uma missão pacificadora chefiada por um padre italiano, autorizada pelo presidente da FUNAI e pelo ministro (Albuquerque Lima, do Interior), mas de cuja preparação e partida nenhum dos dois ficara sabendo, fora massacrada. Assim, naquela tarde do dia 19, enquanto seu subordinado, o coronel PM Alexandre de Souza, delegado regional da FUNAI em Manaus, declarava aos repórteres que tudo corria bem e os expedicionários já estavam voltando, o presidente da FUNAI informava por ofício ao ministro Albuquerque Lima que a Expedição fora massacrada. E, então, as coisas começaram a acontecer. (SABATINI, 1998, p. 46).

Uma das primeiras notícias sobre o desaparecimento da Expedição Calleri foi divulgada no dia 21 de novembro de 1968, pelo jornal *A Crítica*, de Manaus, com o título “Expedição está perdida na área do massacre”¹⁵. A partir de então a imprensa escrita passa a produzir o que Genro (1987) define como singularidade jornalística, ou seja, a apreensão da singularidade dos acontecimentos. Esta característica do jornalismo o distingue de outros saberes como os da ciência e das artes. A singularidade jornalística para Genro (1987) está inserida nas respostas às questões sobre quem, fez o que, quando, onde, por que sintetizadas no lead dos textos e que constituem a notícia. O jornalismo para este autor é a estrutura interna através do qual se realiza a significação trazida pelo particular e pelo universal que foram superados. “O lead é uma importante conquista da informação jornalística pois representa a reprodução sintética da singularidade da experiência individual. As formulações genéricas são incapazes de reproduzir esta experiência” (Genro, 1987, p. 135). Com o objetivo de explicitar a maneira como a singularidade jornalística foi constituída nos textos sobre o “massacre da expedição Calleri”, serão resgatadas algumas matérias para a demonstração de como as interrogações com base no quem, fez o que, quando, onde, como por que foram respondidas.

¹⁵ O jornal *A Crítica* é considerado o jornal de maior circulação no Amazonas. Ele foi fundado em 1949 para dar sustentação ao Partido Liberal (antigo PDS), que na década de 1960 aderiu ao projeto militarista implantado no País. Em 1969, esse jornal adotou o *slogan* “de mãos dadas com o povo”, e consolidou suas empresas com o apoio à Zona Franca de Manaus. Conforme Luft (2005, p. 30), a história desse jornal “se confunde com a própria história de Manaus”.

Na matéria de *A Crítica* (21.22.68) intitulada “Expedição perdida na área do massacre” o leitor é informado que o grupo dado como desaparecido havia partido no dia 14 de outubro, e era composto por 11 homens¹⁶, duas mulheres e o padre Calleri, a quem foi entregue a missão de pacificar os “silvícolas” e afastá-los para uma área distante do traçado da estrada. Um avião da FAB e um bimotor aerocomander do DNER com equipamentos completos de pronto-socorro, já haviam partido em busca da Expedição. Há destaque para os armamentos, utensílios de cozinha, mantimentos e repelente levados pelos expedicionários, entre os quais destacava-se o transreceptor SSB, de 100 quilowatts, cujo raio de ação atingia simultaneamente Manaus e Boa Vista, oferecendo excelente audição à estação receptora do DNER. Há destaque para alguns informes do padre Calleri enviados da selva divididos em tópicos como “selva”, “silêncio” e “mistério”. Nessa matéria, o chefe da FUNAI, capitão Alexandre de Souza, considera os Waimiri-Atroari como uma “**nação bravia que nunca teve contato com brancos**” (grifos nossos). Os temas com seus conteúdos principais são basicamente os seguintes:

Na selva: é relatada a viagem da Expedição e o seu ingresso na região dos rios Alalaú e Jauaperí para estabelecer contato com as três malocas. A área estava desabitada, embora com indícios de que os índios estivessem estado ali há menos de um mês. O texto informa sobre o envio do breve relatório do padre à chefia do 1º Distrito Rodoviário.

Silêncio: É destacado que no dia 27 de outubro os expedicionários romperam comunicação com Manaus, passando cerca de 3 dias em “absoluto silêncio”.

Previsão: Esse trecho repete as mensagens enviadas pelo padre no mês de outubro. Afirma que padre Calleri era um religioso italiano que “conhece profundamente a região do Alalaú”.

No subtítulo “Mistério”, a matéria jornalística informa sobre a total falta de informações da Expedição por meio da fonia, desde o dia 31 de outubro até 20 de novembro, embora as estações do DER-AM, DNER e da Força Aérea Brasileira integradas na Operação Salvaero estivessem tentando, sem nenhum sucesso, o contato com o transceptor do padre Calleri. Conforme o jornal, havia

¹⁶ De fato, a equipe era composta por 10 pessoas. Oito homens e duas mulheres.

absoluta falta de sinais dos expedicionários, o que aumentava a apreensão sobre a sobrevivência das pessoas: “apesar dos razantes feitos pelo aerocomander e Catalina da FAB, não foi observada sequer uma fogueira ou qualquer outro sinal convencional, que indicasse pelo menos a proximidade do grupo”. Há uma declaração significativa:

O chefe da Fundação Nacional do Índio, Capitão Alexandre de Souza, também estranha que os expedicionários não estejam no círculo anteriormente traçado em Manaus¹⁷ e se mostrou bastante apreensivo à reportagem de **A CRÍTICA**, já que a região é dominada por uma **nação indígena bravia e que nunca teve contato com brancos**. (grifo nosso).

A partir daí, o chefe da FUNAI em Manaus, capitão Alexandre de Souza – mesmo admitindo que os Waimiri-Atroari nunca haviam tido contato com os brancos – enumera uma série de massacres que eles teriam cometido: no primeiro, em 1842, um grupo “não identificado de silvícolas invadiu uma unidade do antigo SPI e matou oito funcionários”; em 1946, os Waimiris ou Atroaris – como o jornal os identifica –, se “recusam a um diálogo com os pacifistas”, voltam a atacar o Posto Irmãos Briglia e massacram doze famílias. Em 1961, eles matam quatro funcionários do SPI e trucidam um grupo de nordestinos que extraía sorva e balata da região do Camanaú. Em 1962, os indígenas teriam se deslocado para a área entre o Alalaú e o Jauaperi e feito uma “verdadeira carnificina”: trucidam os funcionários do SPI, todos os pescadores da área e ainda sequestram duas moças que estariam vivendo na maloca. Em 1966, os Waimiri liquidam seis funcionários e incendiam o posto do SPI, exatamente na região onde a Expedição Calleri estaria perdida.

A *Crítica* destaca que o Hércules c4-56, que se encontrava no Oceano Atlântico dando apoio logístico à viagem da rainha Elizabeth ao Brasil, havia se deslocado para ajudar nas buscas. Há uma foto dos funcionários do DNER tentando a comunicação com os expedicionários e, na legenda, é repetida a informação de que os Waimiri-Atroari eram “índios bravios que nunca tiveram contato com brancos”. Outra imagem com o mapa da área indígena é

¹⁷ O trajeto da Expedição que havia sido aprovado pela FUNAI e que evitaria a região crítica do Alalaú foi alterado. Conforme o jornal **OGlobo** (13/1268), a alteração foi uma proposta do DERAM e das construtoras. Na autorização da FUNAI, o contato deveria ser feito fora do território dos índios.

legendada com a afirmação: “Nesse local já houve seis massacres e ninguém escapou”.

No dia seguinte, 22 de novembro, *A Crítica* publica o texto “Fonte do PARASAR admite hipótese de MASSACRE” é estampada em letras garrafais. Embora a tragédia ainda não estivesse confirmada, apesar dos fortes indícios, o texto responsabiliza a “irritação” de um índio como a causa do conflito. Os disparos que estavam sendo dados pelas equipes de resgate na tentativa de dispersar os indígenas, mesmo que a utilização de armas de fogo nesses casos fosse uma atitude arriscada, é noticiada sem questionamentos. As informações sobre crimes cometidos pelos indígenas tornam-se repetitivos e desproporcionais a outros fatores, como o de que eles também estavam, há séculos, sendo violentados, como comprovam os documentos já assinalados.

Não tenho dúvidas de que os expedicionários foram trucidados pelos índios” – disse ontem à A CRÍTICA uma fonte do PARASAR, que ontem chegou a Manaus para se integrar às operações de busca e salvamento da Expedição do DNER, que desde o dia 31 de outubro perdeu o contato com a estação receptora de Manaus.

Desinteligência. No subtítulo “Razões do Ataque” o jornal informa que no dia 30 de outubro, quando a Expedição estava sem comunicação com Manaus, o padre e mais três pessoas da Expedição embarcaram em uma canoa indígena com mais cinco silvícolas. No percurso entre o Abonari e Alalaú “teria havido desinteligência”, talvez por desconhecimento do idioma dos Waimiris:

Consta que um dos índios, irritado com a ação de um dos expedicionários ou por não ter recebido presentes – como é praxe no primeiro contato com os brancos – teria pulado n’água e se dirigindo (sic) para um grupamento indígena e certamente organizado um ataque.

A reportagem informa ainda que a base para uma eventual operação de resgate seria no aeroporto de São Gabriel da Cachoeira, localizado à margem da BR-174. A equipe de resgate deveria ficar no local até a localização dos expedicionários ou de seus restos mortais.

[...] sendo que se esta última hipótese for confirmada, como tudo faz crer, os paraquedistas percorrerão o local a bordo do helicóptero

farão alguns **disparos de metralhadora** na tentativa de dispersar silvícolas, já que a ordem superior, dada pelo major Lessa, é a de evitar mortes, mesmo que os índios tenham massacrado os expedicionários. (grifos nossos).

“Há contradição nesse massacre”, é como *A Crítica* intitula sua matéria do dia 23 de novembro de 1968, na qual o tenente Everaldo Ribas, da Divisão de Buscas e Salvamento, apresenta aos jornalistas um conjunto de fotografias com os indícios de massacre e aprisionamento dos expedicionários. As imagens indicariam, conforme o jornal, um dos corpos amarrado ao tronco de uma árvore nas proximidades de uma maloca em construção, que ficou conhecida como maloca Geminada. As fotos indicavam que “pelo menos 3 dos 11 expedicionários foram trucidados pelos silvícolas”. A Expedição era composta de dez pessoas e, a “contradição” anunciada pelo jornal era justificada pela ausência de aves que, nesse caso, comumente estariam nas proximidades dos corpos. O texto jornalístico afirma:

Embora imprecisas, as fotos revelaram que os corpos – se forem efetivamente confirmados pelo PARASAR na manhã de hoje – encontravam-se estirados ao redor da clareira, com a suspeita de que existe uma quarta vítima tombada ao pé de uma bananeira. Curiosamente, entretanto, não foi observada a presença de urubus e nem de animais ao redor dos cadáveres, mas a FAB explica que o fenômeno decorre de fatores climáticos que afastam essas aves da região do Rio Negro. Apesar de nenhuma das fotos mostrar integralmente a figura de nenhuma vítima, os homens do PARASAR acreditam que a Expedição tenha sido eliminada na maloca dos Atroaris, onde teria ficado a metade dos expedicionários, segundo o penúltimo relatório do Padre Calleri.

O texto jornalístico informa, inclusive, que o coordenador de buscas admitiu que dois cadáveres poderiam ser de pessoas brancas, porém de sexo desconhecido, já que todos os integrantes da missão usavam calças rancheiras. A foto em questão, conforme o livro *Massacre* (1988:50), foi publicada pela primeira vez no dia 22 de novembro pelo jornal *O Dia*, e reproduzida por jornais de todo o mundo. O livro *Massacre* (SABATINI, 1988, p. 50) faz referências irônicas sobre a exploração dessas imagens alegando que, durante dois dias, esse jornal desfrutou, com suas edições esgotadas nas bancas, o “sabor de ter dado um furo em toda a imprensa mundial”. Mas, a glória se transformaria em “motivo de galhofa” após verificação de que não se tratava de corpos: “o que visto do alto parecera um cadáver amarrado a um

poste era, na verdade, a raiz retorcida de uma grande árvore. E o corpo atirado ao solo não passava da sobra de um cabo de machado ao lado da raiz”.

Outra foto publicada na mesma edição de *A Crítica* do dia 23 de novembro é creditada a Ronald Theobald, e mostra através de um sobrevôo a “terceira maloca”, que deveria ser a última etapa da Expedição do padre Calleri. Um texto-legenda diz o seguinte:

Na terceira maloca – que deveria ser a última etapa da Expedição do Padre Calleri – foram observados índios de estatura elevada, que corriam ao redor das malocas empunhando lanças e saltando enfurecidamente sobre o terreno, como se tivessem num ritual de guerra. As lanças estavam todas fincadas no chão e foram arrancadas de uma só vez com a passagem do Catalina, sendo que um deles chegou a arremessá-la para o ar na tentativa de que elas alcançassem o avião. Com base na informação dos sertanistas da FAB, os índios Atroaris e Waimiris vivem harmoniosamente mas **atacam coletivamente** como se pertencessem a uma só nação, sobretudo quando eles percebem uma inferioridade numérica.

O jornal realça um gráfico demarcando o lugar do provável massacre, ressaltando que ele “foi assinalado em absoluta primeira mão pelo jornal *A Crítica*, que sobrevoou a região antes do SALVAERO”.

Consta do livro *Massacre* que no dia 23 de novembro o mateiro Álvaro Paulo da Silva, único sobrevivente da tragédia – e que havia deixado a Expedição no dia 30 de outubro, quando percebeu o perigo que pairava sobre o grupo de expedicionários –, chega a Manaus. Conforme relatos que deu durante sua fuga, a animosidade dos indígenas ocorria, principalmente, devido à irredutibilidade do padre em distribuir os presentes quando os índios pediam. E também pela maneira ameaçadora e humilhante como o padre tratava os Waimiri-Atroari. Entretanto, sem que Calleri soubesse, alguns componentes da equipe, às escondidas, distribuía brinde aos indígenas, o que revelava posturas discordantes no grupo. Um exemplo revelador das dificuldades entre brancos e indígenas ocorreu justamente naquele dia 30 de outubro, quando Maria Mercedes contou ao padre que um índio havia retirado um prato sem autorização. Calleri teria obrigado o índio a devolver o objeto, apontando-lhe uma espingarda e dito: - “Padre ‘marupá’ [mau]. Índio roubando, padre pega espingarda e pum... pum... índio morre”. (SABATINI, 1988, p. 175).

Esse episódio, relatado pelo mateiro Álvaro Paulo da Silva, ao proprietário do barco “Alfredinho”, Sebastião Alencar, que o transportou durante

sua fuga na mata, consta do livro *Massacre*, cujo autor, padre Silvano Sabatini, como já dito, era amigo e admirador do padre Calleri, além de ser membro da mesma congregação religiosa. Apesar desse relato, repita-se, o livro tenta nitidamente caracterizar o padre Calleri como herói e mártir, e culpar o mateiro e missões protestantes pelo incitamento dos Waimiri-Atroari contra a Expedição. No livro, a imagem do mateiro é desacreditada e ele é posicionado como o mentor, o idealizador, o participante direto da tragédia. Na página 43, por exemplo, embora não seja citada a fonte exata, Álvaro Paulo da Silva é tido como “aventureiro, inescrupuloso, mitômano, paranóico, assassino, covarde, perigoso”.

Outro episódio de natureza semelhante à narrativa do mateiro é citado no livro *Waimiri Atroari* – a história que ainda não foi contada de autoria do indigenista José Porfírio Carvalho:

[...] Paulo Mineiro, um dos expedicionários da missão Calleri, desde o primeiro contato com os índios Waimiri Atroari que vinha alertando o Padre Calleri para a forma que tratava os índios. Dizia Paulo Mineiro que o Padre Calleri, ao invés de tratar com respeito e dignidade os índios, ao contrário, procurava sempre, aos gritos, humilhá-los e, inclusive ameaçando-os com uma espingarda, quando eles queriam forçosamente apossar-se de algum objeto que a Expedição levava.

Quando o Padre Calleri apontara a espingarda a um índio que insistia ficar deitado na rede do padre, Paulo Mineiro, que já conhecia aqueles índios, quando participara de outras expedições da **FUNAI naquela região, sentiu que fatalmente os índios iam reagir. E tentando evitar o pior advertia insistentemente ao** Padre Calleri para ter cuidado e mudar os seus métodos de relacionamento com os índios. (CARVALHO, 1982, p. 47). (grifos nossos).

A primeira indicação do mateiro sobre a localização dos corpos foi equivocada, daí o título “PARASAR desceu e não viu corpos” utilizado pelo jornal *A Crítica* na chamada de capa do dia 25 de novembro.

Nenhum corpo e nem mesmo uma única mancha de sangue foram encontrados pelo PARASAR na clareira dos Atroaris, onde o mateiro Álvaro Paulo da Silva e o próprio levantamento fotográfico da FAB acusavam a existência de cadáveres, com características de trucidamento e tortura. Ao invés dos restos mortais, indicados nas fotografias do sargento Pedro Farias, os homens do PARASAR só recolheram um coldre de pistola, uma bainha de faca, um cobertor e um soutien, que pode ter sido arrancado de uma das mulheres ou simplesmente esquecido no interior da maloca. (Continua na página 8). (sic).

A primeira página traz também inúmeras fotos da equipe de expedicionários reunida, destaca a imagem das duas mulheres Maria Mercedes e Marina Pinto, mostra a equipe de resgate embarcando para a região do massacre e os objetos dos expedicionários encontrados em suas proximidades. Há uma foto de Álvaro Paulo da Silva dentro de um helicóptero; ele segura um livro de quadrinhos – Mandrake –, e a legenda, irônica, é exatamente essa: “O mateiro Álvaro Paulo da Silva foi confirmar o seu relato na maloca dos Atroaris, mas não localizou nenhum dos cadáveres da Expedição. Na volta, viajando de helicóptero, ele pensa no novo depoimento inspirando-se nas aventuras do Mandrake”.

Uma foto do rosto do padre Calleri destaca-se na página 8 do jornal que traz a matéria “Relato do Mateiro não foi confirmado”. Conforme o texto, mesmo sem os corpos, os objetos encontrados poderiam confirmar a suspeita de que teria havido violência por parte dos índios; “o coldre e a bainha fora de seus lugares podem indicar o esboço de uma reação dos expedicionários no momento em que eles estivessem sendo atacados”. A fonte dessa informação é o tenente Everaldo Ribas, pois, conforme o jornal, a FAB ainda não possuía concretamente nenhum vestígio de massacre, o que deixava uma margem maior de desconfiança com relação às primeiras fotos que estavam sendo divulgadas. Nelas, como já citado, pareciam haver corpos espalhados ao redor da maloca.

Quanto às primeiras informações do mateiro o jornal divulga que no local onde ele disse ter visto um corpo nu haviam “uns escritos” que o jornal supôs ser o diário do Padre Calleri. Os escritos seriam enviados ao Rio de Janeiro onde seriam restaurados para verificação da existência de alguma mensagem específica.

[...] O sobrevivente foi direto ao local em que disse ter visto um corpo nu e incursionou na mata junto com os paraquedistas, porém só conseguiu localizar uns escritos que se presume ser o diário do Padre Calleri, apesar do papel estar molhado e dilacerado em consequência das chuvas que estão caindo no Alalaú.

A matéria prossegue com informações técnicas do trabalho de buscas¹⁸, mas dá ênfase aos elogios e agradecimentos que o tenente Everaldo Ribas fez ao DNER, ao Exército e à Marinha. Cita inclusive o comandante Aristides Leite “que cedeu um guindaste imprescindível ao trabalho”.

Em síntese, a reportagem coloca o mateiro sob suspeita; o critica veladamente como aquele que abandonou a Expedição e ainda o expõe como se não levasse os fatos a sério – ele é exibido lendo um livrinho de estória infantil. Essas nuances garantem a distinção entre o bem e o mal. Os Waimiri-Atroari são diretamente citados dessa maneira:

[...] O Catalina e o helicóptero voltaram várias vezes a Manaus e aqui os seus ocupantes participaram de várias reuniões reservadas com o coordenador, realizando meticulosa análise do material fotográfico e esquematizando os novos “mosaicos” na área já que estranhamente todas as malocas estão desabitadas, inclusive a que estava em construção. Este fato trouxe uma série de novas suposições, inclusive uma inversão no ritual indígena, pois já se admite que eles próprios – temendo a presença de aviões tenham enterrado os cadáveres e se escondido na floresta. A rigor, os Atroaris matam e não tocam mais nos cadáveres com receio dos ‘porehs’ (maus espíritos); porém, neste episódio, é provável que eles tenham adotado a tática de disfarce para afastar os brancos da região.

Essa hipótese estaria configurada, conforme declaração textual do jornal, no desaparecimento misterioso dos 103 silvícolas que ocupavam as malocas em construção. E também na “ausência de indícios de que os corpos tivessem sido cremados nas fogueiras, como eles tradicionalmente fazem quando abatem um inimigo, segundo revelou o Padre Silvano Sabatini, da mesma Prelazia do Padre Caleri” (sic).¹⁹

Os papéis de cada um dos envolvidos nesse episódio são reforçados diariamente. Padre Calleri se sobressai como herói quase exclusivo, pois essa característica praticamente não se estende aos outros componentes de sua equipe; quanto aos indígenas, eles são os que criam estratégias e artimanhas para esconder a crueldade que lhes é peculiar. Mesmo sem motivações para isso.

¹⁸ Estas informações estão relacionadas à montagem do helicóptero SHID e o alojamento da equipe do PARASAR em Moura, a 340 quilômetros ao norte de Manaus onde foi instalada sua base.

¹⁹ Na edição do Jornal A Crítica do dia 26/11.1968 o padre desmente categoricamente que tenha prestado essa declaração.

O “ódio ao branco” – fugindo à regra, na página 10 desse mesmo dia, 25 de novembro, *A Crítica* presta informações sobre o grupo étnico em questão com a matéria “Waimiris: vida, ódio e lutas”. O texto informa sobre os nomes do grupo “Jauameris”, “Jauaperis” e “Iauameris” que através dos séculos estavam sendo trucidados e escravizados, condição que corrompeu sua vida familiar. Em seguida, o ódio indígena é imediatamente citado: “O ódio seu ao branco tem também se feito sentir conseqüentemente com massacres contínuos, sendo sua pacificação agora obra difícil, necessitada de maior carinho, máxima dedicação, profundo conhecimento e idealismo de um padre Calleri”.

Nessa edição, o jornal reproduz a última entrevista que o padre havia concedido ao jornal, ainda no dia 9 de outubro. Não existem perguntas e respostas, como é característico nesses casos, embora o título seja “Última entrevista do Padre Calleri”. *A Crítica* reproduz exclusivamente o seu discurso, no qual ele defende a transferência dos índios de seus territórios para possibilitar a integração da Amazônia, *slogan* que vigorava fortemente na época. Calleri discursou sobre a “decidida e vasta” tentativa de pacificação e transferência dos índios do trecho da BR-174, ou seja, um “extraordinário empreendimento de integração e progresso da Amazônia Ocidental”. Segundo ele, para a realização da rodovia a “pacificação” era imprescindível o que permitiria a realização dos trabalhos da Rodovia Intercontinental desde Manaus até Caracará; “o transferimento (sic) é a solução que intende (sic) evitar posteriores complicações. Não seria justo nem tampouco humano considerar nossos selvícolas (sic) como inimigos do progresso da nossa Terra, no momento histórico em que a Amazônia ocidental rasga estradas e invade terras que secularmente lhes pertenceram”.

O padre afirmou que a Prelazia conhecia as dificuldades e os riscos inevitáveis que deveria correr para convencer “nossos silvícolas” de que o Brasil é uma “comunidade de irmãos sem **discriminação racial**”, onde eles têm oportunidade de desenvolver a própria cultura e aptidões sem capitulações humilhantes e sem marginalização. “Será um trabalho paciente e constante, onde a violência será banida e o uso exclusivo de **meios pacíficos** será o testemunho das virtudes de justiça, de liberdade e de respeito, base indispensável para a construção de uma autêntica Comunidade Nacional”. (grifos nossos).

O padre elogia o Poder Público por defender, através dos órgãos competentes, a dignidade do índio, por reconhecer seus sagrados direitos e por não poupar sacrifícios para que a integração da região amazônica fosse pacífica. Os trabalhos das instituições e da Prelazia são extremamente valorizadas pelo padre Calleri que disse:

A Prelazia é perfeitamente consciente da honra e da responsabilidade que assumiu [...] conhece as dificuldades do empreendimento e os riscos inevitáveis que deverá correr para convencer nossos irmãos silvícolas de que o Brasil é uma comunidade **sem discriminação racial**. (grifo nosso).

Comunicação: em seu discurso, o próprio padre Calleri admitiu desconhecer o meio de comunicação com os indígenas; para ele, o sistema de receptividade era “muito volúvel especialmente se considerar o forte abalo a que êle foi submetido pelos acontecimentos tristes do passado”. O roteiro prévio da Expedição, que ele considerou como “fruto unicamente de uma lógica mental baseada em princípios de ética indigenista objetiva e dados de experiência concreta” obedeceria à seguinte sequência: sobrevoo de reconhecimento; organização de uma equipe de trabalho; Expedição preliminar e Expedição definitiva.

26 de novembro de 1968, terça-feira. Nesse dia, o suposto desaparecimento da Expedição para contatar os Cinta-Larga, em Rondônia, disputa as páginas dos jornais no País. Na primeira página do jornal *A Crítica*, a manchete é: “Rondônia: outra Expedição é dada como desaparecida”. Informa-se então que o presidente da FUNAI havia recebido um comunicado da região alertando sobre o desaparecimento, há cinco dias, de uma Expedição com quatro pessoas que “na selva amazônica tentaria apaziguar índios de várias tribos”.

Mais abaixo, outro texto “O drama das famílias” fala sobre a situação de familiares dos membros da Expedição Calleri e traz, entre outras, a foto de uma criança com aproximadamente seis anos que chora cabisbaixa. A imagem de sua mãe, uma cabocla com o rosto desesperado, retrata o momento em que teriam recebido a informação de que ainda não havia sido encontrado “nenhum sinal de vida” da Expedição Calleri. Conforme o jornal,

as crianças que ainda ignoravam o que acontecia ficaram cientes da situação e entraram em crise: “agarraram-se com os jornalistas para saber se era verdade que os índios comeram o papai”, afirmou o jornal.

Na página 7, é divulgada a matéria “PARASAR tem instrução para fugir se os índios atacarem”. Mesmo que indiretamente, a belicosidade dos índios é inserida nesse título, pois, o perigo é que eles ataquem, enquanto do outro lado o grupo dos pacificadores evitaria o confronto. Entretanto, haviam os “dispositivos eficientes” para a imobilização dos índios, registrado com brevidade pelo jornal:

Extra-oficialmente, apuramos que o dispositivo de defesa consistiria no disparo de fogos de artifícios e provavelmente bombas de gás lacrimogênio, iguais as que a Polícia sulista vem empregando para enfrentar os estudantes. Neste caso, se os silvícolas aparecessem subitamente e tentassem cercar o helicóptero que tem pousado na clareira dos Atroaris desde sábado, os paraquedistas acionariam o dispositivo e decolariam imediatamente para afastar a hipótese de eles serem metralhados. (A CRÍTICA, 26.11.1968).

A falta de sucesso nas buscas feitas pelo PARASAR é divulgada no dia 27 de novembro pelo jornal *A Crítica*, com o título em letras garrafais “PARASAR VÊ ÍNDIO QUE NÃO TEM MÊDO”. A falta de medo dos indígenas não está relacionada a nenhum ato de bravura ou coragem, mas ao fato de dois ou três indígenas terem observado atentamente um vôo razante das operações de busca. Mas a violência dos Waimiri-Atroari é explicitada: “A FAB não obteve qualquer fato novo nas operações de busca apesar dos objetos dispersos e alguns deles cortados a facção, revelarem que houve violência da parte dos silvícolas”. A presença do sertanista Américo Peret, da FUNAI, como integrante da equipe de buscas, surge como uma informação nova já que as buscas continuavam, como disse o jornal, na “estaca zero”.

Um par de botas, algumas lâmpadas, uma caixa de víveres deteriorados, medicamentos e três chapéus de palha rasgados foram encontrados ontem à tarde pelo PARASAR no segundo vasculhamento feito junto às malocas geminadas dos Atroaris, onde foi construído o acampamento do padre João Calleri, segundo o seu último informe à estação do DNER. A batida do PARASAR contou com a ajuda do sertanista Américo Peret e do mateiro Álvaro Paulo da Silva, sobrevivente da Expedição que se engajou às operações de busca desde sábado, quando ele foi transportado de Itacoatiara para Manaus. Desta vez, o helicóptero SH-1D se demorou mais na clareira que circunda as duas malocas e os paraquedistas vasculharam tôda

a área circunvizinha, detendo-se principalmente nos locais onde o fotógrafo da FAB e o mateiro haviam indicado a presença de cadáveres.

[...] observaram toda a clareira, o interior das duas malocas e inclusive a abertura de um varadouro, demorando cêrca de 3 horas no local. Tudo que encontraram foi um jôgo de bocais, 13 lâmpadas em razoável estado, um par de botas relativamente novos, um saco de macarrão “Rio”, pedaços de carne seca, medicamentos de emergência e algodão, alguns vidros de remédios vazios, distintivos da Expedição, sacos plásticos, pedras de isqueiro, espoletas de balas não deflagadas e os três chapéus rasgados. As lâmpadas talvez tivessem a finalidade de serem usadas em um motor “Honda” e as botas provavelmente pertenciam ao Padre Calleri, que gostava de levar mais de um par nessas missões. [...] Um fato que chamou atenção [...] foi a descoberta de uma maloca em construção com características absolutamente diferentes das demais. Esta apresenta um contorno poligonal enquanto as outras são circulares. O Catalina flagrou os índios trabalhando na maloca e muitos dêles correram para dentro da mata quando o avião tirou o razante, mas dois ou três ficaram parados e olharam para cima **sem demonstrar qualquer receio**. [...] como os Atroaris não constroem malocas poligonais, é provável que realmente tenha ocorrido uma modificação radical nos métodos indígenas e que esta inovação represente realmente uma tática de disfarce, com o fortalecimento da suposição de que êles tenham dado fim aos cadáveres, ao invés de abandoná-los no local da morte. (A CRÍTICA, 26.11.1968). (grifos nossos).

Não há informações sobre o medo que os indígenas sentiam das doenças que eles associavam à presença dos brancos, não há referências sobre a apreensão frente às mortes que estavam dizimando o grupo ou mesmo o possível temor com mais uma invasão em suas terras, que poderia novamente não ser pacífica, haja visto a Expedição ter sido anunciada com tiros para o alto. Esses detalhes subtraídos das notícias jornalísticas ou disfarçados como produtos da natureza indígena, constituem lacunas onde a singularidade jornalística pode se instalar de forma inquestionável e legítima.

Tais lacunas se justificam também pelo descaso em se conhecer os indígenas. Essa necessidade, mesmo por parte dos que diretamente participavam da Expedição, é praticamente inexistente; isso quando não possuem idéias preconceituosas profundamente arraigadas com relação a eles, embora fossem os “objetos” a serem pacificados. Clara Monteiro dos Santos, por exemplo, que teve sua participação na Expedição Calleri impedida por um desencontro de última hora, narra sua experiência em um boxe do jornal *A Crítica* (27/11/1968). A mulher, uma amazonense que foi convidada a participar da Expedição, ganharia 50 contos para realizar serviços de cozinha. Apesar de não ter nenhuma experiência de selva, Clara dos Santos aceitou o

convite do mateiro Álvaro Paulo da Silva para aderir ao grupo com “espírito de aventura”. Ela não seguiu viagem porque chegou atrasada no aeroporto e os expedicionários já haviam partido.

Eu topei a parada com espírito de aventura. Nunca havia visto a selva de perto e acreditava que iria ser uma experiência muito interessante – diz dona Clara e acrescenta: **Acho que não precisaria ter conhecimento dos problemas dos índios**, porque eu iria com a Expedição apenas como companhia das duas outras mulheres e para cozinhar, se fosse necessário. (A CRÍTICA, 27.11.1968). (grifos nossos).

Não são incomuns declarações como essas. Os Waimiri-Atroari já eram considerados entraves pela população amazonense que os via como empecilhos para a exploração do potencial agropecuário, madeireiro, mineral e hidrelétrico da região. Em uma reunião para a organização da Expedição, ocorrida em Manaus no dia 20 de junho de 1968, o coronel Jorge Teixeira, comandante do Centro de Instrução de Guerra na Selva, “mais de uma vez chegou a sugerir o massacre dos índios como solução do problema” (SABATINI, 1998, p. 142). Essa afirmação consta do livro *Massacre*, onde é relatado que o próprio coronel teria dito ao seu autor, Silvano Sabatini: “Nós poderíamos resolver tudo com algumas bombas jogadas sobre as malocas à noite.” (SABATINI, 1998, p. 142).

No *Jornal do Comércio de Manaus* do dia 27/11/1968 há uma matéria cujo título é “Atroaris brigam por mulheres – são desconfiados e traiçoeiros. No Box “Velho balateiro advertiu Calleri: Padre, Cuidado!”, há o depoimento de um velho balateiro, Raul Vilhena, que teria aconselhado padre Calleri a tomar precaução. Isso porque o missionário não parecia ter consciência do perigo que corria estando à mercê daqueles indígenas que “fazem guerra por amor, disputando as mulheres da tribo”.

“As contradições do mateiro”.

O jornal *A Crítica* (29/11/1968) se responsabiliza em desvendar o desaparecimento da Expedição e envia para Itacoatiara – primeira cidade onde

o mateiro Álvaro Paulo da Silva chegou após sua fuga da área indígena – o repórter Domingos Sávio. Naquela cidade, examinou a bagagem do mateiro, ainda guardada na embarcação denominada Alfredinho, que o socorreu durante sua fuga pelo rio Uatumã. A reportagem cuja chamada de primeira página é “Mateiro Mentiu”, tem como fonte o dono da embarcação, Sebastião Alencar, que reproduziu com base na memória as primeiras declarações de Álvaro Paulo. Essas foram repassadas ao repórter que produziu o texto e posteriormente foi editado em uma sequência provável de interferências, interpretações, esquecimentos.

A matéria que finalmente foi às ruas desqualifica mais uma vez as declarações do único sobrevivente; o retrata de forma sarcástica e destaca o fato de terem sido encontrados em seus pertences “estranhos objetos”, além dos que pertenciam à própria Expedição. Os objetos sujos de sangue reforçavam as suspeitas sobre ele. O título no interior do jornal “Álvaro fugiu com presentes que seriam dados aos índios” conota um caso de roubo. A “reconstituição” que o jornal alega realizar é uma tentativa de “por conta própria elucidar o mistério que paira sobre o desaparecimento da Expedição”. Em sua primeira página o matutino destaca:

A bagagem de Álvaro Paulo, encontrada ontem em Itacoatiara, pelo nosso repórter Domingos Sávio, no barco “Alfredinho”, que trouxe o mateiro da região das malocas, prova que seu depoimento feito pelas autoridades da FAB é falso. Na bagagem de Álvaro Paulo estão muitos presentes que o Padre Calleri havia levado para dar aos índios e muitos objetos sujos de sangue. **A descoberta do nosso companheiro Domingos Sávio deverá mudar completamente os rumos das investigações. As contradições do “mateiro”** (sic) Álvaro Paulo estão na página 2. (grifo nosso).

O texto da página 2 anunciado por essa manchete da primeira página compara as primeiras narrativas do mateiro com as que ele teria fornecido após ler os noticiários dos jornais; o texto salienta essas divergências:

Manchas vermelhas – parecendo sangue – num saco e em diversas roupas que junto a outros estranhos objetos, constituem a bagagem que o Mateiro Álvaro Paulo da Silva deixou no motor “Alfredinho”, em Itacoatiara e que o repórter Domingos Sávio, de A Crítica, trouxe ontem para Manaus, podem modificar completamente o rumo dos acontecimentos na busca dos membros da Expedição do padre Calleri. A CRÍTICA – tentando por conta própria elucidar o mistério que paira sobre o fim da Expedição – mandou para Itacoatiara sua reportagem que trouxe toda a bagagem do mateiro, contendo seis cortes de

fazenda, duas calças, duas camisas novas e um par de meias – todos novos destinados a servir de presente para os índios –, uma espingarda calibre 20 em bom estado de uso, dezenas de cartuchos e um sem número de objetos pessoais ou não.

Sebastião Alencar, o proprietário do motor Alfredinho [...] narrou também a história contada por Álvaro Paulo logo depois de o abrigarem e que em certos trechos não combina com seu depoimento em Manaus, após ter ouvido e lido os noticiários existentes a respeito da Expedição.

PRIMEIRA HISTÓRIA. Com esse título, o jornal divulga uma das primeiras narrativas do mateiro após abandonar a Expedição, contada a Sebastião Alencar e transformada em narrativa jornalística da seguinte maneira:

No dia 26 [...] o padre continuou, empurrando a canoa. Os expedicionários, que se mantinham unidos e alegres até aí, sentiram a primeira nuvem com o atrito entre o padre Calleri e o mateiro que contrariava o missionário dizendo que não deviam arrastar a canoa e sim deixá-la ali, seguindo pela trilha indígena de mais de um metro de largura aberta na selva, sob alegação de que uma fuga por ali, às carreiras, para tomar a canoa seria muito mais fácil. O padre não concordava afirmando que não estavam ali para fugir e que a facilidade de os índios alcançá-los era a mesma tanto pelo chavascal como pela trilha.

Após os primeiros contatos com os Atroaris, oito deles ajudavam os expedicionários a construir um acampamento e ali passaram a dormir. Sebastião²⁰, que mora na Cachoeira da Morena, no rio Uatumã, e que costuma sempre manter contato com aqueles indígenas, diz que os atroaris quando vêem homem branco, o abraçam e beijam dizendo “jacuna bonito” (branco bonito) e tudo querem de presente (já mal acostumados pelos brancos receosos de uma represália). Os índios conheciam já Álvaro Paulo de vários contatos anteriores quando ele trabalhava no DER-AM e na TRANSCOM. Num português horroroso, diziam no acampamento para o mateiro: “Paulo dá bolacha, dá bolacha”. Álvaro, contrariando ordens do Padre Calleri, dava-lhes o que pediam, às escondidas”.(sic).

O padre ordenara a todos que só ele podia dar e receber presentes, afirmando que eles tinham que mostrar para os índios que só recebiam presentes em troca de presentes e que tinham **demostrar moral** para os atroaris, para poder conversar de igual para igual. E o padre – que com os expedicionários tinha um tratamento divino, era de uma personalidade que Paulo disse a Sebastião Alencar não acreditar outro igual a ele no mundo – **com os índios era de grande rispidez.**

Os índios – que ajudavam na manutenção do acampamento com caça e pesca – às escondidas do padre retiravam objetos da Expedição e os expedicionários deixavam sem dizer ao padre Calleri. Mas na manhã do dia 31, Maria Mercedes disse ao missionário que

²⁰ O dono da embarcação Alfredinho onde estava a bagagem do mateiro e que é a fonte da matéria.

um índio tinha tirado naquele instante um prato e uma pequena faca. Padre Calleri fez o índio devolver dizendo “Padre marupá, (mau) se índio fizer de nôvo padre pega espingarda e... pou...pou... mata índio”. Oito índios que estavam no acampamento, desamarraram as maqueiras (rêdes) e foram saindo. Após novo atrito com o padre Calleri, Paulo (assim êle contou no motor) conseguiu que seis voltassem ao acampamento. Mas o índio que tirara o prato e mais um outro não mais voltaram e o mateiro contou a Sebastião que eles teriam ido organizar um ataque. Álvaro Paulo – segundo seu depoimento no “Alfredinho” – que já se mantinha com medo desde o início, falou ao Padre que ia voltar, pois não queria morrer e o missionário sempre afirmava: Há duas alternativas: **ou nós conseguimos pacificar os atroaris ou eles nos matam.** (grifos nossos).

Nessa reportagem, o jornal relembra mais uma vez, os acontecimentos da década de 1940 “Relembrando 1944”, onde enfatiza que naquele ano os índios haviam trucidado uma família com 23 pessoas, escapando apenas um homem com seu filho. Só depois um dos índios foi ferido à terçado por um cearense:

Os atroaris eram amigos da família do seringueiro e sempre ali iam trocar presentes. Abraçavam e beijavam todos os brancos, pediam tudo o que queriam.

[...] Num dia um índio abraçou e beijou um ceraense marujá (mau) que o empurrava chamando-o de fedorento. O índio segurava no terçado do cearense – que de maldade o puxou, cortando fundo a mão do atroarí. Este gritou forte, mostrando a seus companheiros e todos saíram correndo dali. No dia seguinte, uma flecha atravessava o peito da empregada que lavava a roupa na beira do rio. Uma outra atravessava uma criancinha e sua mãe que a amamentava na varanda. Treze foram mortos a flechadas. Escaparam um pai com seu filho que no mesmo dia do corte de terçado fugiram rio abaixo.

