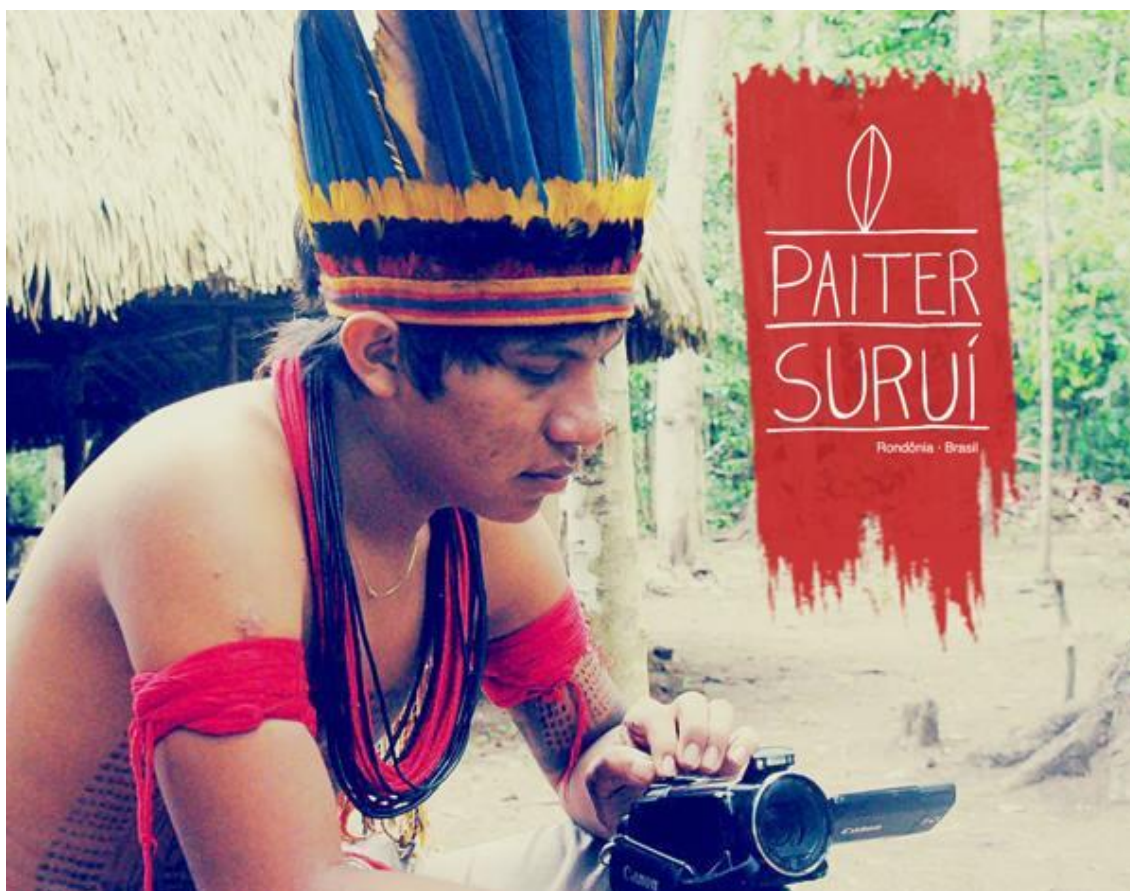


Universidade Federal da Grande Dourados
Faculdade de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Geografia

Tese de Doutorado

Kelli Carvalho Melo

**“GENTE DE VERD@DE”:
ENTRE COISAS DE ÍNDIO E COISAS DE NÃO ÍNDIO
NOVAS GEOGRAFIAS *PAITER SURUÍ***



Dourados-MS

2018

Universidade Federal da Grande Dourados
Faculdade de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Geografia

Tese de Doutorado

Kelli Carvalho Melo

**“GENTE DE VERD@DE”:
ENTRE COISAS DE ÍNDIO E COISAS DE NÃO ÍNDIO
NOVAS GEOGRAFIAS *PAITER SURUÍ***

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia como requisito para a obtenção do título de Doutor em Geografia.