O jornal fornece uma explicação aos leitores, escrita em letras garrafais: “EXPLICAÇÃO – Jornalismo sadio e tão forte quanto no sul – Furo espetacular”. O teor da explicação mostra certa competitividade com os jornais de outros estados que tinham correspondentes no Amazonas cobrindo o episódio.

A Crítica – demonstrando que no Amazonas se faz jornalismo sadio e tão bom quanto no sul – enviou à Itacoatiara o repórter Domingos Sávio para colher todas essas informações contidas no primeiro depoimento do mateiro Álvaro Paulo da Silva, logo no primeiro contato com aqueles que o conduziram do rio Uatumã para Itacoatiara. A importância desse depoimento está no fato de que naquele momento o mateiro ainda não tomara conhecimento dos noticiários correntes em Manaus. Seu depoimento após contato com esses noticiários sofreu várias modificações, como podem notar os

leitores que tem acompanhado as notícias editadas pela A Crítica nos últimos dias. [...] Cabe às autoridades utilizar o farto material que **A Crítica** lhe entrega hoje, num **furo espetacular** dentro de toda a imprensa brasileira. Que as buscas possam se tornar mais positivas de hoje em diante. (grifos nossos).

A informação de que a FAB havia decidido enfrentar os “riscos da selva” e descer na maloca onde se concentravam os Waimiri-Atroari – mas, antes, jogaria volumes contendo terçados, caixas de fósforo, espelhos, açúcar e sal na tentativa de anunciar que sua missão era pacífica – destacam-se no sugestivo boxê “PARASAR vai adoçar os índios antes de descer”. O trecho a seguir mostra como haviam duas alternativas para os Waimiri-Atroari: ou eles eram naturalmente agressivos ou teriam sido meramente instrumentalizados por Álvaro Paulo da Silva; ambas as situações lhes são desfavoráveis.

[...] dois sertanistas deverão descer desarmados e os 20 homens do PARASAR só se aproximarão dos índios depois que receberem um aceno convencional. Se houver êxito na missão, esta será a etapa decisiva das operações do SAR, pois ele terá uma idéia bem próxima do que ocorreu na selva ou, pelo menos, o PARASAR ficará conhecendo o estado de espírito dos Atroaris, se eles são realmente agressivos ou se foram envolvidos no depoimento do mateiro Álvaro Paulo da Silva.

“FAB chamou mateiro para explicar bagagem” é a chamada do dia seguinte, dia 30 de novembro, de *A Crítica*. O jornal alega que a descoberta dos objetos pelo repórter Domingos Sávio havia despertado a atenção das autoridades militares “desde a hora em que começou a circular o primeiro exemplar de *A Crítica*”. A partir de então, diz o matutino, o planejamento das operações deixou de seguir integralmente o depoimento do mateiro e considerou as suspeitas da Fundação Nacional do Índio, ou seja, a de que Álvaro Paulo da Silva “estava mentindo” ao alegar a inabilidade do padre Calleri no trato com os índios, o que teria dado origem ao conflito. Autoridades aeronáuticas com a colaboração da 2ª seção do Grupamento de elementos de Fronteira examinaram detidamente os objetos do mateiro. Entre as instituições que lidavam com a questão, havia correntes crentes de que na bagagem estivesse a “chave do mistério que envolve a Expedição do padre Calleri”, diz o jornal.

A espingarda de Álvaro Paulo da Silva encontrada em perfeito estado pelo repórter Domingos Sávio evidenciava, de acordo com *A Crítica*, “uma contradição gravíssima”. Isso porque, em um primeiro momento, antes de ler os noticiários, o mateiro teria dito que ela estava “quebrada”; outra contradição foi o encontro de dezenas de cartuchos que poderiam “alimentar a hipótese de um tiroteio ou então negar a versão de que ele teria fugido desprotegido em cima de uma balsa”. O que também teria dito em suas primeiras narrativas.

Conforme o próprio jornal, o material entregue às autoridades iria para o laboratório. O mateiro, naquele 30 de novembro, estava na base de Moura, local para onde foi proibido o envio de jornais para evitar seu acesso às informações até o novo interrogatório, quando então, ele seria confrontado com os objetos encontrados pelo repórter Domingos Sávio.

O assunto prendeu a atenção das autoridades militares desde a hora em que começou a circular o primeiro exemplar de **A Crítica**, pois daí por diante o planejamento das operações deixou de seguir integralmente o depoimento do mateiro Álvaro Paulo da Silva para aceitar as suspeitas da Fundação Nacional do Índio, segundo as quais o único sobrevivente da Expedição estaria mentindo ao afirmar que o grupo havia sido massacrado devido à inabilidade do padre Calleri.

Onde está a Expedição? É a pergunta inserida no texto “Índios vão ver búfalo voar”. Nela, o “sensacional furo de reportagem” de *A Crítica* é destacado, assim como as condições do tempo na região, que embora desfavoráveis não impediriam a ida do Búfalo, o avião que àquele dia decolaria de Manaus para participar das buscas. Vinte paraquedistas “vasculhariam a área onde o mateiro disse ter visto um cadáver”. Depois de cumprida a primeira etapa o avião voltaria para Manaus, abasteceria e depois retornaria em direção à maloca que recentemente havia sido construída pelos índios. Nela, o tenente Everaldo Ribas suspeitava que os expedicionários estivessem presos.

O mau tempo, com a formação de nuvens cinzentas e fortes chuvas, caindo desde o pôr do sol até o fim da tarde, impediram o PARASAR de executar a missão prevista para ontem, mas hoje, mesmo que as condições meteorológicas não favoreçam, os dois helicópteros SH1D se deslocarão para a maloca poligonal e ali tentarão estabelecer o contato com os índios atroaris. Neste ponto, os aviões centralizarão os seus vôos e jogarão os espelhos, panfletos, terçados, açúcar e sal empacotados para mostrar que o objetivo do PARASAR é pacífico. [...] Se o encontro for normal, os sertanistas se utilizarão da mímica

para formular a pergunta que vem angustiando a opinião pública: – Onde está a Expedição?

“Índios matam com pauladas”.

A confirmação do massacre já antecipado pelos jornais, a inquestionável maldade dos índios Waimiri-Atroari e do entrave que eles representariam para o desenvolvimento do País, os prenúncios de Irmã Hugolina, foram escancarados na manhã do dia 2 de dezembro de 1968, quando os jornais anunciaram o encontro dos corpos dos nove componentes da Expedição.

“Índios matam com pauladas” é a manchete de capa de *A Crítica*, anunciando o acontecimento. Essa chamada informa que após a identificação da ossada as urnas funerárias seriam veladas na Catedral Metropolitana de Manaus e a missa de corpo presente seria realizada às 16 horas pelo arcebispo Dom João de Souza Lima.

Há uma seleção de fotos, tanto na primeira página quanto nas interiores, com legendas onde o horror provocado pelos Waimiri-Atroari era contundente e indiscutível. Em algumas imagens, as ossadas aparecem enfileiradas e os crânios expostos; em outras os esqueletos nos sacos de lona são transportados em galhos de árvores por homens da equipe de busca; uma foto do padre Silvano Sabatini diante do corpo cuja legenda é “ao identificar o saco de lona onde estavam os restos mortais do padre Calleri, o padre Silvano Sabatini, da Prelazia da Consolata, levou as mãos à face e mostrou toda a sua dor”. Outras imagens mostram os despojos sendo manuseados em uma sequência²¹ que culmina com a chegada a Manaus –“Trágico regresso”, como anuncia o jornal. A reportagem interna intitulada “Expedição voltou em sacas

²¹ São divulgadas fotos de familiares das pessoas mortas pelos índios: há imagens de mulheres com rostos encobertos pelas lágrimas, imagens do padre Calleri com o engenheiro Altamiro Veríssimo quando conversavam, horas antes da Expedição partir, sobre “música clássica e o êxito da Expedição”.

Nessa mesma página é divulgada a notícia “Congresso reúne hoje para ver o caso Márcio”. Trata-se do desembarque no aeroporto de Congonhas, vindo de Brasília do então ministro da Justiça, Gama e Silva. Ele havia participado de uma reunião para cassar o então deputado Márcio Moreira Alves. “Revela-se nos círculos desta capital que o Sr. Carlos Lacerda estaria sofrendo pressão de antigos companheiros da Frente Ampla para que se defina sobre os últimos acontecimentos políticos, particularmente contra o pedido de licença para cassar o mandado do deputado Márcio Moreira Alves”.

de lona” compara os indígenas com macacos e uma fonte os define como “cabras frouxos”:

Logo depois que eles concluíram o resgate dos mortos, um dos helicópteros passou sobre a maloca poligonal e o fotógrafo, auxiliado por uma tele-objetiva, viu três índios em cima de uma árvore. Os tripulantes resolveram voltar para ter uma nova visão e os silvícolas, como **macacos agitados**, exibiram os arcos e as flexas (sic) **raivosamente** para demonstrar que eles estavam realmente **enfurecidos**. O helicóptero resolveu então tirar um novo razante, desta feita mais baixo, e os índios saltaram no chão correndo pelo varadouro.

[...] “Cabras frouxos” – comentou um sargento a bordo do helicóptero na volta para a base avançada de Moura. [...] A Expedição do Padre Caleri voltou a Manaus reduzida a dez sacos de lonas, que foram estendidos na pista do aeroporto, sob o foco de três refletores [...] e o olhar pesaroso de quase cem pessoas, entre oficiais da FAB, religiosos, funcionários da Fundação do Índio, DER-AM, DNER e do próprio Superintendente da Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), Coronel João Walter, um dos defensores da tese de integração rodoviária pela BR-174.(A CRÍTICA, 02.12.1968) (grifos nossos).

A reportagem é dividida em tópicos: “Emoção”, “Missa e enterro”, “Presunção da morte”, “O último esqueleto”, “Um pé solto”, “Dedo no gatilho” e, entre outras, “Novas flechas”. Vejam-se abaixo alguns trechos detalhados para a comprovação empírica:

“EMOÇÃO”. O Catalina 6509 parou as hélices longe da estação de passageiros, onde se concentrava a multidão curiosa e os familiares dos expedicionários massacrados pelos índios. Somente as autoridades e o grupo de jornalistas e fotógrafos assistiram o desembarque da ossada, que ainda demorou cerca de 35 minutos, à espera do Padre Silvano Sabatini e do Instituto Médico Legal. Já era noite quando o tenente Everaldo Ribas, coordenador das Buscas, demonstrando estafa e uma “vontade de dormir por dez dias”, ordenou que o Tenente Magalhães transladasse os sacos funerários.

“MISSA E ENTERRO”. A partir das 10 horas de hoje, depois de serem liberados pelo Instituto Médico Legal, os restos mortais dos integrantes da Expedição serão velados em câmara ardente na catedral Metropolitana de Manaus. [...] À exceção do padre Caleri, cujos restos mortais serão levados pela FAB para Boa Vista, no Território de Roraima, os demais serão sepultados em Manaus provavelmente às 17 horas.

[...] Flecha, borduna e facão foram os instrumentos utilizados pelos Atroaris para massacrar todos os integrantes da Expedição do padre Calleri, que teriam sido encurralados no acampamento junto às malocas geminadas e ali mesmo executados sob as ordens do cacique, segundo a presunção da equipe do PARASAR e do fotógrafo de “O Globo” que documentou toda a operação de resgate.

“PRESUNÇÃO DA MORTE”. A idéia mais próxima do que ocorrera no dia 31 de outubro teria sido um ato de traição por parte dos silvícolas, e que o massacre tenha ocorrido de madrugada, enquanto os expedicionários dormiam sob a tenda de lona do padre Calleri, pois os sertanistas que desceram ao local eram unânimes em afirmar que não houve o menor gesto de reação. Pelo número de redes contadas no interior da maloca da “Esperança”, conforme o penúltimo informe transmitido pelo padre Calleri, calcula-se que os 10 expedicionários tenham sido cercados por aproximadamente 103 índios, e puxados de um por um para fora, onde foram amarrados individualmente em cipós e conduzidos à beira do rio Santo Antonio. Como todos os crânios foram encontrados com as bases rachadas e afundadas, ficou definitivamente provado que os índios usaram a borduna (cacetes que pesam cerca de 20 quilos) e com eles desferiram os primeiros golpes nos pacificadores.

A ossada encontrada com o orifício no diâmetro exato da ponta de uma flecha, presume-se que tenha sido alvejada a distância, exatamente quando um dos expedicionários pressentiu o massacre e tentou fugir pelo varadouro. Os demais foram mesmo assassinados na beira do rio, onde os restos mortais já estavam quase se desfazendo sob ação da água mas, assim mesmo, ainda permitiram que os paraquedistas ajudassem a descobrir a forma como eles foram liquidados.

“O ÚLTIMO ESQUELETO”. Os paraquedistas entraram na água e foram recolhendo pedaços de pernas, omoplatas e braços fraturados. As armações foram arrastadas para terra e recompostas na medida do possível, mas só puderam constatar a existência de esqueletos. Como a água estava turva, em função de eles terem remexido tanto, um dos crânios ficou encoberto pela lama. Por algum instante, um dos paraquedistas admitiu que a falta do nono esqueleto fosse a de um possível sobrevivente e que esse pudesse ser o

próprio padre Calleri. Essa suspeita foi guardada reservadamente até ontem à tarde, quando a equipe do PARASAR, voltando ao local, localizou finalmente o último expedicionário, acerca de 4 metros do local onde os outros foram resgatados. Tanto esse como os demais, estavam se desintegrando e apresentavam as mesmas fraturas com o esmagamento das costelas, bacias e fêmur além das mandíbulas mutiladas, muitas delas abertas ao meio, com indícios de que a maioria das cacetadas foram desferidas no rosto.

“UM PÉ SOLTO”. Além do coldre, bainha da faca, bota, cobertor e resto do material transportado para Manaus, na semana passada, os paraquedistas não levantaram mais nada no último vasculhamento. Aliás, quando eles estavam para concluir a missão um dos sertanistas descobriu um pé de homem calçado em um sapato de tênis. Essa peça foi guardada em um saco isolado para ser enterrada junto com um dos esqueletos.

“NOVAS FLECHAS”. Entre os objetos desaparecidos, encontram-se a bereta do padre Calleri e os oito rifles que levava à Expedição, mas que tinham sido deixados em um ponto anterior, para demonstrar que o objetivo da missão era pacífico. Calcula-se que os índios, após o massacre e certamente procurando o mateiro que havia fugido, tenham encontrado essas armas e conduzido para as suas malocas, provavelmente para a de característica poligonal, onde alguns deles pareciam refugiados na semana passada.

“TORTURA”. O levantamento do massacre evidenciou, contudo, que os Atroaris e Waimiris só se utilizam das flechas para uma guerra distância (pressupõe-se que seria distante) ou um ataque no rio, pois toda a ossada transportada a Manaus revela que o instrumento de tortura foi mesmo a bordona (pressupõe-se que o jornal fizesse referência ao termo bordona), a cacetada impiedosa em todas as regiões do corpo. Curiosamente, essas pancadas são dadas no lado direito, no crânio e no ombro, para arriar (sic) a vítima no chão. [...] A identificação do padre Calleri foi feita pelo mateiro Álvaro Paulo da Silva, e não teve dúvida em apontá-lo para as autoridades, em virtude de ele ter um pré-molar de platina na arcada inferior do lado esquerdo. Os

demais, por não possuírem sinais característicos, ficaram de ser identificados hoje de manhã no necrotério do cemitério São João Batista.

“DEDO NO GATILHO”. O fotógrafo de *O Globo*, que fez a cobertura fotográfica da tragédia, juntamente com o sargento Farias, revelou aos jornalistas que o número de vôos feito pela FAB deixou os índios apavorados, não se sabendo se eles estavam com receio de uma revanche do elemento branco ou escondidos estrategicamente para praticar novo massacre. A FAB chegou a suspeitar dessa última hipótese e, por isso, não penetrou no varadouro que liga as malocas geminadas a outra em construção a cerca de 10km do Igarapé Santo Antônio e a 350 graus do rio Alalaú. Por via das dúvidas, embora guardassem o lema de Rondon, os paraquedistas fizeram o vasculhamento com **metralhadoras nas mãos** e olhando para todos os lados. (sic). (grifos nossos).

“RAIVA”. Logo depois que concluíram o resgate dos mortos, um dos helicópteros passou sobre a maloca poligonal e o fotógrafo, auxiliado por uma teleobjetiva, viu três índios em cima de uma árvore. Os tripulantes resolveram voltar para ter uma nova visão e os silvícolas, “como macacos agitados”, exibiram os arcos e as flechas raivosamente para demonstrar que eles estavam realmente enfurecidos. O helicóptero resolveu então tirar um vôo razante, dessa vez mais baixo, e os índios saltaram no chão correndo pelo varadouro.

A reportagem é finalizada com o seguinte trecho:

Extra-oficialmente, a reportagem de A Crítica apurou que o mateiro Álvaro Paulo da Silva, que chegou sábado a Manaus, com sintomas de malária, seja requerido pelas autoridades da FAB e pelo major Mero [...] As perguntas que irão formular ao mateiro, com base no material localizado em Itacoatiara pelo repórter Domingos Sávio, se prenderão às mentiras observadas no depoimento, embora elas não encerrem gravidade diante do desfecho do fim de semana.

Imersas na vida social amazonense, as narrativas jornalísticas não apenas produziam, refletiam e reforçavam o imaginário da população com relação aos Waimiri-Atroari, mas, também constituíam-se naquele momento como instância semantizadora que inscrevia esse acontecimento no espaço

da memória social. Memória que, junto ao esquecimento, compõem, conforme Le Goff (2003), as grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. “Os esquecimentos e os silêncios da história revelam os mecanismos de manipulação da memória coletiva” (LE GOFF, 2003, p. 422). O massacre da Expedição Calleri faz parte da história objetiva do Amazonas e da memória coletiva constituída também de lapsos, de desinformação, de silenciamentos e não ditos sobre esse episódio. Como se pode perceber nos textos jornalísticos que também são instrumentos de construção e reforço da memória coletiva, a singularidade jornalística sobre o massacre da expedição Calleri” foi elaborada com a utilização de estereótipos, de frases clichêizadas, do enquadramento que permitiu a divisão simplista entre bem x mal, além do próprio desconhecimento e distanciamento dos indígenas que passaram a ser “objetos” desconhecidos embora fossem personagens centrais no episódio. A utilização reforçada do termo “massacre” eliminou outras possibilidades não apenas interpretativas como, por exemplo, a de uma possível atitude de defesa por parte dos indígenas. Por outro lado, a memória étnica dos Waimiri-Atroari, baseada na oralidade e ligadas às sociedades sem escrita ou “ditas selvagens” evidentemente foi subtraída da cobertura jornalística. Embora os textos jornalísticos sejam mais direcionados aos dados factuais no momento em que eles ocorrem, não se descarta que aspectos da memória étnica desses indígenas, já anteriormente documentados, pudessem ter sido resgatados e inseridos nesses textos.

A questão da preservação da memória dos Waimiri-Atroari mortos leva à pergunta feita por Francisco Foot Hardman, em Trem fantasma – a modernidade na selva, sobre os operários mortos e desaparecidos durante a construção da ferrovia Madeira-Mamoré: “Afim o que a memória histórica produziu sobre os mortos”? (HARDMAN, 1988, p. 183). Esse autor recorre a Horkheimer e Adorno, para os quais o esquecimento dos mortos e a perda de sua significação, que assume forma fantasmagórica traduz, no fundo, “a decadência do próprio conceito de vida humana como unidade histórica”.

A vida do indivíduo passa a ser definida por seu mero contrário, o aniquilamento, mas perdeu toda coerência, toda continuidade da lembrança consciente e da memória involuntária. Perdeu todo sentido. Os indivíduos se resumem a uma simples sucessão de instantes punctuais que não deixam nenhum vestígio, ou melhor: seu vestígio é por eles odiado como irracional, considerado supérfluo, no sentido mais literal: superado. (ADORNO E HORKHEIMER, apud: HARMAN, 1988, p. 184).

A memória que se produzia sobre os Waimiri-Atroari, por parte da sociedade envolvente, estava relacionada ao atraso, ao que impedia novos horizontes, ao que deveria ser esquecido. Essa memória étnica que poderia ter ampliado a compreensão sobre o episódio foi posteriormente resgatada, em vários aspectos, através de trabalhos acadêmicos ou de indigenistas que atuaram entre eles. Egydio e Doroty Schwade, por exemplo, professores indigenistas que em 1985 atuaram entre os Waimiri-Atroari, conseguiram resgatar parte de sua história através de desenhos nos quais eles simbolizaram aspectos de suas vidas individuais e coletiva. Os professores foram impedidos de continuar exercendo suas atividades após quinze meses de atuação na aldeia Yawara. No dia 9 de maio de 2012, a Comissão da Memória, Verdade e Justiça da Câmara dos Deputados organizou uma audiência pública para instalar as apurações sobre o desaparecimento de dois mil índios Waimiri-Atroari no período da ditadura militar no País. A proibição da entrada de alguns pesquisadores, indigenistas e jornalistas na área desses indígenas, assim como a expulsão de várias pessoas pela coordenação do Programa Waimiri-Atroari – convênio Funai e Eletronorte –, foram publicamente denunciadas.

Rituais.

Os rituais fúnebres pela morte dos expedicionários foram realizados na Catedral Metropolitana de Manaus, nos dias 1 e 2 de dezembro de 1968; o fato foi amplamente divulgado em todo País.

A cidade de Manaus foi construída através dos sonhos megalomaniacos dos coronéis da borracha que sonhavam transformar a Amazônia na “Paris dos Trópicos” ou em outra “Veneza”.

A população compareceu em massa para as despedidas. População, aliás, já tão esmagada por suas próprias histórias de seringais, das mazelas provocadas pelos deslocamentos abruptos dos indígenas que perambulavam moribundos pela cidade. Uma população formada em sua maioria por nordestinos, negros e índios – o bloco marginal e cativo que sangrou para atender aos caprichos da burguesia surgida no apogeu da época da borracha. Uma população já cansada do peso – não apenas simbólico –, das pedras carregadas para a construção do Teatro Amazonas, para a construção dos chalés rebuscados a la *art-nouveau*, dos gastos com as óperas importadas e prostitutas européias que eram transportadas para atender os coronéis dos tempos opulentos da borracha. As narrativas literárias sobre a região legaram personagens que acendiam seus charutos com dólares.

Euclides da Cunha, em 1905, esteve no Alto Rio Purus chefiando uma equipe do Ministério de Relações Exteriores que cuidava das questões de fronteira e da composição de mapas das regiões ainda desconhecidas do País. Ao chegar a um seringal no Alto Rio Purus seu olhar não apenas de engenheiro, mas de escritor e jornalista, conseguiu condensar em uma imagem a situação que o comércio da borracha causou à “espécie humana”. Quando adentra em um seringal, Euclides da Cunha vê um indígena e embora não saiba distinguir sua etnia o descreve assim:

Piro, amahuaca ou campá, não se lhes distinguia a origem. Os próprios traços da espécie humana transmudava-lhos a aparência repulsiva: um tronco desconforme, inchado pelo impaludismo, tomando-lhe a figura toda, em pleno contraste com os braços finos e as pernas esmirradas e tolhiças como as de um feto monstruoso [...] Acocorado a um canto, contemplava-nos impassível. Tinha a um lado todos os seus haveres: um cacho de bananas verdes (CUNHA, 1986, p. 216-217).

Esse escritor continua sua narrativa sem nenhum pudor ao afirmar que o indígena parecia menos um homem do que uma bola de caucho ali jogada a esmo, esquecida pelos extratores. E o homem lhe respondia “num regougo quase extinto e numa língua de todo incompreensível”. O jornalista que fez a excepcional cobertura da Guerra de Canudos capta gestos, olhares, e sua sensibilidade extrema, de alguma maneira, resgata singularidades de pessoas e dos fatos que depois consegue representar em narrativas quer jornalísticas

ou não. Mas ele é exceção, evidentemente; as regras jornalísticas, os jogos políticos que ancoram um texto editam a singularidade dos episódios e dos sujeitos.

Clarice Lispector, por exemplo, quando atuou como jornalista em jornais impressos e revistas, captou essas singularidades. É clássica a crônica escrita por ela para a revista *Senhor* (LISPECTOR, 1962, p. 16-19) sobre a morte de José Miranda Rosa, o Mineirinho, mesmo que o texto tenha recebido críticas: “o texto foi considerado por um colega de classe como sentimental” (NUNES, 2006, p. 76). Considerado um bandido perigoso ele foi morto com treze tiros de metralhadora pela polícia carioca, no último domingo do mês de abril de 1962, em uma emboscada da qual fizeram parte quase trezentos homens. Logo no primeiro parágrafo da crônica Clarice declara que busca entender por que lhe dói a “morte de um facínora” e por que mais lhe adianta “contar os treze tiros que mataram Mineirinho do que os crimes”. Clarice Lispector percebe a alteridade e o colocar-se em algum momento no lugar do outro ela interrompe de alguma maneira as regras do texto jornalístico formalizado. Mesmo que nesse caso se trate da crônica, gênero que permite um alto grau de subjetividade e uso de características literárias, é possível no jornalismo cotidiano a aproximação com o “outro” que existe para além dos fatos objetivos. Esses nunca são representados de forma imparcial. Eis um trecho da crônica sobre Mineirinho:

Mas há alguma coisa que, se me faz ouvir o primeiro e o segundo tiro com um alívio de segurança, no terceiro me deixa alerta, no quarto desassossegada, o quinto e o sexto me cobrem de vergonha, o sétimo e o oitavo eu ouço com o coração batendo de horror, no nono e no décimo minha boca está trêmula, no décimo primeiro digo em espanto o nome de Deus, no décimo segundo chamo meu irmão. O no décimo terceiro tiro me assassina – porque sou eu o outro. Porque eu quero ser o outro. (CLARICE LISPECTOR, apud: NUNES, 2006:76).

Clarice Lispector alega que qualquer que tivesse sido o crime de Mineirinho uma bala bastava; “o resto era vontade de matar”. Para Nunes (2006, p. 76-77), sendo esse outro, Clarice Lispector expõe o retrato de uma sociedade implacável; quando é atingida pelo tiro de misericórdia disparado contra Mineirinho, Clarice coloca em evidência o outro que a sociedade exclui. Nunes (2006, p. 77). alerta que ao “ser o outro” a escritora não o absolve

porque não transforma o outro em um. Não subtrai aquilo que constitui a identidade de Mineirinho, mas o outro lhe permite a identificação. “O outro lhe permite um olhar interior através das diferenças. Não se trata mais de um eu frente ao outro. Porém, de um outro continuamente frente a um eu. Assim, na descoberta do outro, manifesta-se uma conduta a ser adotada” (NUNES, 2006, p. 77).

A questão da alteridade foi negligenciada na trajetória dos encontros entre esses indígenas e a sociedade nacional. Muitos dos que vivenciaram direta ou indiretamente as consequências do massacre da Expedição Calleri – como parte da sociedade manauara da época ou membros da família dos mortos – lembram-se dos aviões e helicópteros da FAB que sobrevoavam a cidade exibindo as embalagens com os pedaços de corpos, dos fragmentos de objetos da Expedição. Eram provas inquestionáveis do crime contra a Igreja, contra a civilização, contra o progresso, contra um modelo político recentemente estabelecido que se fortificava; era uma transgressão histórica que não podia ser concretizada pelos indígenas, os “inferiores”. A multidão em catarse dentro e fora da Catedral Metropolitana de Manaus amontoava-se para assistir a missa de corpo presente pelas vítimas dos Waimiri-Atroari que não se autodenominavam dessa maneira.

A história do Amazonas é a mais oficial, a mais deformada, encravada na mais retrógrada e superficial tradição oficializante da historiografia brasileira. Pouco estudada, verdadeiramente abandonada, com uma bibliografia parca e documentação rara e saqueada por inescrupulosos que se julgam proprietários do passado. Uma história escrita com a letra maiúscula do preconceito e da distorção mentirosa. Daí o amazonense não receber o mínimo necessário para se situar no tempo, nem procurar compreender as contradições do presente. Olhar para esta realidade é sentir-se um abandonado no interior de uma tradição formal e irritantemente oficial, onde o povo não aparece e os heróis são vermes dourados. (SOUZA, 1977, p. 17).

Os caixões foram postos lado a lado em frente ao altar; pessoas carregavam a bandeira com a inscrição “ordem e progresso”. Crianças estupefatas e chorosas assistiam o ritual com suas demarcações nítidas: hinos e lágrimas, terços e genuflexões pelos mortos que simbolizavam o bem, afinal, não eram apenas civilizadores. Os Waimiri-Atroari haviam mutilado e trucidado um padre, duas mulheres símbolos da virtude, da pureza, do heroísmo e do

despreendimento dos que pretendem salvar. O ódio aos indígenas e à sua ferocidade eram expressos no ritual catártico através das orações pelos mártires, nas reverências aos símbolos da pureza, das virtudes e também da paz que as igrejas resguardam. O que sedimentava ainda mais o temor e o desprezo pelos indígenas. A leitura simbólica indicava: velas acesas que expurgavam os pecaminosos que matavam, trucidavam, teriam cuspidos no rosto do padre, contaminavam o sagrado e impediam o desenvolvimento da Amazônia, onde o atraso devia-se, principalmente, à existência de índios. Trecho de *A Crítica* (3/12/1968) sobre o ritual fúnebre:

Numa longa e silenciosa fila centenas de pessoas desfilaram diante dos nove ataúdes colocados sobre uma plataforma no centro da nave da igreja, entre seis velas acesas. Todas as urnas eram iguais, de madeira revestida de pano roxo com uma cruz bordada, à exceção da do Padre Calleri, que possui um crucifixo de metal. Algumas senhoras de idade chegaram a ajoelhar ante às urnas funerárias para fazerem suas orações, visivelmente comovidas. Muitos não contiveram suas lágrimas no momento em que, terminada a missa, que durou 40 minutos, iniciaram-se as exéquias com o cântico entoando cantos fúnebres. [...] Em seu sermão o Arcebispo Dom João de Souza Lima referiu-se aos expedicionários como mártires da nova história do Amazonas. Relembrou a epopéia da construção da ferrovia Porto Velho-Guajará-Mirim “onde cada dormente representa o sacrifício de uma vida”. Lembrou um massacre semelhante em que foi vítima um dos engenheiros da Belém-Brasília, e disse que o sangue desses heróis não foi derramado em vão.

Os louvores aos mártires da Expedição Calleri também entravam em choque com os símbolos apropriados para os indígenas, os chacinadores. Diante da população aglomerada na catedral não estavam apenas os caixões negros expostos com a concretude da morte, pois abri-los seria deparar mais uma vez com os ossos esfacelados, os pedaços de corpos esquartejados que haviam sobrevoado a cidade. A desumanidade dos Waimiri-Atroari ou da sua maldade favorecia os interesses econômicos, posto que a cidade estava sofrendo o impacto da implantação da Zona Franca de Manaus que prometia também ser a redenção da miséria do estado e atraía milhares de ribeirinhos para essa capital, enquanto grandes projetos de mineração, agropecuária, madeiras e hidrelétricas, entre outros, adentrava no interior do estado e atingia drasticamente populações indígenas, a exemplo dos próprios Waimiri-Atroari.

A Zona Franca viria livrar as calamidades das enchentes, o atraso econômico provocado pela queda do *boom* da borracha, e estava inserida na ideologia desenvolvimentista que assolava o País. Das conversas sobre unguentos para picadas de cobras, das festas em quintais, a população passou a viver perplexa e encantada com as vitrines das centenas de lojas com produtos importados que se instalavam no centro de Manaus. Não era incomum os passeios dominicais das famílias manauaras para admirar as vitrines das lojas com os tecidos orientais e porcelanas chinesas, os brinquedos movidos a pilha, as batatas fritas empacotadas. A cidade encantava-se com as embalagens e iluminarias que ali chegavam de inúmeras partes do mundo, tudo tão diferente daqueles conflitos entre as águas e as terras, entre a selva e o homem. Não seriam os indígenas, nesse caso mais específico, os Waimiri-Atroari, que impediriam essas maravilhas.

O teor do sermão do bispo de Manaus, Dom João de Souza Lima, nos rituais fúnebres é sintetizado no seguinte trecho:

A maior prova de amor é morrer por aquilo que se ama [...] Aqui temos diante de nós urnas funerárias de nove pessoas que foram capazes de sacrificar a própria vida por amor aos próprios índios que os **trucidaram, não compreendendo, em sua ignorância**, que estes homens e estas mulheres não queriam conquistar a terras nem outros bens materiais. Queriam apenas levar uma mensagem de paz e de amor que **os silvícolas não souberam entender**. (grifos nossos).

Os rituais fúnebres fortemente midiáticos pelos jornais impressos simbolizavam o confronto entre a civilização e a barbárie, a ordem e o progresso, a virtude e o vício, enfim, repetindo, o bem contra o mal. Carvalho (1988, p. 1), ao se referir à presença da violência e da desordem no campo do sagrado, inclusive dentro do mundo cristão, afirma aí estar implícita uma visão moralista da experiência religiosa tida como boa, pacífica, harmônica e geradora de ordem. Essa visão, obviamente, estava inserida no aspecto simbólico do ritual. Os mortos e os fiéis eram os atores representantes daqueles que percorrem o caminho da desordem à ordem, da maldade à bondade, da violência à paz. No outro extremo, os cruéis que trucidam.

“POVO CHOROU NO ADEUS AOS HERÓIS”. É desta forma que o jornal *A Crítica* (3/12/1968) inicia a cobertura sobre os rituais fúnebres. A

divisão entre o bem e o mal, entre os heróis e vilões, entre a santidade e o demoníaco, o puro e o maculado, sem contradições ou confrontos, são nítidas. O silêncio dos indígenas é evidente.

O primeiro parágrafo da reportagem, já na chamada de primeira página é a seguinte:

Com a cidade emocionada, cobrindo-lhes com o **carinho recusado pelos** Atroaris [os corpos] desceram à sepultura do cemitério São João Batista e um deles ainda permaneceu em cima da terra, para ser velado pela população de Roraima. Era o chefe da Expedição, o padre João Calleri, cuja urna foi identificada pela cruz de metal sobre o pano rôxo. Os demais saíram da Catedral Metropolitana, acompanhados pelo povo e pela equipe do PARASAR que se associaram ao sofrimento dos familiares das vítimas, interpretando toda a dor da nação. Assistindo à Missa de corpo presente ao sepultamento numa noite fria com ameaça de chuva, o povo amazonense levou sua solidariedade espiritual à beira da cova, onde o choro das crianças era o detalhe mais triste do ritual fúnebre. O padre Sabatini e o mateiro Álvaro Paulo da Silva, cujo depoimento chegou a suscitar suspeitas na semana passada, eram duas pessoas abatidas com o desfêcho. Antes, enquanto os despojos eram velados na Catedral os dois helicópteros do PARASAR sobrevoaram a praça da Matriz rendendo homenagens da Fôrça Aérea Brasileira. (grifo nosso).

[...] Mais de mil pessoas, traumatizadas pela tragédia que emocionou todo o país, lotaram ontem a catedral metropolitana para assistirem por intenção da alma do padre João Calleri [...] o povo começou a afluir na Catedral desde o meio dia, quando as urnas funerárias com os restos mortais do Padre Calleri e os expedicionários [...] chegaram ao templo para serem velados em Câmara ardente, após terem sido identificados no Instituto Médico Legal.

Quando informa que já era tarde quando os ataúdes chegaram ao cemitério, o jornal faz ressalvas:

[...] ao contrário do que fora anunciado, não foram prestadas honras militares aos heróis da BR-174, que foram enterrados em uma só sepultura. Notava-se a ausência do Governador Danilo Areosa²² e

²² O governador do Amazonas à época, Danilo de Mattos Areosa, entusiasta da construção da estrada, ainda durante o desenrolar dos acontecimentos enviou ao ministro do interior Albuquerque Lima uma mensagem de protesto contra a FUNAI que havia sugerido a interdição da área indígena em conflito. O governador alegava que a medida além de absurda era altamente prejudicial aos interesses da Amazônia ocidental e à segurança nacional. “[...] Somos favoráveis a que se modifique a atual política de proteção ao índio, transformando-o em ser humano e útil à pátria” [...] “Há que ser considerado que silvícolas ocupam áreas das mais ricas de nosso Estado impedindo sua exploração com prejuízos incalculáveis para a receita nacional, impossibilitando a captação de maiores recursos para prestação de serviços públicos tais como a ampliação da rede escolar e serviços de saúde. (A Crítica, 22/11/1968).

muitas autoridades do Estado, sendo que o Chefe do executivo se fez representar pela sua esposa, Sra. Violeta de Mattos Areosa e pelo Chefe da casa Militar, Coronel Themistocles Trigueiro.

EMOÇÃO. A multidão que assistiu a Missa, na Catedral Metropolitana, acompanhou o enterro até o cemitério apesar da ameaça constante de chuva. As crianças, as mulheres e centenas de populares envolveram-se no pranto, retratando toda a dor nacional pela morte dos **heróis**. Os flashes dos fotógrafos disparavam como relâmpagos e os familiares não sabiam a que urnas se apegar, chorando por todos os expedicionários. O mateiro Álvaro Paulo da Silva lacrimejou nesse instante e tremeu de emoção. Este era o quadro à beira da sepultura dos **mártires** da BR-174. A multidão permaneceu no cemitério até a última pá de areia sobre as urnas. (grifos nossos).

Além do texto, a reportagem publica inúmeras fotografias. Uma senhora grávida vestida de branco ladeada por uma criança aparece com a legenda “Dona Maria Nazaré, viúva do expedicionário Manoel do Nascimento, ficou com quatro filhos menores e espera mais um”. Outra imagem é a de crianças, idosas e mulheres que choram – algumas tapando os olhos com as mãos ou com lenços – à beira de uma cova. A legenda é: “As crianças que ignoravam a sorte de seus pais, com a promessa de que eles voltariam breve, irromperam em gritos no instante em que o coveiro pegou nas urnas”. Há imagens da multidão aglomerada frente à catedral, imagens dos rostos de pessoas entre as “milhares que rezavam diante das nove urnas sobre uma plataforma entre seis velas acesas”. Urnas sendo carregadas ou mostradas no momento em que iam ser enterradas permeiam as páginas desse e de outros jornais daquele dia. “Na hora do sepultamento, poucos foram os que conseguiram conter sua emoção. As lágrimas das viúvas, órfãos e amigos das vítimas, provocavam outras de pessoas estranhas que assistiam a dolorosa despedida”. Essa legenda acompanha uma das imagens mais significativas: crianças órfãs entre viúvas, familiares, amigos e conhecidos de um dos mortos, olham o caixão sendo sepultado.

No dia 9 de março de 1975 o então governador de Roraima Fernando Ramos Pereira concedeu uma entrevista sobre a questão dos Waimiri-Atroari. Sua opinião, reproduzida em inúmeros jornais de todo o País, foi: “Sou de opinião que uma área rica como essa não pode se dar ao luxo de conservar meia dúzia de tribos indígenas atravancando o seu desenvolvimento”. (Relatório Comitê Estadual da Verdade – o genocídio do povo Waimiri-Atroari, 2012, p. 22).

Em uma das lendas com a foto da viúva de Mariano Ferreira (o nome da senhora não é esclarecido) é dito textualmente: “A viúva de Manoel Mariano Ferreira chora o drama que suas filhas ainda não entenderam”.

Esse drama incompreendido que surge fragmentado como legenda fica como uma questão dispersa, diluída em meio a outros ângulos jornalisticamente explorados como o sensacionalismo, o excesso de estereotipação dos indígenas, os discursos de poder que anularam a voz deles próprios, as informações com fontes duvidosas e, entre outros, o controle dos sentidos da atitude relegada aos Waimiri-Atroari. Uma compreensão para a qual os jornais pouco contribuíram, haja vista o medo dos amazonenses daqueles que impediam o percurso para o progresso. “OPERÁRIOS FOGEM DA SELVA, É O PAVOR DO ATROARI”, anuncia o *Diário de Notícias* (4/12/1968), alertando que os índios estariam armados com “300 facões roubados da Expedição, oito espingardas e muita munição”.

Em 1975, sete anos depois, o medo causado pelos Waimiri-Atroari continua sendo divulgado. A *Folha de São Paulo* (14/8) publica “Trabalhadores fogem com medo dos índios” e informa a “debandada geral” dos trabalhadores da BR-174, devido o temor de um novo ataque.

Difícil não encontrar o modelo maniqueísta nas diferentes produções discursivas sobre esse acontecimento. Ou seja, a selvageria dos Waimiri-Atroari contra os “expedicionários da civilização e da paz” como, entre outros, o padre Domingos, define a equipe de Calleri em artigo publicado no *Correio do Povo* (14/12/1968) e reproduzida em outros jornais. No artigo são feitas algumas perguntas como: “Essa tragédia aconteceu de manhã ou de madrugada? Ou talvez ao escurecer? **Certamente nunca chegaremos a saber o desenrolar da horrível e desumana matança** que rompeu o silêncio da selva” (grifos nossos). O padre afirma que eram 12 “bandeirantes” que poderiam “ter ficado em casa comodamente, comendo arroz e feijão e bebendo refrigerantes quando o calor apertava” mas preferiram levar aos irmãos do inferno verde o maior dom que um homem pode dar ao seu próximo: a paz”. Entretanto diz o texto, os índios rejeitaram o dom da paz: “Quiseram deles outro dom. E o arrancaram à força e pela violência sanguinária. Esse dom cobiçado pelo silvícolas era a “Vida” dos pacificadores”.

O texto pergunta se o leitor já havia pensado no fato de que o padre Calleri sentia “verdadeiro amor” pelos índios e que possuía “a esperança de fazer deles gente civilizada”? “Se você é cristão poderá dizer que a morte de Cristo foi inútil?”. A gravidade das afirmações e perguntas como essas proliferaram em todo o País, tanto na mídia quanto nas conversas informais. Perguntas que não foram feitas a partir das perspectivas dos indígenas.

A concretude do mal causado pelos Waimiri-Atroari, acusados do trucidamento, era indiscutível; os discursos preconceituosos secularmente enraizados obtinham, portanto, maior solidez. A violência concretamente exposta pelas imagens fotográficas com seus cenários de horror, comumente acompanharam os textos escritos. É emblemática a foto do *Tribuna do Norte* (4/12/1968), onde um homem exhibe o crânio de um dos mortos: “um dos elementos da equipe de busca, tendo nas mãos o crânio de um dos mártires da Expedição”, é a legenda.

Apesar da escassez de trabalhos acadêmicos voltados especificamente à mídia e à questão indígena ou a um grupo étnico especificamente, existe praticamente consenso sobre o acionamento da espetacularização, do sensacionalismo, do etnocentrismo, da subtração da fala dos índios e da utilização de estereótipos nas coberturas jornalísticas sobre o assunto. Ao analisar o tratamento dado pela imprensa nacional ao caso do índio kayapó Paulinho Payakã – acusado em 1992 de estuprar a jovem Silvia Letícia –, a pesquisadora Freire (2001) constata o tom sensacionalista com ênfase em detalhes sórdidos que orientaram a construção de alguns consensos. O uso de reiteirações hiperbólicas e da espetacularização midiática que foram muito mais concentradas nos casos de violência e nas sevícias supostamente ocorridas, serviu como fermento não só sensacionalista, mas criou uma das bases da linha argumentativa. Essa linha representativa era determinada, sobretudo, pelas qualificações assumidas pelo enunciador para descrever o crime, como por exemplo: “ritual escabroso”, “jornada de horror”, “sessão de tortura”, “inferno” e outras expressões que evocavam a representação do sacrifício.

Entretanto, a violência hiperbolizada longe de explicar ou contextualizar o fato provocou a “ininteligibilidade do ato” e impossibilitou o encontro de uma lógica explicativa à “violência gratuita”; isso levou ao acionamento de

estereótipos que atribuíram “irracionalidade da conduta à diferenciação”. O fato de Payakã e sua esposa Irekram falarem na língua kayapó, por exemplo, foi transformado em um “ritual escabroso, mas incompreensível”.

Assim, essa seleção semântica para descrever a cena, aciona representações negativas do índio que remetem a imagem de violência, ferocidade, irracionalidade e animalidade, elementos que estabelecem uma oposição ao não índio, dentro de um suposto imaginário coletivo compartilhado. Ao mesmo tempo, a única possibilidade explicativa para esse comportamento está no comportamento dos agressores serem governados por outra lógica, operando uma transição da diferença à ameaça.(FREIRE, 2001, p. 31).

Face ao contexto político no qual as narrativas jornalísticas foram produzidas, a pesquisa de Maria José Alfaro Freire chega, entre outras, à conclusão de que o fato de nenhum jornal apresentar um tratamento profissional às questões étnicas assinala a desinformação de fundo da imprensa em relação à questão indígena e às relações dessas pessoas com a sociedade nacional: “o desinteresse investigativo no caso da acusação, no sentido de procurar alternativas para o estabelecimento dos ‘fatos’, mesmo quando as versões circulantes apresentavam incoerências e contradições, também denota **fragilidades quanto ao contrato de veracidade** que rege a formatação dos discursos que compõem a notícia”. (FREIRE, 2001, p. 116). (grifos nossos).

CAPÍTULO III - A BANALIDADE DO MAL

Se, por um lado, a propagação da imagem dos Waimiri-Atroari vinculada unicamente à terribilidade e ao mal era incontrolável, por outro lado, o mal como algo sem raízes ou profundidade se alastrava de forma despercebida nos próprios textos jornalísticos sobre a cobertura do desaparecimento da Expedição Calleri. A definição nítida dos papéis dos envolvidos – índios e não índios –acobertava outra violência ou mesmo outro tipo de massacre que ia para além da morte física das nove pessoas. De um lado, o padre Calleri e os expedicionários mortos que tinham apoio da Igreja, do Estado, da maior parte da população amazonense e também brasileira, das empresas jornalísticas, das autoridades políticas e empresariais. Tinham o apoio consolidado do mundo cristão, do mundo considerado civilizado e racional. De outro lado, aqueles que eram “altamente ferozes, perigosos, e costumam estraçalhar inimigos vencidos”, como os definiu o jornalista Queiróz Campos, presidente da FUNAI na época, em declaração publicada pelo jornal *Folha de São Paulo* no dia 24 de novembro de 1968. De maneira generalizada, essa posição se propagava tanto em textos jornalísticos quanto nas falas mundanas de uma população impactada pelo acontecimento. É possível ponderar se a declaração foi feita nesses termos; entretanto, foi essa a maneira como foi divulgada e que se transformou em verdade.

Um mal que consistisse na falta da consciência ou que tivesse origem na negação radical da alteridade ou singularidade humana ou na falta de reflexão – em um contexto onde os corpos dos expedicionários surgiam expondo e denunciando grau máximo de violência dos indígenas – pareceria inconcebível naquele momento. Seria improcedente até supor um mal de outra natureza que não fosse aquele movido pela barbárie e eleito como o conteúdo jornalístico na época, em um enquadramento que estampava desproporcionalmente um lado do episódio e produzia uma singularidade negativa para os indígenas. O mal concreto cometido pelos Waimiri-Atroari sobrepujava qualquer outra modalidade, era o mal em sua radicalidade insuperável e surgia injetado nas imagens ou, entre outros recursos, através de

declarações como essa: “O fato de os Atroaris terem descarnado os corpos e despedaçado a golpes de facão ou arco em uma volta a costumes que já pensavam estar extintos só pode ser creditada a um total clima de insegurança e ódio em relação aos brancos”, detalha, entre inúmeras outras, a matéria do jornal *O Estado de Minas* do dia 3/2/1968.

O mal cometido pelos Waimiri-Atroari, exposto dessa maneira, condiz, entre outras possibilidades, com as categorias religiosas ou com as categorias patológicas, com seus demônios e possessões, no primeiro caso, e as pulsões destrutivas, no segundo caso. Entretanto, o mal pensado por Hannah Arendt foge à tradição filosófica, literária, teológica ou das outras patologias das quais ele poderia se originar. A pensadora quis compreender o mal desenraizado, fora de sua relação com o pecado, a morte e o sofrimento, modelo que encaixou os indígenas na seguinte fórmula: os Waimiri-Atroari mataram = assassinos; levaram ao sofrimento e à morte os integrantes da Expedição que os salvaria = traiçoeiros, ingratos, cruéis; deixaram famílias desamparadas e crianças órfãs, odeiam os brancos = perversos; impedem o desenvolvimento da Amazônia = atraso, barbárie, ignorância. Nem ordem, nem progresso = caos e barbárie.

É na obra *Eichmann em Jerusalém* (ARENDR, 1999) – um relato sobre a banalidade do mal – que Hannah Arendt utiliza pela primeira vez o conceito “banalidade do mal” elaborado a partir do julgamento de Adolf Karl Eichmann. Como é sabido, Eichmann era um oficial da Gestapo no comando de segurança do reich e, embora não fosse oficial de alta patente, a ele cabia a responsabilidade de organizar as exportações e evacuação dos judeus para os campos de extermínio; às vezes, os levava diretamente. Esse réu nazista foi sequestrado por agentes israelenses na Argentina, no dia 24 de maio de 1960 e, após negociações entre os dois países sobre sua extradição, as Nações Unidas decidiram a favor da legalidade do Tribunal em Israel, que teve início no dia 15 de abril de 1961. Três motivos levaram Arendt a propor ao então diretor da *The New Yorker*, William Shamm, a ir fazer a cobertura do julgamento: saber quem realmente era Adolf Eichmann – conhecê-lo em ‘carne e osso’ –; avaliar tanto os aspectos jurídicos contidos na possibilidade de um novo tipo de crime e de criminoso, como a capacidade das instituições legais; o terceiro motivo era sua tentativa em compreender a natureza do mal. “Eu venho pensando há

muitos anos sobre a natureza do mal. E o desejo de me expor – não aos feitos dos quais, depois de tudo, eram bem conhecidos, mas ao próprio perpetrador do mal – foi provavelmente o motivo mais convincente para a minha decisão de ir a Jerusalém”. (HANNAH ARENDT, apud: ASSY, 2003, p. 136).

As reportagens publicadas durante uma semana foram condensadas no livro, publicado em 1963-64, e a dificuldade de Arendt para refletir sobre Eichmann mediante o colapso da tradição moral desde a experiência do nazismo, transformou a própria obra em uma investigação dessa moralidade. O conceito “banalidade do mal” surgiu da própria perplexidade da pensadora mediante a superficialidade de Eichmann. Ao invés do monstro, de um criminoso cruel ou arrependido, buscando perdão como os jornalistas esperavam durante o julgamento, ele era apenas alguém dotado de uma excessiva superficialidade. Sua espantosa irreflexão e falta de profundidade contribuíram para a inconsciência da ação que praticara ao coordenar e autorizar o envio de milhares de pessoas, a maioria judeus, para o extermínio nas câmaras de gás. O significado da banalidade estava relacionado à idéia de um fenômeno superficial, e que implica a ausência de raiz.

O livro, considerado o mais polêmico daquela década, causou impasses por vários motivos, inclusive pela sua terminologia. O termo banalidade despertou controvérsias; a própria Hannah Arendt esclareceu, em 1963, os sentidos e a diferença entre “banal” e “lugar comum” cuja indistinção causou distorções de seu pensamento.

Para mim existe uma diferença fundamental: ‘lugar comum’ é o que acontece freqüentemente, o que acontece comumente, porém algo pode ser banal mesmo sem ser comum. O termo banal se diferencia de lugar-comum, porque o comum pressupõe algo cujo habitat é a ocorrência com freqüência, com constância, enquanto que banal não pressupõe algo que seja comum, mas algo que esteja ocupando o lugar do que é comum. O mal per si nunca é trivial, embora ele possa se manifestar de tal maneira que passe a ocupar o lugar daquilo que é comum. (ARENDR, apud ASSY, 2003, p. 144).

O mal pensado dessa maneira não era um fenômeno que tivesse raízes no pensamento ocidental – o desenraizamento estava relacionado à ausência do pensar, e não em forças demoníacas. Arendt percebe que Eichmann não possuía sequer uma “grandeza maléfica”; seu mal era banal,

não tinha raízes, não estava fincado em “motivos maléficos” ou “impulsos” ou “força da tentação” (natureza humana).

Eu quero dizer que o mal não é radical, indo até as raízes (*radix*), que não tem profundidade, e que por esta mesma razão é tão terrivelmente difícil pensarmos sobre ele, visto que a razão, por definição, quer alcançar as raízes. O mal é um fenômeno superficial, e em vez de radical, é meramente extremo. Nós resistimos ao mal em não nos deixando ser levados pela superfície das coisas, em parando e começando a pensar, ou seja, em alcançando uma outra dimensão que não o horizonte de cada dia. Em outras palavras, quanto mais superficial alguém for, mais provável será que ele ceda ao mal. Uma indicação de tal superficialidade é o uso de clichês, e Eichmann, [...] era um exemplo perfeito. (HANNAH ARENDT, apud ASSY, 2003, p. 145).

Arendt se deparou com um abismo, uma manifestação do mal que não se enraizava em nenhum motivo mau, como se o mal se espalhasse como um fungo, superficial, rápido e não engendrado em nada. Era a banalidade de Eichmann, a banalidade do mal. A ênfase crucial na ausência de raízes da banalidade, ou seja, a idéia de que o mal não é radical, no sentido latino do termo *radix*, está intrinsecamente imbricada à afirmação de que apenas o pensamento é capaz de atingir profundidade. Para Assy (2003, p. 141), era como se Eichmann estivesse resumindo a lição que esse longo percurso através da maldade humana nos ensinou – a lição da temerosa banalidade do mal, que desafia palavra e pensamento. “Eichmann foi a metáfora exata à banalidade do mal, o fenômeno preciso à imposição de um conceito”.

Alguns aspectos biográficos de Eichmann, inseridos na obra arendtiana, são fundamentais para compreender o pensamento de Hannah Arendt: nascido em 1906, no norte da Alemanha, em uma sólida família de classe média, Eichmann foi considerado um aluno medíocre. Seu pai o tirou primeiro da escola secundária, depois da escola de engenharia muito antes da formatura embora, em seus documentos oficiais, ele aparecesse como engenheiro de construção. Arendt (1999, p. 40) considera essa informação como mais uma das suas “deslavadas mentiras”; mais uma das que “ele gostava de contar tanto a seus companheiros da SS quanto às suas vítimas judaicas”.

Ainda jovem Eichmann trabalhou para uma pequena empresa de mineração de seu pai, como mineiro comum. Em seguida, atuou como

representante da Companhia de Óleo à Vácuo de Viena, onde permaneceu por cinco anos. O emprego lhe foi arranjado por um primo de sua madrastra, casado com uma judia. O comentário feito por Arendt (1999, p. 41) sobre esse detalhe – entre outros que assumem relevante importância para a compreensão do mal e sua banalidade – é que “Eichmann ficou adequadamente agradecido; os judeus de sua família estavam entre suas “razões particulares para não odiar os judeus”. O não ódio aos judeus, aspecto salientado no julgamento, é uma das evidências da falta do desenraizamento do mal e da falta de convicção ideológica do réu.

Em abril de 1932, esse réu se filiou ao Partido Social Nacionalista, e a convite do advogado Ernst Kaltenbrunner – que como outros colegas, sempre o trataram como seu “inferior social” – ele entrou para a SS onde teria ascensão profissional. Eichmann chegou ao posto de tenente e, durante a condenação, deixou clara sua preferência pela morte pública, naquelas condições, a uma morte ordinária e sem visibilidade.

O que Eichmann deixou de dizer ao juiz presidente durante seu interrogatório foi que havia sido um jovem ambicioso [...] de uma vida rotineira, sem significado ou consequência o vento o tinha soprado para a História, pelo que ele entendia, ou seja, para dentro de um movimento sempre em marcha e no qual alguém como ele – já fracassado aos olhos de sua classe social, de sua família e, portanto, aos seus próprios olhos – também podia começar de novo e ainda construir uma carreira (HANNAH ARENDT, 1999, p. 45).

Adolph Eichmann não odiava os judeus, não era sequer possuidor de uma grandeza maléfica, não havia entrado para o Partido por convicção ideológica posto que nem conhecia seu programa; mas cumpriu fielmente as leis do Estado. As ordens de Hitler – com relação a quem ele nutria profunda admiração – funcionavam como leis²³.

Ele não só obedecia ordens, ele também obedecia à lei [...] Como além de cumprir aquilo que ele concebia como deveres de um cidadão respeitador das leis, ele também agia sob ordens – sempre o cuidado de estar “coberto”–, ele acabou completamente confuso e terminou frisando alternativamente as virtudes e os vícios da obediência cega, ou a ‘**obediência cadavérica**’. (HANNAH ARENDT, 1999:152).(grifo nosso).

²³ Ressaltamos que, nesse ponto, a obra causou clássicas polêmicas no que se refere à responsabilidade do indivíduo perante as leis do Estado.

Eichmann nunca havia lido Minha Luta, a famosa autobiografia de Hitler; foi um servidor obediente que sempre pensou dentro dos limites legais: “sua culpa”, diz Arendt (1999, p. 269) “provinha de sua obediência e a obediência é louvada como virtude”. Souki (1998, p. 84), ao sinalizar – a partir do pensamento arendtiano – várias questões que ficaram suspensas no julgamento e que o processo deixou sem resposta plena, enfatiza: “qual a responsabilidade do cidadão por atos cometidos nos quadros da licitude de um Estado soberano e reconhecido pelos demais? Julgar, condenar, absolver a alguém em nome de que parâmetros”?

Em A Vida do Espírito, Arendt (2009, p. 18) reforça sua perplexidade diante da superficialidade de Eichmman, o que tornava impossível retrair o mal incontestável de seus atos, “em suas raízes e seus motivos, em quaisquer níveis mais profundos”.

Os atos eram monstruosos, mas o agente – ao menos aquele que estava agora em julgamento – era bastante comum, banal, e não demoníaco ou monstruoso. Nele não se encontrava sinal de firmes convicções ideológicas ou de motivações especificamente más, e a única característica notória que se podia perceber, tanto em seu comportamento anterior quanto durante o próprio julgamento e sumário de culpa que o antecedeu, era algo de inteiramente negativo: não era estupidez, mas **irreflexão** (HANNAH ARENDT, 2009, p. 18).(grifos nossos).

Arendt deixa claro que o praticante do mal banal submete-se de tal forma a uma lógica externa que não enxerga sua responsabilidade nos atos que pratica. Não se interroga sobre os sentidos de sua ação ou dos acontecimentos ao seu redor; o mal, então, é fruto do não exercício da liberdade e tem mais frequentemente sua origem na omissão ou aniquilação do sujeito. Eichmann era hábil nas regras de linguagem utilizadas em sistemas totalitários, das quais os clichês fazem parte. A pensadora judia assinala (HANNAH ARENDT, 1999, p. 19) o “horível dom” do réu de se consolar com os clichês “que não o abandonaram nem na hora da morte”. Deles, o réu se utilizou abundantemente no julgamento que se tornou um espetáculo: “ninguém sabia disso melhor do que o juiz presidente, diante de cujos olhos o julgamento começou a degenerar num espetáculo sangrento”²⁴.

²⁴ Seria uma crítica a Ben-Gurion pelas decisões já tomadas do réu ser condenado antes mesmo do julgamento.

Pluralidade humana, falta de reflexão, vazio de pensamento, rarefação da consciência, a condição da massa atomizada, a liberdade, a racionalidade da violência, a responsabilidade, os julgamentos espetacularizados, as condições favoráveis para a desumanização, são alguns eixos da obra de Arendt (1999) que servem substancialmente para a compreensão da produção jornalística sobre o “massacre” da Expedição Calleri.

Na obra *Sobre a Violência* (2000), Arendt admite, expressamente, que a violência advém do ódio e que esse pode realmente ser irracional ou patológico, o que vale para qualquer outro sentimento humano. Mas, ela não duvida de que é possível criar condições sob as quais os homens são desumanizados: “tais como campos de concentração, a tortura, a fome –, mas isso não significa que eles se tornem animais; e, sob tais condições, o mais claro indício da desumanização não são o ódio e a violência, mas a sua ausência conspícua” (ARENDR, 2000, p. 47). Para um pensamento como de Arendt, transpassado por profundas nuances, uma idéia como essa, se lidas apressadamente, provocam conclusões simplistas.

A autora não fez apologia à violência, nem pregava a lei de talião, como espalham alguns de seus críticos e leitores apressados. Arendt admite que a violência é sempre contraproducente: “a prática da violência, como toda ação, muda o mundo, mas a mudança mais provável é para um mundo mais violento” (2000, p. 58); entretanto, há situações em que a violência é a única forma que o ser humano encontra para o seu não total aniquilamento.

O massacre cuja responsabilidade recaiu sobre os Waimiri-Atroari foi um ato extremado. Por outro lado, há décadas eles vinham sendo dizimados com as frequentes e violentas invasões em suas terras; a chegada dos estranhos era seguida da morte, quer por doenças, quer por armas de fogo, humilhações, aniquilação moral, até supostos envenenamentos. Tratava-se sempre da morte em massa no que eles se encontravam em imensa desvantagem, inclusive bélica, além da morte simbólica a qual os jornais os condenavam. O olhar etnocêntrico sobre eles, o desprezo pelas suas complexidades simbólicas, a fala interdita que os desumanizava provocava um aniquilamento não apenas a nível do simbólico.

A moeda de troca através da qual eles recebiam visibilidade midiática foi estabelecida mediante a interdição de suas falas que os colocou na

condição de sub-humanos; o silenciamento dos Waimiri-Atroari só foi rompido através de seus atos extremos de violência, processo do qual a mídia, evidentemente, foi a porta-voz mais eficiente. O que comprova a parcialidade midiática, nesse caso, foi a exposição da violência de apenas uma das partes envolvidas e sem informações que explicassem sua explicação. Arendt (2000, p. 48) admite que em certas circunstâncias o agir sem argumentar, sem o discurso ou sem contar com as conseqüências é o único modo de reequilibrar as balanças da justiça. Ela esclarece ser inegável que os atos de violência, nos quais os homens tomam a lei em suas próprias mãos para o bem da justiça, estejam em conflito com as comunidades “civilizadas”; entretanto, isso não significa que eles sejam inumanos ou meramente emocionais. O que não se considerou na época com relação aos Waimiri-Atroari. Aliás, na cobertura da Expedição Calleri, os conflitos anteriores, como já constatado, foram constantemente lembrados e sem contextualização como se essa atitude se originasse da natureza indígena e não como uma reação contra o extermínio desencadeado contra eles. Assim como, posteriormente, o chamado “massacre da expedição Calleri” passou a ser mais um marco identificatório desse grupo étnico. É inegável que o trucidamento dos componentes da expedição foi um ato violento, o que a mídia não considerou foi o extermínio físico e cultural pelo qual passavam e contra o qual não tinham instrumentos suficientes para combater. A mídia subtraiu o genocídio e etnocídio praticado contra os indígenas, extraiu essa singularidade do seu repertório.

O que Arendt enfatiza é que a ausência de emoções nem causa nem promove a racionalidade; para ela, o desapego e serenidade em vista de uma tragédia insuportável podem realmente ser aterrorizadores quando resultam de uma evidente manifestação de incompreensão. Arendt considera que para se responder razoavelmente frente a uma tragédia é preciso, em primeiro lugar, estar “sensibilizado”, e o oposto do emocional não é o racional, mas, ou a incapacidade para sensibilizar-se, que geralmente é um fenômeno patológico, ou o sentimentalismo, que é a perversão do sentimento. O distanciamento e incompreensão da realidade do povo Waimiri-Atroari impediram a clareza sobre o que eles sentiam e sobre o que teria motivado a sua atitude extrema tão explorada pelos jornais. Para Arendt, “ódio e a violência tornam-se irracionais apenas quando são dirigidos contra substitutos”. (ARENDR, 2000, p. 48). Os

tiros dados para o alto como anúncio da expedição poderiam ter significado para os indígenas a chegada de um novo ciclo de mortandades.

Alteridade, singularidade, pluralidade.

Na obra *A Condição Humana*, mais exatamente no capítulo V– “Ação” –, Arendt (1993) trata da pluralidade humana como condição básica da ação e do discurso. Essa pluralidade tem seu duplo aspecto de igualdade e diferença: não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si; se não fossem diferentes, não precisariam do discurso ou da ação para se fazerem entender. Hannah considera a alteridade como um aspecto essencial da pluralidade, razão pela qual todas as nossas definições são distinções e o motivo pelo qual não podemos dizer o que uma coisa é sem distingui-la da outra. E é justamente essa alteridade que o homem tem em comum com tudo o que existe e o torna distinto que possibilita a singularidade. A pluralidade humana então é a “paradoxal pluralidade de seres singulares”.

Essa distinção singular vem à tona no discurso e na ação. Através deles, os homens podem distinguir-se, ao invés de permanecerem apenas diferentes; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens. Essa manifestação, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano. (HANNAH ARENDT, 1993, p. 189).

Os homens podem viver nas mais diversas condições sem que deixem de ser humanos: eles podem viver sem trabalhar, obrigando os outros a trabalharem para eles; podem usufruir do mundo das coisas sem acrescentar um só objeto útil; a vida de um explorador ou senhor de escravos ou a vida de um parasita pode ser injusta: “mas nem por isso deixa de ser vida humana. Por outro lado, a vida sem discurso e sem ação está literalmente morta para o mundo. Deixa de ser uma vida humana, uma vez que não é vivida entre os homens” (1993, p. 189). “A grande sensibilidade de Eichmann para palavras-chave e frases de efeito, combinada com sua incapacidade de discurso

comum, o tornava, é claro, um paciente ideal para as regras de linguagem” (HANNAH ARENDT, 1999, p. 101).

A representação dos indígenas se fez secularmente através de clichês, estereótipos, frases feitas. Autores como Cunha (1993) e Neide Gondim (1994), entre outros, demonstram como o contínuum ferocidade/barbaridade tem sua origem no imaginário cristão-ocidental e predomina nessa representação. Isso pode explicar, em parte, a mecanização, o automatismo na utilização de determinados estereótipos em reportagens sobre os indígenas, o que se compara com a linguagem “administrativa” de Eichmann.

Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua **incapacidade de pensar, ou seja, de pensar sob o ponto de vista de outra pessoa**. Não era possível nenhuma comunicação com ele, não porque mentia, mas porque se cercava do mais confiável de todos os guarda-costas contra as palavras e a presença de outros, e, portanto, contra a realidade enquanto tal (HANNAH ARENDT, 1999, p. 62). (grifos nossos).

São várias e profundas as abordagens que o caso Eichmann e a obra de Arendt despertam e que obviamente este trabalho não abarcará. Porém, existem questões relacionadas à produção jornalística que não podem ser negligenciadas. Eichmann, caso refletisse sob o ponto de vista do outro, corria o risco de se contradizer, o que poderia desmontar sua linguagem administrativa. Isso implicaria questões como dignidade, honra e lealdade que ele mantinha ao Estado. Desmontar os clichês que utilizava – cujo uso era uma das suas particularidades –, poderia levá-lo à desobediência, o que significaria a desonestidade, a traição à pátria. A desarticulação dos clichês inseridos nas produções jornalísticas sobre os Waimiri-Atroari – e divulgados em um esquema industrial – poderia ser incompatível com os limites da produção jornalística sobre os Waimiri-Atroari, com as circunstâncias econômicas e políticas da época. Poderia desqualificar a guerra do bem x mal, desmistificar os encantos da modernidade, evidenciar que no espaço vazio amazônico existiam pessoas que estavam sendo violentamente interpeladas.

Em Censuras e Memórias da Pacificação Waimiri-Atroari, Baines(1993, p. 30) relata o depoimento de Amélia, uma indígena idosa e viúva de um líder

morto em circunstâncias contraditórias, que lhe contou sobre “as epidemias e mortes em massa, os ataques dirigidos pelos líderes contra os postos da FUNAI e os sobrevôos rasantes acima das aldeias que provocavam fugas desesperadas em uma situação de transtorno que os Waimiri-Atroari não suportavam mais”. Há um detalhe elucidativo percebido pelo autor que segue o relato de Amélia: ao falar sobre o passado “seu corpo tremia”. Detalhes como esse, embora praticamente imperceptíveis, sinalizam indícios da relação entre eles e a sociedade nacional, naquele momento.

A experiência individual como a de Amélia tem seu valor como conhecimento, e sinaliza a situação na qual vivia seu grupo étnico. Em seu livro *Mínima Moralía – Reflexões a partir da vida danificada –*, escrito no período da segunda guerra, Adorno (1992) enfatiza que, sendo a sociedade a “substância do indivíduo”, através desse se pode apreender a questão social. Adorno faz referências à postura de Hegel que “com frieza irrefletida, opta pela liquidação do particular” e enfatiza o seguinte:

A análise social é também capaz de extrair da experiência individual incomparavelmente mais do que admitia Hegel, ao passo que inversamente as grandes categorias históricas, depois de tudo que entrementes foi empreendido com elas, não estão mais a salvo da suspeita do logro [...] muito do protesto passou de novo para o indivíduo. Em comparação com a aridez antiquada que caracteriza em Hegel a abordagem do indivíduo, este ganhou tanto em riqueza, indiferenciação e força, quanto, por outro lado, se viu enfraquecido e tornado oco pela socialização da sociedade. Na era da decadência do indivíduo, a experiência que este tem de si e do que lhe sucede contribui uma vez mais para um conhecimento que estava apenas encoberto por ele. (ADORNO 1992, p. 10).

As notícias jornalísticas são filtradas, selecionadas e as agendas montadas são capazes de fazer com que uma sociedade pense em determinado assunto; às vezes, até “como” pensá-los. É importante considerar que nessa cobertura jornalística não foram utilizadas informações como a mensagem n. 5, enviada pelo padre Calleri à Prelazia. Nela, o coordenador da Expedição narra a proibição imposta aos indígenas de não se aproximarem das mercadorias da equipe. A justificativa era a de que tal atitude estava no seu direito de “gente superior” (SABATINI, 1998, p. 19). Conforme relatos do mateiro Álvaro Paulo da Silva, único sobrevivente da Expedição, transmitidos oralmente e só dez anos depois publicado pelo jornal *A Crítica*, o padre Calleri,

dois dias antes do massacre, ao perceber que os indígenas estavam tirando colheres do acampamento, os advertiu severamente com o uso da espingarda. Teria segurado dois índios, apanhado a espingarda e dito: “padre marupá (ruim). Espingarda pô... índio morre”.

Arendt constatou que a falta de profundidade que caracterizou Eichmann, a sua incapacidade de pensar, provocou seu afastamento da realidade, gerando sua inconsciência. Ficou célebre a afirmação do réu nazista de que em nome da obediência teria mandado até seu pai à morte se isso lhe tivesse sido ordenado. Eichmann havia autorizado a eliminação de centenas de judeus porque ser bom funcionário, um bom cumpridor de ordens como a pensadora deixa claro, era algo de peso em sua vida.

Quando, em 1963, Arendt constatava a força da banalidade do mal, ou seja, cinco anos antes do “Massacre da Expedição Calleri”, ela previu como o mal se realiza na banalidade, na injustiça e nas radicais práticas de violência contra apátridas, imigrantes, negros, crianças, idosos e a natureza. Falava também da contemporaneidade.

A obra Eichmman em Jerusalém (HANNAH ARENDT, 1999) suscita vários desdobramentos—inclusive o relacionado à questão moral – entre vários aspectos importantes que ficaram ao lado do julgamento do réu. Como as interrogações feitas pela própria Arendt: “Como pôde acontecer uma coisa destas?” “Por que aconteceu?” “Por que os judeus e não os alemães?” “Qual o papel das outras nações?” “Até que ponto vai a responsabilidade dos aliados?” “Como puderam os judeus, por meio de seus líderes, colaborarem com sua própria destruição?” , “Por que marcharam para a morte como carneiros para o matadouro?” (ARENDR, 2009,p. 15).

Para ela, os jornalistas melhor informados estavam bem cômicos dessas e de outras nuances, “mas não fizeram menção delas em suas reportagens”. Assim como na cobertura do massacre da Expedição Calleri, nenhum questionamento que ajudasse a elucidar o motivo da atitude dos indígenas foi realizado. Poderiam ter sido feitas perguntas como: O que teria levado os Waimiri-Atroari a cometerem o massacre a eles imputado? Como a equipe teria se comportado? O que representava para eles aquela visita? Por que os tiros para o alto? A não elaboração dessas questões foi agravada pelo fato de que os Waimiri-Atroari foram obrigados ao silenciamento. Não lhes foi

permitido a oportunidade de se pronunciarem e desta forma terem suas perspectivas refletidas nos textos divulgados e que alcançaram o grande público.

Se a platéia devia ser o mundo e a peça um vasto panorama do sofrimento judeu, a realidade estava aquém das expectativas e das motivações. A fidelidade dos jornalistas não durou mais de duas semanas, depois das quais a platéia mudou drasticamente (ARENDT, 1999, p. 18).

O cuidado com o mundo, com o devir, com a liberdade e a singularidade humana, com a eliminação da possibilidade de diversidade, o que implicaria o emudecimento da política, eram questões essenciais para Arendt. Essas questões estão diretamente relacionadas ao jornalismo, se pensado na perspectiva de Filho (1987), o jornalismo é “um conhecimento do mundo que não tem base na universalidade, mas na singularidade”, e também, “é uma forma social de conhecimento: mas não de um conhecimento qualquer; é um conhecimento cristalizado no singular” (FILHO, 1987, p. 90). Portanto, mesmo que algumas das idéias de Arendt tenham sido contundentemente questionadas, elas são compatíveis com a proposta deste trabalho.

Como já mundialmente sabido, foram inúmeras e virulentas as críticas e polêmicas que o conjunto da obra de Arendt despertou. Porém, Eichmann, em Jerusalém – um ensaio sobre a banalidade do mal, foi a obra que “mergulhou-a na mais profunda controvérsia de sua vida” (MAY, 1986, p. 91). O uso do termo banalidade ou o fato de negar a Eichmann atributos como sádico ou monstruoso, por exemplo, motivaram, entre várias denúncias, a de que a pensadora judia era insensível aos sofrimentos dos judeus. Ideia que, apesar de distorcida, foi estrategicamente ou não interpretada como se Arendt, apesar de sua própria origem, estivesse diminuindo a importância do sofrimento de seu povo. O que muitos de seus detratores fizeram questão de esconder foi dizer que Eichmann não era um monstro, não significava dizer que o genocídio nazista fora menos monstruoso e o termo banalidade não significava ofensa aos judeus, e sim uma característica do mal caracterizado no réu nazista.

Em nosso entendimento, a obra de Arendt mostra com que intensidade ela sentiu a monstruosidade do nazismo. É clara a sua tentativa de enfrentar e compreender a verdade histórica e a compreensão significava o primeiro passo

para evitar que algo semelhante jamais viesse a acontecer novamente. Um argumento que, na verdade, a pensadora enfatizou especialmente em sua reportagem foi que “o fator mais importante no apaziguamento da consciência de Eichmann foi não ter conseguido encontrar ninguém, absolutamente ninguém, que fosse de fato contra a “Solução Final”. Isso a levou diretamente a outro argumento, que lhe proporcionou tanta desaprovação e mesmo ódio. Para Arendt, não havia sido apenas entre os alemães que Eichmann não pôde encontrar resistência: também entre os judeus ele havia encontrado submissão e aceitação; dizer isso fatalmente provocaria incômodos. Arendt não deixou de refletir sobre o fato de que na Alemanha e em países ocupados os alemães deram frequentemente poderes a líderes reconhecidos dos judeus para ajudá-los a organizar as deportações:

[...] de fato funcionários judeus cooperaram com eles de muitas maneiras. Seus motivos eram amiúde os mais nobres, acreditavam por exemplo, que policiais judeus tocando os transportados seriam mais “gentis e prestativos” e que tornariam “mais suportável a tripulação”. Hannah, porém, condenava essas ações nos termos os mais candentes. “Para um judeu”, escreveu, “este papel de líder na destruição de seu próprio povo é sem dúvida o capítulo mais negro de toda a nossa história”. (MAY, 1986, p. 94).

May (1986) considera que Arendt escrevia a verdade sobre um colapso do espírito humano e não subestimava as dificuldades de resistência aos nazistas. A biógrafa chama atenção para um trecho do primeiro capítulo da obra de Arendt que teria passado despercebido pelos seus críticos, e no qual Arendt (1999, p. 22-23) cita uma pergunta feita insistentemente no tribunal: “por que você não se revoltou?”

A corte não recebeu resposta a essa pergunta tola e cruel, mas qualquer um poderia facilmente encontrar uma resposta se deixasse sua imaginação deter-se um pouco no destino daqueles judeus holandeses que, em 1941, no velho bairro judeu de Amsterdã, ousaram atacar um Departamento da Polícia de segurança Alemã. Quatrocentos e trinta judeus foram presos em represália e literalmente torturados até a morte, primeiro em Buchenwald, depois no campo austríaco de Mauthausen. Durante meses sem fim, morreram milhares de mortes, e todos eles deviam invejar seus irmãos que estavam em Auschwitz e até em Riga e Minsk. Há coisas coisas consideravelmente piores do que a morte, e a SS cuidava para que nenhuma delas jamais ficasse muito distante da imaginação de suas vítimas. (HANNAH ARENDT, 1999, p. 22-23).

Arendt sinaliza que a questão da cooperação foi mencionada duas vezes pelos juízes, o que foi admitido por testemunhas e o juiz Halevi havia descoberto com Eichmann que os nazistas tinham visto essa cooperação como a pedra angular de sua política para os judeus. Eis um dos trechos polêmicos da obra de Arendt:

Mas a pergunta que o promotor fazia regularmente a cada testemunha, exceto aos combatentes, pergunta que soava tão natural àqueles que nada sabiam dos antecedentes do julgamento, a pergunta “Por que você não se rebelou?”, serviu na verdade de cortina de fumaça para a pergunta que não foi feita. E assim ocorreu que as respostas à pergunta irrespondível que o Sr. Hausner fez a suas testemunhas eram bem menos que “a verdade toda a verdade nada mais que a verdade”. A verdade era que o povo judeu não era um todo organizado, que não possuía território, não tinha um governo no exílio para representá-lo entre os aliados, nem um esconderijo de armas, nem uma juventude com treinamento militar. Mas a verdade integral é que existiam organizações comunitárias judaicas e organizações recreativas e assistenciais tanto em nível local como internacional. Onde quer que vivessem judeus, havia líderes judeus reconhecidos, e essa liderança, quase sem exceção, cooperou com os nazistas de uma forma ou de outra, por uma ou outra razão. (ARENDR, 1999, p. 141).

Young-Bruehl, que também escreveu uma biografia de Hannah Arendt— Por amor ao mundo (1997, p. 302-304) – considera que de todos os livros escritos por Arendt, Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal, foi o que mais se prestou a interpretações equivocadas. Entre acusações, como a de que havia desculpado Eichmann, a biógrafa ressalta: “Muitos dos que leram a série de cinco artigos e muitos mais que ouviram falar a respeito, concluíram que Hannah Arendt “não tinha alma ou carecia daquilo que Gershom Scholem²⁵ chamava *Herzenstaltm*, simpatia””. Eles acharam que Arendt não tinha nenhum envolvimento emocional com seu povo. Ela, por outro lado, pensava que finalmente havia se curado de um tipo de envolvimento emocional que impede um bom julgamento.

Profundas diferenças de opinião surgiram nas muitas facetas da controvérsia Eichmann. [...] Na controvérsia pública, comentários sobre judeus com desejo de morte, judeus incapazes de resistência, vítimas tão responsáveis quanto seus executores somavam-se aos comentários de Arendt sobre os conselhos judaicos. As acusações de que ela era anti-Israel, anti-sionista, uma judia que se odiava, uma purista legal ou uma moralista kantiana acompanharam as reflexões

²⁵ Gershom Scholem, erudito judeu e amigo de Hannah Arendt, publicou uma carta na revista *A Encounter* afirmando que ela não sentia amor pelo povo judeu.

de Arendt sobre os precedentes legais do julgamento e de lei internacional. (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 302).

Quase todos os estudos sobre o holocausto publicados desde 1963, lembra Young-Bruehl, “reconheceram implícita ou explicitamente essas controvérsias e as ferozes emoções que fluíam do livro”. O termo holocausto que entrou para o uso comum no início dos anos 1960, foi um sinal no renovado esforço dos historiadores para redefinir o destino dos judeus europeus e proporcionar documentos para estudar aspectos da resistência judaica que a controvérsia Eichmann havia destacado. Young-Bruehl ressalta que os “historiadores alemães retomaram as perturbadoras perguntas sobre a natureza e a extensão da resistência alemã ao nazismo que a controvérsia fez surgir. Psicólogos e sociólogos tentaram explorar o fenômeno a que Arendt deu o nome de “banalidade do mal”. Os teóricos jurídicos reconsideraram as questões levantadas por Arendt sobre os procedimentos para julgar criminosos de guerra nazistas e o *status* legal de um “crime contra a humanidade” (1997:304). Young-Bruehl lembra que a controvérsia ficou tão conhecida que uma coletânea alemã pode ser intitulada *Die Kontroverse*.

Young Bruehl considera que os dois juízos mais importantes e ao mesmo tempo mais controversos que Arendt emitiu eram simples, mas ambos encerravam desafios complexos. Para Young Bruehl (1997), Hannah Arendt contou a história de Eichmann ressaltando sua mentalidade burocrática e a afirmação jactanciosa de que “esta é a língua que eu falo”, e julgou-o incapaz de separar o certo do errado. Mas, ao evidenciar que a verdade não era fácil de ser alcançada, ou seja, ao levar a sério a compreensão do próprio Eichmann sobre si mesmo – como um homem sem motivos mesquinhos, um homem que fizera conscientemente o seu dever – o desafio era tão drástico que ela mesma admitiu que nem os juízes o aceitariam. E isso fez com que se perdessem o maior desafio moral e mesmo legal de todo caso.