Orientador: Professor Dr. Jones Dari Goettert

Dourados-MS

2018

Universidade Federal da Grande Dourados
Faculdade de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Geografia

Tese de Doutorado

Kelli Carvalho Melo

**“GENTE DE VERD@DE”:
ENTRE COISAS DE ÍNDIO E COISAS DE NÃO ÍNDIO
NOVAS GEOGRAFIAS PAITER SURUÍ**

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Jones Dari Goettert
Universidade Federal da Grande Dourados

Prof. Dr. Marcos Leandro Mondardo
Universidade Federal da Grande Dourados

Prof.a. Dr. Juliana Grasiéli Bueno Mota
Universidade Federal Da Grande Dourados

Prof.a. Dr. Maria Lucia Cereda Gomide
Universidade Federal de Rondônia

Prof. Dr. Beatriz dos Santos Landa
Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

M528" Melo, Kelli Carvalho

"Gente de Verd@de": entre coisas de índios e coisas de não índios : Novas Geografias Paiter Suruí / Kelli Carvalho Melo -- Dourados: UFGD, 2018.
182f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Jones Dari Goettert

Tese (Doutorado em Geografia)-Universidade Federal da Grande Dourados
Inclui bibliografia

1. Paiter Suruí. 2. "Gente de Verdade",. 3. Território. 4. Territorialidade. 5. Multiplicidade. I. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

©Direitos reservados. Permitido a reprodução parcial desde que citada a fonte.

DEDICATÓRIA

Dedico a minha mãe Iza pela educação e os ensinamentos sobre a vida. Aos *Paiter Suruí* por ser um povo guerreiro que acredita em dias melhores.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiro ao Ser superior pelo dom da vida.

À minha família, em especial meu irmão Diego Carvalho Melo que mesmo sendo o caçula tem uma sabedoria e uma paciência que me espelha.

À Denise Peralta Lemes, que de professora e orientadora da graduação virou uma estimável amiga, pelas muitas conversas e incentivos.

À minha maninha Edvânia Freitas de Jesus por ter lido e contribuído com seu conhecimento em antropologia.

Ao professor Jones Dari Goettert pela orientação, oportunidade e paciência.

À professora Luciana Scanoni pelas bibliografias que enriqueceram a pesquisa.

Aos *Paiter Suruí* por permitir-me adentrar em seu universo.

Ubiratan Suruí, o Bira, pelas conversas sobre sua cultura, disposição e paciência.

Tonica e Mapiniki Suruí pela amizade.

Aos amigos que fiz durante o processo de desenvolvimento da pesquisa, a cada um que me ouviu e me consolou.

À banca de qualificação pelas contribuições.

Ao Programa de Pós-Graduação em Geografia/PPGG/FCH.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

“Que a importância de uma coisa não se mede com fita métrica nem com balanças nem barômetros etc. Que a importância de uma coisa há que ser medida pelo encantamento que a coisa produza em nós.”

Manoel de Barros

RESUMO

Entender as relações entre e com os povos indígenas foi por muito tempo tarefa solitária da antropologia. É necessário compreender esse emaranhado de relações por meio de um olhar geográfico, do fazer e (re)fazer espaços. Dessa forma, buscamos analisar uma etnia indígena localizada no estado do Mato Grosso e de Rondônia que autodenominam-se “Gente de Verdade” e “Povo Verdadeiro”, os *Paiter Suruí*. Nosso objetivo é compreender a materialização territorial das relações dos *Paiter Suruí* a partir de materialidades externas que, “traduzidas” (sentidos novos), participam de ressignificações territoriais manifestas em “novas” materialidades e imaterialidades. Foi necessário levantar uma discussão sobre cultura material e como sua entrada na terra indígena ressignificou o modo de vida e a própria forma de conceber o território e as territorialidades, partimos de trabalho de campo, como entrevistas estruturadas e abertas. Foram três objetos analisados, o facão como figura do Estado, a maloca e a casa-cabocla e as mídias sociais na figura das redes sociais, por acreditarmos que esses objetos ajudam a pensar a multiplicidade de relações que se forjam no território *Paiter Suruí*.

Palavras-Chave: *Paiter Suruí*, “Gente de Verdade”, território, territorialidade, multiplicidade.

ABSTRACT

To understand the relationships among indigenous peoples was for long time a solitary task for anthropology. It is necessary to understand this entanglement of relationships by means of a geographical view of what one must do and redo. Thus, we seek to analyze an indigenous ethnic group located in the state of Mato Grosso and Rondônia who call themselves "True People" and "True People", the well-known Paiter Suruí. Our objective is to understand the territorial materialization of the relations of the Paiter Suruí from external materialities that, "translated" (new senses), participate in territorial transformations manifest in "new" materialities and immaterialities. It was necessary to raise a discussion about material culture and how its entry into indigenous land transformed the way of life and the way of conceiving the territory and the territorialities, starting from a field work, like structured and open interviews. There were three objects analyzed, the machete as a figure of the state, the maloca and the cabocla and the social media in the figure of social networks because we believe that these objects help to think the multiplicity of relationships that are forged in the Paiter Suruí territory.

Key words: Paiter Suruí, "People of Truth", territory, territoriality, multiplicity.

LISTA DE IMAGENS

01 - Terra Indígena Sete de Setembro	25
02 - Aldeia Lapetanha	26
03 - Aldeia Lapetanha Google.....	27
04 - Coisa de não índio oferecido no contato, aldeia Lapetanha.....	47
05 - Panelas tracionais dos <i>Paiter Suruí</i>	48
06; 07; 08 Sobreposição da Terra Indígena Sete de Setembro na confecção do Mapa Cultural Suruí.....	65
09 - Indígena corporificado para o <i>Mapimaí</i>	85
10 - <i>Paiter Suruis</i> reunidos	92
11 e 12 - líderes dos clãs <i>Gameb, Gabgir e Makor</i>	93
13 - Indígenas reunidos	94
14 – Ancião	95
15 e 16 - Preparação da tinta. Indígenas fazendo a extração do jenipapo. Representações com pinturas corporais.....	98
17; 18 e 19 - Pinturas Corporais.....	100
20; 21 e 22 - Jovens corporificados para o <i>Mapimaí</i>	101
23 - Confecção de flauta.....	102
24 - Indígena confeccionando grinalda de palha para o ritual.....	103
25 e 26 - Chefe do Ritual e sua Esposa	103
27 e 28 - Encontro entre os clãs dos <i>Kaban</i> e seus convidados	104
29 - Mulher do chefe cerimonial carregando a tocha com o fogo da vida.	105
30 - Tronco <i>yama</i>	107
31 - Confecção do tronco de passagem	108
32 – Terceiro tronco	109
33 e 34 - Participantes do clã <i>Gameb</i> e <i>Gabgir</i> reunidos na <i>metareila</i> para foto que marcou sua passagem no <i>Mapimaí</i>	109
35 a 38 - Ritual de Ingestão da chicha como elemento purificador	110
39 - Divisão da caça entre os clãs.	113
40 - Indígena deitada sobre o algodão.....	117
41 - Primeiro contato	118
42 - Desenho do contato <i>Paiter Suruí</i>	118
43 - Loja Suruí na cidade de Cacoal	147
44 - Barracão para reuniões, aldeia Lapetanha	148
45 - Casa indígena, aldeia Lapetanha	148
46 e 47 - Casas aldeia Lapetanha	150
48 e 49 - Igreja Evangélica Batista, Lapetanha	151
50 e 51 - Escola de ensino fundamental e Posto de saúde, Lapetanha	152
52 e 53 - Quarto das meninas e Quarto dos meninos	154
54 - Estrutura da cozinha, aldeia Lapetanha.....	154
55 e 56 - <i>Coisas de índio</i> e não índios, Lapetanha	155
57 – Interior da casa tradicional <i>Paiter Suruí</i>	155
58 - Nova geração das “Gente de Verdade”, Lapetanha	157
59 - Página do Facebook da Associação Metareilá	168
60 e 61 - Pôster de divulgação do filme Ex-Pajé	169
62 – Reportagem sobre o filme de Luiz Bolognesi	170
63 e 64 - Gerações distintas e o uso da tecnologia, aldeia Lapetanha	171