O que a obra *Eichmann em Jerusalém* – um relato sobre a banalidade do mal (1999) deixa claro é a incapacidade de um pensamento independente em Eichmann pois esse, transformado pela força da doutrinação em uma engrenagem da máquina burocrática do sistema totalitário, não era capaz de discernimento. O cumprimento rigoroso às leis e à ideologia se sobrepunha ao juízo sobre suas ações e acontecimentos; escondido atrás das

frases feitas, da linguagem burocrática que escondiam o terror, Eichmann, conforme Hannah Arendt (1999, p. 162) “era capaz de mandar milhões de pessoas para a morte, mas não era capaz de falar sobre isso de maneira adequada se não lhe fornecessem a regra de linguagem condizente”.

Estava perfeitamente controlado. Não, mais que isso: estava completamente ele mesmo. Nada poderia demonstrá-lo mais convicentemente do que a grotesca tolice de suas últimas palavras. (...) E continuou: “Dentro em pouco tempo, senhores, iremos encontrar-nos de novo. Esse é o destino de todos os homens. Viva a Alemanha, Viva a Argentina, Viva a Áustria. Não as esquecerei”. Diante da morte, encontrou o clichê usado na oratória fúnebre. No cadafalso, sua memória lhe aplicou um último golpe: ele estava “animado”. Esqueceu-se que aquele era seu próprio funeral. Foi como se naqueles últimos minutos estivesse resumindo a lição que este longo curso de maldade humana nos ensinou – a lição da temível banalidade do mal, que desafia as palavras e o pensamento. (HANNAH ARENDT, 1999, p. 274).

“Critérios de sangue: Auschwitz Tupiniquim!”.

Várias analogias entre a situação dos judeus e outras minorias durante o nazismo e a situação dos povos indígenas no Brasil foram realizadas. O termo “Auschwitz tupiniquim” por exemplo, foi utilizado no país no decorrer de 1982, quando veio à tona a tentativa do coronel Ivan Zanoni Hausen, assessor de Estudos e Pesquisas da FUNAI, de estabelecer critérios biológicos para legitimizar a identidade indígena. Com a manchete de primeira página intitulada Racismo-nazismo, espancamentos, palestras e uma campanha da CNBB, o jornal *Porantim* (n. 39, de maio de 1982) divulga o memorando 215 desse coronel. Conforme o *Porantim*, os critérios já estavam sendo exigidos para a identificação dos índios Xakriabá. Suas terras estavam sendo disputadas pela fábrica de cimento Cauê.

O secretário do conselho Indigenista Missionário (Cimi) na época, Paulo Suess, criticou duramente o fato de que os indígenas deveriam ter sangue do grupo O e Rh positivo. Em crítica ao coronel Zanoni Paulo Suess alegou: “no mundo inteiro rejeita-se esses critérios sanguíneos que são racistas e nazistas, pois serviam para selecionar os judeus na Alemanha nazista a fim de mandá-los para os campos de concentração”. O secretário acentuou que a redução da identidade étnica à questão genética era “racista”, pois deixava de lado aspectos culturais, sociais, políticos e históricos.

Um documento da Presidência e Comissão Episcopal de pastoral da CNBB divulgou uma nota de condenação aos critérios biológicos onde afirma que a instituição havia tomado conhecimento do memorando 215, em que um assessor da FUNAI pedia informações sobre a aplicação de “indicadores biológicos de sangue” em populações indígenas, para verificar sua identidade. “Com antropólogos do País, consideramos tal procedimento como racista, lembrando métodos nazistas e ofendendo princípios éticos e cristãos”, diz a nota.

De certo modo, a abertura para a catalogação dos “humanos” do “sub-humanos” e outras definições afins já havia sido proporcionada quando Kant fez a pergunta “O que é o homem”? (*Was ist Mensch?*). A interrogação, conforme Bensusan (2012), permitiu um jogo de capturas enveredando para o fato de que as diferentes máquinas antropológicas sancionam quem é humano suficiente, quem pertence à grande família, quem pode, quem não pode, enfim, ser tratado como um de nós. “A partir do que então pode pertencer a outros nós, os de classe, os de nacionalidade, de gênero, de cor, de correligionários, de religião e membros de um clube seletivo”.

Como se pode perceber por meio da documentação, a categoria destinada aos indígenas, e aqui especificamente aos Waimiri-Atroari, não previa a categoria humana e menos ainda a singularidade.

CAPÍTULO IV - A SINGULARIDADE JORNALÍSTICA QUESTIONADA

O preceito da “singularidade jornalística”.

A idéia de que a singularidade é a matéria-prima do jornalismo e portanto a sua própria natureza, é o argumento defendido por Adelmo Genro Filho em sua monografia *O Segredo da Pirâmide Invertida* (1987) defendida na Universidade Federal de Santa Catarina. A pirâmide invertida é uma representação gráfica da notícia, demonstra que ela deve ser elaborada pela ordem decrescente de importância das informações, modelo implícito no *lead*. “O *lead* designa o parágrafo sintético, vivo, leve, com que se inicia a notícia, na tentativa de fisgar a atenção do leitor” (GENRO, 1987, p. 26). Nele estão contidas as principais respostas que um texto jornalístico precisa divulgar sobre um acontecimento: quem, fez o que, quando, como, onde e por quê?. Esse modelo, ainda bastante estimulado nos cursos de jornalismo é o espaço onde, conforme esse autor, a singularidade jornalística se encaixa. Possivelmente Adelmo Genro, de tendência marxista, teria continuado a desenvolver essa ideia caso não tivesse morrido prematuramente.

A implantação do *lead* nos jornais brasileiros – ideia norte-americana que foi introduzida no País nos anos 40 pelo jornalista Pompeu de Souza – foi facilmente aceita. Esse modelo reduzia o espaço nas páginas dos jornais e diminuía os gastos econômicos com o papel cujo alto custo já era uma preocupação dos donos de jornais. Outro benefício, já sabido, era o menor tempo gasto pelos leitores já que o *lead* sintetiza as informações consideradas mais importantes; dessa maneira anúncios de última hora, por exemplo, poderiam ser inseridos em uma página sem prejuízo à notícia já sintetizada no início do texto. O *lead* conforme Juarez Bahia (1990) reclamava períodos curtos, precisão absoluta, formalidades ao invés de “intimidades” o que retirava os riscos da informação principal se perder no caso de cortes. O *lead* “é feito para que a matéria possa suportar um corte no pé sem prejuízo do texto” (BAHIA, 1990, p. 92).

Esse tipo de racionalização teve seus oponentes radicais. É famosa a posição de Nelson Rodrigues para quem os seguidores deste padrão

estavam inseridos no time dos “idiotas da objetividade”. Empreendimento, praticidade, economia de tempo, síntese e outras características que justificavam o *lead* não eram aceitas por Nelson Rodrigues; sua experiência como repórter policial impedia que ele acreditasse ser possível sintetizar em um parágrafo a complexidade da vida, principalmente das situações-limite que as páginas policiais abrigam.

No final dos anos 90 os manuais de redação dedicavam vasto espaço à recomendação do uso do *lead* definindo-o como guia para atrair leitores, quando não para seduzi-los. O Manual de Redação e Estilo de *O Globo* sustenta que ele é defesa contra a verbosidade. O Manual de *O Estado de São Paulo* estipula que o *lead* deve apresentar-se em quatro ou sete linhas padrão da lauda-padrão. O jornal *Folha de São Paulo* faz as seguintes recomendações: a) que contenha as informações essenciais do fato noticiado, de preferência com as respostas às perguntas básicas já assinaladas; b) seja tão completo que o leitor possa se sentir informado só com a sua leitura; tenha, de preferência, até cinco linhas e jamais ultrapasse oito linhas de setenta toques; d) seja redigido na ordem direta; e) não comece com verbo ou advérbio; f) não utilize, sem explicar, nomes, palavras ou expressões pouco familiares para a média dos leitores. Essas orientações técnicas não mencionam a dimensão político-ideológica do *lead*, como ele pode conduzir e limitar as informações de acordo com determinadas diretrizes. E assim, produzir e promover singularidades subtraindo aspectos históricos de onde ela emerge. São várias as polêmicas sobre o assunto. Alberto Dines (1986), por exemplo, quando afirma que o jornalismo é a “busca de circunstâncias” já sinaliza as teias que provocam e compõem determinado acontecimento e, uma dessas circunstâncias – dependendo das condições de produção do texto – pode ser transformada em singularidade que surge como algo instantâneo, imediato e desligado de circunstâncias.

E é a singularidade, categoria que Adelmo Genro utiliza para compor uma teoria do jornalismo – campo onde ele considera existir uma “indigência teórica” (1987, p. 10) –, que faz do jornalismo uma forma social de conhecimento diferenciado da ciência e da arte. O autor parte do fato de que para a ciência os fatos são relevantes à medida que propõem a universalidade; a repetição necessária à verdade científica e o valor universal não caracterizam

o conhecimento jornalístico. O jornalismo também não é um conhecimento artístico. Para a arte, os fenômenos são representativos na exata proporção de sua ambiguidade enquanto realidades imperceptíveis (singulares) e ao mesmo tempo, representação da universalidade. No campo do jornalismo estes dois parâmetros têm restrições.

O jornalismo não pretende que os fatos narrados tenham caráter de verdade universal, não exige que eles se repitam para que sejam verdadeiros, não se vale de conceitos, não é, portanto, um conhecimento que pretende o estatuto de cientificidade. Também não é arte pois o jornalismo tem suas regras de objetividade, de periodicidade e pretende informar sem pretensão de sensibilizar o humano na totalidade de suas forças anímicas. A singularidade criativa do artista exige multiplicidade de signos e formas, a interpelação da sensibilidade e subjetividade extrema do receptor.

A subjetividade jornalística tem seu grau direcionado, regulado; o mundo representado jornalisticamente também é o acontecimento demarcado pelos valores-notícia e recortado através do agendamento. O que o retira da esfera artística onde a subjetividade do artista e as regras de simbolização seguem regras diferentes:

O jornalismo não produz um tipo de conhecimento, tal como a ciência, que dissolve a feição singular do mundo em categorias lógicas universais, mas precisamente reconstitui a singularidade, simbolicamente, tendo consciência que ela mesma se dissolve no tempo (FILHO, 1987:32-33).

O singular, o irrepitível é justamente aquilo que para Adelmo Genro o jornalismo consegue captar e o diferencia dos outros conhecimentos citados. A representação da singularidade jornalística deve atingir o senso comum; é necessário o contato com o leitor e a utilização de recursos que chamem sua atenção. A questão em determinados casos é como apelar para estes mecanismos de sedução sem potencializar um aspecto do fato e transformá-lo em singularidade única ou elegê-lo oficialmente como o mais relevante em detrimento de outros mais significativos. O historiador, o jornalista como já enfatizado, narram histórias e no caso do que ficou conhecido como o “massacre da expedição Calleri”, é fundamental pensar a forma como a singularidade jornalística do acontecimento foi representada posto se tratar de

grupos de pessoas distintas, com língua e linguagem desconhecidas, numa circunstância onde não houve aproximação com eles que também eram protagonistas ou “objetos” fundamentais da narrativa. Ou seja, quando não se viu o que foi representado, quando não se ouviu aqueles a quem se forneceu uma fala e cujo pronunciamento não chegou sequer a ser reivindicado; nem mesmo percebido pelos leitores. Mais preocupante é quando, como no caso dessa cobertura que produziu uma singularidade sobre os Waimiri-Atroari, a visão que se tem dos sujeitos expostos é condicionada por um imaginário preconceituoso e reforçado pelas regras previamente formatadas para se responder a um quem, fez o que, quando, como, onde, por quê?.

Longe de se pretender do jornalismo preocupações com verdades metafísicas ou com outras questões ontológicas reforçamos que a singularidade aqui problematizada é a inserida no *lead*, são respostas objetivamente constituídas, que se transformam em verdades discursivas socialmente legitimadas. “O jornalismo possui um discurso cujo propósito é afirmar sua legitimidade social” argumenta Wilson Gomes (2009). Um discurso social, conforme esclarece esse autor, é um conjunto de falas, locuções, textos, sentenças em circulação onde se postulam e reafirmam visões de mundo, valores, teses, apreciações acerca de temas ou núcleos de temas relevantes para a sociedade ou para um setor social específico. O jornalismo foi a instituição que, seguramente e de forma legítima, mais produziu discursos sobre o episódio sobre esse “massacre”. Wilson Gomes alerta que “mais que um discurso científico” (2009, p. 67) o discurso jornalístico promove o engajamento existencial, oferecendo motivações, explicações e razões de ser, orientando a existência e as suas decisões, ordenando e hierarquizando os valores adotados pelos indivíduos, estabelecendo e justificando vocações.

Neste sentido atinge antes de tudo o próprio campo social, seus agentes, suas instituições e sua mentalidade, sustentando as crenças fundamentais e organizando as convicções sobre natureza, sentido e destinação do próprio campo. Assim, tanto está à base de verdadeiras e arraigadas convicções que cimentam a identidade do grupo ou da corporação, quanto de ideologias, mitologias e auto enganos que cumprem exatamente o mesmo papel das primeiras. (GOMES, 2009, p. 67)

Admitimos a grave importância do discurso jornalístico enquanto veículo que sustenta crenças e organiza convicções quando este discurso tem como foco fornecer a singularidade sobre um acontecimento. Como este discurso ou narrativa – neste caso não existe incompatibilidade de terminologia –, pode captar a singularidade sobre **quem** eram os Waimiri-Atroari sem a devida conferência ou investigação? Ou mesmo sem que tenha sido realizado um juízo sobre eles? A resposta inserida nos textos jornalísticos para este **quem** não permitiu o rompimento ou mesmo contradições sobre quem eram eles, moldados em representações ou “verdades” cristalizadas embora equivocadas. Este **quem** foi instaurado e protegido pelas ideologias, pelos poderes político-partidários, pelas justificativas oferecidas em nome do desenvolvimento social e econômico. A formulação sobre **quem** eram os Waimiri-Atroari deu proteção ao discurso religioso jornalisticamente disseminado à revelia deles próprios, os Waimiri-Atroari. Não houve alteração do imaginário cristão ocidental ou do modelo eurocêntrico para defini-los; embora responsabilizados pela morte das nove pessoas, este modelo de singularidade destinado a eles já estava preparado para ser utilizado. E as circunstâncias eram propícias.

A “singularidade jornalística” questionada.

O jornal *O Estado de São Paulo* do dia 23.11.68, cujo título é “O PARASAR ACREDITA EM CHACINA – Os brancos estão mortos na selva” os apresenta e representa assim:

Fonte do Parasar informou ontem em Manaus ser quase certo que foram massacrados os membros da Expedição que se dirigiu ao Alalaú a fim de apaziguar os **ferocíssimos índios** waimiris e atroaris. Ontem, entretanto, um aparelho da FAB tirou a foto de uma maloca indígena, nas proximidades da qual há duas figuras que podem ser interpretadas como sendo de homens brancos deitados no chão, ao sol (grifos nossos).

No subtítulo “Ferocidade” é dito: ‘Calcula-se que mais de 1.500 brancos foram massacrados pelos índios atroaris e waimiris, de umas décadas para cá. Os silvícolas costumam picar suas vítimas em pedacinhos e queimá-los até virarem cinzas’. O texto afirma que não havia notícias de que os atroaris

ou waimiris eram canibais. Informa também que a estrada BR-174 destinava-se a ligar Manaus a Boa Vista e que o desmatamento do trecho havia sido interrompido porque os “operários que lá trabalhavam foram atacados pelos índios. Os operários ficaram tão apavorados que se recusaram terminantemente a prosseguir com o trabalho”.

No texto “Os brancos estão mortos na selva” há uma retrospectiva dos “massacres” cometidos pelos indígenas desde o ano de 1942. É o reforço a um **Quem** que delimita os Waimiri-Atroari na categoria dos ferocíssimos que massacram os brancos e apenas eles deveriam ser apaziguados. Percebe-se que essa singularidade tornava-se praticamente inquestionável na medida em que não haviam contra-informações disponíveis que fornecessem outras interpretações ou versão do fato; e o contexto era favorável para impedir questionamentos ou dúvidas sobre a “natureza” destes indígenas.

Além disso, o processo de enunciação jornalística é regulamentado através de procedimentos que se encontram estabelecidos em espécies de macrocódigos constituídos pela língua, pelas matrizes culturais, pelas regras sociais, pela ética e pelas ideologias. O **quem** no qual os Waimiri-Atroari foram encaixados encontraram respaldo nas vertentes ideológicas da época onde Estado, Igreja, regime militar se uniram em prol da modernização e desenvolvimento da Amazônia. Essas instituições produziam discursos e funcionavam em sincronia; os textos jornalísticos sobre o episódio deram suporte a essa unificação constituindo-se em mais uma de suas vertentes reprodutoras.

Além dos macrocódigos a enunciação jornalística se estabelece através dos microcódigos que são os dispositivos criados internamente no interior dos meios de comunicação, como códigos particulares de onde devem ser manejados e mobilizados os instrumentos enunciativos, a exemplo dos manuais de redação. (Neto, 1991). Embora os jornais que fizeram a cobertura sobre o “massacre da Expedição Calleri” à época não utilizassem os manuais de redação, existiam as regras de cada empresa jornalística que condicionava a visão dos fatos. A produção jornalística se inscreve “num movimento histórico mais amplo, na medida em que os textos são produtos de uma série de encontros de outros textos, de citações conscientes ou não” (Neto, 1991, p.

32). Ou seja, o texto jornalístico é uma prática assegurada e articulada à múltiplas práticas e campos discursivos.

Espécie de um interdiscurso, o discurso jornalístico ocorre à base do processo de acolhimento amplo que faz, e, ao mesmo tempo, em que é movido por diversas tensões e práticas discursivas. [...] Movendo esse tipo de “objetividade” o enunciador não deixa de ser apenas essa estrutura vazia, no sentido aqui trabalhado, cujos procedimentos e configurações resultam do papel de investimento que se faz de códigos, técnicas, saberes e regras. Trata-se de uma vazia que configura uma certa “ignorância”, pois, apesar de o enunciador tudo dizer, segundo as regras e convenções, ele não sabe que os seus ditos é agenciado de outros lugares, onde lhe é causada uma falta, a qual é supostamente preenchida por esta espécie de “linguistéria” do campo específico da comunicação de massa (NETO, 1991, p. 32-33).

Para a formalização de sua narrativa o jornalismo se apropria ou negocia com outros campos de saberes. Neto (1991) compreende que estes vários saberes operam como espécie de “scripts” ou “unidades de construção”, a partir dos quais o trabalho de produção, enquanto leitura da realidade se constrói. Existe, conforme ainda este autor, uma espécie de “saber cristalizado” que a instituição jornalística tem a respeito de como reunir unidades, técnicas, dispositivos, “capazes de produzir a leitura e a classificação do real”. Inseridos na classificação de sub-humanos uma vez que desprovidos de discurso e racionalidade, os Waimiri-Atroari produziram um enunciado que não foi decodificado pela imprensa. Essa operou com dispositivos ideológicos cristalizados repetindo uma singularidade construída e pronta para ser automaticamente acionada.

Outros enunciados ou leads poderiam ter sido articulados alterando a feição dos Waimiri-Atrori cristalizado em um **quem** cuja categoria, assim divulgada, era inferior e não diferente da categoria dos civilizados. Como por exemplo, supor que – já que a cobertura no geral é farta em suposições– assustados e desconfiados com os tiros dados pela Expedição, os indígenas amedrontados, e sem que soubessem das circunstâncias às quais estavam submetidos, haviam reagido em defesa própria. Essa singularidade concedida a estes sujeitos, evidentemente, entraria em choque com a singularidade forjada por outros discursos dominantes nos quais eles teriam que preencher o espaço da crueldade, daqueles que deveriam ser perdoados. Essa era a forma de manter a supremacia do discurso cristão que transformou o padre Calleri em

mártir. A ideologia da integração e da soberania nacional alinhava-se com a idéia de que os obstáculos para o progresso deveriam ser eliminados e o que os indígenas haviam feito fortalecia a concepção de que eles eram nocivos à civilização. Os jornais ajudaram, simbolicamente, a combater este obstáculo e o fizeram com eficácia efetivando seu caráter ordenador – mais precisamente o caráter funcionalista da comunicação dentro de um sistema que envolve a mídia como mantenedora da ordem social.

“Quem és?” é a pergunta que, dentro das preocupações específicas de Hannah Arendt (1993, p. 191) com questões envolvendo a natalidade – não deveria deixar de ser feita aos que chegam ao mundo. A resposta à interrogação garantiria a singularidade, pensada não no sentido individualista e sim como um fenômeno político que se opõe à superfluidade dos seres humanos. Essa singularidade é uma oposição à idéia de que existem pessoas que estão a mais no mundo, embora o **Quem** jornalisticamente produzido para os Waimiri-Atroari – um grupo de seres humanos que através da “pacificação” estavam chegando ao mundo cristão-ocidental-, fossem sobremaneira os “terríveis” os “assassinos”, os “ferocíssimos”. Essa condição obrigatoriamente traz à tona a narrativa literária sobre Mula-Marmela (ROSA, 2005, p. 161) uma mulher cujo nome ninguém sequer sabia ao certo no povoado onde morava. Mas, como estes indígenas, era capaz de sintetizar em si e para o lugar onde vivia, as múltiplas, controversas e até inapreensíveis formas de malignidade.

A mulher era uma abominável assassina não arrependida que perambulava com Retrupé, o enteado cego que pedia esmolas com prepotência, um homem também maligno com cara de matador de gente; era “o cínico, o canalha, o vilão” (ROSA, 2005, p.162). Esteticamente Mula-Marmela também era abominada: andava se agachando com os joelhos para adiante, “mulher malandraja, suja de si, misericordiada” (ROSA, 2005, p. 161) como seu criador, João Guimarães Rosa a constitui no conto que tem o provocativo título A Benfazeja. Construída como uma personagem rica da terribilidade do seu próprio destino, ela asfixia Retrupé quando ele se contorcia com uma dor física insuportável. Depois disso essa mulher decide abandonar o povoado e, na partida, avista um cachorro morto e já apodrecido na ponta da rua. Mula-Marmela, com seu corpo magro, o olhar fugidio e seu terrível silêncio,

carrega o animal nas costas e também o leva embora do lugar. Isto, sem que se pudesse impedir, compreender ou agradecer o gesto.

Guimarães Rosa, seu autor, exige do leitor uma compreensão – ou pelo menos a árdua tentativa de entendimento –, dessa mulher que vive nos domínios do demasiado quando conjectura sobre a intenção desse último gesto: se para livrar o lugar da pestilência perigosa do animal, se para piedosamente dar-lhe uma cova ou mesmo para que ela tivesse com o “que” ou “quem” abraçar na hora de sua morte solitária. O escritor termina o conto num misto de pedido e ordem: “pensem, meditem nela, entanto” (ROSA, 2005, p. 170).

Há lugarejos, diz ele, onde já não se consegue rever o que não vale a pena. Revê-la neste caso ou refletir sobre Mula-Marmela, como Guimarães Rosa propõe, daria movimento à sua “maldade”, este modelo fixo de um **Quem** no qual a estagnaram. Era impossível aos outros, suportá-la: – “os assustava seu ser” –, onde estavam depositados os seus insuperáveis malefícios, principalmente os que confrontam os preceitos cristãos. “Não matarás” e ela mata não apenas o enteado cego pois, antes, havia assassinado o pai dele, Mumbungo, que era o seu marido. Os Waimiri-Atroari mataram nove pessoas da Expedição católica. “Não roubarás” – mas, antes de matar Retrupé ela rouba sua visão cegando-o com plantas envenenadas. Os Waimiri-Atroari haviam, conforme alguns jornais, tentado roubar utensílios dos expedicionários. O criador de Mula-Marmela admite: “mas vocês não podem gostar dela, nem sequer sua proximidade tolerem, porque não sabem que uma sina forçosa demais apartou-a de todos, soltou-a (...) Dizem-na maldita: será e?” (ROSA, 2005, p. 165). Como gostar de indígenas “ferocíssimos” que impediam o desenvolvimento econômico e ainda trucidaram com bordunadas pessoas que queriam salvá-los? E ainda teriam cuspidos no rosto do padre e cobiçados as mulheres da expedição?

Como todas as outras interrogações que seus personagens legaram ao mundo, não é à toa que Guimarães Rosa através de Mula Marmelo faz essa pergunta: “Dizem-na maldita: será e?” (ROSA, 2005, p. 165). A resposta necessita inevitavelmente da preocupação arendtiana com o “quem” constituído de singularidades destinadas a cada sujeito, a cada comunidade ou etnias.

Guimarães Rosa conta que, quando Mula-Marmela ou a “Benfazeja” assassinou o marido, Mumbungo, mesmo sem que clara e externamente se soubesse a razão do crime, todos no povoado haviam respirado e bendisseram a Deus. Um dos males fora extirpado do lugar, afinal, Mumbungo era o cão do homem, a calamidade habilíssima, o perigo e castigo para os habitantes: “ele matava, afligia, matava. Dizem que esfaqueava rasgado, só pelo ancho de ver a vítima caratear” (ROSA, 2005, p. 163). Ao cegar o enteado ela o impediu de escolher e acertar a direção das vítimas mais fáceis e frescas. Antes de ficar cego, de cair no “ímpoder da cegueira” os olhos de Retrupé espelhavam inevitável ódio, ele era tão perverso e sanguinário quanto o pai. Cegando-o era como se Mula-Marmela tivesse protegido as pessoas do lugar. Mas, o grande pensador e escritor Guimarães Rosa disse que, por nada a compensaram, pelo contrário, “deixaram-na no escárnio de apontada à amargura; e na muda miséria”. (ROSA, 2005, p. 164).

Mula-Marmela é personagem literária que, se não explica o mal em si, é capaz de pontuar nuances de como ele não se constitui sem a colaboração daquilo ou daqueles que estão no exterior do seu agente. Se destacamos uma personagem literária aqui – sem nenhuma pretensão de purgá-la ou supor condenações –, é para evidenciar como é possível forjar singularidades sobre um protagonista em silêncio extremo o que acontece também em outras narrativas não ficcionais como as jornalísticas. No caso do conto de Guimarães Rosa há uma mulher sobre quem o povoado não busca o “quem” – a interrogação arendtiana –, mas, através dela realizam suas expurgações.

O jornal *O Globo* (22.11.68) em sua matéria “Poderá haver sobreviventes da Expedição do padre Calleri” também define categoricamente esse **Quem**. O lead da matéria é o seguinte:

O fato de terem cessado, desde o dia 31 de outubro, os contatos pelos rádios com a Expedição do padre Calleri foi o único indício em que se baseou o Padre Silvano Sabatini, da Prelazia de Roraima, para afirmar que os expedicionários haviam sido massacrados pelos índios Atroaris. Diante disto e de outros detalhes colhidos nas últimas comunicações com a Expedição, o Sr. Queiróz Campos, presidente da FUNAI, diz ter esperança de que existam sobreviventes ou, até mesmo, de que a Expedição esteja a salvo. Esclareceu que a presunção do padre Sabatini, por seu turno, é perfeitamente admissível, tendo em vista que os Atroaris **são altamente ferozes e perigosos e têm o costume de estraçalhar e queimar os inimigos vencidos**, impossibilitando, desta forma, até mesmo a localização

dos despojos [...] índios incapazes de fazer prisioneiros, preferindo matar seus inimigos, **cortá-los em pedaços e queimá-los**. (grifo nosso).

FEZ O QUÊ?

Os Waimiri-Atroari como a encarnação plausível do mal, espalharam as consequências trágicas do massacre para a sociedade amazonense e diretamente para as famílias dos mortos, o que evidentemente, é um resultado condizente em situações com esta. Como Mula-marmela, eles personificavam o que inexoravelmente era necessário rejeitar. Não apenas o ato em si era inadmissível, mas eles próprios, uma vez que, como demonstram as narrativas jornalísticas, era de sua “natureza” o agir assim. Portanto, no imaginário da sociedade, não tão humanos. Em 1968 quando o presidente da FUNAI, jornalista Queiróz Campos, esteve em Manaus para apurar os fatos ele declarou na reunião do Conselho da instituição a opinião dos manauaras sobre os Waimiri-Atroari.

O ambiente que encontrei em Manaus, quando cheguei, foi o seguinte: entrei numa loja para comprar alguma coisa e lá me disseram: “Se fosse eu, subia num avião e jogava uma bomba nesses índios e acabava com tudo. Não se pode obstar o progresso da Amazônia por causa desses índios que matam gente pelas costas. Essa é a idéia deles. Acho que eles só pensavam numa estrada que é território de índios primitivos, depois que todos os índios fossem mortos. (QUEIRÓZ CAMPOS, apud: MONTE, 1992, p. 6).

O que eles haviam feito para além do fato era noticiado com estardalhaço. Notícias com este recorte divulgadas durante a construção da estrada continuaram durante os conflitos que ocorreram durante a instalação dos projetos para as quais a estrada se destinava. Eles mataram pessoas e deixavam a família dos expedicionários passando fome como alerta o *Jornal do Brasil* (26.11.68).

Título: “Família de expedicionário passa fome”.

As primeiras conseqüências do desaparecimento da Expedição comandada pelo padre João Calleri às regiões dos rios Alalaú e Jauaperi surgiram ontem com o protesto da família de um dos integrantes, a mulher do ex-ajudante de caminhão Eduardo Francisco de Oliveira, que afirmou estar passando fome juntamente com seus sete filhos. Em seu pequeno casebre de madeira, com apenas dois

quartos, sem instalação sanitária, no Beco do Penarol sem número, num dos bairros pobres de Manaus, Dona Sebastiana de Oliveira, a mulher do expedicionário perdido, corre para a janela com seus filhos toda vez quando um avião sobrevoa a casa, para ouvir sempre a mesma pergunta: “papai está voltando, mamãe?”

Na sequência o texto cita o nome e a idade das sete crianças, informa que dona Marilda é muito simples, anda descalça pisando no chão batido de seu casebre, que o marido deveria ter um salário de NCrS193,50 “para participar da Expedição pacificadora dos atroaris” quantia reduzida para NCrS130,00 e até aquela data, um mês e dez dias depois da sua ida, ainda não havia sido paga. Segundo a mulher o homem foi com a Expedição porque estava desempregado embora antes nunca tivesse tido qualquer contato com indígenas. O texto destaca o seguinte: “Os índios que habitam a região onde estava operando a Expedição – Atroari e Waimiri – vivem brigando por causa de mulheres, que não existem em grande número nas duas tribos. Dessa maneira, não faz nenhum sentido – acham os funcionários da FUNAI – eles matarem uma das mulheres da Expedição. Antes disso, os índios, no máximo, procurariam raptá-las”.

Jornal do Brasil – FAB acha 8 corpos da Missão Calleri. 1 e 2 de dezembro de 1968. O lead da matéria começa com a notícia do que os Waimiri-Atroari haviam feito:

Oito crâneos fraturados, submersos numa região alagadiça e amarrados uns aos outros às margens do igarapé de Santo Antônio, foram encontrados ontem às 13h30 m, pelos homens do PARASAR, no local chamado maloca da esperança, último acampamento da Expedição chefiada pelo padre Calleri.

O texto enfatiza o lema do Marechal Rondon – “Morrer se preciso for, matar nunca” e afirma que a lição do indigenista “continua a ser aplicada pelos sertanistas na pacificação dos índios – mas nem todos que vão à selva estão movidos pelo humanismo”.

Famílias evidentemente destruídas como demonstra a relatada acima, oito crânios fraturados, brigas por causa de mulheres, seria isto também, em breves trechos aquilo que os Waimiri-Atroari haviam feito: perversidades, destruições. O fato deixou, evidentemente, suas graves consequências às

famílias dos mortos e aos outros implicados diretamente ou não nesta tragédia. Por outro lado, ao imputar apenas aos indígenas o caráter violento ou a natureza “ferocíssima” – e dotá-los apenas da impulsividade negando-lhes a racionalidade que os seres humanos possuem –, já se retira deles traços fundamentais da singularidade humana. Mesmo que a visão eurocêntrica de pensadores clássicos tenha retirado dos “selvagens” a capacidade para o pensamento. Arthur Schopenhauer (2001) em *O mundo como vontade de representação* distingue os humanos capazes de refletir dos que não fazem uso do pensamento.

É por isso que os selvagens e os homens pouco cultos, que não têm o hábito do pensamento, executam certos exercícios do corpo, combatem os animais ferozes, lançam as setas com uma segurança e uma rapidez que o europeu refletido não sabia igualar, visto que sua reflexão o faz hesitar e temporizar. Procura, por exemplo, encontrar o ponto exato, o bom momento, em relação a dois extremos igualmente maus. O homem da natureza encontra-os imediatamente, sem essa tentativa de reflexão. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 65).

O matar os componentes de uma Expedição católica – síntese do que eles haviam feito – em subtração ao fato de também estarem sendo exterminados – favorecia a hierarquia social que as coberturas jornalísticas sobre as mortes exigem. Essa hierarquia obedece a um acordo jornalístico prévio: alguns parecem morrer mais, morrer com dignidade, fazem falta ao mundo, estão na lista dos humanos não supérfluos. Assim sendo o que importava era que eles haviam trucidado e não que eles também estavam sendo trucidados; e nesta hierarquia, obviamente, o padre Calleri fundamentalmente era quem tinha mais valor. A mais-valia da morte, se fosse possível utilizar este termo.

Neto (1991) refletiu essa questão ao analisar a forma como a mídia constrói a noção de morte de determinados “olimpianos” brasileiros – atores de televisão, líderes políticos, personalidades proeminentes. Ou seja, a construção da morte de “super-pessoas” seres ou heróis construídos pela cultura de massa cuja vida privada é de certo modo pública e de certo modo mítica. Focando a cobertura das mortes do ator Lauro Corona e do compositor e cantor Cazuza, o autor confirma que a morte na mídia é mostrada segundo as “embalagens próprias das hierarquias editoriais, que tratam de subordinar a

morte singular do sujeito, no esquema padrão, à causa mortis do jornal” (FAUSTO NETO, 1991, p. 15).

A mídia sofre as injunções da diferenciação social que marca os sujeitos na vida e na morte. Ao mesmo tempo em que ela “espelha” tais diferenciações, orquestrando rituais e poderes que tratam de agudizar a penúria das relações sociais, ela também cria suas hierarquias para tratar e, fundamentalmente, construir a morte dos seres humanos socialmente diferentes. (FAUSTO NETO, 1991, p. 15).

A penúria das relações sociais geralmente ficam explícitas na cobertura dos rituais fúnebres. Se a mídia tem a função de espelhar a realidade, de fazer a mediação entre os fatos e a sociedade, seria ingênuo, como constata Fausto Neto (1991), achar que a desigualdade dos homens diante da vida não se traduzisse em desigualdade diante da morte. Alguns mortos inspiram comoção profunda, verdadeiros colapsos sociais; outros passam quase deesapercebidos, desprovidos de posteridade. Alguns permanecem nomeados e identificados, transformados em gênios, santos ou divindades enquanto outros se volatizam: “para cada morte particular estão socialmente prescritas as emoções a sentir, os ritos a praticar, os mitos a evocar”:

A mídia dá vigor às regras de funcionamento do simbólico social – onde o jornalista é apenas o instrumento – modelando o imprevisto ou o “anormal” das regras que tratam de semantizar a morte de várias maneiras particulares. (FAUSTO NETO, 1991, p. 15).

A mídia faz a mediação deste real – algo que se passou em outro plano e noutro momento – mediante a articulação de operações particulares de enunciados. Estas operações determinam e englobam a maneira como os meios de comunicação apontam o objeto de que falam. O resultado destas operações é uma leitura enquanto processo de construção de sentidos, portanto, todo fato só circula, só tem vigência em termos sociais caso seja estruturado pelos sistemas de linguagens. Se o que os Waimiri-Atroari haviam feito ficou limitado a uma matança feita com bordunadas, se o que eles fizeram foi estraçalhar corpos, desejar as mulheres do padre, se dessacralizaram divindades manifestadas através do padre Calleri maculando desta forma o considerado puro, nenhum lugar lhes era permitido dentro da hierarquia das

mortes que não fosse justamente o destinado àqueles que deveriam ser rejeitados e aniquilados.

A morte dos Waimiri-Atroari não tinha repercussão na imprensa escrita. Conforme o Relatório do Comitê Estadual da Verdade – o genocídio Waimiri-Atroari (2012, p. 62), após um período de tempo em que os professores e indigenistas Egydio Schwade e sua esposa Doroti Müller lecionavam na aldeia Yawara, os Waimiri Atroari os Waimiri-Atroari começaram a fazer perguntas como: “Por que Kamnã matou Kiña? (Por que o branco matou Waimiri-Atroari?); Kamnã jogou kawuni (de cima, de avião), igual a pó que queimou a garganta e Kiña morreu logo, Apiyemeyekî – por quê”? Os dois professores foram expulsos da área pela FUNAI em 1986 justamente quando começavam a colher depoimentos desta natureza. Schwade explica essa expulsão como parte das estratégias da FUNAI e Exército impedirem qualquer ação pró-Waimiri-Atroari “aceitando apenas colaborações de quem concordava com o programa integracionista do governo e do empresariado, desejoso de se apropriar da área” (2012:62)

Um indígena chamado Damxiri relatou um episódio sobre a vida de seu povo onde conta: “Apapeme yinpa Wanakta yimata” ou seja, “meu pai me abandonou no caminho da aldeia de Wanata”. Isso porque, um dia a aldeia de Yanumã, seu pai, foi atacada. Embora hajça tentado reter o ataque enquanto mulheres e crianças fugiam pelo varadouro, Yanumã foi mortalmente ferido. Mas havia recomendado que a mulher e as crianças se refugiassem na aldeia de um líder chamado Wanakta: “Wanakta karanî, xuiyá, todapra”, ou seja, um homem “bom, bonito e gordo”. A aldeia de Wanaktra estava situada numa região fora do roteiro das estradas e dos rios navegáveis: “possivelmente nunca foi vista pelos militares”. Por isto, seria uma das únicas que não foi atingida pela violência praticada por eles, enfatiza o documento escrito por Egydio Schwade.

A aldeia Yawara onde os professores lecionavam, era composta de 31 pessoas “sobreviventes” de quatro aldeias que haviam desaparecido entre 1970 e 1975; a pessoa mais velha tinha 40 anos, as demais, com exceção de duas irmãs cuja mãe ainda vivia, eram órfãs. O documento explicita: “seus pais morreram na resistência contra a rodovia BR-174. As crianças de 4 a 10 anos também eram órfãs. Seus pais morreram de sarampo em 1981, abandonados

pela Funai, à beira da BR-174. Ainda no documento Egydio Schwade relata que, conforme a confiança entre eles ia aumentando os indígenas perguntavam sobre seus parentes mortos e desenhavam cenas de violência como avião ou helicóptero sobrevoando as aldeias, soldados atirando escondidos atrás das árvores e, sempre ao lado dos desenhos a repetição de uma frase “Apiyemeyekî” ou seja, por quê ?.

Egydio Schwade colheu o depoimento de Panaxi sobre um acontecimento ocorrido com seus pais em 1970, dois anos depois do conflito com a Expedição Calleri; nele fica evidenciada uma contraposição ao excesso de mortes cometidas pelos indígenas.

Antigamente não tinha doenças. Kiña estava com saúde. Olha civilizado aí! Olha civilizado ali, lá acolá! Civilizado escondido atrás do toco de pau! Civilizado matou Maxi. Civilizado matou Sere. Civilizado matou Podanî. Civilizado matou Mani. Civilizado matou Akamamî. Civilizado matou Priwixi. Civilizado matou Txire. Civilizado matou Tarpiya. Com bomba. Escondido atrás do toco de pau!