LISTA DE MAPA

MAPA 01 – Localização das aldeias na Terra Indígena Sete de Setembro25

GLOSSÁRIO

Aiakúbera – Andar devagar
Akapeab – Menstruação
Borkaa – Cera
Gameb – Marimbondos Pretos
Gabgir – Marimbondos Amarelos
Garbaiwai – Dono do dia
Gatikat – Lua
Gerpati – Aranha Grande
Gasaei – Saúva
Goane – Espíritos das Águas
Goarei – Espíritos dos céus
Gorá – Outra designação para espírito dos céus
Gopodjoga – inhame
Hô – Um tipo de espírito dos céus
Hoeiete – Ritual de cura pajé
Hodi – Um peixe grande
Hoênaré – Mutirão
Íwai – Os que oferecem comida
Iatir – Festa com grande quantidade de bebidas
Ixaakila – Pedra grande onde os céus se juntam
Kar ih – Lagoa grande
Kaban – Fruto miridinba
Labiway ESaga – Líder Maior
Labiway – Líderes, chefes dos clãs e aldeias
Labiway Aãhled – Líder que substituí o Labiway eSaga
Labeledog – Porta de palha
Lakapoy – Espírito do Mato
Mambetorei – Homem branco
Marameipeter – Caminho dos mortos
Makaloba – Bebida fermentada
Makor - Taboca
Metareilá – Floresta
Metare – Mata
Metareda – Metade do mato
Mixaconha – Grilo espírito
Moqueinti – Grande fogo dos céus
Moradati – Dono do dia
Momboti – cachoeira Grande
Narai – Cetro ou bastão do pajé
Nambekodabadaquiba – Lugar que o facão foi pendurado
Oikôei-Oikô - Urubu
Paiterey Garah – Terra Indígena

Palob – Deus
Palob Leregu – Deus dos brancos
Pamatod ey – Conselho de Anciões
Sodoy Karah – Zona de Produção
Tamoati – Dono do dia
Tembetá betiga – tipo de piercing
Xiepiab – Espírito que habita os céus
Waiã – Nambu espécie de pássaro
Wāwā – Xamã-pajé
Wine – Um pássaro da morte
Waabiwe wah – Lugar de Guerra
Yama – Objeto de assento
Yara – Homem branco

GENTES PAITER SURUÍ (entrevistadas que aparecem nesse trabalho)

Almir Narayamoga Suruí – Líder maior dos Paiter Suruí, pertencente ao clã Gameb.
Aloma Miniki Suruí – Sobrinha de Almir Narayamoga Suruí, pertencente ao clã Gameb e moradora da aldeia Lapetanha.
Agamenon Suruí – Irmão do Almir Narayamoga Suruí, pertencente ao clã Gameb e morador da aldeia Lapetanha.
Celso Suruí – Sobrinho do Almir Narayamoga Suruí, do clã Gameb e morador da aldeia Lapetanha.
Gapame Arildo Suruí – Primo do líder Almir Narayamoga Suruí.
Mopiri Suruí – Irmão mais velho do Almir Narayamoga Suruí e líder da aldeia Lapetanha.
Perpera Suruí – “Ex-pajé”, do clã Gameb e morador da aldeia Lapetanha.
Ubiratan Suruí – Sobrinho do Almir Narayamoga Suruí, trabalha na Associação Metareilá do clã Gameb.
Weitã Suruí – Mãe do Almir Narayamoga Suruí.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO12
CAPÍTULO I - OS PAITER SURUÍ: UMA GEO-HISTÓRIA	16
1.1 Quem são os <i>Paiter Suruí</i> “nós mesmos”?	17
1.2 Nambekó-dabadakibá, o Lugar-onde-o-facão-foi-pendurado – o Yara chegou	28
1.2.1 Projetos – Coesão e Fragmentação	45
1.3 Uma Geografia Imaginativa – Representação Mítica	56
1.3.1 Fez-se os <i>Paiter Suruí</i> – O começo do mundo e a morte.....	56
1.3.2 Gani, os Céus - O infinito, ou as camadas do céu	63
1.3.3 Gatikat, a Lua	68
CAPÍTULO II - MAPIMAÍ – A FESTA DA CRIAÇÃO DO MUNDO.....	71
2. Primeiras impressões.....	72
2.1 <i>Mapimaí</i> – Festa da criação do mundo.....	74
2.2 Uma geografia imagética do <i>Mapimaí</i> por meio de fotografias e as coisas rituais.....	72
CAPÍTULO III - USO E DISCURSO DOS OBJETOS	95
3.1 Os <i>Paiter Suruí</i> e o Estado – o poder tutelar do Estado na representação do facão.	96
3.2 Entre a casa de índio e a casa de não-índio – A materialização das relações <i>Paiter Suruí</i>	109
3.3 Território de multiplicidade? Entre a “Gente de Verdade” e a “Gente de Verd@de” – Entre o material e o virtual	130
CONSIDERAÇÕES FINAIS	142
REFERÊNCIAS.....	145

INTRODUÇÃO

Poderia iniciar esse trabalho de várias formas, afinal falar de minha¹ experiência é instigante, são muitas estórias vivenciadas ao longo da caminhada. Mas não consigo conceber a minha experiência como geógrafa se não iniciar por uma leitura do espaço, isso porque entendemos o espaço como produto de inter-relações, sempre em construção, segundo Massey (2008, p. 27). E como produto de inter-relações, nossas histórias e trajetórias, que se cruzam com outras, ocorrem no espaço desencadeando sempre sua construção.