Outro índio Yaba, escreveu: “Kamña mudî taka notpa, apapa damemohpa” ou seja, civilizado desceu de helicóptero na minha casa. Aí meu pai morreu. “Ayakîndamemohpa. Apiyemyekî”, ou seja, minha irmã morreu. Por quê? Eles também faziam suas perguntas. A resposta ao “Fez o quê?” da cobertura sobre o “massacre da Expedição Calleri” deveria, evidentemente, se restringir ao fato, ao “aqui e agora” irrepetível, aquilo que, enfim, significa a singularidade. Mas a pergunta não era feita aos não indígenas durante aquelas décadas de confrontos. Com base no chamado massacre da Expedição a resposta cristalizada sobre quem eram eles ou se eram os únicos assassinos não foi desmontada, não foi resignificada. Fizeram o quê? em síntese, os ferozes trucidaram. Os não indígenas fizeram o quê? Tentavam civilizar. Ainda no depoimento fornecido a Egydio Schwade o índio Yaba disse:

Na Mahña mudî – aldeia no rio Mahña, alto Alaláu (morreram) – Mawé, Xiwyá, mãe de Rosa, Mayede, marido de Wada, Erriwixi, Waiba, Samyamî, mãe de Xere e Pikibda. Morreu ainda pequena (pitxenme), filha de Wada. Maderê mulher de Elsa. Wairá, mulher de Amiko que mora no Jara, Pautxi, marido de Woxkî que mora no Jará. Arpaxi, marido de Sidé que mora no Alalá’pu, Wepinî, filho de Elsa. Kixii e seu marido Mayká, Paruwá, pai de Ida. Waheri, irmã de Wome e mais outra irmã de wome. Suá, pai de Warkaxi e suas duas esposas e um filho, Kwida. Wara’ye – pai de Comprido. Tarahña, pai

de Paulinho. Ida, mãe de Mayedê. Morreu ainda uma mulher velha cujo nome não relacionaram. A filha de Sabe, que mora no Mreb sna Mudí, dois tios de Mário Paruwé, o pai de Womé e uma filha de Antonio.

Estas mortes estão diretamente ligadas à chegada dos chamados civilizados. Mas, a política de enunciados que estabelece a verdade neles contida impediram que fossem divulgadas. Impediu que as contraposições viessem à tona, o que abalaria as definições estabelecidas para cada ator. As coerções dos poderes se aglutinaram na produção jornalística que, naquele momento, representava o espaço público onde a questão dos Waimiri-Atroari, a construção da estrada e a políticas oficiais eram discutidas. Os textos jornalísticos – lembrando que eles atuam no ramo da verdade, como afirma Wilson Gomes (2009) produziam e divulgavam seus discursos considerados como verdadeiros. É válido lembrar o seguinte enunciado de Foucault:

O importante, creio, é que a verdade não existe fora do poder ou sem poder [...] A verdade é deste mundo, ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua 'política geral' de verdade, isto é, o tipo de discursos que ela acolhe e que faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as distâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (FOUCAULT:1996, p. 12).

QUANDO. O Quando no sentido de um tempo cronometrado também constitui a singularidade nos parâmetros da pragmática jornalística. O Quando do acontecimento é o momento no qual o fato ocorre e que também não se repete; ele é definido, identificado nas páginas dos jornais como parte da racionalização do tempo no mundo. Mas o tempo datado vivenciado pelos Waimiri-Atroari evidentemente não era sincronizado com o da sociedade envolvente. Eram tempos incompatíveis. O tempo datado dos indígenas não era o mesmo marcado jornalisticamente que foi, então, condizente apenas com a realidade dos destinatários não indígenas.

O tempo histórico cronometrado – 1968 – deixou marcas de acontecimentos relevantes no Brasil e no mundo. Naquele ano quando os Waimiri-Atroari e a Expedição do padre Calleri entraram em conflito, repercutia

no mundo os acontecimentos de maio na França; no Brasil explodiam manifestações estudantis, revoltas de grupos contrários ao sistema anti-democrático, políticos eram exilados e haviam as manifestações consideradas agressivas de grupos dos movimentos de contracultura. No calendário político do Brasil foi um ano traumático.

No dia 28 de março, no Rio de Janeiro, os estudantes universitários Benedito Frazão e Edson Luíz Lima Souto foram mortos pela polícia militar no restaurante estudantil do Calabouço que havia sido fechado com o golpe militar de 1964. Os estudantes organizavam uma passeata relâmpago em protesto contra o alto preço da comida quando a polícia chegou ao local para reprimir a manifestação. Na primeira investida o aparato policialesco conseguiu dispersar cerca de 600 estudantes que reagiram. Os policiais voltaram com mais virulência e atirando contra os estudantes. Além dos dois mortos muitos estudantes ficaram feridos. Edson Luiz morreu com um tiro no peito à queimadura. No dia do seu enterro, 29 de março, cerca de 50 mil pessoas acompanharam o corpo até o cemitério de São João Batista numa manifestação contra a polícia e o regime militar.

No dia 12 de outubro de 1968, mês no qual as atividades dos expedicionários entre os Waimiri-Atroari começavam, a polícia prendeu centenas de estudantes – o número varia de 750 a 1500 pessoas –, que participavam do XXX Congresso Nacional da União dos Estudantes (UNE). Muitos foram presos e outros exilados.

No dia 13 de dezembro de 1968, quando o impacto do “massacre da Expedição Calleri” ainda era grande, foi decretado o Ato Institucional nº 5 (AI-5) escrito pelos membros do Conselho de Segurança Nacional e cuja redação final ficou a cargo do ministro da justiça Luíz Antônio da Gama e Silva. O AI-5 concentrou os poderes no Executivo e suprimiu as garantias constitucionais da população civil. O ato impediu a expressão livre de idéias e ações políticas, sonegava informações comprometedoras ao sistema, reprimia os que se opusessem a ele.

O ministro Jarbas Passarinho, ao votar sua aprovação, sentenciava que [...] é ditatorial, mas às favas, senhor presidente, neste momento, todos os escrúpulos da consciência [...] O tempo ficaria mais escuro, como apontou uma pequena nota no alto do canto esquerdo do jornal do Brasil no dia 14/12/68. Temperatura sufocante. O ar está

irrespirável. O País está sendo varrido por fortes ventos. Máx: 38° em Brasília. Mín.: 3° em Laranjeiras (KUSHNIR, 2004, p. 40).

O primeiro presidente do governo militar, marechal Humberto de Alencar Castelo Branco (15 de abril de 1964 a 15 de março de 1967) já havia usado atos e emendas constitucionais como instrumentos de repressão: fechou associações civis, proibiu greves, interveio em sindicatos, cassou mandatos de políticos, e no dia 13 de junho de 1964 criou o Serviço Nacional de Informação (SNI). Órgãos como estes serviam como segurança e legitimização de medidas que compuseram o “terrorismo cultural”: depredação de jornais, explosão de bombas, invasão de editoras, destruição de gráficas, tiragem de publicações impressas apreendidas. A proibição de acesso a informações, a proibição da liberdade de expressão são características de governos totalitários que de alguma maneira foram utilizadas no País e afetaram a liberdade de expressão. Sacrificavam, portanto, a própria linguagem humana enquanto manifestação do ser e de sua singularidade. Em sua obra *Origens do Totalitarismo* Hannah Arendt enfatiza:

O ato de matar a individualidade do homem, de destruir a sua singularidade, fruto da natureza, da vontade e do destino, a qual tornou-se uma premissa tão auto-evidente para todas as relações humanas que até mesmo gêmeos idênticos inspiram uma certa inquietude, cria um horror que de longe ultrapassa a ofensa da pessoas político-jurídica e o desespero da pessoa moral. É esse horror que dá azo às generalizações niilistas que afirma, com certa plausibilidade, que todos os homens são essencialmente animais. A experiência dos campos de concentração demonstra realmente que os seres humanos podem transformar-se em espécimes de animal humano, e que a ‘natureza’ do homem só é humana na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não natural, isto é, o homem. Depois da morte da pessoa moral e da aniquilação da pessoa jurídica, a destruição da individualidade é quase sempre bem sucedida. (HANNAH ARENDT, 2000, p.50).

Há de se pensar que o tempo na concepção dos Waimiri-Atroari era divergente: não possuíam calendário, nem a catalogação dos dias e meses e, se pensado como registro histórico, estavam vivenciado novamente as experiências do século XVI. A Amazônia ainda vivia um tempo tão desconectado com o resto do País que, slogans como “integrar para não entregar”, “Amazônia como espaço vazio” que remetiam ao “atraso” e despovoamento eram facilmente assimiladas. Outubro, novembro de 1968 não

eram marcações temporais que tivessem sentido para os indígenas processo que só foi iniciado através da Frente de Atração Waimiri-Atroari.

Apesar de todo este descompasso, desta falta de conhecimento sobre **Quem** eram os Waimiri-Atroari ou qual a sua cosmogonia, a possibilidade da existência de guerrilheiros entre eles fez com que panfletos (anexo A) com o título “Operação Atroaris” fossem jogados nas aldeias. O conteúdo era:

Guerrilheiro,
lê com atenção esta mensagem. Guarda este panfleto com cuidado. Ele é o teu passaporte para a vida. Estás cercado. Teus momentos estão contados. Vê na operação esboçada que teu fim está próximo. Teus companheiros estão morrendo. Tu mesmo estás ferido. Os soldados brasileiros, teus irmãos estão cada vez mais próximos. A aviação te bombardeia sem cessar. Olha a bandeira de teu país, é brasileiro, lembra-te disto. Reflete, pensa bem – o verdadeiro inimigo pode estar a teu lado.

Repudia-o, aprisiona-o, mata-o, irmão – rende-te. Teu passaporte: esta mensagem. Tua recompensa: a vida. Teu futuro: o perdão.

Conforme documento de Egydio Schwade (2012) o governo manteve um ambiente de invasão armada durante toda a construção da BR-174 ou seja “até 1977 quando conseguiu esmagar toda a resistência daquele povo. Durante todo ano de 1968 os pedidos de armamento e munição se sucederam mês a mês”. (SCHWADE,2012, p. 42). O documento explicita item por item estes pedidos. No final de 1968 quando o próprio exército assumiu a coordenação da construção os pedidos foram suspensos porque o próprio Exército tinha seu potencial bélico.

Em 1974 – seis anos após o episódio com a Expedição – o general de brigada Gentil Paes autoriza através do ofício nº 042-E2-CONF-, o uso de pequenas demonstrações de força no caso da visita de índios mostrando aos mesmos os efeitos de uma rajada de metralhadora, de granadas defensivas e da destruição pelo uso da dinamite.

O Relatório do Comitê Estadual da Verdade – o genocídio do povo Waimiri-Atroari insere um relato do antropólogo e pesquisador Stephen Baines para reafirmar que “o Exército Brasileiro usou também, via terrestre, o seu poderio militar contra os índios que defendiam seu território” (SCHWADE, 2012, p. 47). Eis o relato:

Em junho de 1975, fui de carona de Manaus a Abonari, e no dia seguinte o comandante do 6º BEC me enviou de volta para Manaus junto com os soldados do 6ºBEC, em ônibus fretados de Manaus, enquanto o 1º BIS entrou para realizar demonstrações de força. Os soldados do 6º me contaram que iriam ficar três semanas em Manaus enquanto o 1º BIS fez demonstrações de força ao longo da trajetória da estrada BR-174 que foi feita até 8 kms ao norte do rio Alalaú, e faltavam mais de 100 kms para ligar com a estrada sendo construída de Caracará em Roraima. O desmatamento da BR-174 já havia sido feito, e as obras foram suspensas com o ataque contra o Posto Indígena Abonari em dezembro de 1974 em que o sertanista Gilberto Pinto Figueiredo foi morto. Ao voltar a Manaus com soldados do 6º BEC, vi caminhões do 1º BIS com artilharia pesada. Após as três semanas de demonstrações de força, em junho de 1975, o 6º BEC voltou ao Abonari para concluir a construção da BR-174.(BAINES, apud: SCHWADE, 2012, p. 47).

O sentido que os Waimiri-Atroari davam ao tempo, evidentemente não foi considerado jornalisticamente, embora representasse um aspecto relevante de sua singularidade. O general Altino Berthier Brasil escreveu um livro O Pagé da beira da estrada (1986) e o dedica “ao anônimo irmão Waimiri-Atroari, cujo cadáver mal enterrado, deparamos, muitas vezes pela frente”:

O fantasma da guerra parecia andar solto [...] aqueles últimos anos da década de 60 tinham enfoques especiais. A prioridade era o chamado desenvolvimento. Não havia tempo disponível para a pesquisa e para o luxo das considerações lingüísticas, culturais e etnológicas [...] Nunca vi e em nenhum lugar tive notícia de índios tão agressivos como os Waimiri-Atroari. Senti que este povo deveria estar mesmo muito machucado, tal sua ojeriza ao branco. [...] Tudo indicava que o avanço da rodovia, nas condições em que ia ser feito, acabaria redundando em uma carnificina. Os índios não deixavam dúvidas de que não admitiriam a rodovia cortando seu território.(ALTINO BERTHIER, apud: SCHWADE, 2012:53).

Embora o jornalismo fosse uma instituição cuja produção dos textos era feita por não indígenas e destinados a uma sociedade também não indígena – ou que não admitia sequer estas raízes – em nenhum momento o sentido que os indígenas davam ao tempo foi considerado; portanto, o **quando** foi o da sociedade considerada civilizada.

ONDE? É a estrada o que define a singularidade do espaço nos textos sobre o conflito. Como marco civilizatório é o trecho da BR-174 e não o território onde viviam os Waimiri-Atroari que é ressaltado sem nenhuma significação sobre o que representava a terra e o lugar para a vida desses indígenas. O significado do território indígena para os Waimiri-Atroari, onde

eles mantinham sua forma de viver, sua organização, sua cultura e do qual eles dependiam para a própria sobrevivência, não surgiu nos textos jornalísticos. É o trecho da estrada e sua relevância o que vem à tona nos jornais de forma geral. O jornal *O Globo* (21.11.68) publicou o texto Índios “Atroaris massacraram Expedição do Padre Calleri” onde de forma rara aponta para o corte que a estrada provocava no território indígena:

O presidente da Fundação Nacional do Índio, sr. José de Queiróz Campos, informou ontem a O GLOBO que a Expedição chefiada pelo Padre João Calleri, com cerca de 12 homens, foi massacrada pelos índios Atroaris **nas proximidades da rodovia Caracaraí-Manaus**. A notícia foi transmitida pelo padre Silvano Sabatini, da Prelazia de Roraima, à qual pertence o Padre Calleri. Até então, desde 31 de outubro último, a Expedição, que tinha a finalidade de pacificar os índios Waimiris, na região do Alalaú, no Amazonas, deixara de comunicar-se com a prelazia, com a qual mantinha contato, permanentemente, via rádio. Os aviões do Serviço de Busca e Salvamento da FAB, empenhados na busca da Expedição, tampouco conseguiram localizar as vítimas. Os Atroaris são responsáveis também pelo massacre dos funcionários de um posto indígena do extinto SPI, há alguns anos, e seu território está sendo atravessado pela rodovia que o DERAM e o DNER estão abrindo para ligação Manaus-Boa Vista. (grifos nossos).

Na continuidade o texto alega que o presidente da FUNAI, Queiróz Campos, soube que o padre Calleri “tinha entrado em contato com os silvícolas e trocado presentes, tendo os Atroaris, depois disso, passado a exigir presentes, sem nada oferecer” (O GLOBO, 21.11.1968). Conforme Queiróz Campos, isto estava em desacordo com o “comportamento normal dos índios em estado selvagem, pelo menos da quase totalidade deles” (O GLOBO, 21.11.1968). O fato da terra onde eles viviam estarem sendo invadidas e destruindo sua cultura, além de causar seu extermínio físico, não eram considerados. Eles eram os que não ofereciam nada.

Folha de São Paulo (2/12/1968).

Título: “Achados oito corpos da Expedição do padre Calleri”.

Oito corpos da Expedição Calleri que foram encontrados sábado à tarde por uma equipe do PARA-SAR, no local denominado “clareira da esperança” – região habitada pelos índios atroaris – ainda não foram identificados, o que poderá acontecer nas próximas horas, pois os homens da FAB continuam no local. Segundo o que se constatou até agora, está faltando um corpo – que seria o nono componente da Expedição, – provavelmente o do próprio padre Calleri. Chove

torrencialmente em toda a Amazônia, mas isso não impede que um avião “Buffalo” e dois helicópteros da FAB, com pára-quedistas, vasculhem toda a área onde o mateiro Álvaro Paulo da Silva disse que a Expedição foi massacrada.

COMO? A forma como os jornais divulgaram como os indígenas teriam cometido as mortes já foi de alguma maneira explicado – ou seja, além das suposições houve o excesso de aspectos macabros; a título de comprovação empírica citaremos este exemplo:

“FAB tenta localizar o nono corpo da Expedição dizimada”.

As buscas nas áreas adjacentes à Maloca da Esperança prosseguem, num último esforço para tentar localizar os despojos do nono membro da Expedição do Padre Calleri, massacrado pelos índios Atroaris. Oito corpos já foram encontrados, inclusive os restos das duas mulheres que integravam a Expedição, identificadas pelos cabelos compridos e peças íntimas que estavam junto aos despojos. O Serviço de Busca e Salvamento da FAB encontrou sábado, nas proximidades da Maloca da Esperança, onde o Padre Calleri havia construído seu acampamento avançado, os crânios esmagados e ossos quebrados a golpe de facão. Os esqueletos estavam incompletos, mas foi possível identificar o crânio do padre Calleri pelo dente de ouro e obturação de platina [...] A cerca de duzentos metros da barraca construída para instalação do rádio-transmissor foram encontrados dois corpos juntos. Mais adiante, sempre à margem do rio, estavam mais seis corpos, alguns semicobertos pelas águas, que parecem ter subido de nível devido às intensas chuvas caídas recentemente. Pouco restava dos despojos; crânios e ossadas incompletas, algumas peças de roupas destroçadas. Em dois esqueletos havia peças íntimas femininas, e ambos tinham os cabelos compridos, o que leva a crer sejam de Marina e Mercedes, as duas mulheres que integravam a Expedição. Os despojos foram colocados num saco e conduzidos a Moura, em helicóptero. Supõe-se que os crânios tenham sido esmagados por facão ou arco, pois, segundo o sertanista Gilberto os Atroaris não usam bordunas. Alguns corpos estavam com as mãos amarradas, outros com os pés, possivelmente para serem arrastados ao local do massacre, a uns duzentos metros do acampamento do padre, junto à estação da rádio.

POR QUÊ? Essa pergunta não foi feita aos Waimiri-Atroari. Mesmo assim a partir de frases feitas e de um histórico de conflitos não devidamente analisados – e ainda com a predisposição secular de colocá-los no lado perverso dos acontecimentos – o porquê de haverem matado as nove pessoas da expedição foi direcionada à sua malignidade natural, ou pela cobiça que sentiam pelas mulheres Marina e Mercedes, como está clara na seguinte matéria de *O Globo* (28/11/1968):

Título: “Índios cobiçavam mulheres da Expedição”.

Conhecedores dos costumes dos índios da Amazônia acreditam que a presença de mulheres na Expedição do Padre Calleri foi provavelmente a causa da chacina: os Atroaris tomam por esposa meninas de 10 anos, o que causa alto índice de mortes no primeiro parto e, assim, grande escassez de mulheres teriam então praticado o massacre para ficar com as duas mulheres da missão. Suspeita-se também que há dois homens chefiando os Atroaris, um deles chefiando um grupo que se separou da tribo.

FOLHA DE SÃO PAULO. (24.11.68).

Título: “Começa resgate da Expedição: FUNAI admite sobreviventes”.

A FAB iniciou a operação de resgate dos despojos da Expedição perdida nas selvas de Roraima, procurando localizar os seus membros através de fotos tiradas por via aérea. A 1ª Zona Aérea informou que um avião Catalina sobrevoou a região e a tripulação constatou, nas proximidades das malocas, onde tinham tirado fotos antes, a existência de um corpo, vestindo calça e camisa, aparentemente com as vestes dilaceradas.[...].

O Sr. Queiróz Campos, presidente da Fundação, após os últimos contatos que manteve em Roraima, disse ter esperança até mesmo de que estejam todos salvos. Por outro lado, esclareceu que os índios Atroaris são **altamente ferozes, perigosos e costumam estraçalhar e queimar os inimigos vencidos**. (grifos nossos).

FOLHA DE SÃO PAULO. (27/11/1968).

Título: “FAB busca explicação para desaparecimento dos três corpos fotografados”.

O *lead* deste texto é sobre a busca de explicações pela FAB para o desaparecimento de três corpos vistos e fotografados de um avião Catalina na aldeia dos Atroaris. O jornal define como uma “história fantástica” o fato de que os índios da região do rio Alalaú eram chefiados por um homem branco. A revelação teria sido feita por um sertanista cujo nome a FAB mantinha em sigilo. O jornal esclarece que havia uma pessoa em Manaus, chamada Santana, que não tinha dúvidas sobre essa presença. Este homem, conforme o jornal havia ganho dos Waimiri-Atroari uma flecha com ponta feita de lâmina de faca.

O texto informa sobre o movimento no aeroporto de Ponta Pelada, em Manaus, provocado pelo embarque dos “homens do PARA-SAR” que iam resgatar os corpos de três integrantes da Expedição. No subtítulo “A caminho da morte” o jornal divulga uma espécie de diário da Expedição, narrada por Álvaro Paulo da Silva, no período de 23 a 30 de novembro, véspera do massacre. Entre informações já divulgadas alguns detalhes se sobressaem:

No dia 26 os selvagens ofereciam beijos, bananas e flechas, mas sem deixar que os brancos se aproximassem de suas cabanas. Horas depois, surgiu um índio que parecia ser chefe da tribo. Padre Calleri pediu para ser conduzido a outras aldeias, mas somente à tardinha os índios o atenderam, porém sob promessa de mais presentes. No dia 27, de manhã, alguns índios partiram com a Expedição, ajudando em algumas coisas, mas sempre com a atenção voltada para os presentes, que de vez em quando pediam ao sacerdote. Com o passar das horas os Atroaris foram dando mostras de irritação e de más intenções. E o pessoal da Expedição sentia que estava sendo conduzido por um caminho errado. Notando o fato, e ouvindo ruídos estranhos na mata, o mateiro Álvaro aconselhou a volta, (afirma ele próprio), dizendo ao padre Calleri que a situação estava ficando difícil. No dia 28 o padre volta a ser alertado, no dia 30 novamente os índios se juntaram à Expedição e o padre recebe conselho de seus companheiros para entregar, imediatamente, os presentes prometidos aos selvagens. Padre Calleri tentou trocar presentes por flechas, procurando assim desarmar os índios, já visivelmente hostis. À tarde um índio foi apanhado tentando roubar um prato sendo repreendido pelo sacerdote.

Neste mesmo dia o mateiro abandonou a Expedição. A frase “padre Calleri tentou trocar presentes por flechas, procurando assim desarmar os índios, já evidentemente hostis,” evidencia uma brusca mudança de estratégia por parte do missionário uma vez que, conforme relatos anteriores, a distribuição de presentes era fortemente controlada. “À tarde um índio foi apanhado tentando roubar”. Ou seja, mais uma característica negativa. Implicitamente, os indígenas teriam matado porque foram proibidos de roubar, ou por não terem recebido presentes do padre como divulgou o jornal *Fôlha da Tarde* (23.11.1968).

Título: “Indícios de que a Expedição teria sido massacrada pelos silvícolas”.

O diretor do Departamento de Estradas de Rodagem do Amazonas, sr. Raul Veiga, sobrevoando o local em que teria desaparecido a Expedição do padre João Calleri, confirmou, sem contudo poder provar de imediato, o massacre de todos os seus integrantes. Fontes do PARA-SAR também crêem no massacre da Expedição do sacerdote, pelos índios, que deveriam ser apaziguados pela Expedição, com a finalidade de facilitar a construção da estrada entre Manaus e Boa Vista e Venezuela. Uma foto batida sobre a zona sobrevoada mostra um corpo de homem nu, amarrado num tronco, e uma mulher vestida, caída ao lado, perto de uma maloca. Esse é o primeiro sinal do massacre dos índios, que se teriam **revoltado por não terem recebido presentes dos expedicionários**. (grifos nossos).

Em meio a tanta desinformação, controvérsias, suposições e o silêncio aparentemente despercebido dos índios, como se fosse natural o falar sobre eles mesmo à sua revelia, surgem os “brancos” que seriam os verdadeiros condutores do massacre. Essa estratégia alimentou inúmeras manchetes seguindo uma trajetória imaginária onde suspense, curiosidade e sensacionalismo sustentam os textos jornalísticos. Nesta construção, os índios perdem autonomia, a iniciativa das ações (quer violentas ou não) dando lugar à obediência e submissão. Como se também a sua defesa dependesse da decisão do “branco”; assim, tanto sua morte quanto a sobrevivência ficam em estado de dependência.

FANTASIA E IMAGINAÇÃO

Vejamos como esse elemento fantasioso surge na matéria “Quem chefia a morte na selva?” publicada pelo *Jornal da Tarde* do dia 27.11.68. A fonte da notícia é o caçador Raymond de Caumont, o Baby, que morava em Jundiaí onde tinha um Centro de Safári e Turismo e comercializava plantas do Amazonas – curare, ayauasca, phearu, entre outras – para onde se dirigia constantemente. O jornal exhibe várias fotos de “Baby” como era chamado e, também, a foto de uma onça que ele criava. Legenda: “Raymond de Cauã, o Baby, é sertanista e caçador. Conhece bem os índios. A onça da foto está com ele em Jundiaí”.

Conforme Baby (*JORNAL DA TARDE*, 27.11.1968), “o homem branco que chefia os Atroari é um brasileiro e tem o apelido de Cearense”; é feita a

descrição física do estranho homem: “baixo, cabelos louros compridos, a barba também loura e sotaque nordestino, é o tuxaua, cacique dos Atroaris”. A prova da existência deste homem entre os índios seria o relato de um índio “pacificado” chamado Sabá que teria entregue a Baby uma “flecha com lascas de facão, trabalhadas a lima”;isto comprovaria a liderança do “branco” entre o grupo. “Sabá e Baby estiveram na região de Uatumã há três anos. Conseguiram as flechas com lascas de facão e descobriram que os Atroaris só se tornaram agressivos aos brancos depois que apareceu o tuchaua “Cearense”, diz o jornal.

Mesmo sem nenhuma averiguação mais profunda, o depoimento de Raymond de Caumont, o Baby, é destacado no texto jornalístico: “E Raymond sabe porque o chefe branco manda matar os brancos que aparecem: é explorador de ouro, está rico” (*JORNAL DA TARDE*, 27.11.1968).

Claro que o “Cearense” tem alguma coisa a ver com isso. Está vivendo como um rei. Os índios – não só os Atroaris como também os Vaimiris – extraem o ouro para êle. Sem ninguém para controlar as suas atividades, consegue fazer ótimos negócios. E, por isso, não quer a civilização por perto – ela atrapalharia seu negócio.

Apesar da gravidade e da complexidade que o “massacre” da Expedição Calleri representava estes aspectos foram sobrepujados por outros assuntos que, além da possível curiosidade coloca os Waimiri-Atroari como fonte de uma informação que não se pode comprovar ter sido dita por eles. Como é o caso, por exemplo, da aparição deste cacique cearense em uma “nuvem azulada” que os indígenas teriam relatado:

Vários índios contaram a Baby, em ocasiões diferentes, esta mesma história – a história de uma aparição comum em várias tribos: “o céu ficava todo azul, muito bonito. E, de repente, surgia um homem de cabelos compridos, de barba, alourado, que trazia a prosperidade e curava as doenças de todos, antes de partir [...] daí uma explicação para o tuchaua branco dos atroaris, o “Cearense”, segundo Baby: – Ele tem o tipo físico que agrada os índios. Tem os cabelos compridos e a barba alourados. [...] Raymond de Caumont, o Baby, trouxe de sua última caçada na selva do Amazonas, uma onça que está gora com dois meses de idade. Ela é mansa, fica agitada na hora de comer está com as unhas cortadas – assim, qualquer pessoa pode aproximar-se dela, sem medo. Ele não é alérgico [...] Trouxe também, da mesma caçada, um gato selvagem (*JORNAL DA TARDE*, 27.11.1968).

A Visão Portuguesa: Um português chamado Frederico com então 73 anos que o jornal definiu como “um velho de cabelos brancos, alto e de pele queimada” teria vivido por doze anos na selva do Amazonas e “conhecia os Atroaris por muito tempo”. Também conhecia outras tribos da região e teria contado sobre mais uma matança realizada pelos indígenas desta etnia. Percebe-se no trecho abaixo publicado pelo *Jornal da Tarde* como há uma justificativa para o crime que um não indígena cometeu contra um índio: “medo”. Justificativa que não foi concedida aos Waimiri-Atroari.

Foi há muito tempo. Eu trabalhava com meu irmão. Era comerciante de borracha e castanhas. Nós esperávamos os balateiros (homens que extraem a seiva da balateira, árvore parecida à seringueira) e resolvemos pescar. Os Atroaris chegaram em três. O sertanista conta que os empregados que o acompanhavam ficaram com medo. Quiseram matar os índios a tiro... [...] Os índios que pareciam furiosos abaixaram seus arcos e se aproximaram. Ofereci alimentos a eles. Comeram muito peixe e começaram a se mostrar contentes. Então, começaram a chegar muitos índios. Uma índia olhava muito para mim. Eu peguei um vidro com a loção. Peguei um espelho e ela se olhou admirada. Aí eu disse que ela tinha ficado bonita. E repeti: “bonita”. Frederico lembra que a índia começou a falar “bonita” e que logo depois os índios repetiam essa palavra. Ela pediu a loção e a despejou toda na cabeça. Ficou muito contente. Ficou muito bem, mas no dia seguinte um dos meus homens matou um índio porque ficou com **muito medo**. Os índios mataram todos os meus empregados e eu tive que mudar às pressas. (grifos nossos).

Outra presença entre os Waimiri-Atroari seria a de uma mulher, chamada Margaria, que o jornal *A Crítica* (30.11.1968) define como “mamãe branca”. A informação dada ao jornal sobre sua existência teve como fonte o comerciante Oswaldo Cruz que a observou vendendo “apetrechos indígenas por C\$15,00” no Mercado municipal de Manaus. Tratava-se de arcos e flechas Após a transação a senhora Margarida, de nacionalidade portuguesa, voltou ao estabelecimento do Sr. Oswaldo “e pediu-lhe uma dose de cachaça. Ao colocar a bebida a mulher pediu-lhe que enchesse o copo; com essa atitude da mulher, o Sr. Oswaldo começou a fazer-lhe perguntas”. Em seguida a matéria conta detalhes pessoais da vida da mulher que teria se referido aos Waimiri-Atroari da seguinte maneira: “De acordo com as revelações feitas pela “mamãe branca” aos comerciantes, os índios durante o ano tem uma fase de extrema periculosidade. E quando não encontram com quem brigar, brigam uns com os outros”.

Algumas “revelações” sobre o massacre foram divulgadas sem continuidade. O *Jornal do Comércio* (13.12.68) publicou a reportagem “Revelações de Ramon traz novos fatos sobre a Expedição Calleri”; a fonte principal é o mecânico Ernane Ramon, gaúcho que se radicou na região do rio Uatumã. Interessado no episódio ele recolheu de um caçador apelidado de “Negro” alguns pertences utilizados pela Expedição, como a bandeira branca com o círculo vermelho e roupa dos expedicionários e as apresentou na redação do jornal. A “ambição e coragem” do caçador são ressaltadas: “assim, com a ambição de recolher as armas, enfrentou os riscos dos silvícolas e foi até o local, de onde trouxe a bandeira. Das armas não se tem notícia”. (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 13.12.1968).

Em 29 de maio de 1970 o jornal *A Notícia* divulgou a matéria “Estória do peruano inocenta Waimiri do massacre da Expedição Calleri”. O texto traz aversão de um peruano que o jornal denomina apenas como “Charles de tal” que teria repassado informações ao senhor Francisco Cordeiro da Silva. Este, com mais dozes homens, foi à redação do jornal onde teria informado que “Charles de tal” lhe havia dito: “Quando os índios massacraram a Expedição eu vi tudo. Sei quem vendeu o material levado pela Expedição, e quem comprou foi o Sr. Alfredo de tal, residente no rio Uatumã onde tem comércio”. Observa-se a imprecisão e incompletude das informações e dos nomes das pessoas envolvidas. O mais revelador é que o título da matéria é “Estória do peruano inocenta Waimiris do massacre da Expedição padre Calleri”. Mas o texto afirma que o peruano viu quando os indígenas cometeram o chamado massacre da Expedição.

A existência de conflitos anônimos entre os indígenas e representantes da sociedade nacional que ocorriam longe do olhar da mídia – inclusive muitos não chegavam sequer a ser conhecidos nos povoados próximos são resgatados embora, de forma fragmentada e possivelmente inexata, através de depoimentos como este. Difícil é mesurar o que existiu de factual. O próprio *Jornal da Tarde* que divulgou o depoimento descreve o “português”, no caso a fonte principal como alguém que “sente dificuldade para falar algumas palavras e diversas vezes faz sinais com os dedos, como se estivesse conversando com índios”. De qualquer maneira o conteúdo destes relatos era o que vinha à tona sobre estes índios, eram informações desta qualidade que embasavam a

opinião dos leitores sobre o “massacre” da Expedição Calleri quer o fato como o citado tenha ocorrido ou não, quer a fonte tenha dito desta forma ou não, quer o texto jornalístico no final, tenha se aproximado da verdade factual ou não. Eram estes textos, enfim, estes conteúdos que eram lidos sem informações contrárias, sem a fala de importantes implicados, sem fronteiras entre fato, imaginação e fantasia.

Mesmo sendo resultado de entrevistas, essas não são garantia de veracidade, pois já estão atravessadas por certezas que o imaginário da fonte e do receptor compactuam. Além disso nem sempre o pacto entre jornalista e fonte que garante clareza, boa interpretação ou fidelidade entre fonte e jornalista. Pedidos de retificações, processos por calúnia e difamação contra profissionais da mídia não são fatos extraordinários. Exemplo clássico é o analisado pela jornalista Janet Malcon em *O jornalista e o assassino* (2011) onde a autora expõe a relação entre o jornalista Joe McGinnis e seu entrevistado Jeffrey McDonald. Este era um médico acusado de assassinar a esposa e duas filhas no dia 17 de fevereiro de 1970, em Carolina do Norte. Joe McGinnis, o jornalista, firmou um contrato com o acusado alegando que as entrevistas o ajudariam na absolvição. Após quatro anos de entrevistas, da obtenção de documentos importantes, de depoimentos, além de contatos sistemáticos com o acusado o jornalista escreveu *Fatal Vision*, livro que ajudou a incriminar McDonald sem que este soubesse. O caso tornou-se tão emblemático e escandaloso que o acusado moveu processos contra McGinnis e ganhou a causa na justiça. Joe McGinnis tratou o condenado como um psicopata e já havia exprimido a seu editor a possibilidade de que o McDonald se tornasse “abominável demais, cedo demais”.

A reação do acusado quando ouvia pela primeira vez trechos do livro é descrita por Janet Malcon da seguinte maneira: “enquanto Mike Wallace – que havia recebido um exemplar adiantado de *Fatal Vision* sem dificuldade ou lições de moral – lia em voz alta para McDonald trechos em que ele era retratado como um assassino psicopata, a câmara registrava o seu olhar de choque e de total descompostura” (MALCON, 2011, p. 37).

Quando um jornalista se propõe a citar alguém a partir de uma entrevista gravada, ele tem para o entrevistado, não menos que com o leitor, o dever de traduzir a fala para a prosa. Só um jornalista muito

pouco piedoso (ou muito incompetente) mantém as palavras literais do entrevistado e deixa de fazer aquela espécie de edição e rescritura que, na vida real, os nossos próprios ouvidos fazem automaticamente e instantaneamente. [...] a ambigüidade moral do jornalismo não está nos seus textos, mas nas relações das quais estes surgem. Relações que, de maneira geral e inevitável, são desiguais. As personagens “boas” em um trabalho jornalístico não são menos produto do poder pouco inocente do jornalista sobre a outra pessoa que as personagens “más”. (MALCON,2011:151-157).

A notícia de que brancos teriam comandado os Waimiri-Atroari fez com que graves distorções fossem divulgadas com relação a uma das lideranças Waimiri-Atroari mais importantes o chefe Maroaga. O jornal *Zero Hora* refere-se a ele da seguinte maneira:

Também é apontado como um dos chefes, o peruano chamado pelos índios de Maroaga, tido como **um homem perverso que explora os habitantes da região**. Este Maroaga se apropria do ouro e das pedras preciosas e mantém sua ascendência graças ao terror que inspira. Dêle são contadas estórias de violências e crimes que pratica para manter sua condição de liderança entre os selvagens [...] A existência dos brancos entre os indígenas é vista com reserva pela Fundação Nacional dos Índios (sic) onde apenas um dos funcionários, Celestino Santana, disse conhecer o tal Maroaga. Mas para ele, Maroaga não chefia a tribo e sim alguns indígenas e, **como um bando, andam pelas florestas em busca deriquezas**. Confirma que Maroaga é um tipo em escrúpulos, explorador dos selvagens, mas duvida que chegasse ao ponto de comandar uma Expedição.(grifos nossos).

Embora não cite uma fonte concreta o jornal *Zero Hora* divulga mais um conteúdo assustador:

Informações de índios mansos chegados da região indicam que há muita agitação entre os indígenas que, de algumas **semanas para cá, andam armados, em grupos hostis, com pinturas guerreiras**. Os informantes dizem que não são os atroaris que têm um branco entre eles mas os waimiris e, com isso, aumenta a confusão. (grifos nossos).

Além dos textos e imagens os títulos e subtítulos das matérias, as chamadas sempre conduzem a uma solidificação do estatuto de cada uma das partes envolvidas. Os efeitos que a palavra “massacre” causa, a tensão estimulada pelas novas informações quer confiáveis ou não, foram estratégias exploradas – conscientemente ou não –, nas matérias jornalísticas. Alguns títulos abaixo evidenciam os sentidos do episódio dos quais os jornais se apropriaram e foram maciçamente divulgados.

“Indícios de que a Expedição teria sido massacrada pelos silvícolas. – Como foi o massacre de brancos na selva”. (*Folha da Tarde* (23.11.68)). O texto afirma que “um grupo de sertanistas iria tentar aproximação com os indígenas que conforme o jornal se supunha ser de **“natureza hostil”**”.

“Quem chefia a morte na selva! – Numa aldeia abandonada os restos da Expedição”. (*Folha da Tarde*, 27.11.68).

“Novos detalhes do massacre da Expedição Calleri” (*Folha da Tarde*, 03.12.68). A matéria alerta para a tensão popular provocada pela chegada dos nove corpos dos expedicionários em Manaus e enfatiza o “estado de choque” da cidade.

“Índios ameaçam atacar operários que abrem estrada em suas terras – Índios estão em pé de guerra é o brado do sertanista”. (*Folha da Tarde*, 16.05.69).

“Surgiu a estória de um branco no massacre”. (*Diário de Notícias*, 30.11.68).

“Os brancos estão mortos na selva”. (*O Estado de São Paulo*, 23.11.68).

“FAB acha 8 corpos da missão Calleri”. (*Jornal do Brasil*, 1 e 2.12.68).

“Relatório da FAB sobre o massacre aponta presença de brancos entre os Atroaris”. (*Folha de São Paulo*, 13.12.68).

“Esqueletos dos membros da Expedição Calleri já foram removidos para Manaus”. (*Última Hora*, 03.12.68).

“Operários fogem da selva, é o pavor dos Atroari”. (*Diário de Notícias*, 04.12.68).

“Membro da FUNAI expõe as causas do massacre”. (*Correio do Povo*, 18.12.68).

“3 mil atroaris prestes a entrar em choque com operários na Amazônia”. (*Correio do Povo*, 16.05.69).

Como se pode constatar não é possível encontrar nesta cobertura jornalística uma reflexão sobre os motivos dos seguidos confrontos ou mesmo

a tentativa de responder com menos parcialidade as respostas ao lead – **quem, fez o que, quando, onde, como, por quê?** *O Jornal do Comércio* (20.11.68) sob título “Desaparecida missão que foi pacificar índios da BR-174 afirma: “segundo informações chegadas ao nosso conhecimento ainda não foi tentada nenhuma penetração por terra, em virtude do perigo apresentado pela região, que é dominada por **índios ferozes**”. Enquanto isto, como já dito, estes indígenas sofriam um processo intenso de dizimação em consequência do contato agressivo e acelerado em suas terras.

Há um dado capaz de ilustrar o resultado da violência do contato entre os Waimiri-Atroari e a sociedade não indígena: conforme Baines (1991, p. 78) a estimativa dessa população até 1968 (ano em que ocorreu o episódio) chegava a 2.000 pessoas, número que foi reduzido para 332 até o início da década de 80.²⁶ Os Waimiri-Atroari que enfrentaram inúmeras expedições punitivas por não aceitarem o contato que sempre resultavam em conflitos e epidemias – que eles associavam a “feitiçarias” entre grupos de aldeias ou ao contato direto com os civilizados –, foram submetidos a uma obediência servil quando os contingentes de funcionários da Funai se implantaram em suas aldeias. Nesse processo interétnico eles foram submetidos a um regime duro de trabalho, vigilância e punição, num sistema que Baines (1991, p. 168) comparou ao sistema de “instituição total” pensado por Erving Goffman. Evidentemente todo esse contexto atinge os processos comunicacionais.

É significativo o fato de que, conforme Baines (1991, p. 263- 267), alguns funcionários do órgão tutelar possuísem um histórico anterior de violências cometidas havendo, entre eles, ex-presidiários, alcoólatras e pistoleiros; fora o caso de indígenas de outras etnias que haviam participado de expedições de contato, consideradas invasões, contra outros grupos indígenas. Eram funcionários que ali estavam representando instituições atreladas a um projeto de governo que em 13 de dezembro de 1968, instaurou o AI-5. Através dele, como já dito, foram suspensas várias garantias institucionais e se estabelecia a censura prévia à imprensa, à música, ao rádio e ao cinema. Se não existe liberdade de expressão e se o clima de vigilância e repressão

²⁶ Contudo a partir de 1983 os Waimiri-Atroari começam a se recuperar rapidamente (BAINES, 1991: 78).

comum em sistemas anti-democráticos impedem a circulação de determinadas informações a singularidade jornalística evidentemente fica comprometida.

Por mais que se trate de fatos ordinários, corriqueiros, a ideologia afeta os discursos, as narrativas; em se tratando de um conflito com o envolvimento de fortes instituições desenvolvimentistas profundamente ligadas à questão dos índios e a construção da estrada, a produção das narrativas jornalísticas sofreram diretamente estas interferências.

A arbitrariedade do singular.

Se conforme Genro (1987) na arte a singularidade é arbitrária e representa um ponto de partida no caminho da criação estética, para o jornalismo, conclui ele, a singularidade é um ponto de chegada que coincide com a superação do particular e do universal. Estas duas categorias sobrevivem enquanto significados no corpo da notícia pois é no lead que a singularidade está situada, é no lead que ela se manifesta. Este autor chega a considerar (1987, p. 88) que “a preocupação com a singularidade dos fatos é a marca dos bons repórteres e dos redatores”. Apesar da natureza efêmera do singular e mesmo admitindo que no jornalismo a singularidade é “reificada pela compreensão espontânea do jornalista”, Adelmo Genro argumenta que sua representação no jornalismo não é arbitrária posto que não é projetada pela subjetividade do autor, tal como acontece na arte. Ele alega que o processo de significação jornalística situa-se na exata contextura de duas variáveis:

- 1) As relações objetivas do evento, a grande amplitude e radicalidade do acontecimento em relação a uma totalidade social considerada.
- 2) As relações e significações que são constituídas no ato de sua produção e comunicação (GENRO FILHO, 1987, p. 65)..

Neste sentido a singularidade foi ancorada objetivamente no massacre; apesar dos conflitos e das mortes sistemáticas dos próprios indígenas. A radicalidade do acontecimento foi percebida e condensada no fato de que nove pessoas integrantes de uma Expedição pacificadora e católica foram

eliminadas. Fato extraordinário uma vez que os indígenas teriam não apenas atingido o sagrado era como danificar não apenas simbolicamente o que viria resgatar economicamente o Amazonas, resgatar a sociedade de suas mazelas. Além da amplitude que o fato proporcionava não só como notícia que mereceu destaque em vários países do mundo, o “massacre da Expedição Calleri” atingia a sociedade brasileira no afã do processo de modernização. Índios Waimiri-Atroari trucidaram nove pessoas inseridas no lado do “bem” e simbolizavam o impedimento para as benesses que viriam. No entanto, a singularidade jornalística produzida era desvinculada do mundo dos indígenas; dos dois mundos que se confrontavam naquele episódio era o da sociedade nacional que se encontrava em vantagem, apesar do ato cometido pelos Waimiri-Atroari.

Existem posicionamentos teóricos que, de certa maneira, tentam desvincular o singular de suas relações com a universalidade e a particularidade, como se isto fosse possível. Mozahir Salomão (2008, p. 1) acredita que o jornalismo não consegue apreender o particular e o universal posto que a informação, conforme ele, tem um “caráter descontextualizante”. Genro Filho (1987) acredita que a universalidade e particularidade dos acontecimentos surgem no corpo dos textos mas a singularidade extraída delas é localizada no lead. Através desta ótica, é possível admitir que a cobertura do “massacre” teve um caráter descontextualizante à medida em que não considerou as particularidades do mundo dos indígenas.

Existe ainda, na produção desta singularidade um agravante. Até hoje, mesmo que as perícias técnicas tenham concluído que foram os Waimiri-Atroari os responsáveis pela morte dos componentes da Expedição, vigoram informações esporádicas, embora não embasadas, admitindo que não foram os indígenas os autores da tragédia.

Quando afirma que o critério jornalístico de uma informação fica indissolúvelmente ligado à reprodução de um evento pelo ângulo de sua singularidade Genro Filho (1987) complementa que o conteúdo da informação estaria associado (contraditoriamente) à particularidade e universalidade que nele se propõem, ou melhor, que são delineados ou insinuados pela subjetividade do jornalista. Em síntese, conforme o autor, o singular é a forma do jornalismo, a estrutura interna através da qual se realiza a significação

trazida pelo particular e o universal que foram superados. O particular e o universal são negados em sua preponderância e autonomia e mantidos como o horizonte do conteúdo.

Mesmo que o autor admita a subjetividade do jornalista como critério para a apreensão da singularidade do acontecimento não existe a rigor, em seu trabalho, uma preocupação com as várias interferências – inclusive as provocadas pelas diferenças culturais –, que possibilitem a produção de determinadas singularidades. Ou de várias singularidades que pudessem existir para além da síntese do fato localizado no lead. Mesmo sem anular os componentes de determinado fato, suas características, sua importância ou impacto, é possível a percepção, criação ou reconstituição de uma outra singularidade para um mesmo acontecimento. No caso da cobertura sobre o chamado “massacre da Expedição Calleri” consideramos que, sem que o texto jornalístico perdesse seu foco principal, o padrão discursivo sobre os indígenas afetou a produção da singularidade dos Waimiri-Atroari. Se o forte e coeso conjunto de estereótipos tivesse sido desmontado teria ocorrido uma inversão hierárquica dos atores e um outro tipo de singularidade. Se palavras como “defesa”, “medo”, “sobrevivência” ou mesmo “confronto” tivessem sido utilizadas a singularidade que subsistiu nas polaridades entre o bem e mal não teriam sido tão indissolúveis. Os enquadramentos das notícias produzem singularidades para além do fato em si.

Senão vejamos: O padre Calleri anunciou sua chegada e a de sua equipe na aldeia dos Waimiri-Atroari com tiros para o alto o que poderia ter causado medo e desconfiança entre os índios. Estava ocorrendo um processo de dizimação entre eles, o que poderia ter sido jornalisticamente evidenciado mas, a forma imediata como a estrada deveria ser construída teve maior relevância. Aldeias inteiras que desapareciam portanto com um contingente de mortos bem maior não foram sequer citados. Embora o fato em si fosse “o massacre”, a singularidade de sua representação foi ideologicamente condicionada. A singularidade que Genro Filho (1987) sustenta ser a matéria-prima do jornalismo, neste caso, fortaleceu a desumanização dos indígenas colocando-os fora da produção simbólica que define a natureza humana, fora do “entre os humanos”.

O jornal Porantim criado em Manaus em 1978 – ligado ao Conselho indigenista Missionário – quase dez anos depois do episódio começa a produzir narrativas sob os Waimiri-Atroari a partir de outro ângulo. Em sua edição de nº 100 o indígena Ailton Krenak concedeu uma entrevista onde afirma que a existência de uma publicação desta natureza denuncia a manipulação que existe nos meios de comunicação: “denuncia o controle ideológico do País. Ler o Porantim não é um deleite. Ele parece um boletim de ocorrências policiais, o que é triste, o que representa o quadro do jogo sujo promovido pelo Governo através das invasões e massacres” (AILTON KRENAK, jornal Porantim, nº 100). Embora não seja pretensão deste trabalho estabelecer comparações entre os conteúdos deste jornal com os da chamada grande imprensa, a título de comprovação empírica destacaremos os seguintes assuntos, através dos quais se pode perceber o posicionamento ideológico bem diferente do da considerada grande mídia.

Julho-agosto de 1989: “Amigos dos Waimiri-Atroari sofrem uma represália”.

Dezembro de 1989: “Paranapanema continua usando estrada ilegal”.

Março de 1990: “Waimiri Atroari – Farsa e realidade de um povo”.

Abril de 1990: “Paranapanema, mina de corrupção”.

Junho de 1990: “Waimiri assinam acordo secreto com mineradora. Polícia Federal investiga acusações de ex-funcionário, segundo as quais a empresa molhou a mão de autoridades federais para garantir os seus alvarás de pesquisa mineral”.

Setembro de 1990: “Paranapanema está poluindo o rio Alalaú”.

Setembro de 1994. “História de sangue e rapinagem – Para a rodovia BR-174 ser construída o povo Waimiri-atroari foi massacrado na década de 70; hoje, esta rodovia é um caminho cheio de atoleiros”.

Outubro de 1995: “Waimiri-Atroari – mais um “termo de compromisso” foi assinado entre o governo e os índios para garantir o asfaltamento da Rodovia BR-174 e atender a interesses particulares”.

Abril-maio de 1992: “Entidades desmentem Paranapanema. Ao contrário do que havia afirmado o presidente da empresa, o Cimi, a Coiab e o Fórum Permanente da Amazônia mostram que a Paranapanema só trouxe prejuízos para a região”.

Dezembro de 1996: “Waimiri-Atroari retorna à luta”.

Setembro de 1997: “História de sangue e rapinagem. Para a BR-174 ser construída, o povo Waimiri-Atroari foi massacrado na década de 70; hoje, essa rodovia é um caminho cheio de buracos e atoleiros”.

Janeiro-fevereiro de 1997: “Opinião”.

Dezembro de 1998: Waimiri-Atroari – “Massacre: Reconstituição da história”.

Abril de 1998: “Inaugurado asfaltamento da BR 174”.

Sendo assim, é pertinente pensar a subtração da fala dos indígenas na cobertura do “massacre” como um desfalque que permitiu a singularidade jornalística dentro de uma moldura já pré-fabricada e adequada a uma política que não impedia a eliminação dos indígenas, empecilhos para o desenvolvimento. Se a fala dos indígenas não estivesse interdita possivelmente a singularidade jornalística teria sido diferente e não teria sido aceita de forma tão pacífica pelos leitores. Obviamente a utilização dos clichês que suprimiram as lacunas das informações ajudaram neste processo. Os sistemas com características totalitárias ou anti-democráticas destroem as redes de comunicação que prendem o homem a um tecido social e político.

Numa busca minuciosa é possível encontrar raras citações, em meio aos próprios textos jornalísticos que confirmam essa forma de representação negativa do episódio. No dia 19 de abril de 1970, institucionalizado no Brasil como o Dia do Índio, o jornal *O Estado de São Paulo* publicou uma matéria assinada por Luiz Salgado Ribeiro intitulada “Branco mata, índio não esquece” que começa lembrando o novembro de 1968 quando “a imprensa de todo País deu grande destaque ao noticiário da morte do padre João Calleri e 8

membros de sua Expedição, trucidada pelos índios Waimiris e Atroaris, na região do Alalaú, 200 quilômetros de Manaus. O texto enfatiza:

Jornais sensacionalistas abriram manchetes, retratando os indígenas como ferozes canibais que devoravam qualquer branco que encontram. A suposta antropofagia foi o prato predileto de alguns jornalistas nacionais e estrangeiros, que se preocupam em manter a imagem da Amazônia fantástica, repleta de selvagens ameaçadores. Enfim, um ótimo cenário para filmes de Tarzan, e Jim das selvas.

Outro fragmento neste sentido foi publicado no jornal *O Estado de São Paulo* (13.12.68) em um artigo não assinado com o título “O Problema do Índio” que diz categoricamente:

O massacre da Expedição do padre Calleri, no Território de Roraima, ocorrido em circunstâncias particularmente dramáticas, Veio mais uma vez chamar a atenção da opinião pública para o problema do índio. Episódios como esse, pelo halo de mistério que envolve ainda a existência de certas tribos primitivas das imensas selvas amazônicas, não são utilizados apenas pelos jornalistas europeus e norte-americanos para tema de reportagens sensacionalistas e absolutamente fantasiosas que exploram o filão de maneira mais negativa, deformando a verdade, na preocupação de excitar a imaginação dos leitores. Enquanto pairou a incerteza sobre o destino do padre Calleri e dos seus companheiros vieram a lume as hipóteses mais absurdas e foram incontáveis as manchetes e os relatos que se diria terem sido extraídos de romances ou filmes de aventura.

Voltando à questão da banalidade do mal lembramos que Adolph Eichmann não conseguia pensar sob “o ponto de vista de outra pessoa” como Hannah Arendt (1999) constatou. Por alguns motivos o jornalismo também não ofereceu aos leitores o “ponto de vista” do outro implicado profundamente na questão: os Waimiri-Atroari. No caso de Eichmann, conforme Arendt (1999), a questão foi a falta de reflexão. Essa ausência também foi proporcionada pelas instituições jornalísticas aos leitores que acompanharam o episódio. Apesar das circunstâncias repressoras do regime de exceção e das dificuldades operacionais e linguísticas de aproximação com os Waimiri-Atroari, apesar do desconhecimento sobre estes indígenas faltou a preocupação com este outro, com este **Quem** representado preconceituosamente. O que possivelmente dificultou ainda mais a comunicação entre eles e os chamados civilizados, o que perdurou por décadas e possivelmente perdura até hoje.

Sete anos depois do episódio, por exemplo, quando os Waimiri-Atroari entram novamente em conflito com membros da sociedade nacional o jornal *O Globo* (06.01.75) divulgou uma declaração do sertanista Sebastião Amâncio – ex superintendente da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) no Amazonas – onde ele sugere que esses indígenas fossem punidos, deportados, “para aprender que não devem matar civilizados”. E que usaria “mão de ferro” contra eles. Naquele período, conforme Ofício 042 de 21.11.1974 do general de brigada Gentil Nogueira Paes, do Comando Militar da Amazônia, foi determinado o uso de demonstração de força com bombas de efeito moral, rajadas de metralhadoras, granadas defensivas e dinamite durante os contatos realizados. (SCHWADE, 2012).

A representação de indígenas que, como no caso da Expedição Calleri surgem como seres “desumanos”, “cruéis”, “ferozes”, entre outras adjetivações semelhantes é comum em toda América Latina. Os interesses econômicos e políticos determinam essa demanda que os jornais, como empresas, comumente atendem. A questão foi analisada por exemplo, por Milan Stuchlik (1979) com relação aos Mapuche no sul do Chile. O autor analisa cinco estereótipos através dos quais estes indígenas foram representados e cujas funções não era a de fornecer declarações verdadeiras ou falsas sobre diferenças sociais, mas, orientar chilenos quanto as atitudes e relações certas com relação a eles. Assim sendo eles foram representados, estereotipados e simbolizados positivamente quando apoiavam e lutavam ao lado da sociedade nacional chilena contra os espanhóis. Após a conquista, a partir da década de 1840, aproximadamente, passaram a ser os “bandidos sanguinários”, ou seja, quando começaram a exercer ações libertárias contra a subjugação a que eram submetidos pelos próprios chilenos não índios após a independência.

A partir de 1893, quando o governo chileno convida migrantes europeus para a colonização do Chile e os Mapuche, devido a invasão acelerada em suas terras e os conflitos com os colonos, devido as diferenças culturais e mesmo a falta da tecnologia, não conseguiram produzir tanto quanto os europeus, eles passaram a ser representado como “bêbados, preguiçosos” ou os “que não tinham condições de acompanhar a civilização”. Estas definições foram utilizadas contra eles até por volta de 1960 quando a política indigenista naquele país passou a adotar o princípio da chilenização –

comparável à integração da Amazônia – e os Mapuche passaram a ser apresentados como os “ignorantes selvagens”, os que “precisavam ser civilizados”, o “peso morto no desenvolvimento da região”. A partir daí, com a política de integração mais intensificada, eles passaram a ser “aqueles que desejam ser assimilados” o que consequentemente justificava a implantação de projetos educacionais desencadeando uma “culpa chilena” pelo “atraso” dos Mapuche.

Entretanto essa era a década em que os Mapuche estavam sendo vistos como um “grupo potencial de eleitores” a serem catalogados nas províncias do sul, onde constituíam a maioria da população rural. Estes estereótipos, conforme Stuchlit (1979) não eram mutuamente excludentes. Rosaldo (1978) também mostra como os Ilongot, indígenas que vivem nas Ilhas Filipinas eram simbolizados pela sociedade nacional daquele país como “não civilizados” cuja falta de civilização ameaçava cidades e estradas e assim conduziu a sua classificação como “bandidos e assassinos”. Como perspectivas etnocêntricas e racistas sobre o “outro” a fórmula dos colonos – tão potente quanto distorcida – era de tomar características consideradas moralmente na sua própria sociedade e verbalmente atribuir características opostas aos Ilongot. Argumentos que de maneira geral são utilizados para respaldar teorias populares que comprovam o “perigo” de populações indígenas conservarem suas especificidades étnicas.

Com os Waimiri-Atroari o processo foi semelhante. Quando a construção da estrada estava consolidada assim como a implantação de mega projetos em suas terras eles passaram a ser apresentados pela mídia como os guerreiros que passeavam por Manaus, conotando estado de paz e mansidão. “Atroaris guerreiros passeiam em Manaus” destaca o jornal *A Notícia* (19.04.78). O jornal salienta a visita de cinco Waimiri-Atroari ao então delegado da FUNAI em Manaus, Kasuto Kavamoto acompanhados do chefe do Posto indígena Terraplanagem, da Funai, sr. José Maria. Trechos da notícia:

Cinco jovens bem desenvolvidos, com pelo menos 1,70m quase todos e muito inteligentes. [...] Em sua aldeia eles são guerreiros mas no posto e aqui na cidade só fazem o que seu “papai Zé Maria” consentir.(..) Demonstrando grande sagacidade, inteligência e fácil aprendizado, rapidamente assimilaram a forma de fotografar [...] esta visita dos guerreiros Atroaris à sede da FUNAI é uma deferência

especialao grupo. É apenas, pode-se dizer, uma troca de gentilezas, porque já há muito eles – os índios – pedem para vir à “casa de papai Kasuto”.

Várias matérias sobre a ida dos Waimiri-Atroari a Manaus foram publicadas, com os passeios pelos centros da Zona Franca com suas lojas de importados era a “integração” que se consolidava. Apesar disso, um artigo publicado no *Folhetim da Folha de São Paulo* (28.06.1981) assinado por Egydio Schwade ressalta a passagem do estereótipo da barbárie através do qual estes indígenas eram apresentados para os de pacíficos e dóceis: “ironicamente, em menos de quinze anos, esse mesmo povo antes mostrado como “monstruoso” é apresentado, através das declarações da FUNAI como uma das civilizações mais “pacífica”, “dócil” e “agrícola” do Brasil”. O texto interroga: “por que agora esse trabalho de lavagem cerebral para a mudança de uma imagem forçosamente inculcada, durante tanto tempo, na propagada sociedade civilizada?” Vale salientar que neste mesmo artigo o autor já assinala que o massacre praticado contra estes indígenas era fácil de ser verificado através de documentos e de fatos verídicos como a estrada que invadiu a área sem “a mínima consulta ou respeito aos Waimiri-Atroari e à população brasileira. A Funai respaldou essa invasão através da Expedição do padre Calleri, enviada para amolecer a resistência indígena contra a penetração da estrada” (SCHWADE, Folhetim, 28.06.1981).

Deve-se considerar, mais uma vez, que os Waimiri-Atroari se identificavam de outra maneira, eram para si próprios os ki?in’já. Impossibilitados de se manifestarem estavam imersos também num processo conflituoso de interpretação. E, naquele contexto, vivenciavam as consequências das invasões que provocavam epidemias, mortes em massa e massacres. Havia ainda, entre outros fatores, as condições da produção jornalística na época, que os condicionava a mais distorções e violenta interdição de suas falas. Mas nem todos os profissionais da mídia foram afetados pelo AI-5 ou pelas opções ideológicas, políticas ou econômicas das empresas para as quais produziam seus textos jornalísticos.

Em *Cães de Guarda – jornalistas e censores do AI-5 à Constituição de 1988* a historiadora Beatriz Kushnir (2004, p. 35) focaliza os censores e jornalistas no Estado pós-64; seu ponto de análise é apreender um território de

decisão do qual participou um grupo seletivo de jornalistas que ela define como “intelectuais a serviço do Estado”. A produção jornalística em uma sociedade “baseada no autoritarismo e exclusão” tinha a intenção de “manter uma (imaginária) harmonia social”. Para essa autora o contexto do regime militar que atingiu a prática do jornalismo em geral, era o de “proibir e censurar, de negar ao outro o direito de acesso a determinados temas, vigiar pessoas, ditar normas de conduta, excluir palavras do vocabulário; forjar de uma maneira brutal uma nova realidade” (KUSHNIR, 2004, p. 36). Atitudes que representam estratégias de interdição.

Por outro lado, a obra de Beatriz Kushnir desmistifica crença de que os jornalistas combateram em bloco o arbítrio, visto que muitos tinham atividade profissional ligada à Segurança Pública; alguns dos censores haviam sido jornalistas ou o jornalismo era uma atividade que eles podiam exercer concomitantemente com a função de técnico de Censura ressalta a autora. Além desse traço, “ao prestarem concurso para o DPF tornavam-se policiais e passavam a exercer uma atividade camuflada com a chancela de intelectual” (KUSHNIR, 2004, p. 37).

Vale ressaltar sempre que a censura atingiu fundamentalmente os indígenas de uma maneira geral a quem não se ouvia e, certamente eram vítimas de outros profissionais censurados. Mesmo se lhes tivesse sido permitida a manifestação da fala, eles seriam impedidos de dizer a realidade que se passava em seus territórios. Na sequência do contato a FUNAI foi produzindo a figura dos “capitães” Waimiri-Atroari que passaram ser “porta-voz” do grupo. O que não significa que manifestem as idéias da sociedade como um posto que ainda em sistema de controle da comunicação e até recentemente da própria memória.

A questão da memória e censura com relação ao passado destes índios – antes de serem submetidos a uma vida totalmente alheia à que viviam antes de passarem a seguir o regime de trabalho e modelo social de dominação dos funcionários da FUNAI –, é evidenciada em Censuras e Memórias da Pacificação Waimiri-Atroari (Baines, 1993). O trabalho deixa claro o alto grau de incomunicabilidade, os conflitos interpretativos e a substituição o uso de denominações pejorativas utilizadas por funcionários cuja função seria uni-los à sociedade nacional. Segundo Baines (1993), com a população

drasticamente dizimada por epidemias que desestruturaram a rede de aldeias, os sobreviventes foram submetidos a campos de ressocialização forçada. A única opção que tinham era de interiorizar as regras do jogo do indigenismo oficial norteado por um modelo de desenvolvimento regional, adotando assim, o modelo de “índio civilizado” da FUNAI. A obtenção de informações portanto, era bastante difícil: “era tão forte a censura do seu passado não apenas pelos funcionários da FUNAI mas também pelos próprios índios que eram recrutados para o cargo de capitão” (BAINES, 1993, p. 5).

Conforme esse pesquisador, os Waimiri-Atroari narraram que nos primeiros anos da Frente de Atração WA as visitas dos funcionários da FUNAI nas aldeias seguidas por epidemias eram interpretadas como feitiçarias vindas de outras aldeias, o que resultava em atritos entre os grupos locais. Posteriormente a coincidência dessas visitas dos funcionários – que aumentaram desmesuradamente com a invasão dos trabalhadores do Exército e das empreiteiras para a construção da BR-17 – fez com que os índios interpretassem as doenças como feitiçarias a eles dirigidas pelos invasores. “Enquanto sofriam a eliminação de aldeias inteiras e a depopulação de outras, os sobreviventes de grupos locais diversos se juntaram na tentativa de expulsar os invasores que traziam a morte”.

Já a interpretação dos servidores da FUNAI com relação aos ataques que os Waimiri-Atroari praticaram contra os Postos Indígenas com a participação de alguns índios que os próprios servidores conheciam, “traduziam sua incompreensão dos acontecimentos e da visão que os índios tinham deles” (BAINES, 1993, p. 6).

As mudanças de comportamento dos Waimiri-Atroari só reforçavam para eles os estereótipos populares a respeito dos índios “traíçoeiros”, “bravos”, “maus”, “perversos”, “selvagens” “bichos”, “feras”[...] Elaboravam assim, múltiplas hipóteses a respeito dos ataques aos Postos, vendo-os como consequência do “instinto”, de “ritual religioso”, de “disputas” entre os líderes indígenas, e até da “existência, entre os índios, de um civilizado ou índio civilizado que os induz às hostilidades”, da presença de “um índio barbudo” ou de “foragidos da justiça” que comandavam os ataques, e outras explicações refletindo as imagens do “índio” criadas pelos brancos.(BAINES, 1993, p. 6).

Baines (1993) constatou que, com base nestes estereótipos e nesta reconstrução histórica da experiência indígena, os servidores da FUNAI

censuraram totalmente o passado Waimiri-Atroari e tudo que era relacionado à sua vida antes da Frente de Atração. A partir daí foram submetidos a um regime de trabalho disciplinar para tentar transformá-los em trabalhadores agrícolas e eliminar seu passado “selvagem”. Através deste “dispositivo de censura histórica e reconstrução cultural”, a Frente de Atração “capturou os Waimiri-Atroari, a fim de recriar a sua sociedade (“índio civilizado”) e redimi-los do seu “pecado original”: os ataques aos postos indígenas da FUNAI (“índio bravo”).

Muitos Waimiri-Atroari passaram a desprezar seu passado relacionado ao índio “preguiçoso”: “Era como se a linguagem de dominação da Frente de Atração através de sua insinuação na classificação da alteridade estivesse tentando (e conseguindo) bloquear a consciência de sua história dramática” (BAINES, 1993, p. 10). Mesmo neste contexto de vigilância constante dos servidores da FAWA, algumas referências ao passado destes indígenas puderam ser recuperadas e lançaram luzes sobre as imagens que tinham do branco. Estas referências apareciam de formas diversas como em sequências genealógicas, topônimos ou relatos de rituais intercomunitários. “Freqüentemente citavam também longas listas de nomes de pessoas falecidas, pontuadas por um comentário lacônico: ka’amin’já aita’kahapa, ‘os civilizados mataram’”.

No Posto Indígena Camanaú, em 1982, um jovem Waimiri-Atroari (Djacir) relatou a Stephen Baines, numa mistura da língua indígena com o português, o seguinte;

Os civilizados mataram. Veneno. Os civilizados flecharam com feitiço, veneno... Pai muito quente, muito doente. Mãe quente muito. Febre, está com febre, catarro muito. Febre, doença, cabeça dói... Capitão levou flecha. Mulher não tem todo mundo. Mulher morreu. Flechas. Muitas flechas. Lanças. (BAINES, 1993, p. 20).

O relato do capitão Mauro revela como os xamãs invocavam os espíritos à noite, na época em que as epidemias se alastravam pelas aldeias²⁷:

²⁷ Conforme Stephen Baines esclarece neste trabalho, os xamãs Waimiri-Atroari tinham o poder de perceber os ataques dos espíritos feiticeiros dos “brancos” cujas vozes se manifestavam, mediados pelos xamãs nos ritos, “dirigindo suas inventivas contra os Waimiri-Atroari e assumindo a responsabilidade pelas mortes entre estes, de noite, no escuro da floresta”.(BAINES, 1991, p. 25).

[...] De noite, no escuro, espíritos de civilizados. Os civilizados mataram. Doente, veneno, dores no corpo. Havia muitos espíritos de civilizados lá na maloca. Acabaram com os velhos. Os (espíritos de) civilizados os mataram. Mataram os velhos. Acabaram com eles. Botamos o corpo do meu pai na fogueira. Ele tinha morrido. Cremamos. No passado cremamos muitos na fogueira. De noite, no escuro, havia muitos (espíritos de) civilizados lá na maloca. (BAINES, 1993, p. 25).

O contexto político normalmente aciona “constrangimentos” que podem recair sobre os jornalistas e afetam a produção dos textos. Nelson Traquina (1993, p. 169) enumera – a partir de Breed –, a fonte de alguns destes constrangimentos: a política editorial da empresa jornalística na qual o profissional acaba sendo “socializado” através da recompensa e da punição; as aspirações de mobilidade (ascensão social); o sentimento de obrigação e estima para com seus superiores; a ausência de conflitos de lealdade; o caráter agradável do trabalho e as próprias notícias como valor.

Além dos constrangimentos políticos existe a própria convicção do jornalista sua ideologia que interfere na retratação objetiva que ele faz do mundo. Conforme Jacques Wainberg (2005) o enquadramento dos fatos produzidos pelo jornalista respeita as narrativas e os mitos nacionais, resultando, para ele, em coberturas etnocêntricas - “na era da informação ter-se-ia paradoxalmente, ao seu lado, uma persistente era de incomunicação humana, especialmente nessa área sensível que envolve o saber sobre os que nos são distantes e diferentes” (2005, p. 134). Este etnocentrismo já existente contra os Waimiri-Atroari foi ainda mais acirrado pelo papel de assassinos e covardes, dentre outras adjetivações divulgadas pela imprensa, sem que eles próprios se posicionassem sobre o ocorrido.

A violência como é sabido é um conteúdo que tem venda garantida não apenas na indústria do entretenimento como também no jornalismo. Jacques Wainberg (2005) destaca o quanto a mídia é sensível à capacidade que os atos violentos têm de atingir com vigor os sentidos das pessoas. A atenção dos públicos é um produto escasso, e a violência, ao capturá-la, presta um serviço que vai além do mero despertar da percepção dos leitores, dos ouvintes e telespectadores. A própria percepção dos diversos segmentos do

público é desafiada. Wainberg enfatiza o seguinte aspecto nos estudos que realizou sobre a cobertura jornalística do terrorismo:

Nesses ambientes nos quais os fatos do mundo competem entre si pela preferência dos editores, graus crescentes de violência têm-se mostrado capazes de aguçar mais intensamente o paladar dessa corporação sempre desejosa de agregar valor dramático à crônica diária que faz do mundo. Tal predileção por espetáculos surpreendentes, inesperados e graves fez com que os próprios atores sociais e políticos se adequassem à regra máxima, de que a violência conquista facilmente a audiência e, por decorrência, a imprensa (WAINBERG, 2005 p. 14).

A palavra dos Waimiri-Atroari, seus ditos, devido várias circunstâncias aqui delimitadas, não foram apreendidas mas, a violência que teriam cometido foi a matriz dos textos jornalísticos que, excessivamente estereotipados culminaram preconceituosos. Hannah Arendt (2004:31) lembra que o preconceito “não apenas se antecipa ao juízo e o evita, mas também torna impossível uma experiência verdadeira do presente com o juízo”. Se este julgamento é necessário nas coberturas jornalísticas consideradas rotineiras sua ausência se faz mais grave em casos de coberturas sobre os “outros” radicalmente diferentes numa situação-limite e desesperada como a dos Waimiri-Atroari e os expedicionários.

Gomes, teórico do campo jornalístico, enfatiza que o jornalismo é uma atividade “integralmente afetada pela norma da verdade” (2009, p. 10-12) no ramo da verdade” e considera que “o bom jornalista seria um sujeito atento para nos levar aos eventos que, como tal, estão disponíveis no mundo ainda que não sejam fáceis de capturar, como borboletas ou passarinhos”. Este autor considera que as indústrias de informação e do entretenimento de massa especializaram-se no mercado de narrativas ficcionais e não ficcionais são os grandes provedores de narrativas e relatos desta época. E mais: para ele o jornalismo, “principalmente aquele inserido na indústria da informação, estabelece a estrutura paradigmática do discurso verdadeiro, ao mesmo tempo em que funda sobre a deontologia da fidelidade aos fatos toda a sua legitimidade” (GOMES, 2009, p. 14).

[...] a experiência humana não se reduz a este mundo próximo com o qual estamos diretamente envolvidos. A realidade se estende para além daquilo que estou experimentando em primeira pessoa. O meu

acesso a esta é então mediado por um grupo de narradores confiáveis que, por sua vez, experimentam-na diretamente ou se apoiam em testemunhas que a experimentaram em primeira pessoa. Nas sociedades contemporâneas, a produção e a certificação das narrativas por onde se experimenta os quadros do mundo neste momento, a chamada atualidade, é função do jornalismo. Através das notícias o mundo deixa de ser o complexo das coisas e pessoas que formam o meu círculo existencial para tornar-se, para além deste, um horizonte; um horizonte que compreende todos os fatos que podem ser chamados de reais neste momento. É o jornalismo e sua teia de notícias que estabelecem para os que desfrutam de relatos sobre o mundo os contornos do horizonte da mundanidade ou atualidade, determinado os eventos e objetos que dele fazem parte. (GOMES, 2009, p. 14-15).

Embora o episódio tenha ocorrido em 1968 quando várias referências teóricas sobre jornalismo ainda eram inexistentes, a questão ética de se buscar a proximidade máxima com a verdade ou de se ouvir todas as partes envolvidas no assunto divulgado já era um valor consagrado jornalisticamente. Os narradores confiáveis que Wilson Gomes cita no enunciado acima citado, não foi suficiente para substituir o que os indígenas teriam a dizer. Suas narrativas inseriam “verdades” a partir das perspectivas dos não indígenas e eram destinadas também para estes receptores.

Conforme Baines (1993, p. 20), quando os próprios *Ki'in'já* se pronunciavam, os relatos das mortes em massa em suas aldeias funcionavam como um leit-motiv. “Freqüentemente, citavam também longas listas de nomes de pessoas falecidas, pontuada por um comentário lacônico: *ka?amin'já aita'kahapa*, ‘os civilizados mataram’”. Estas questões não vieram à tona na época do massacre da Expedição e, conforme os levantamentos realizados, exceto em publicações consideradas alternativas²⁸, não haviam sido suficientemente divulgadas pela chamada grande imprensa. Essa reflexão pode ser conduzida a partir da pergunta feita por Mouillaud quando trata das falas que atravessam a produção jornalística:

Afinal, quem fala por trás do jornal e em seu nome? O jornalista não está diretamente conectado com “fatos” mas com “falas” (fala da testemunha, do especialista, do representante, do operador). Entre essas falas e o jornal, o despacho da agência constitui a fonte maior

²⁸ Uma destas publicações é o tablóide Porantim (na língua Sateré-Mawé significa remo mágico) criado na década de 80, em Manaus e, voltado às questões indígenas. Ligado ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI), o Porantim sistematicamente apresenta os Waimiri-Atroari como “vítimas” e “mártires” da sociedade nacional.

(no mais das vezes incontestáveis para ele) de uma escritura que é feita de sucessivas reescrituras (MOUILLAUD, 2002, p. 25).

Como a singularidade do chamado massacre da Expedição Calleri ficou cristalizada na violência indígena sem que o contexto fosse levado em consideração, é possível relacionar aspectos desta cobertura com as do caso Adolph Eichmann (1999) em, pelo menos, duas circunstâncias. A primeira, no reforço da idéia de que os Waimiri-Atroari eram um perigo, uma doença que deveria ser removida da memória do mundo; Eichmann devido a falta de reflexão também considerou que algumas pessoas eram supérfluas e podiam ser aniquiladas; em segundo lugar, seu “vazio de pensamento” que o obrigava a uma fala clichê pode ser comparada ao excesso como isto ocorreu nos textos da época.

Se como alega ainda Genro Filho (1987), a singularidade jornalística só pode emergir mediante o contexto histórico, político e econômico dos fatos, existem algumas questões primordiais: o contexto fornecido pelos textos jornalísticos anulou a fala indígena e os jornais ancoraram este efeito. E isto fortaleceu os efeitos políticos destas narrativas pois a construção da estrada – e os projetos desastrosos para os quais ela foi construída – continuou mesmo com a explosão de novos conflitos com inúmeras mortes de ambos os lados. Por outro lado, havia uma sociedade que, desinformada e com muito pavor dos Waimiri-Atroari viam neles os inimigos que impediam o progresso.

Michael Taussig (1987) ao tratar sobre o terror que impregnava as narrativas produzidas sobre os indígenas da região do Putumayo (Colômbia) durante o boom da borracha, em 1910, ressalta a utilidade e eficácia vigorosa que elas tiveram na tarefa da conquista; sem elas, admite o autor, a conquista e a supervisão da coleta da borracha sequer poderiam ser realizadas. Taussig (1987:130) assegura que o horror contido nas narrativas era utilizado como estratégia de poder, pois os textos traziam em seu bojo além do problema da interpretação a disseminação do medo. O pavor que os indígenas inspiravam através das narrativas, justificava, em parte sua exploração e extermínio. Estas narrativas foram indispensáveis à “formação e florescimento da imaginação colonial”.

[...] para mim o problema da interpretação se tornava cada vez maior, até eu me dar conta de que esse problema é decisivo para o terror, não só por dificultar tanto um **contradiscurso** eficaz, mas também por fazer com que a terribilidade dos desaparecimentos e da tortura se torne extremamente eficaz, ao minar a capacidade de resistência das pessoas [...] Profundamente dependente do sentido e da interpretação, o terror nutriu-se a si mesmo por meio da destruição do sentido. (TAUSSIG, 1987: 133, grifo nosso).

As narrativas jornalísticas produzidas sobre os Waimiri-Atroari na década de 60, no auge do processo de contato não possibilitaram contradiscursos capazes de alterar a idéias animaiscaas produzidas sobre eles.

Deve-se levar em conta também que a elaboração das representações sobre os indígenas surgiu do imaginário colonial eurocêntrico que mesclou o fantástico pagão e cristão. Neide Gondim (1994, p. 17) enfatiza que o próprio Santo Agostinho, por exemplo, muito contribuiu para essa construção. Em sua *Civitas Dei* este teólogo escolástico, lembra a autora, diz ser possível “a existência de adamitas fora da oikoumené, mas antropóides não normais”. Ou seja, fora do circuito judeu-arábico-cristão poderia haver humanos, desde que incompletos, caracterizados por anomalias, tão ímpios e deformados que, séculos depois, exatamente em 1968, um grupo de “adamitas” “desumanos”, ao massacrarem uma Expedição católica, estivesse como que “naturalmente” concretizando o que se esperava deles: a violência, o terror e irracionalidade. Circunstâncias não problematizadas embora constituíssem a singularidade das narrativas jornalísticas que foram institucionalmente produzidas.

As narrativas jornalísticas relacionadas às questões indígenas, normalmente, condensam vários aspectos inseridos pela colonialidade que reforçam o mito da violência, da barbaridade, de uma certa desumanidade propícia ao sensacionalismo e espetacularização. Este assunto é pensado por autores vários autores. Guy Debord (1997) em seu clássico *A Sociedade do Espetáculo*, pensa o espetáculo como o lugar do “olhar iludido e da falsa consciência” uma vez que a unificação que ele realiza é tão somente a “linguagem oficial da separação generalizada” (1997, p. 14). É possível, assim, ver o parentesco que sempre uniu imaginação e espetáculo inseridos em narrativas que mediam a “realidade” do que se passava no mundo dos Waimiri Atroari e a sua separação radical da sociedade não indígena. Afinal,

Como narrativa, as notícias orientam, são culturais, não naturais. Elas constroem totalidades significativas a partir de acontecimentos dispersos. [...] Se compreendermos as notícias como narrativas compreenderemos que elas nunca refletem a realidade (MOTTA, 2002:317).

Não foi essa a compreensão que os leitores e os amazônidas, especificamente, tinham quando compravam e consumiam os textos jornalísticos. Sendo assim, é pertinente a questão: qual a singularidade jornalística percebida e explorada neste episódio?. Ou: em que condições essa singularidade foi constituída se, apesar dos motivos, os indígenas sequer foram ouvidos e se como narrativas as notícias nunca refletem a realidade? A singularidade não teria sido a subtração de suas próprias falas e assim seu aniquilamento? Qual a natureza desta singularidade? Se a singularidade é o intermédio entre o universal e o particular é pertinente pensar que a singularidade, no caso, consistiria no fato desses indígenas 'ferozes', terem trucidado aqueles que os salvariam numa região considerada, então, como o 'pulmão do mundo', apesar de inóspita? A singularidade estaria também, no fato do massacre consistir em mais uma comprovação de que os Waimiri-Atroari eram o "entrave" para o desenvolvimento do País? Ou no fato de que, neste episódio, a relação de dominação-submissão foi invertida?. É possível pensar essas possibilidades como elementos constituintes da singularidade desta produção jornalística. Uma singularidade caracterizada pela interdição e sensacionalismo pertence a quem e a quem ela é destinada?.

As teorias sobre jornalismo em grande parte focadas em assuntos como critérios de noticiabilidade pouco levam em conta questões complexas sobre singularidade, colonialidade, particularidades culturais mesmo neste contexto de globalização. Contudo, a notícia é considerada uma representação social da realidade; o jornalismo constrói uma "realidade socialmente legitimada", alerta Miquel Alsina (2009). Importante é identificar quem institucionaliza estas realidades, quem as legitima ou com qual repertório determinados fatos como o "Massacre da Expedição Calleri" são representados midiaticamente. É pertinente considerar que neste repertório os resquícios da colonialidade é um forte elemento de percepção dos fatos, das construções midiáticas e o próprio pensamento/conhecimento que se produz sobre o assunto.