É justamente por ser essa esfera de multiplicidade, possibilitando encontros, desencontros e confrontos das distintas trajetórias que se constroem como espaço. Num desses encontros nessa esfera de coexistência múltipla, a nossa história e trajetória foi encontrada com a dos indígenas *Paiter Suruí*, formando assim uma nova história e trajetória.

O espaço geográfico no ensino básico é muitas vezes reproduzido como um palco em que os fenômenos estão sobre, como se não houvesse uma inter-relação dos sujeitos criando e o (re)criando. As relações e inter-relações no e do espaço geográfico raras as vezes são ensinadas como construção sócio-política-econômica-cultural e histórica, que espaços são desiguais, assim como seus sujeitos porque foi forjado a partir de um sistema econômico e político hegemônico. Dessa forma, Massey (2008, p. 29) reitera que pensar o espaço nesse viés é negar a possibilidade de multiplicidades das trajetórias.

Os povos indígenas sempre me intrigaram. Quando criança, no contexto da escola básica, não compreendia o modo de vida indígena, seus valores, mitos, sua cultura de modo geral, conseguia apenas vê-los como parte da sociedade brasileira a partir de sua representação na grande história do “descobrimento” do Brasil. Era como se antes desse evento, que é colocado nos livros didáticos como parte de uma história que se considera maior, eles não tivessem a sua própria, e que a história dos povos indígenas sempre estivesse associada a uma “história maior”, a do colonizador.

¹ Permito-me aqui, na Introdução, escrever na primeira pessoa do singular. Sei que sou sempre também um *nós*, um múltiplo, uma multiplicidade. Mas quando chego na Aldeia Lapetanha, na terra Sete de Setembro, sou *eu*, a Kelli, que chega, que é vista, que é percebida, que é querida, que é acompanhada, que fala, que pergunta, que responde, que observa, que anota, que vive *afetada* e *afetando* tudo e todos, em troca de *afetos* em reciprocidade.

Sempre tive uma similaridade com os povos indígenas, como brasileira venho de um berço de misturas. A proximidade sempre foi pelo estereótipo do que se acredita ser o indígena, ou pelo menos, do que é representado ainda pela sociedade não indígena. Aparentemente pelos traços que carrego sou representada como indígena, que na educação básica me parecia ruim, afinal sempre escutei estória de como os indígenas são bárbaros, selvagens, atrasados, indolentes, etc.

O preconceito que os povos indígenas enfrentam hoje remonta ao período colonial, que fora renovado e fortalecido em cada período, fazendo parte da violência estrutural da sociedade. De acordo com Minayo (1994, p. 10), violência estrutural é aquela “gerada por estruturas organizadas e institucionalizadas, naturalizada e oculta em estruturas sociais, que se expressa na injustiça e na exploração e que conduz à opressão dos indivíduos”.

Os preconceitos visam manter os grupos subalternos apartados dos grupos hegemônicos, uma vez que esses primeiros podem oferecer algum perigo para a manutenção dos privilégios desses. O preconceito é, assim, uma prática discursiva que visa à distinção social, e que se naturaliza ao passar dos anos. Os povos indígenas sofrem preconceitos que estão relacionados a diversos fatores.

Esses discursos estão atrelados a um discurso maior, o colonialismo, a modernidade é a base sob a qual o colonialismo se constituiu. A modernidade é tanto prática quanto projeto, pois é uma série de práticas orientadas ao controle racional da vida humana, entre as quais figuram a institucionalização das ciências sociais, a organização capitalista da economia, a expansão colonial da Europa e, acima de tudo, a configuração jurídico-territorial dos estados nacionais (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 84).

Essa ideia de progresso imbricada no colonialismo, a dominação dos povos “atrasados” como os indígenas, quilombolas, ribeirinhos e outros povos tidos como tradicionais dá lugar à colonialidade. Que é constitutiva da modernidade, pois é um padrão de poder que emerge do colonialismo moderno. E traz consigo três vertentes, a colonialidade do ser, do poder e do saber, sendo a relação política e econômica de um povo sobre o outro. Os indígenas são reflexos da colonialidade (RAMOS, S/D, P.6).