Outro critério jornalístico é o da objetividade, da verdade dos fatos, do posicionamento obrigatório das partes envolvidas em determinado assunto – condição sem a qual não existem os critérios éticos. Wilson Gomes, teórico do campo jornalístico, é claro quando enfatiza que “o jornalismo trabalha no ramo da verdade”. Obviamente, não se busca a verdade em sua essencialidade metafísica mas, a historicidade nas quais determinadas questões ou fatos estão mergulhados e se transformam em realidade/verdade socialmente legitimadas.

Que tipo então de realidade foi possível quando a mídia inscreveu jornalisticamente os Waimiri-Atroari pela ótica de uma racionalidade eurocêntrica pré-moldada?. Pensar nestas construções midiáticas significa também, de certa maneira, expor a fragilidade inclusive teórica do jornalismo se pensado como um sistema industrial de produção de notícia que atua no ramo da verdade. A dependência jornalística a uma racionalidade eurocêntrica e subordinado a um pensamento coercitivo, não permitia a inteligibilidade deste conflito.

CAPÍTULO V - “GENTE MENOS GENTE”

As narrativas sobre os indígenas genericamente repetem e reforçam um modelo eurocêntrico que, ao viabilizar a existência de um Ocidente europeu civilizador e de uma “modernidade européia” centralizadora, necessitou forjar raças, etnias, subcategorias e sub-raças; cada uma enquadrada em signos e discursos capazes de ordenar o mundo em suas dicotomias: superiores/inferiores, dominadores/dominados, civilizados/bárbaros, puros e impuros entre outras definições. Ou seja, uma construção mental que ao interpelar propôs uma identificação e criou os negros, pardos, índios, os Waimiri-Atroari. Ao refletir sobre a origem das identidades políticas e as relações destes signos com os processos históricos de cada nação Rita Segato (2007) ²⁹ argumenta que raça é o signo de uma posição na história lida nos corpos, e essa história é a história da colonização.

Aníbal Quijano (2009), um dos mais frutíferos pensadores contemporâneos e cujas idéias são determinantes para se compreender as relações colonialistas instaladas na América do sul estabelece uma eficiente diferença metodológica entre os termos colonialismo e colonialidade que é imprescindível para elucidar essa reflexão. Embora o colonialismo esteja estritamente ligado a uma estrutura de dominação/exploração, o que o distingue da colonialidade é que essa implica “relações racistas de poder”. E a colonialidade para o autor, tem provado, nos últimos 500 anos, ser mais profunda e duradoura que o colonialismo:

Colonialidade é um dos padrões constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjectivos, da existência social cotidiana e da escala societal. Origina-se e mundializa-se a partir da América [...] Em pouco tempo, com a América (Latina) o capitalismo torna-se mundial, eurocentrado, e a colonialidade e modernidade instalam-se associadas como eixos constitutivos do seu específico

²⁹ – “Color es signo y su único valor sociológico radica en su capacidad de significar. Por lo tanto, su sentido depende de una atribución de una lectura socialmente compartida y de un contexto histórico y geográficamente delimitado” (SEGATO, 2007, p. 133).

padrão de poder, até hoje (2009, p. 74-75).

A constituição desse padrão de poder exigiu a edição de uma memória da qual praticamente foi subtraída a existência de uma América Latina antes da Europa; exigiu também entre outros pontos, a imposição de um modelo de subjetividade, da língua e da linguagem. Enfim, a eliminação das culturas foram condições intrínsecas ao poder instaurado pela colonialidade. Foram criados determinismos históricos como o de que só com a intervenção europeia os povos encontrados no percurso da expansão capitalista poderiam alcançar o nível considerado humano. Criou-se a esperança da chegada dos seres superiores, ou seja, o branco europeu que livraria as sociedades do primitivismo, o que é fartamente registrado nos diários dos viajantes e dos colonizadores, nas anotações de missionários, desbravadores, naturalistas, enfim, no discurso literário e jornalístico.

A recusa da alteridade humana que determinou o fracasso hermenêutico na história da conquista da América no início da modernidade é uma condição comumente insuperável na mentalidade contemporânea. Embora expressa com seus próprios artifícios essa recusa é perceptível na maioria das narrativas jornalísticas produzidas sobre as sociedades indígenas no País. Como é sabido, um dos precursores desta recusa foi o navegador português Cristovão Colombo que – como evidencia Tzevtan Todorov em sua obra *A Conquista da América - a questão do outro* (1991) – foi extremamente perspicaz na observação da natureza; entretanto, incapaz de compreender as pessoas com as quais se deparava. Na hermenêutica de Colombo os índios não tinham lugar reservado.

Os textos produzidos pelo descobridor da América – para quem os indígenas não se diferenciavam das outras espécies que encontrava – evidenciam sua negligência com o humano e, portanto, a anulação da alteridade em sua visão de mundo. Se ele falava dos homens que encontrava era porque estes também faziam parte da paisagem indica Todorov (1991) Este autor lembra que, na escrita de Colombo, as menções aos habitantes das ilhas aparecem em algum lugar entre os pássaros e as árvores. A pouca percepção que o navegador teve dos indígenas, a incompreensão da língua e dos seus sinais, a preferência pela terra e ouro e não pelas pessoas, a

“facilidade com que aliena a vontade do outro visando um melhor conhecimento das ilhas descobertas”, provoca o sentimento de superioridade. Eis um trecho onde Todorov alerta a observação priorizada de Colombo para com a natureza a ponto de torná-la indistinta dos humanos:

No interior das terras, há muitas minas de metais e inúmeros habitantes (Carta a Santangel fevereiro-março de 1493)[...] Até então ia cada vez melhor, naquilo que tinha descoberto, pelas terras como pelas florestas, plantas, frutos, flores e gentes (Diário 25.11.1492). [...] As raízes eram tão grossas quanto as pernas, e todos, diz, eram fortes e valentes (16.12.1492). (COLOMBO, apud: TODOROV, 1991, p. 33).

Pode-se considerar o espírito do tempo que limitou o desejo de Colombo em conhecer para compreender: era o século XV, época impactada pelas descobertas de um mundo novo que se mostrava percorrível com seus novos mares, terras, minas, riquezas naturais que pareciam infinitas. E onde por último, havia os humanos sobre os quais recaiu a grande desconfiança quanto à sua natureza. Dúvida resolvida num primeiro momento, com a certeza de que eram inferiores ou sub-humanos. Afinal o imaginário colonial eurocêntrico que mesclou o fantástico pagão e cristão, repetimos, já havia sido contaminado por dúvidas como a de Santo Agostinho (413-426) que em sua Civitas Dei diz ser possível a existência de adamitas fora do círculo judeu-arábico-cristão. Mas, estes seriam “antropóides não normais” (SANTO AGOSTINHO, apud: GONDIM, 1994, p. 17-18).

Assim também se estabelece o modelo de relação entre indígenas brasileiros e a sociedade definida como civilizada. A negação da alteridade firma-se como uma referência relevante. A dimensão da descoberta do novo continente foi pensada por Hannah Arendt (1993) para quem este acontecimento junto com a reforma e a invenção do telescópio, determinam o caráter da era moderna. Na obra A Condição Humana escrita em 1958, ela considera que a descoberta da América, com seus continentes desconhecidos e oceanos jamais sonhados, foi, aos olhos de seus contemporâneos, o “mais espetacular dos três eventos”. Nesta mesma obra ela já deixa claro que não duvida de nossa “atual capacidade de destruir toda a vida orgânica da terra”, e reflete sobre a capacidade humana de raciocinar e dar sentido às descobertas

científicas, aos inventos tecnológicos e outras inovações trazidas pela modernidade.

Arendt questiona a potencialidade humana em produzir discursos sobre suas próprias descobertas, o que asseguraria o caráter político a estes feitos. Conforme ela, embora as “verdades” da moderna visão científica do mundo pudessem ser demonstradas em fórmulas matemáticas e comprovadas pela tecnologia, tais verdades já não se prestavam “à expressão normal da fala e do raciocínio” (1993:11). A preocupação desta pensadora judia com a alienação do mundo que, para ela, a época moderna instaurava, punha em risco, também, a possibilidade da vida política, o que só é possível através da manifestação da pluralidade humana que se concretiza através do discurso. Ela afirma:

Se o nosso cérebro não consegue acompanhar aquilo que fazemos, de modo que passássemos a necessitar de máquinas que pensassem e falassem por nós, e assim sendo fosse comprovado o divórcio definitivo entre o conhecimento no sentido moderno do know-how e o pensamento, passaríamos sem dúvida, à condição de escravos indefesos, não tanto de nossas máquinas quanto de nosso know-how: criaturas desprovidas de raciocínio, à mercê de qualquer engenhoca tecnicamente possível, por mais mortífera que seja [...] Os homens no plural, isto é, os homens que vivem e se movem e agem neste mundo, só podem experimentar **o significado das coisas por poderem falar e ser inteligíveis entre si e consigo mesmos** (HANNAH ARENDT, 1993, p. 13). (grifos nossos).

Essa inteligibilidade entre os humanos não foi possível no século XVI, quando se trata de sociedades civilizadas e indígenas. O que torna compreensível os louvores dos cronistas coloniais durante as “guerras sem quartel” de europeus armados de canhões e indígenas que contavam apenas com tacapes, zarabatanas, arcos e flechas, como Darcy Ribeiro (1995) enfatiza. Este antropólogo resgata um poema de José de Anchieta “De Gestis Mendi de Sá” escrito em 1560, onde o padre louva o governador Mém de Sá que, “com suas guerras de subjugação e extermínio”, estava “executando rigorosamente o plano de colonização proposto pelo padre Nóbrega em 1558”:

Quem poderá contar os gestos heróicos do chefe
À frente dos soldados, na imensa mata:
Cento e sessenta aldeias incendiadas,
Mil casas arruinadas pela chama devoradora,
Assolados os campos, com suas riquezas,

Passado tudo ao fio da espada (JOSÉ DE ANCHIETA, 1560, apud: RIBEIRO, 1995, p. 50).

Embora não se trate exatamente de se falar sobre os aparatos tecnológicos produzidos pelos humanos trata-se aqui da maneira como humanos discursavam sobre outros humanos e daquilo que praticavam entre si. O que está inserido no campo do raciocínio (ou de sua falta) do qual nos fala Hannah Arendt. O incêndio e as espadas já eram produções do vasto arsenal que a modernidade passava a exigir; e não apenas de maneira simbólica. Os discursos também.

Século XVII: cem anos após a produção destes versos, após ser expulso do Pará onde trabalhava na evangelização dos indígenas, o próprio padre Antonio Vieira que muito criticou o extermínio físico destes grupos étnicos, prega em Lisboa, no mês de janeiro de 1662, o Sermão da Epifania. Como lembra o filósofo Benedito Nunes (2009), neste sermão o missionário jesuíta discorre sobre o árduo trabalho de catequização, lamenta a dificuldade dos indígenas na apreensão do conhecimento, queixa-se da necessidade de ensinar o já ensinado, repetir o já aprendido, porque “o bárbaro, boçal e rude, o tapuia cerrado e bruto, como não faz entendimento, não imprime nem retém na memória” (2009:268). Vieira alega o sacrifício de se levar à frente o trabalho missionário, realizado “entre as pobrezas e desamparos, entre os ascos e as misérias da gente mais inculta, da gente mais pobre, da gente mais vil, da **gente menos gente de quantas nasceram no mundo**”. (VIEIRA, apud: NUNES, 2009, p. 268).

Incultos, pobres, vis. O espírito religioso dos missionários se distanciava ainda da razão iluminista do século XVIII que com seus ideais libertários poderia, como se pensava, romper com o engessamento das idéias preconcebidas – condição sem a qual seria impossível a emancipação humana. Os homens impregnados da “razão” talvez pudessem abrir o caminho para se descobrir a existência da pluralidade humana que constitui as diversas e complexas culturas. Com o pensamento livre de dogmas, os humanos seriam capazes de racionalizar para além dos modelos totalizantes. As idéias iluministas não vingaram como já foi constatado. O distanciamento das idéias iluministas pode explicar os deslizes do padre Vieira. No ensaio “Os tristes,

brutos índios de Vieira, ou um missionário aturdido” Benedito Nunes (2009) pondera a maneira pouco cristã como Vieira se refere às suas ovelhas prediletas. Maneira provocada talvez, por “um momento de irritação diante das dificuldades que se opunham ao seu apostolado” (2009). Em síntese, mesmo considerando que tanto Anchieta no século XVI quanto Vieira, no século XVII, tenham se indignado contra as tiranias locais, eles não conseguiram reconhecer os indígenas como membros de uma sociedade outra, diferente, com seus princípios e valores próprios.

Os enunciados proferidos por personalidades com autoridade eclesiástica, científica ou representativas de outros poderes institucionais ou não, prosseguem com a marca secular da negação da alteridade. O pesquisador francês Charles La Condamine impulsionado entre outras questões, pelas dúvidas sobre o formato da terra, parte de seu país, no dia 16 de maio de 1735 (século XVIII, portanto) com mais sete expedicionários, para a América meridional. Pretendia medir a circunferência da terra, realizar levantamentos cartográficos, descobrir nascentes de rios, entre observações científicas. Assim como Colombo, observou minuciosamente a natureza a ponto de observar os efeitos terapêuticos da quinina, remédio até hoje eficaz contra a malária. Mas, com relação à percepção do humano La Condamine emitiu, entre outras, a seguinte conclusão: “sei que todos os índios da América meridional são “mentirosos, crédulos, encasquetados com o maravilhoso” (p. 84). “Crédulos”, “mentirosos”, “encasquetados”. Com relação à língua La Condamine concluiu em um relatório enviado à Academia de Ciências da França, em abril de 1745, que as línguas indígenas eram “pobres e inferiores porque não possuíam – segundo ele – termos para exprimir idéias abstratas e universais” (LA CONDAMINE, apud: BESSA, 2004, p. 52).

É compreensível essas definições: La Condamine tinha suas dúvidas quanto ao formato da terra e outras questões astronômicas. Assuntos onde a alteridade humana, questão não inserida no que ele considerava ciência não era assunto relevante. Muito menos sua língua ou a própria linguagem – “a casa do ser” – como Heidegger a pensou. Uma das mais eficientes estratégias para a transformação dos indígenas em seres supérfluos foi a proibição da linguagem e da própria língua, onde se instala o ser. A proibição da língua indígena, por exemplo, causou muito desespero aos indígenas do Rio Negro,

no Amazonas. Bessa (2004) ao analisar as normas jurídicas e as ações dos aparelhos burocráticos do Estado que interferem no destino das línguas para um ordenamento social esclarece que a chegada do europeu no Amazonas, considerado então como “rio Babel”, implicou rupturas e um reordenamento catastrófico, que encontrou na língua um dos princípios organizadores. Através dela, foram feitas tentativas de integração das sociedades indígenas à economia mercantil. “A forma predatória que caracterizou o relacionamento do colonizador com os povos indígenas se estendeu também às línguas” (FREIRE, 2004, p. 215); Igreja e Estado se empenharam na unidade linguística em função dos interesses coloniais, o que concorreu para o desaparecimento e extinção de muitas línguas.

Século XX. Um artigo do diretor do Museu Paulista Herman von Ihering para a Revista do Museu Paulista, publicada em setembro de 1908, exemplifica a polêmica que envolve a recusa da alteridade com relação aos povos indígenas num processo do qual a mídia impressa como instituição mediadora que ordena o mundo está fortemente envolvida. Diante dos impasses entre colonos e indígenas do sul, principalmente em Santa Catarina e São Paulo, Herman von Ihering, naturalista alemão, oferece a seguinte saída:

Os atuais índios do Estado de São Paulo não representam um elemento de trabalho e de progresso. Como também nos outros Estados do Brasil, não se pode esperar trabalho sério e continuado dos índios civilizados e como os Caingangs são um empecilho para a colonização das regiões do sertão que habitam, parece que não há outro meio, de que se possa lançar mão, se não o seu extermínio. (IHERING, apud: GAGLIARDI, 1989, p. 72).

Renomadas personalidades se manifestaram contra essa opinião. O jornal *O Estado de São Paulo* divulgou, no dia 12 de outubro e na primeira página, uma crítica de Sílvio de Almeida, intelectual positivista, onde ele diz (ALMEIDA, 1908, apud: *O Estado de São Paulo*, 12.10.1908): “custa crer que a moderna ciência, importada da Alemanha, não preconize outros expedientes que os dos colonos do século dezesseis”. *O Jornal do Comércio* divulgou o protesto de Luís Bueno Horta Barbosa, que qualificou como “inqualificável e bárbara” a teoria de Herman von Ihering. Este volta a pronunciar-se no *O Estado de São Paulo* (20.10.1908) onde tenta amenizar o impacto de seu artigo e alega que, quando falava em extermínio referia-se apenas àqueles que eram

“verdadeiro empecilho à expansão de nossa cultura”.Herman Von Ihering criticava o projeto do marechal Cândido Mariano da Silva Rondon por ser um “método fraternal” de contato; o naturalista alemão explicita em seu artigo A questão dos índios no Brasil, também de 1908, que “a marcha de nossa cultura está em perigo; é preciso por cobro a essa anormalidade que a ameaça”. (IHERING, apud: GAGLIARDI, 1989, p. 81).

O *Jornal do Comércio*, que antes havia se manifestado contra a posição de Herman von Ihering passa a defender que a administração pública deveria sair da “fase lírica” em que estaria mergulhada, “deixar-se de fitas e cuidar de coisas sérias que interessam realmente ao progresso do País”. Este jornal reclamava a ênfase que as autoridades estariam dando à questão indígena. Sua posição é que estes grupos deveriam ser incorporados espontaneamente à sociedade, “quando a civilização, rasgando a selva, lhe demonstrasse a sua superioridade e as vantagens de uma vida confortável”. No dia 29 de maio de 1910 o jornal sentencia:

Para estes índios, para todos, os bons e os maus, a única catequese razoável, lógica, é a do próprio desenvolvimento da civilização, afugentando os ferozes, como os centros mais populosos e policiados afugentam os ladrões e assassinos para o ermo e para a sombra, atraindo e seduzindo os mais civilizáveis (IHERING, apud: GAGLIARDI, 1989, p. 219-220).

Século XX

Em agosto de 1987, durante o processo de elaboração da Constituinte, o jornal Estado de São Paulo publicou uma série de cinco reportagens nas quais acusa o Conselho Indigenista Missionário, entidades de apoio aos índios, antropólogos e missionários de tramar, com a ajuda de entidades internacionais, contra a soberania nacional. As reportagens, baseadas em documentos, declarações e entrevistas grosseiramente forjadas, foram publicadas justamente quando estava sendo elaborada a última Constituição e os direitos dos indígenas preocupavam alguns setores da sociedade nacional e de indígenas engajados nas lutas de seus povos. Um dos pontos mais sensíveis era a exploração dos minérios nos territórios indígenas e que contrariava fortemente os empresários do setor.

As reportagens fizeram com que fosse aberta uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) que foi arquivada devido a improcedência dos documentos e dos relatos das pessoas que faziam as acusações. O caso sem dúvida foi um dos mais anti-éticos na produção jornalística brasileira no que se refere à união de empresários – principalmente os do setor de mineração – para minar os direitos indígenas na Constituinte. Embora não seja este o foco central deste trabalho, evidenciaremos o título de algumas matérias de *O Estado de São Paulo* e outros jornais onde a parcialidade jornalística já fica evidenciada. Ou seja: uma campanha direta contra o Conselho Indigenista Missionário que apresentou propostas para a garantia dos direitos indígenas na Constituinte e vinha acompanhando este processo.

“Um plano para criar Estado indígena”. (11.08.86).

“O CIMI e seus irmãos do estanho” (12.08.87).

“O evangelho do Cimi: índio, ouro”(15.08.87).

“O círculo de ferro” (19.08.87).

“Invasão branca. O perigo que o Cimi propõe. O Perigo da Invasão Branca”. (03.09.87).

“Defesa dos interesses nacionais”. (18.09.87).

“O problema dos índios, segundo o Cimi”. (26.09.87).

“CPI continua, apesar de manobra contrária”. (08.10.87).

“CSN manda documento à CPI”. (09.10.87).

“Cimi tenta enganar os constituintes”. (11.10.87).

“A CNBB espalha versão do Cimi em paróquias do norte”. (15.10.87).

“Cardoso Alves denuncia o “latifúndio” dos índios”. (05.11.87).

“Os documentos sobre índios irritam CNBB – A atuação do Cimi vista pelo CSN”(08.11.87).

“Cimi age contra a Constituição”. (11.11.87).

“CSN diz que apenas cedeu documentos relativos ao Cimi. De quem parte a ajuda”.(15.11.87).

“CNBB e Cimi ameaçam soberania nacional, diz CSN” (31.10.87).

“Clero estrangeiro inquieta CSN” (10.11.87).

“A opção: Estado ou Igreja”. (15.11.87).

“A pressão vai dobrar a Constituinte!” (Retrato do Brasil, 3 a 9 de setembro de 1987).

“Igreja transforma os índios em latifundiários” (04.10.87).

“Documento nega direitos brasileiros na Amazônia”. (O Globo, 06.10.87).

Setembro de 1990. Em sua edição de número 1.148 assinada por Eurípedes Alcântara sob o título “A morte ronda os índios na floresta”, a revista *Veja* define os Yanomami da seguinte maneira: “a índiaiada não está nem um pouco empenhada em defender a floresta”; “as mulheres servem a maridos polígamos e infanticidas”; “matam os filhos indesejáveis”; “são anti-higiênicos”; “extremamente belicosos”; “vingativos” ou, amenizando um pouco, “são gente exótica”. Escrita em uma época onde as invasões como as de garimpeiros e de agropecuaristas provocava violentas desavenças na região, a reportagem tem como base uma reportagem publicada pela *Time Magazine* intitulada *Animalesco ou Humano?* Com base nas conclusões da pesquisa intensamente combatida do antropólogo norte-americano Napoleon Chagnon, a revista norte-americana divulga que “implícita nos achados de Chagnon está uma inquietante noção para a antropologia tradicional: a horripilante cultura Yanomami faz sentido em termos de comportamento animal” (CHAGNON, apud: ALBERT e RAMOS, 1988, p. 88).

Conforme os antropólogos Bruce Albert e Alcida Rita Ramos, menos de um ano depois altos funcionários da FUNAI referiam-se à agressividade, primitivismo e decadência física e intelectual dos Yanomami para justificar um plano de retalhar as suas terras em 21 micro-reserva cercadas de corredores de penetração regional. Outro artigo de Chagnon enfatizando a violência dos Yanomami, conforme estes dois antropólogos, foi publicado em 1988 justamente durante a invasão de mais de 2.000 garimpeiros no território Yanomami. O jornal *O Estado de São Paulo* seguindo essa linha de argumentação também publicou uma reportagem intitulada *Violência*, marca

dos Yanomami. Com base ainda nas declarações contestadas de Chagnon a reportagem divulga que “as bens cuidadas plantações de banana, cana-de-açúcar e tabaco dos Yanomami disfarçam uma surpreendente violência” ou que “quando os 15 mil yanomamis não estão caçando ou recolhendo mel selvagem, estão sempre matando um ao outro”.

O boletim da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) de número 6, ano 1989, cita termos utilizados pela mídia com relação aos Yanomami como os de que eles seriam “uma das sociedades mais violentas da terra”. Alcida Ramos e Bruce Albert (1988, p.85) admitem que ao definir os Yanomami como um grupo de ameaça Napoleon Chagnon fornece “coerência científica ao extermínio físico dos índios”. E isto foi veiculado de forma acelerada pela mídia nacional num dos momentos mais graves entre os Yanomamis, os posseiros, os latifundiários e a sociedade roraimense também altamente preconceituosa.

Exatamente cento e dois anos após a contundente manifestação de Herman von Ihering e mais de 500 após as narrativas de Colombo, a enfadonha repetição do aniquilamento das diferenças vem à tona mais uma vez através da revista Veja. E isto, mesmo após a interferência de grupos da sociedade nacional, instituições, indígenas, indigenistas, antropólogos, jornalistas – e organizações que surgiram nas últimas décadas e alertam sobre o preconceito e a desinformação sobre estes povos que, sobremaneira, resistem às várias formas de extermínio. A revista publica a reportagem “A farra da antropologia oportunista”, (número 18, edição 2163, ano 43, de 5 de maio de 2010) na qual, de início alerta: “Porque pode sobrar pouco (ou quase nada) para o Brasil que produz”. Nela são expostos dados (todos posteriormente contestados por especialistas) para tentar provar que 76,6% da extensão do Brasil foram abarcadas como área de preservação ecológica, reservas indígenas e, como ironiza, por “supostos antigos quilombos”. As consequências é que estas “vastidões”, conforme o texto, impedem a ampliação do agronegócio e do peso da nação no comércio mundial. Mais que isto, se fossem computados a extensão de terras destinadas à reforma agrária, cidades, portos e obras de infraestrutura, a extensão tomada seria de 90,6% do território nacional. Este “naco”, conforme a revista, poderia ficar ainda menor com a criação de novas reservas e lotes para a reforma agrária.

O que a revista anuncia, desta forma, é que a sociedade brasileira seria vítima dos negros, índios e excluídos de modo geral, numa inversão da realidade já historicamente comprovada. As informações da revista semanal consideradas incorretas pelos especialistas, não representam o único ponto grave do texto. A forma pejorativa e humilhante como são tratados os negros e indígenas não parece ser apenas uma repetição automática dos estereótipos secularmente enraizados contra estes grupos. Conforme análise de jornalistas, antropólogos e estudiosos que inclusive tiveram seus nomes divulgados na reportagem, a revista manipulou dados, forjou entrevistas, distorceu conceitos, ridicularizou as pessoas que concederam entrevistas das quais foram utilizadas frases sem contexto. As depreciações a estes grupos são explícitas em legendas como: “Os novos canibais” termo que a revista utiliza quando faz referência ao indígena José Aílson da Silva apresentado como um “negro que professa candomblé” e cujo cocar “é de penas de galinha, como os que se usam no carnaval”. Sem considerar a complexidade dos indígenas do nordeste a revista diz que José Aílson se declarou pataxó, “mas os pataxós disseram que era mentira”. A revista fortalece a depreciação afirmando que José Aílson “apareceu tupinambá, povo antropófago extinto no século XVIII e, sua “tribo” (as aspas utilizadas na reportagem colocam em dúvida o sentido do termo), é composta de uma maioria de negros e mulatos”. Mas, também, de brancos de cabelos loiros. E ainda define os pataxó como um grupo que invade e saqueia fazendas no sul da Bahia. Entretanto, critica que “as contradições e delitos não impediram a Funai de reconhecê-los como índios legítimos”.

São pejorativos os outros subtítulos e conteúdo dos boxes. Em um deles, “Teatrinho na praia” a revista expõe o cacique Odair José utilizando novamente as aspas no termo cacique na tentativa de deslegitimar essa posição. As informações sobre o grupo deste indígena, os Borari, é de que são índios que vivem em Alter do Chão, no Pará. E mais uma vez, sustentando-se numa indelicada e desrespeitosa ironia, o texto frisa que o lugar é “a praia mais badalada do Pará”, como se isto fosse um desaforo aos considerados civilizados. Em outro subtítulo, “Macumbeiros de cocar” a falta de respeito e de conhecimento com relação à alteridade é tanta a ponto de ridicularizar o índio Francisco Moraes porque ele faz macumba e pratica a dança de São Gonçalo. “A questão é que a origem da macumba é africana e a da dança portuguesa”,

alerta a revista, como se isso pudesse anular a identidade de Moraes que “cultiva supostos hábitos dos índios Anacés, extintos há 200 anos” debocha a *Veja*.

“Made in Paraguai” é outro título humilhante para o índio guarani Milton Moreira e consequentemente para todos os que vivem em Santa Catarina, pois, o termo utilizado remete a objeto de procedência duvidosa. A *Veja* declara que estes indígenas foram “importados” do Paraguai pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi) e embora a maioria só se expresse em espanhol foram orientados a se declarar brasileiros. A revista não considera que esses indígenas são nômades e transitam naquela região fronteira.

Outra situação mais humilhante ainda é quando a *Veja* ridiculariza uma família de Novo Airão, no Amazonas, que se declara descendente de escravos. A revista se refere a estas pessoas com o termo “carambolas” ao invés de quirombolas e afirma, de maneira descontextualizada, que é através deste termo que eles “se autodenominam”. Por outro lado, a *Veja* poupa de críticas o milionário Eike Batista que tentou construir um porto na área onde vivem os Guarani de Peruíbe, no sul de São Paulo, mesmo que a terra seja da União. A *Veja* lastima que a chefe deste grupo, a indígena Lílian Gomes, não tenha conseguido impedir a Funai de enterrar a melhor oportunidade de ascensão social que seus liderados tiveram. E é com escárnio que caracteriza a indígena: “ela é casada com caminhoneiro (branco), tem carro, computador, faz compras no supermercado”. Como se ao atingir este patamar de bens materiais a identidade indígena necessariamente fosse eliminada.

Como em 1908, mediante as declarações de Herman von Ihering, alguns jornalistas, antropólogos, instituições e pessoas que estudam seriamente a questão das minorias no País posicionaram-se contra a reportagem da *Veja*. A jornalista e antropóloga Kelly Oliveira (www.abant.org.br), por exemplo, publicou o texto Os espertalhões e a *Veja* onde deixa claro o seu estarrecimento com a forma bem articulada e ordenada que a revista utilizou para encobrir verdades e explicitar meias palavras. Mesmo considerando que *Veja* não tenha pretensão de se apresentar como um meio de comunicação que ponha em discussão os dois lados de uma questão, a jornalista afirma que “são tantas meias verdades, que parece difícil enumerar todas”. Para Oliveira, a reportagem depõe de forma criminosa contra o trabalho

de profissionais que têm no rigor científico sua base de ação, desmerecendo processos reflexivos multidisciplinares que vão além da antropologia. E enfatiza que a reportagem atinge criminosamente não só antropólogos e indigenistas como também “o próprio jornalismo”. (OLIVEIRA, publicado no endereço www.abant.org.br).

O jornalista, historiador e professor da UERJ, José Ribamar Bessa, escreveu um artigo sobre o episódio intitulado *Revista Veja é lixo*, publicado em vários blogs como no do jornalista Altino Machado – altino.blogspot.com do dia 09.05.2010. Freire resume desta forma a reportagem da *Veja*: “é tudo lorota, entrevistas inventadas, números manipulados, informações fantasiosas, dados falsos, provas forjadas, fabricação de fatos”. E salienta que a estratégia discursiva é bem primária: reforça o preconceito que os índios são preguiçosos e improdutivos; conforme Freire, a revista insiste na falácia de que as terras indígenas arrancaram um pedaço do Brasil, mutilaram a pátria. “Como nenhum cientista social assina embaixo de tal babaquice, a *Veja* ataca então os antropólogos, acusando-os de serem inventores de índios falsos”. Freire pergunta: “Isso tudo a troco de quê? Só a questão da luta pela terra pode ajudar a explicar a tamanha agressão aos fatos e tanta falta de pudor”. (FREIRE, publicado no blog altino.blogspot.com – 09.05.2010).

Um ponto de descrédito da reportagem e que demonstra a má fé ou fragilidade na interpretação de textos é relacionada a uma declaração que o conceituado antropólogo Eduardo Viveiros de Castro teria concedido à revista, fato que ele desmentiu categoricamente. No intuito contínuo de desmentir a identidade indígena, a *Veja* (nº 18, edição 2163, maio de 2010), coloca como se fosse deste antropólogo a seguinte declaração: “não basta dizer que é índio para se transformar em um deles. Só é índio quem nasce, cresce e vive em um ambiente de cultura indígena original”. Ao desmentir não apenas a declaração de uma “reflexão tão grotesca, no conteúdo como na forma”, Eduardo Viveiros de Castro (www.viomundo.com.br publicado no dia 04.05.2010), explica através de uma carta à revista *Veja*, o teor de sua reflexão, que era exatamente o contrário do que a revista divulgou. Castro alega ser “impossível de um ponto de vista antropológico (ou de qualquer outro), determinar condições necessárias para alguém (uma pessoa ou coletividade) “ser índio”.

A “frase falsa” da *Veja* afirma Castro (04.05.2010), coloca como sua uma condição necessária e absurda para “ser índio”. Conforme ele, “ao contrário e positivamente, é perfeitamente possível especificar diversas condições suficientes para se assumir uma identidade indígena”. Talvez os responsáveis pela matéria desconheçam a diferença entre condições necessárias e condições suficientes, alerta Castro e aconselha: “Que voltem ao banco de escola”. O antropólogo enfatiza que, cabe perguntar, o que mais existiria de montado ou de simplesmente inventado na matéria. “A qual, se me permitem, achei repugnante” CASTRO, 04.05.2010).

O antropólogo Mércio Gomes divulgou o artigo “Resposta à matéria da *Veja*”, publicado no blog do Observatório da Imprensa (observatoriodaimprensa.com.br postado no dia 11.05.2010) onde enfatiza: o que houve foi “pegar a interpretação errada, colocar as aspas, e dizer que é do autor”. Gomes considerou a reportagem como uma injúria aos povos indígenas brasileiros. Para ele a matéria sintetiza o que ele define como “o ranço, o azedume de preconceitos e vícios jornalísticos apresentados sobre a questão indígena: o texto é comprometido por desvirtuamentos da pesquisa, compreensão e análise que certamente intencionavam provocar uma impressão extremamente negativa da questão indígena no País” (MEIRA, 11.05.2010).

Os autores da matéria, ao que tudo indica jornalistas jenuinos no trato de tais assuntos parecem perseguir uma linha editorial ou um estilo jornalístico em que a busca da objetividade é relegada ao interesse ideológico de denegrir as conquistas dos segmentos mais oprimidos do povo brasileiro e demonstrar seu favorecimento aos poderosos da nação (...) Primam por um estilo sardônico, próprio de jornalistas que fazem do seu ofício a defesa inquestionável do *status quo* social e econômico brasileiro. Aludem a supostos fatos a partir de evidências descontextualizantes e apresentam citação sem a mínima preocupação com a comprovação. Falta-lhes sobretudo a compreensão histórica da questão indígena brasileira, do papel da antropologia e da condição contemporânea da ascensão dos povos indígenas no Brasil e no mundo. (GOMES, 11.05.2010).

A Associação Brasileira de Antropologia (ABA) também divulgou uma nota afirmando que o repórter da *Veja* não faz o mínimo esforço em ser analítico, ou ouvir os argumentos dos que ali foram violentamente criticados e ridicularizados. A maneira insultosa com que são referidas várias lideranças

indígenas e quilombolas, bem como truncadas as suas declarações, também surpreende e causa revolta e explicitam o desprezo e o preconceito com que foram tratadas tais pessoas, diz a nota.

Percebe-se desta vez que o não reconhecimento da alteridade veio à tona numa época já bem distanciada daquelas às quais Colombo, o padre Antonio Vieira ou mesmo Herman von Ihering fizeram suas observações. Embora o século XXI já possua e o um substancial conhecimento com relação aos povos indígenas do Brasil o posicionamento divulgado pela Veja com relação ao assunto é grave, uma vez que o jornalismo lembramos mais uma mais o posicionamento de teóricos aqui citados, trabalha no ramo da verdade e tem a singularidade como sua matéria prima.

Consciência bovina – o extermínio simbólico que desde o século passado a revista Veja perpetrou contra os indígenas do Brasil – e contra tantos outros excluídos – se fez ainda mais contundente no final de 2012 quando a informação do alto índice de suicídio entre os Guarany Kayowá, desencadeado principalmente a partir da década de 80 – e cometido também por crianças de nove a doze anos – provocou uma onda de protestos em todo Brasil e nas redes sociais. Milhares de brasileiros que foram às ruas manifestar solidariedade a estes indígenas que vivem no sul de Mato Grosso e somam cerca de 40 mil pessoas. O fato veio à tona a partir de uma declaração feita por lideranças daquela etnia no sentido de que eles ficariam em suas terras mesmo que pra isso fosse preciso morrer. Interpretada como ameaça de suicídio coletivo, a situação em que eles vivem – considerada como a mais trágica de todos os grupos indígenas do País – veio à tona embora reportagens esporádicas sobre o assunto já tenham sido feitas³⁰.

No dia 31 de outubro em, Brasília, houve a primeira marcha de solidariedade; a segunda, no dia 12 de novembro, em sincronia com as manifestações ocorridas em vários Estados do País. Mesmo que a notícia dos

³⁰ Em fevereiro de 2007 o jornal Le Monde em sua versão on-line para o português publicou a reportagem “Guaranis: do jejuvy à palavra recuperada”. O texto atentou para o fato de que a palavra Jejuvy – que na língua Guarany significa aperto na garganta, palavra sufocada ou alma presa – é utilizada principalmente pelos mais velhos para se referir ao suicídio. Entretanto a sua não utilização nos textos jornalísticos pode empobrecer a significância do acontecimento. A reportagem está disponível no endereço: <http://diplo.uol.com.br/2008-02,a2168>.

suicídios, dos estupros, dos assassinatos de lideranças tenham vindo à tona por meio das redes sociais a revista *Veja* (edição 2294, ano 45, nº 45) repetiu sua posição: Leonardo Coutinho voltou à tona com a reportagem “A Ilusão de um Paraíso” assinada em conjunto com Kalleo Cora. Seu texto começa com uma reclamação contra a suspensão da ordem de despejo feita pelo Tribunal Regional Federal da 3ª.Região que evitou a expulsão dos Guarany Kayowá da Fazenda Cambará em Iguatemi, no Mato Grosso.

Desinforma o leitor quando diz que as terras pertencem à fazenda, desinforma quando afirma que o Cimi “conseguiu aproveitar a ignorância das pessoas” sobre a realidade em Mato Grosso do Sul. Diz que na região dos Guarany são comuns casos de depressão, uso de crack e abuso de álcool. Mas não diz que os Guarany Kayowá vivem nos fundos das fazendas que invadiram suas terras, não fala da condição dos indígenas que trabalham até 10 horas diárias nas usinas de cana-de-açúcar por um salário mínimo, não fala das estradas que cortaram suas terras e dos botequins onde o álcool é comercializado e ao redor dos quais os indígenas mendigam. Nem da entrada e expansão cruel do agronegócio que desestruturou drasticamente sua forma de viver, sua organização, sua religiosidade, a condição mínima de sobrevivência física, pois, afinal, eles não comem pasto.

A revista ironiza algumas jovens que em repúdio ao estupro de uma índia tiraram a blusa na marcha da Esplanada, no dia 31 de outubro mas, na interpretação de Leonardo Coutinho, isto ocorreu porque “muitas brasileiras não perderam a chance de protestar de peito aberto diante das câmaras”. Sobre o estupro nada foi dito. Como também nenhuma informação foi prestada sobre Marçal Tupã morto em 1983 sem que até hoje seus assassinos tenham sido punidos; nenhuma informação foi prestada sobre o assassinato de Marcos Veron, ocorrido em 2008; e, muito menos de Nisio Gomes, assassinado no dia 18 de novembro de 2011, colocado na carroceria de uma camionete e levado sem que se saiba para onde; crime que até o momento também impune.

Em determinado momento o texto esclarece seu objetivo principal quando afirma: “ocorre que o território dessa nação coincide com a zona mais produtiva do agronegócio”. Leonardo Coutinho não diz que existem na área dos Guarany Kayowá 20 milhões de cabeças de gado que dispõem de 3 a 5 hectares de terra por cabeça enquanto cada índio não chega a ocupar um

hectare. Não fala das mortes de Silvana Aquino e Zulmara no simbólico dia 7 de setembro de 1999. As duas, com 14 e 21 anos respectivamente, misturaram Tordon o agrotóxico mortífero adquirido na fazenda de Arce Batista, o misturaram a Sukita e o ingeriram. No dia seguinte Wanderlan Juca fez o mesmo.

No dia 30 de outubro de 2012, no Teatro de arena da Universidade de Brasília (UNB) o sociólogo Boaventura de Sousa Santos alertou o público para que deixassem de comprar jornais comprometidos com o agronegócio, com o latifúndio e afins; lembrou a existência das mídias alternativas que buscam não distorcer e manipular os fatos. No dia seguinte, 31 de outubro, centenas de estudantes, professores universitários, jovens politizados que lembravam as manifestações da era Collor, funcionários públicos, indígenas de várias etnias, militantes, ambientalistas, jornalistas, se uniram num protesto contra a política genocida que provoca tragédias em toda sociedade brasileira mais especificamente aos povos indígenas. Parte da mídia fez que não entendeu. Ou que não ouviu. Distorceu. Ignorou.

Em época de novas mídias e redes sociais foi publicado um texto onde se expõe o fato da mídia se apropriar dos sentidos do fatos e produzir discursos verdadeiros que são, conseqüentemente discursos de poder – conforme as idéias de Foucault. O texto interroga “quem fala através dos jornais”? A resposta neste caso foi uma relação direta com Eichmann o réu que era perfeito nas regras de linguagem. Como a revista *Veja*, ele também não zombava do que dizia. O texto lembra que Hannah Arendt (1999), desejava saber o que tinha levado Eichmann, o burocrata dos extermínios, a parar de pensar, a estabelecer uma separação imensa de si com sua própria consciência. Concluiu que fundamentalmente era a incapacidade de refletir sobre o que fazia e dizia. O artigo lembra que textos jornalísticos como os da *Veja* proliferam e afirma que nós os “leitores vulneráveis, ainda não aprendemos a lidar com essa consciência bovina”. Em sua edição 2295 de 14 de novembro último a mesma revista volta a falar contra índios o que ocasionou novo repúdio pelas redes sociais.

“A escrita quando você escreve errado, também mata um povo” – Este é o início da Carta pública assinada pela Comissão de professores Guarany Kayowá e da aldeia Aty Guasu, assinada no dia 14 de novembro de 2012 e

divulgada pelas redes sociais. A carta repudia a “divulgação e posição racista e discriminante” do texto redigido pelos citados jornalistas Leonardo Coutinho e Kalleo Cora, que não perderam a oportunidade de apresentar, mais uma vez, a imagem dos Guarany Kayowá como seres incapazes, como se não fossem seres pensantes. Alertando que a conjuntura em que estão inseridos estes indígenas é extremamente desfavorável, o documento dos indígenas enfatiza:

Num momento em que se procura gerar uma negociação que busque superar os conflitos entre indígenas e fazendeiros de Mato Grosso do Sul, a revista teima em incendiar os ânimos de seus eleitores ruralistas. A matéria carrega em si uma série de falhas na apuração das informações, apresentando dados falsos ou distorcidos [...]A reportagem expõe e reforça uma imagem distorcida e estigmatizada dos indígenas como dependentes de órgãos públicos e privados, usuários de drogas e reféns dos interesses de indivíduos ou organizações exógenas às comunidades. Essa imagem estimula o racismo, o ódio e preconceito contra indígenas, problema histórico no Brasil, em geral, e no Mato Grosso do Sul em particular, podendo intensificar a tensão e a violência já sofrida pelo povo Guarany-Kayowá. (CARTA PÚBLICA DOS PROFESSORES GUARANY KAYOWÁ, 14.11.2012).

A carta dos Guarany-Kayowá repudia a exposição indevida da imagem de crianças indígenas em fotografia utilizada para ilustrar reportagem “preconceituosa, com contornos sensacionalistas, ofensivos e que faz juízo de valor depreciativo” da comunidade. Isto comprova as idéias de Anibal Quijano (2009:74) que em sua trajetória reflexiva sobre a colonialidade, alerta que a racionalidade modelada sob parâmetros eurocêntricos, inibe a inteligibilidade e compreensão de determinados fenômenos, as experiências, identidades e relações históricas resultantes da dominação. “Denominado racional”, (o eurocentrismo) foi imposto e admitido no conjunto do mundo capitalista como “a única racionalidade válida” enfatiza o sociólogo peruano. “Não é, portanto, a perspectiva cognitiva dos europeus, ou apenas dos dominantes do capitalismo mundial, mas também do conjunto dos educados sob sua hegemonia” (QUIJANO, 2009).

Considerando-se os profissionais da mídia como integrantes desses educados e educadores, é fundamental pensar como a mídia, no caso da cobertura do Massacre da Expedição Calleri, produziu uma “realidade socialmente legitimada”. Miquel Alsina (2009:14) diz que “a notícia é uma representação social da realidade cotidiana, gerada institucionalmente e que

se manifesta na construção de um mundo possível”. Essa legitimização institucional em casos como estes, que não conseguem abranger todos os protagonistas do fato, resulta numa questão ética pensada por autores como Bernardo Kucinski (Jornalistas e Revolucionários – nos tempos da imprensa alternativa, 2003), Eugenio Bucci (Sobre a Ética na imprensa, 2003) e, entre alguns outros, Jorge Claudio Ribeiro (Sempre Alerta – Condições e contradições do trabalho jornalístico, 1994), Ciro Marcondes Filho (2009), que pensam a informação sob a ótica do produto industrial a ser comercializado. Esses autores ajudam a pensar a imparcialidade jornalística, as estratégias ideológicas da produção discursiva, embora não cite diretamente a singularidade como parâmetro forjado pelas exigências capitalistas.

O conceito fundamental de Hannah Arendt – a “banalidade do mal” levando-se em consideração o contexto em que ele foi elaborado e o pensamento da autora em relação à liberdade, alteridade, jornalismo político e política, entre outros assuntos, é fundamental nesta análise porque mostra como a violência é muda; e, ela começa exatamente onde a palavra é calada. “Somente a pura violência é muda; e, por isso mesmo, a violência, por si mesma, jamais pode ter grandeza” diz a autora em A condição humana (1993). Outros conflitos entre Waimiri-Atroari e trabalhadores da estrada, entre Waimiri-Atroari e funcionários da Funai ou invasores de outra natureza explodiram no decorrer das décadas. Os jornais como mediadores da realidade e produtores de discursos de verdade não conseguiram sustentar a imparcialidade. Mais que isto, fizeram parte do “rumor social” o que ocorre quando a mídia, agindo externa e internamente a um acontecimento, atribui a este o limite de seu próprio discurso.

Os jornais além de mediadores destes acontecimentos fizeram parte do “rumor social”, o que ocorre quando a mídia agindo externa e internamente a um acontecimento, atribui a este o limite de seu próprio discurso. Assim, “não se lida mais com uma moldura posta sobre a realidade, mas com um enquadramento cuja expansão constitui a própria realidade (o que chamamos cena do acontecimento)” (MOUILLAUD, 2002, p.66).

CONCLUSÕES

A partir das matérias jornalísticas, comentários e informações de especialistas e dos dados e as análises apresentados até aqui sobre o “massacre da expedição Calleri” constata-se que a “singularidade jornalística”, categoria pensada por Genro (1987) como a matéria-prima do jornalismo foi apreendida. Porém, conforme os padrões da escrita jornalística que estabelece suas normas de censura. O *lead* das matérias – espaço de síntese do singular - fragmentou a realidade do povo Waimiri-Atroari; a fixação na singularidade dos acontecimentos funcionou como uma estratégia que descontextualizou o episódio e impediu a sua inteligibilidade. Nesse caso, a fixação na singularidade modelada pelo *lead* serviu de instrumento inclusive para efetivamente silenciar os indígenas, para ocultar as estruturas do acontecimento e fornecer uma cobertura feita de hiatos e desinformação. A singularidade nos parâmetros das técnicas jornalísticas em casos como o desse “massacre” mascaram e silenciam a densidade necessária para a compreensão de um episódio que culminou com uma cobertura superficial e sensacionalista.

As respostas ao *lead* foram nebulosas e desligadas da realidade do povo Waimiri-Atroari, os atores emudecidos. Alguns motivos contribuíram para isso, dentre eles a falta de conhecimentos mais específicos da vida e da cultura desses indígenas que os diferenciava da sociedade nacional e também dos outros povos indígenas. É impossível absorver ou se aproximar da realidade do outro sem considerar os aspectos culturais nos quais esse outro está imerso; a realidade não pode ser extraída daquilo que é construído na base da especulação. Adelmo Genro Filho (1987) autor que iniciou os estudos sobre singularidade jornalística no Brasil, não esclareceu como apreendê-la em casos como esse, onde os enunciados de uma das partes envolvidas não são decodificados pelos veículos de comunicação.

Evidentemente o episódio que envolveu os Waimiri-Atroari e a missão Calleri poderia ter sido noticiado, como o foi, sem que o repórteres tivessem contato direto com os indígenas ou sem a locomoção até o seu território. O questionável é como a singularidade foi obtida com o distanciamento dos

profissionais do jornalismo das outras instâncias que teriam possibilitado essa aproximação. Quer fossem através dos documentos com registros da violência que os Waimiri-Atroari sofriam, quer através de declarações das pessoas entrevistadas que pudessem analisar os dois lados envolvidos no episódio, quer na recuperação do contexto histórico daquele momento. Isso teria viabilizado a construção de uma singularidade legítima e não a moldada pelos limites do *lead*. Mas as informações contextuais sobre o fato foram substituídas por dados oriundos de um imaginário e de um contexto no qual os Waimiri-Atroari tinham, por antecipação e pré-concepção que ocupar o espaço do agente que massacra e aterroriza - o que obviamente predominou como a característica singular desse povo e do acontecimento. Embora as normas do texto jornalístico tenham sido concretizadas, não houveram esforços para uma revisão dos estereótipos e crenças enraizadas na população brasileira sobre os indígenas.

Outro prejuízo resultante no foco sobre a “singularidade jornalística” foi o descaso e desvalorização da linguagem indígena, o que impossibilitou a compreensão dos Waimiri-Atroari como povo diferenciado. A linguagem é o processo que permite a manifestação do ser e, como nesse caso ela foi desconsiderada, o mundo dos Waimiri-Atroari permaneceu desconhecido e sujeito a interpretações pré-estabelecidas: a negatividade foi o parâmetro para divulgar aspectos de sua realidade e de sua natureza como é perceptível na síntese que constituiu o singular sobre o episódio e sobre esse povo.

Se como constatável, o regime militar em vigor na época interferiu diretamente na liberdade da expressão, na escrita e nas produções dirigidas às massas, como é o caso dos jornais, e isso cerceou alguns profissionais do jornalismo, essa censura recaiu duplamente sobre os indígenas. Além do sistema e das instituições que os cerceavam diretamente e que interditavam suas falas, eles foram representados por instituições midiáticas que duplamente os calaram e potencializaram o seu silêncio. Muitos profissionais do jornalismo também foram vítimas da autocensura imposta a eles. A produção industrial dos textos jornalísticos que justificavam um *lead* apressado e muitas vezes aleatório, a aceitação e crença por parte de alguns repórteres dos supostos benefícios de um regime coercitivo e a crença na inferioridade

indígena tornaram dispensáveis a fala dos Waimiri-Atroari, aniquilando-os simbolicamente.

Representados à revelia de si mesmos em todas as instâncias, a língua desses indígenas sequer foi pensada como um aspecto da linguagem; a única palavra na língua Waimiri-Atroari que veio à tona foi “marupá”, utilizada pelo mateiro sobrevivente no relato sobre o momento em que o missionário italiano levantou a espingarda e pronunciou “padre marupá”, ou seja, padre mau (Capítulo I, p. 69). Mesmo assim a palavra foi divulgada sem a exploração de seus sentidos e contexto e ainda mais depreciada porque seu resgate foi feito pelo único sobrevivente, o mateiro Álvaro Paulo da Silva, tido como alguém desacreditado. A proibição secular das línguas indígenas promoveu sua quase total desvalorização embora ainda existam aproximadamente 277, conforme o último recenseamento feito pelo IBGE em 2010. O jornalista e historiador José Ribamar Bessa (2004) quando se refere a aniquilação das línguas indígenas que, com base nas idéias de Antonio Vazquez de Spinosa foram consideradas como astúcias do demônio para dificultar a propagação do evangelho, enfatiza a atitude preconceituosa e glotocêntrica predominante dos colonizadores quer fossem missionários, administradores ou militares. O autor enfatiza a classificação dada a essas línguas pelo próprio padre Antonio Vieira, em seu “Sermão do Espírito Santo”, pregado em São Luís do Maranhão; o padre as definiu como ‘bárbaras’, ‘incompreensíveis’, ‘desarticuladas’, ‘embrulhadas’, ‘hórridas’, ‘irracionais’, ‘escuras’ cujas pronúncias eram tão diferentes que as sílabas, as 54 vogais, as consoantes, e até mesmo as palavras não podiam ser distinguidas na confusão dos sons”. Se a linguagem e a língua como receptáculos do ser ou como o marco de uma cultura são considerados como algo desprezível, essa condição recai de maneira semelhante sobre os que as utilizam. Não se conhecia a língua dos Waimiri-Atroari, e, mesmo assim, os jornais conseguiram falar sobre essas pessoas, cuja linguagem como um todo era escarneada (Baines, 1991, p. 1993). Consequentemente a representação sobre eles foi moldada nos padrões da singularidade jornalística e nos padrões da sociedade ocidental em textos destinados à essa sociedade, desvalorizando claramente a existência peculiar dos indígenas.

Na cobertura sensacional desse acontecimento existiram os componentes que interferiram na pretensa lucidez e objetividade que

oficialmente determinam a prática jornalística: o apoio quando não a participação de empresas de comunicação aos projetos de expansão capitalista que adentravam na Amazônia; a obediência das empresas jornalísticas às instituições responsáveis por esses projetos; a religiosidade focada no cristianismo que no caso tornou indissolúvel capitalismo e religião. Essa indistinção, aliás, foi percebida por Walter Benjamin (2012) que definiu o capitalismo como fenômeno religioso. Para Benjamin o capitalismo é uma pura religião de culto, “talvez a mais extrema que alguma vez existiu” (2012, p.35). Esse autor justifica a relação entre capitalismo e culto porque o primeiro, sem uma dogmática específica e sem uma teologia, concede ao utilitarismo sua tonalidade religiosa. Nele, não há um dia que não seja festivo no sentido terrível da ostentação de toda a pompa sagrada, da mais extrema intensidade da veneração. Outra característica que para Benjamin torna indissolúvel o capitalismo e a religião é que o capitalismo é um culto que, embora não redima, deixa um sentimento de culpa. Este é para o autor, o lado inaudito do capitalismo: o fato de a religião já não ser uma reforma do ser, mas a sua aniquilação. “É a expansão do desespero até o ponto em que ele se transforma em estado religioso universal do qual se espera que venha a salvação” (2012, p. 35). A estrada BR-174 era um objeto de culto – assim como os grandes projetos megalomaniacos que se instauravam na Amazônia onde política, religião, luta de poderes, a força capitalista com suas instituições ramificadas, produziam discursos que catalogavam os seres como heróis, vilões, preguiçosos, empreendedores, bons, maus. Os Waimiri-Atroari para além da violência que teriam cometido canalizavam os motivos para que sobre eles fosse produzida uma singularidade distorcida que justificasse seu desaparecimento como povo. Não foi feita nenhuma interrogação que pudesse desarticular esse modelo de representação facilitada por um modelo de escrita com base no *lead*.

Fortemente atrelada aos projetos da modernidade a mídia impressa não questionou as consequências e o perigo que esses projetos representavam para a sobrevivência dos Waimiri-Atroari e ribeirinhos. A abertura de estradas, a implantação de uma infra-estrutura com seus grandes contingentes de pessoas, os desmatamentos, os alagamentos e dizimação de

espécies da flora e fauna desarticulavam o mundo desses indígenas cuja terra se tornou mais cobiçada com a descoberta de minérios ali existentes.

“Banalidade do mal” - Frases feitas, clichês e estereótipos substituíram os argumentos consistentes para as respostas ao *lead* que, conforme Genro (1987) é a síntese da singularidade jornalística. Diante da impossibilidade de se colocar no lugar de outro e de perceber a alteridade, diante da indisposição para o pensamento e da submissão a uma ideologia que quase o bestializou, Adolph Eichmann utilizou uma retórica despojada da reflexão no seu julgamento. Durante suas atividades como funcionário nazista, ele foi incapaz de elaborar um pensamento crítico independente, o que é essencial à própria ação e pluralidade da vida. Nem mau, nem doentio, nem fanático, ele era apenas alguém extremamente superficial. É possível comparar suas respostas a um texto pré-moldado, produzido automaticamente, mesmo quando esse texto pretende representar sujeitos inseridos em situações-limites; ou seja, num enquadramento onde a irreflexão permite a banalidade - a “banalidade do mal” que se espalhou como um fungo. Repetidor de expressões padronizadas que acobertavam a realidade da qual ele fazia parte, Eichmann mesmo antes morrer repetiu chavões decorados: “após um curto intervalo senhores, iremos nos encontrar novamente. Esse é o destino de todos os homens, viva a Alemanha, viva a Argentina, viva a Áustria. Eu não as esquecerei”. Quanto mais superficial alguém for mais provável será que ele ceda a essa espécie de mal e um dos indicadores mais perfeitos dessa superficialidade é o uso de frases clichêizadas como essas repetidas pelo réu. No caso da cobertura do “massacre da expedição Calleri” através do pensamento não doutrinado seria possível alcançar alguma profundidade e não repetir uma “singularidade” que por ser cristalizada já deixa de ser. Como isso não ocorreu o jornalismo funcionou, nesse caso, como o lócus de uma ideologia que aniquilou vozes de pessoas e a própria informação. Ao repetir clichês como o de que os Waimiri-Atroari apenas matavam e ao subtrair o fato de que eles também estavam sendo mortos, os próprios jornais desmontaram as possibilidades para a apreensão da realidade que foi substituída por uma singularidade dentro dos padrões jornalísticos. Mesmo que o singular se apresente desmembrado de um contexto e não capte ou informe sobre estruturas e sistemas, o que foi apresentado como suposta realidade não tinha relação com aqueles que se

auto-denominavam ki?in'já cuja concepção de espaço, de tempo, entre outros pontos eram diferentes; era, enfim, um universo então desconhecido para os que os representaram midiaticamente. Dessa maneira, com a singularidade apresentada como algo imprevisível e desatrelado dos dados contextuais, foi efetivada. Os quesitos do *lead* foram respondidos de forma etnocêntrica e preconceituosa. O preconceito “não apenas se antecipa ao juízo e o evita, mas também torna impossível uma experiência verdadeira do presente com o juízo” (ARENDR, 220, p. 31).

Ao não dar a devida importância à mortalidade dos índios, o jornalismo compactuou também com a hierarquia midiática concedida aos mortos o que contribuiu para a produção de uma singularidade jornalística condizente com a expectativa dos leitores-consumidores das notícias. Essa expectativa não concebia e não aceitava os indígenas fora do patamar da submissão e, portanto suas mortes eram secundárias; pelo fato de terem atingido pessoas consideradas civilizadas e que supostamente iriam salvá-los, os indígenas não eram, como a personagem Mula-Marmelo, mercedores de perdão.

Sequência - A partir de 1979 empresas mineradoras subsidiárias da Paranapanema invadiram a reserva Indígena Waimiri-Atroari. Em 1981 essa reserva foi desfeita e redefinida como “área temporariamente interditada” e desmembrou cerca de 40% da Reserva original. Em 1981 uma área de aproximadamente 10.344,90 km² encravada na terra indígena foi decretada de utilidade pública para a formação do reservatório da Usina Hidrelétrica de Balbina (Baines 1991:103). A hidrelétrica atingiu aproximadamente 1/3 da população Waimiri-Atroari, inundou as aldeias de Taquari, Tobupunã e o posto indígena Abonari. Além de ribeirinhos e lavradores atingidos com a inundação das florestas e a poluição dos rios, as comportas da hidrelétrica, considerada “as comportas do absurdo” (MAREWA:1987) foram fechadas praticamente em surdina, no ano de 1989. O levantamento da flora e da fauna existentes no local não foi finalizado e os efetivados foram precários. Mediante a desproporção da energia que iria ser produzida e os custos da obra, a Anistia Internacional e setores da sociedade civil interferiram no processo; a Funai e Eletronorte passaram a coordenar um projeto de assistência com financiamento do Banco Mundial. O projeto, implantado em 1988, mantém uma rica e bem elaborada campanha publicitária, embora sua direção impeça a

entrada de pesquisadores, professores, jornalistas, indigenistas na área indígena. Exceto os afiliados ou apoiadores do programa da Eletronorte. Além da estrada foi implantada no território dos Waimiri-Atroari a mina de estanho Pitinga do grupo Paranapanema e a hidrelétrica de Balbina pela Eletronorte; projetos de colonização e de agropecuária também foram instalados nos limites da área indígena.

Os Waimiri Atroari atualmente somam mais de 1.500 pessoas e ainda vivem imersos em um sistema de comunicação cerceada, semelhante aos moldes implantados no País na década de 60 – e aos utilizados em sistemas totalitários. Esse modelo já foi denunciado por antropólogos, jornalistas, indigenistas que há décadas acompanham as irregularidades provocadas pelas empresas de mineração e, dentre outras, pelas violências praticadas pelo Exército contra esses indígenas. O desaparecimento de cerca de 2.000 pessoas do povo Waimiri-Atroari no período do regime militar – mais precisamente entre 1972 e 1975 – foi denunciado na Câmara Federal, em Brasília, em maio de 2012, e o caso passou a ser averiguado pela Comissão Memória, Verdade e Justiça. A Comissão também apura o modelo de comunicação repressivo e a vigilância intensiva mantido pelo Programa Waimiri-Atroari, convênio FUNAI-Eletronorte. A jornalista amazonense Elaíze Farias publicou através do jornal on line de *A Crítica* (08.04.2012) a reportagem “Dois mil índios Waimiri-Atroari contrários à rodovia desapareceram durante a ditadura militar no Brasil”, onde, a partir das informações de Egydio Schwade são denunciados os desaparecimentos desses indígenas e o poder bélico utilizado contra eles durante o período da ditadura militar e da construção da BR-174. No plenário da Câmara a jornalista Elaíze Farias denunciou a proibição para alguns jornalistas adentrarem na área Waimiri-Atroari apesar dos pedidos realizados; as informações divulgadas pelos jornais são oriundas, segundo suas declarações, da Assessoria de Comunicação da Eletrobrás e da Eletronorte ou de jornalistas aliados às diretrizes do programa.

Qual a singularidade jornalística na cobertura do “massacre da expedição Calleri”? Difícil situar em que circunstâncias o jornalismo apreende a singularidade legítima dos acontecimentos que divulga uma vez que o *lead* funciona como uma estratégia de censura onde ideologia e representação ficam interligadas. O que o jornalismo fez, nesse caso, considerando-se sua

força e as inúmeras funções positivas que ele exerce?. No caso da expedição Calleri, longe de apreender e representar o episódio de forma a proporcionar sua compreensão - o jornalismo representou a si próprio como objeto passivo de um tempo, de uma época. Mais que narrar a história do “massacre”, o jornalismo contou-se a si mesmo, expondo-se como objeto fragmentado, ufanista, a própria imagem da devoção capitalista. Representação de um modelo de escrita ou de uma forma de narrar que é insuficiente para a compreensão de determinadas realidades ou mesmo para informar de maneira que instigue a reflexão. Se por um lado a midiaticização permitiu a visibilidade da existência desses indígenas, por outro a organização do mundo que o jornalismo efetua foi realizada a partir de interpretações baseadas em valores arraigados e modelos canônicos de representação dos indígenas. Condições revertidas em singularidade jornalística.

Advogo pela revisão do modelo de jornalismo baseado na apreensão de uma suposta singularidade que impede a compreensão dos fatos e dos atores neles envolvidos. Esse modelo é uma forma de censura na medida em que informa o fato sem referi-lo nem à estrutura de sentido no qual ele emerge nem ao contexto no qual ele acontece. Na cobertura do “massacre da expedição Calleri” os estereótipos com relação aos indígenas foram reforçados sem a tentativa ou a permissão para sua revisão porque foram omitidas as informações que fariam isso possível. O que nega a esse jornalismo sua condição de mediador neutro. Esse foi o marco das relações históricas e sociais expressos naquilo que seria o singular.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADLER, Laure. **Nos Passos de Hannah Arendt**. São Paulo: Editora Record, 2007.

ADORNO, Theodor W. **Mínima Moralía** – Reflexões a partir da vida danificada. São Paulo: Ática, 1992.

AGUIAR, Odílio Alves. **Pensamento e narração em Hannah Arendt**. In: **Hannah Arendt** – Diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Humanitas, 2003.

ALMEIDA, de Vanessa Sievers de. **Educação em Hannah Arendt** – Entre o mundo deserto e o amor ao mundo. São Paulo, Cortez Editora, 2011.

ALSINA, Miquel Rodrigo. **A Construção da Notícia**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

AMIEL, Anne. **A não-filosofia de Hannah Arendt – Revolução e julgamento**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

ARENDDT, Hannah. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

_____. **Eichmann em Jerusalém**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Entre o passado e o Futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2000.

----- **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. **Sobre a Violência**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. **O que é política**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____. **A Vida do Espírito**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

_____. **Homens em Tempos Sombrios**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

_____. **A Dignidade da Política**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

ASSY, Bethânia. **Eichmann, banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt**. In: **Hannah Arendt – diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Editora UFGG, 2003.

BAINES, Stephen. **“É a FUNAI que Sabe”**: A Frente de Atração Waimiri-Atroari. Belém: Museu Goeldi, 1991.

----- . **A política indigenista governamental e os Waimiri-Atroari**: Administrações indigenistas, mineração de estanho e a construção de “autodeterminação indígena” dirigida. Série Antropologia nº 126. Brasília. Departamento de Ciências Humanas, UNB, 1992.

_____. **Censuras e Memórias da Pacificação Waimiri-Atroari**. Série Antropologia, n 148. Brasília: Departamento de Ciências Humanas, UNB, 1993.

_____. **O território dos Waimiri-Atroari e o indigenismo empresarial**. Série Antropologia nº 138. Brasília: Departamento de Ciências Humanas, UNB, 1993.

_____. **A resistência Waimiri-Atroari e o indigenismo de resistência**. Série Antropologia nº 211. Brasília: Departamento de Ciências Humanas, UNB, 1996.

_____. **Imagens de liderança indígena e o programa Waimiri-Atroari**: índios e usinas hidrelétricas na Amazônia. Revista de Antropologia, volume 43, nº 2. São Paulo, 1999.

BANDEIRA. Alípio. **Jauapery**. Manaus, 1926.

BATISTA, Djalma. **O complexo da Amazônia – Análise do processo de desenvolvimento**. Manaus: Editora Valer, 2007.

BAUDRILLARD, Jean. **Tela Total** Mito – ironias da era da imagem virtual. Porto Alegre: Sulina, 1997.

BENCHIMOL, Samuel. **Romanceiro da batalha da borracha**. Manaus: Imprensa Oficial, 1992.

BENSUSAN, Hilan. **Heráclito** – exercícios de anarqueologia. São Paulo: Editora Idéias & Letras, 2012.

_____. **Uma etiologia do delírio ou: como desejar objetos sem ser sujeito deles e nem sujeito a eles**. Ensaio apresentado no dia 25 de setembro de 2012 no ciclo de debates Seminário Clínico, promovido pelo Departamento de Psicologia da Universidade de Brasília.

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

------. **Magia e técnica, arte e política** Obras escolhidas, volume 1. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BRIGHTMAN, Carol (Org.). **Entre Amigas – A Correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

BRUZZI, Alcionilio Alves da Silva. **A civilização indígena do Uaupés**. Roma: Ateneo Salesiano, 1977.

BIGNOTO, Newton e Moraes, Eduardo Jardim. **Hannah Arendt – Diálogos, Reflexões, Memórias**. Belo Horizonte: editora UFMG, 2003.

BUCCI, Eugênio. **Sobre a ética na imprensa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CARVALHO, Jorge. **Nietzsche e Xangô**: dois mitos do ceticismo e do desmascaramento. Série Antropologia, nº 80. Brasília: Departamento de Antropologia da UNB, 1989.

_____. **O encontro impossível entre eco e narciso**. Série Antropologia nº 155. Brasília: Departamento de Antropologia da UNB, 1993.

CARVALHO, José Porfírio Fontenele de. **Waimiri-Atroari – a história que ainda não foi contada**. Brasília, 1982.

CASTRO, Eduardo Viveiros. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

----- **Veja leu e fez que não entendeu**. Postado no blog www.viomundo.com.br postado no dia 04.05.2010.

CHAUÍ, Marilena. **Simulacro e poder – uma análise da mídia**. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2006.

COURTINE-DÉNAMY, Sylvie. Hannah Arendt. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

CUNHA, Euclides da. **Um Paraíso Perdido**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

----- **À margem da História**. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2005.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Imagens de índios do Brasil: o século XVI**. In: América Latina – Palavra, Literatura e Cultura. Org: Ana Pizarro. São Paulo: Unicamp, 1993.

DAVIS, Shelton. **Vítimas do milagre**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

DINES, Alberto. **O papel do jornal: uma reeleitura**. São Paulo: Summus, 1986.

DINIZ, Sérgio de Melo. **A Saga de um líder seringueiro dentro e fora das páginas da imprensa**. Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília (FAC-UNB). Brasília, 2000.

Eagleton, Terry. **Depois da Teoria**. Rio de Janeiro: Sulina, 2005.

FERRAZ, Adilson Silva. **Cura posterior: banalidade do mal e a ética do pensar em Hannah Arendt**. Porto Alegre: Unisinos, 2009.

FILHO, Ciro Marcondes. **Ser Jornalista**. São Paulo: Paulus, 2009.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Loyola, 2000.

----- . **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

FREIRE, José Ribamar Bessa. **A História das Línguas na Amazônia**. Riode Janeiro: Atlântica, 2004.

----- . A veja é lixo. (altino.blogspot, postado no dia 09.05.2010).

FREIRE, Maria José Alfaro. **A Construção de um réu: Payakã e os Kayapó na imprensa brasileira durante a Eco-92**. Dissertação de mestrado: PPGAS, Museu Nacional (UFRJ). Rio de Janeiro, 2001.

FREIRE, Ana Paula. **Notícias de um crime no mundo civilizado: as mortes de Galdino Pataxó**. Dissertação de mestrado: Universidade Federal Fluminense (UFF): Niterói, 2004.

FREUD, Sigmund. **O Futuro de uma ilusão**. Edição Standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud, volume XXI. Rio de Janeiro: Imago editora, 1974.

_____. **Gradiva de Jansen** – escritores criativos e devaneios. Pequenas coleções da obra de Freud, livro nº 30. Rio de Janeiro: Imago editora, 1976.

FRY, Karin A. **Compreender Hannah Arendt**. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

GAGLIARDI, José Mauro. **O indígena e a república**. São Paulo: Hucitec, 1989.

GENRO, Adelmo Filho. **O Segredo da Pirâmide** – Para uma Teoria Marxista do Jornalismo. Porto Alegre: Tchê, 1987.

GOMES, Wilson. **Jornalismo, Fatos e Interesses** – ensaios de teoria do jornalismo. Florianópolis: Insular, 2009.

GONDIM, Neide. **A Invenção da Amazônia**. São Paulo: Marco Zero, 1994.

HARDMANN, Francisco Foot. **Trem Fantasma** – A modernidade na selva. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

JORNAL O Estado de São Paulo. **Guerrilha nas selvas**: os índios queriam as mulheres dos padres. São Paulo, 21.11.1968.

JORNAL A HORA. **Índios comeram criança morta**. Rio de Janeiro, 14.12.1961.

JORNAL Última Hora. **Ataque indígena põe população branca em fuga na Amazônia: Chacina**. Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 14.12.1961.

JORNAL Folha de Minas. **Índios limpam o posto**. Belo Horizonte, 25.11.1961.

JORNAL Última Hora. **Índios continuam matando**. Rio de Janeiro, 16.07.1961.

JORNAL A Gazeta. **Guerrilhas de Índios: metralhadoras em ação**. Rio de Janeiro, 26.10.1961.

JORNAL Carioca. **Índios matam brancos e estabelecem o terror**. Rio de Janeiro, 08.07.1962.

JUNIOR, Luiz Costa Pereira. **A apuração da notícia – métodos de investigação na imprensa**. Petrópolis: Vozes, 2006.

KERLINGER, F. N. **Problemas, hipóteses e variáveis**. In: Metodologia da pesquisa em ciências sociais. São Paulo: EPU, 2007.

KELLNER, Douglas. **A Cultura da Mídia**. São Paulo: Sagrado Coração de Jesus (EDUSC), 2001.

KUSHNIR, Beatriz. **Cães de Guarda – Jornalistas e Censores, do AI-5 à Constituição de 1988**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

KUCINSKI, Bernardo. **Jornalistas e Revolucionários nos Tempos da Imprensa Alternativa**. São Paulo: IEDUSP, 2003.

LA CONDAMINE, Charles. **Viagem na América meridional – descendo o Rio das Amazonas**. Brasília: Editora do Senado Federal, 2000.

LAKATOS, E. M. **Métodos científicos**. In: Fundamentos de metodologia científica. São Paulo: Atlas, 1991.

LAURINDO, Roseméri. **Jornalismo em três dimensões** – Singular, particular e universal. Blumenau: Edifurb, 2008.

LAVILLE, C e Dione, J. **A Construção do Saber**. Belo Horizonte: UFMG, 1997.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. São Paulo: Editora Unicamp, 2003.

LÈVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LICHTHEIM, George. **As idéias de Lukács**. São Paulo, Cultrix, 1970.

LIMA, Venício. **Liberdade de expressão e liberdade de imprensa**. São Paulo: Publisher, 2010.

LISPECTOR, Clarice. **Um grama de radium – Mineirinho**. Rio de Janeiro: Revista Senhor, junho de 1962.

LUKÁCS. **A Teoria do Romance**. São Paulo: Editora 34, 2000.

LUFT, Schirley. **Jornalismo, Meio ambiente e a Amazônia – Os desmatamentos nos jornais O Liberal e A Crítica do Amazonas**. São Paulo: Annablume, 2005.

MAY, Derwent. **Hannah Arendt**. Uma Biografia. Rio de Janeiro: Casa Maria Editorial, 1986.

MALCOM, Janet. **O jornalista e o assassino**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

MARIANO, Nayana Rodrigues Cordeiro. **A representação sobre os índios nos livros didáticos de História do Brasil**. Dissertação de mestrado apresentada no programa de Pós-Graduação em Educação popular, comunicação e Cultura da Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2006.

MARTINS, Edilson. **Nossos índios nossos mortos**. Petrópolis: Editora Vozes, 1983.

MEDITSCH, Eduardo. **O jornalismo é uma forma de conhecimento?** (Conferência proferida em 1997). In Biblioteca on-line de Ciências da comunicação. Disponível em www.bocc.ubi.pt. Acesso em 20.09.2010.

MEIRA, Mércio. Resposta à matéria da Veja. (observatoriodaimpens.org.br, postado no dia 11.05.2010).

MELO, Isabelle Anchieta. **A notícia como forma de conhecimento segundo Robert Park**. Disponível em www.bocc.ubi.pt.

MELO, José Marques. **Teoria do Jornalismo**. São Paulo: Paulus, 2006.

MONTE, Paulo Pinto. **Etno-História Waimiri-Atroari (1663-1962)**. Dissertação de mestrado: PUC-SP. São Paulo, 1992.

MAREWA. **Movimento de Apoio à resistência Waimiri-Atroari**. Itacoatiara, 1983.

Mouillaud, Maurice. **A Crítica do Acontecimento ou o Fato em Questão**. In: O Jornal – Da forma ao sentido. Brasília: Editora UNB, 2002.

Moura, Maria Betânia. **Os nós da teia – desatando estratégias de faticidade jornalística**. São Paulo: Annablume, 2006.

Nascimento, Evando. **Clarice Lispector: uma literatura pensante**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012.

Neto, Antônio Fausto. **Mortes em derrapagem – Os casos cororna e Cazuza no discurso da comunicação de massa**. Rio de Janeiro: Rio Fundo editora, 1991.

Neves, Auricléia Oliveira das. **A Amazônia na visão dos viajantes – Séculos XVI e XVII**. Manaus: Valer, 2011.

NOGUEIRA, Oracy. **Os conceitos de método e de técnica**. In: Pesquisa social – Introdução às suas técnicas. São Paulo: Nacional e USP, 1968.

NUNES, Benedito. **Os tristes, brutos índios de Vieira, ou um missionário aturdido**. In: **A Clave do poético**. Pinheiro, Vitor Sales (org). São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

OLIVEIRA, Kelly. **Os espertalhões e a Veja**. (www.abant.org.br acessado no dia 2012).

PEREIRA, Verenilde Santos e Baines, Stephen. **Funai e Paranapanema tomam conta dos Waimiri Atroari**. Aconteceu. Edição especial número 18. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação, 1991.

PONTE, Cristina. **Para entender as notícias** – Linhas de análise do discurso jornalístico. Florianópolis: Editora Insular, 2005.

PORTO, Sérgio Dayrell (org). **O Jornal** – Da Forma ao Sentido. Brasília: UNB, 2002.

POPPER, Karl. **O Mito do Contexto** – Em defesa da ciência e da racionalidade. Lisboa: Edições 70, 1996.

QUARESMA, Jurema. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais. Revista eletrônica dos pós-graduandos em Sociologia Política da UFSC.
Disponível em: www.emtese.ufsc.br.

QUEIROZ, Ruben Caixeta. **Opinião**. Disponível em <http://ufmg.br/boletim/boll11440/segunda.shtml>. Acessado em 04.07.2010.

Quijano, Aníbal. **Colonialidade do Poder e Classificação Social**. In: Epistemologias do Sul. Boaventura de Souza Santos e Maria Paula Meneses (org.). Coimbra: Edições Almedina, 2009.

_____. **Raza, Etnia y Nacion em Mariategui**: Cuestiones abiertas. In: Farques, Roland. Lima: Editora Amauta, 1992.

_____. **Dominacion y cultura, los Cholo y el conflicto cultural**. Lima: Mosca Azul, 1980.

_____. **Modernidad, Identidad y Utopia em América Latina**. Lima: Ediciones, 1988.

RAMOS, Alcida. **O índio hiper-real**. Trabalho apresentado no Seminário sobre Ética e Antropologia, realizado pelo Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, junho de 1988.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro** – A formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Jorge Claudio. **Sempre alerta**. São Paulo: Olho d'água, 1994.

RIBEIRO, Ana Paula Goulart (org). **Mídia e Memória** – a produção dos sentidos nos meios de comunicação. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. São Paulo: Unicamp, 2007.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologia**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

RODRIGUES, João Barbosa. **Pacificação dos Crichanás**. Rio Jauapery. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1885.

ROSA, João Guimarães. **Primeiras Estórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

ROSALDO, Renato. **I Ilongot Headhunting**. Strandford: Strandford University Press, 1980.

SABATINI, Silvano. **Massacre**. Brasília: Cimi, 1998.

SALOMÃO, Mozahir. **A narrativa como valor-notícia**. Disponível em <http://observatodaimprensa.com.br>.. Acesso em 13.09.2010.

_____. **Kajuru & Foucault** – Os constrangimentos organizacionais no jornalismo. Disponível em <http://observatodaimprensa.com.br>. Acessado em 13.09.2010.

_____. **Quando a vítima é a notícia**. Disponível em <http://www.observatodaimprensa.com.br>. Acessado em 13.09.2010.

SANTOS, Boaventura. **A Crítica da Razão Indolente**. São Paulo: Cortez, 2000.

SARGENTINI, Vanice. **Michel Foucault e os Domínios da Linguagem – Discurso, Poder, Subjetividade**. São Carlos, São Paulo: Clara Luz, 2004.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade de representação**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

SCHWADE, Egydio. **Relatório do comitê estadual da verdade**. Manaus, 2012.

STUHLIK, Milan. **Chilean native policies and the image of the Mapuche Indians**. In: Riches, Davia (org). Dept. of Social Anthropology, The Queen's University Papers in Social Anthropology. Belfast: The Queen's University of Belfast, 1979.

SEGATO, Rita. **La Nación y sus otros – Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad**. Buenos Aires: Prometeo Libros Editorial, 2007.

----- **La Perspectiva de la colonialidad de poder – su influencia em el pensamiento crítico y em las luchas contemporâneas**.

SELIGMAN, Márcio. **A atualidade de Walter Benjamin e de Theodor Adorno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

SILVA, Marilene Corrêa da . **O Paiz das Amazonas**. Manaus: Valer, 2004.

SILVERSTONE, Roger. **Por que estudar a mídia?** São Paulo: Loyola, 2002.

SOUKI, Nadia. **Hannah Arendt e a Banalidade do Mal**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

SOUZA, Márcio. **A Expressão Amazonense – Do colonialismo ao neocolonialismo**. São Paulo: Alfa Ômega, 1978.

_____. **História da Amazônia**. Manaus: Valer, 2009.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem – um estudo sobre o terror e a cura**. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

_____. **O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul.** São Paulo: UNESP, 2010.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América – a questão do outro.** São Paulo: Martins Fontes, 1991.

TOMPSON, John. **A mídia e a modernidade – Uma teoria social da mídia.** Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

TRAQUINA, Nelson. **Teorias do Jornalismo.** Florianópolis: Insular, 2004.
_____. **O Estudo do Jornalismo o século XX.** Rio Grande do Sul: Unisinos, 2001.

_____. **As Notícias.** In: *Jornalismo: Questões, Teorias e Estórias.* Lisboa: Veja, 1993.

VENTURA, Zuenir. **1968 – o ano que não terminou.** São Paulo: Planeta, 2008.

WAINBERG, Jacques A. **Mídia e terror.** São Paulo: Paulus, 2005.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Por Amor ao Mundo.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.