Discursos são criados e perpetuados no espaço e tempo, e de tanto serem pronunciados, praticados e vistos são naturalizados no meio da sociedade, em que o outro é negado, subjugado. Esses discursos me levaram a buscar compreender quem são os povos indígenas. Assim, vislumbrei um projeto para a entrada no mestrado sobre a temática

indígena. Uma das razões que me levaram a trabalhar com os indígenas foi justamente à comparação do meu fenótipo com os dos indígenas.

A representação do que é ou do que se acredita que deve ser o indígena é muito enraizado no imaginário da sociedade envolvente, não apenas do físico, mas no próprio modo de conceber suas relações. Esse imaginário levou-me a escrever o projeto para a inserção no Programa de Pós-Graduação de Geografia da Universidade Federal de Rondônia sobre os indígenas *Paiter Suruí*.

Conheci os *Paiter Suruí* a partir do desenvolvimento de uma aula de campo da disciplina Populações Amazônicas oferecida pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia (UNIR), onde conhecemos a Terra Indígena Sete de Setembro. O objetivo foi o de entender melhor o modo de vida que os *Paiter Suruí* vivenciam. A aula de campo foi realizada na Aldeia Apoena Meireles. Nessa ocasião, houve nossa participação no *Mapimaí*, celebrado em agosto de 2011.

O *Mapimaí* se caracteriza como uma apreensão do mundo realizada pelos *Paiter Suruí*, por seus valores e pela visão de mundo. Essa é interpretada como visão cosmogônica, que segundo Almeida Silva (2010, p. 79) é um processo sociocultural dos indígenas, realizado por meio das representações simbólicas. Assim, utilizam-se dessas representações para a defesa física, cultural e territorial e conseqüentemente se auto afirmarem.

Os *Paiter Suruí* são um povo singular, no que se refere ao acolhimento. Logo que chegamos à aldeia Apoena Meireles constatamos tal fato. Todos se mostraram prestativos em tirar as curiosidades e dúvidas a respeito da sua cultura e do ritual. De modo que percebi uma facilidade em trabalhar com eles, uma vez que se mostravam abertos a desenvolvimento de pesquisas científicas.

O carisma dos *Paiter Suruí* me conquistou no momento em que os conheci. Aproveitei a ocasião para compreender a representação do *Mapimaí* no constructo do território e sua territorialidade, assim como no pertencimento identitário e cultural. O ritual apresenta como um dos seus principais mitos e se constitui de ritos específicos para sua representação, sendo para eles um retorno na sua ancestralidade, e de afirmação identitária e cultural, que deve ser celebrado para as novas gerações não “esquecer” seus referenciais espirituais, culturais, territoriais e sócio-organizacionais.

O contato entre esse coletivo e a sociedade envolvente provocou transformações em seu modo de vida. As pressões sobre seu território sofridas com o encontro de sociedade

contribuíram para novas e diversas representações internas, embora mantenham vivo muito de seus valores culturais e cosmogônicos.

Essas mudanças são sentidas pelos mais velhos na transmissão da cultura *Paiteer Suruí*. Sendo assim, a celebração do *Mapimáí* é importante para a construção de seu território e sua territorialidade.

Esses questionamentos vieram da necessidade de estudar e compreender as distintas formas de vivências e visão de mundo. Esses estudos nos posicionam no mundo, diante de culturas, representações e presentificações distintas da que conhecemos, logo, o outro, no caso a sociedade envolvente pode passar a respeitar o que conhece.

Partindo dessa afirmativa, desenvolvemos um trabalho de campo com observação participante um procedimento da etnografia no desenvolvimento da dissertação e seguimos o mesmo caminho para a tese de doutoramento. O trabalho de campo é importante para chegarmos a nosso objetivo, pois segundo Spradley (1979, P. 37), a etnografia é o trabalho de descrever uma cultura, propiciando ao investigador compreender a maneira de viver e suas representações do ponto de vista do nativo.

A etnografia é um tipo de investigação que se caracteriza por um período de interações sociais intensas entre o investigador e os sujeitos que pesquisa em seu ambiente, em que o investigador recolhe dados sistematicamente durante esse período de tempo, e mergulha pessoalmente na vida das pessoas, de modo a partilhar as suas experiências (BOGDAN & TAYLOR, 1975, p. 137).

Esse tipo de técnica auxiliou o trabalho na medida em que se realizou uma troca de informações a essa nova realidade encontrada. Essa troca foi feita principalmente por meio das entrevistas, vivência e observação dos fatos que ocorreram na aldeia visitada. A terra indígena hoje tem 25 aldeias, fizemos nosso trabalho de campo com a aldeia Lapetanha que se tornou o principal contato. Os laços feitos a partir de algumas amizades, e por ser também a aldeia do líder Almir Narayamoga Suruí que recebe pesquisadores e pesquisadoras das mais diversas áreas. E por entendermos que é mais intenso a materialização das relações devido aos projetos elaborados que partem principalmente dessa aldeia.

Para compreender os fenômenos que fazem parte do mundo dos *Paiteer Suruí* que auxiliam no entendimento do seu modo de vida seguimos as orientações do antropólogo Malinowsky (1976 [1922], P. 89), no sentido de que, para entender a cultura de determinada sociedade, deve-se olhá-la de dentro para fora, ou seja, a partir da observação participante.

Durante toda a pesquisa de doutoramento, realizamos três idas a campo no doutorado, em que foi vivenciado o dia a dia dos indígenas, compartilhado o espaço de vivência, de alimentação, descanso, momentos de lazer e religioso, foi confidenciado romances e sonhos. Também utilizamos dados da pesquisa de mestrado por acreditar que nos ajuda a pensar as relações desses indígenas.

A observação participante é um dos instrumentos do trabalho de campo que auxilia o pesquisador-observador a ter um contato mais direto com a realidade que está pesquisando. Segundo Portella (1990, p. 17), observar é diferente de olhar, observar é enxergar os detalhes que deixamos passar com o olhar despercebido do dia a dia, é o examinar a fim de “descobrir”. É o que se podemos chamar de processo de investigação.

Assim, a nossa pesquisa guiou-se no trabalho de campo e observação participante com apoio de entrevistas. O trabalho de campo é característico de uma pesquisa que oferece o atrito, que impulsiona o pensamento, que traz novidade, é a viagem da diferença (CAIAFA, 2007, p. 148).

Como viagem que oferece vivenciar a diferença, estamos sempre lidando com o “outro”, que no trabalho de campo aparece como possibilidade. Entendemos essa possibilidade como estrutura, ou seja, o outro não é nem objeto de minha percepção, nem sujeito que me percebe, é uma estrutura que condiciona o funcionamento do meu campo perceptivo e como tal é a expressão de um mundo possível e múltiplo (CAIAFA, 2007, p. 148).

Se o outro desaparece também se esvai a categoria do possível e múltiplo, não há mais horizonte de onde o possível venha a surgir, à ideia de multiplicidade é negada. O outro é a possibilidade de outros mundos possíveis, e outros pontos de vista. Assim, se a ideia de outro for destruída, a categoria do possível também desaparece e o mundo desmorona (CAIAFA, 2007, p. 148).

O trabalho de campo está ligado a expressões e conteúdo, sempre a multiplicidades de ações e paixões, de um lado, e enunciados, de outro (CAIAFA, 2007, p. 153). Que segundo a mesma autora, na experiência de campo os agenciamentos podem ser entendidos como arranjos, ou regimes de funcionamento. Pois estamos lidando com uma pluralidade de vozes e presenças, vozes enunciadas por falas ou gestos, por cantos, danças, ritos e rituais.

O trabalho de campo não se trata de fundirmos aos outros ou nos afastarmos para estudá-los, descreve-los ou julga-los, mas deve ser entendido como compartilhar paixões ou

tensões e experimentar simpatia ou antipatia. Paixão e simpatia não são tão fáceis de serem alcançados.

Assim segundo Caiafa (2007, p. 153), se o pesquisador ocupar a posição central e a centralidade marcar sua posição discursiva não há estranhamento ou acolhida da diferença, essa última entendida como singularidade. O estranhamento no trabalho de campo é um processo, um fator de situação que depende de um conjunto de acontecimentos, presenças e vozes. Assim:

Distanciar-se com a pretensão de explicar o outro – aqui o outro fragilizado como objeto de estudo, por vezes exotizado, de uma sociedade ou de uma classe inferior à do etnógrafo – é uma atitude arrogante que tende apenas a consolidar uma posição de poder. É a obra do paranóico como coloca Deleuze (cf. CAIAFA, 2007, p. 154).

Em nossos encontros de campo, não podemos ter como referência nem o afastamento e nem a identificação, pois de um modo ou de outro se perde a singularidade. Então como estipular um afastamento ou proximidade que produza um engajamento criador no trabalho de campo? A resposta está nos agenciamentos, é preciso ter algo a ver, alguma coisa para agenciarmos com os nossos interlocutores, alguma disposição para deixar-nos afetar pelo que nos cerca, partilhar as paixões. Deixar a mistura de corpos reagir uns sobre os outros, por meio da paixão e da simpatia.

Como pesquisadora fui afetada a partir do fenótipo que carrego da representação do que se acredita ser o indígena. Questionaram qual a minha etnia indígena. Como não sou de alguma etnia indígena fui batizada como *Paiter Suruí* pertencente ao clã *Kaban*. A inclusão feita a partir dos interlocutores são os agenciamentos, é experimentar a paixão e simpatia, uma mistura de corpos. Fui lembrada a uma família *Kaban* que habita na aldeia Lapetanha que por ser primo próximo dos *Gameb* estabeleceu morada na aldeia. Nessa família possuo duas mães, e muitos irmãos, sempre me mimando com presentes e questionando sobre minha família não *Paiter Suruí*. Em todas as despedidas me questionam quando irei voltar.

Compreendemos o quanto o trabalho de campo é importante para agenciar esses encontros e relações. A partir dele conseguimos responder aos objetivos da pesquisa que é compreender a materialização territorial das relações dos *Paiter Suruí* a partir de materialidades externas que, “traduzidas” (sentidos novos), participam de ressignificações territoriais manifestas em “novas” materialidades e imaterialidades.

Nesse agenciamento de encontros de reciprocidade, alguns indígenas foram mais recíprocos nos agenciamentos, deixavam-se afetar com mais facilidade e me afetava de forma igualmente. São esses agentes que se tornaram meus interlocutores mais presentes, sempre estavam a espreita para responder-me mesmo quando não havia perguntado. Desse modo, eles aparecem como os principais entrevistados nesse trabalho, não porque são mais importantes, mas por ter me guiado ao longo do desenvolvimento do trabalho.

Nosso trabalho foi dividido em três capítulos em que cada um buscou discutir as relações socioculturais dos *Paiter Suruí* e como são materializadas essas relações em ressignificações territoriais e territorialidades múltiplas.

O primeiro capítulo “Os *Paiter Suruí* – uma geo-história” traz um panorama sobre a história de contato desses indígenas, em que coloca as novas relações ensejadas no seu modo de vida, e como isso modifica suas territorialidades. Além de nos fazer refletir os *Paiter Suruí* como “Gente de Verdade” a sua autodenominação. Para compreender essa “Gente de Verdade” nos apegamos nos seus mitos de criação, que os dá coesão em suas relações.

O segundo capítulo “*Mapimaí* – a festa de criação do mundo” buscamos realizar uma leitura do ritual por meio das fotografias de três momentos distintos, o *Mapimaí* de 1970 realizado após o contato, o de 2011, e o de 2012. O *Mapimaí* consiste num ritual de criação do mundo que os ajuda em autoafirmarem no cosmo, e defesa do seu território e modo de vida. Partimos da análise das fotografias por expressarem momentos, gestos e ações, assim como retratam objetos rituais que faziam parte do ritual.

O terceiro e último capítulo “Uso e discurso dos objetos” foi analisado três objetos, o facão como figura do Estado, a casa como, maloca e a casa-cabocla e as mídias sociais, por acreditarmos que esses objetos ajudam a pensar a multiplicidade de relações que se forjam no território *Paiter Suruí*.

Como considerações finais deixamos em abertos para múltiplos pensamentos as materializações das relações *Paiter Suruí* por meio dos objetos e seus discursos. Acreditamos que os objetos possuem discursos e discursam por meio dos sujeitos.

CAPÍTULO I

Os Paiter Suruí: uma geo-história

IMAGEM 01: Terra Indígena Sete de Setembro



Fonte: Acervo Associação Metareilá do Povo *Paiter Suruí* (2015).

I.I. QUEM SÃO OS PAITER SURUÍ “NÓS MESMOS”?

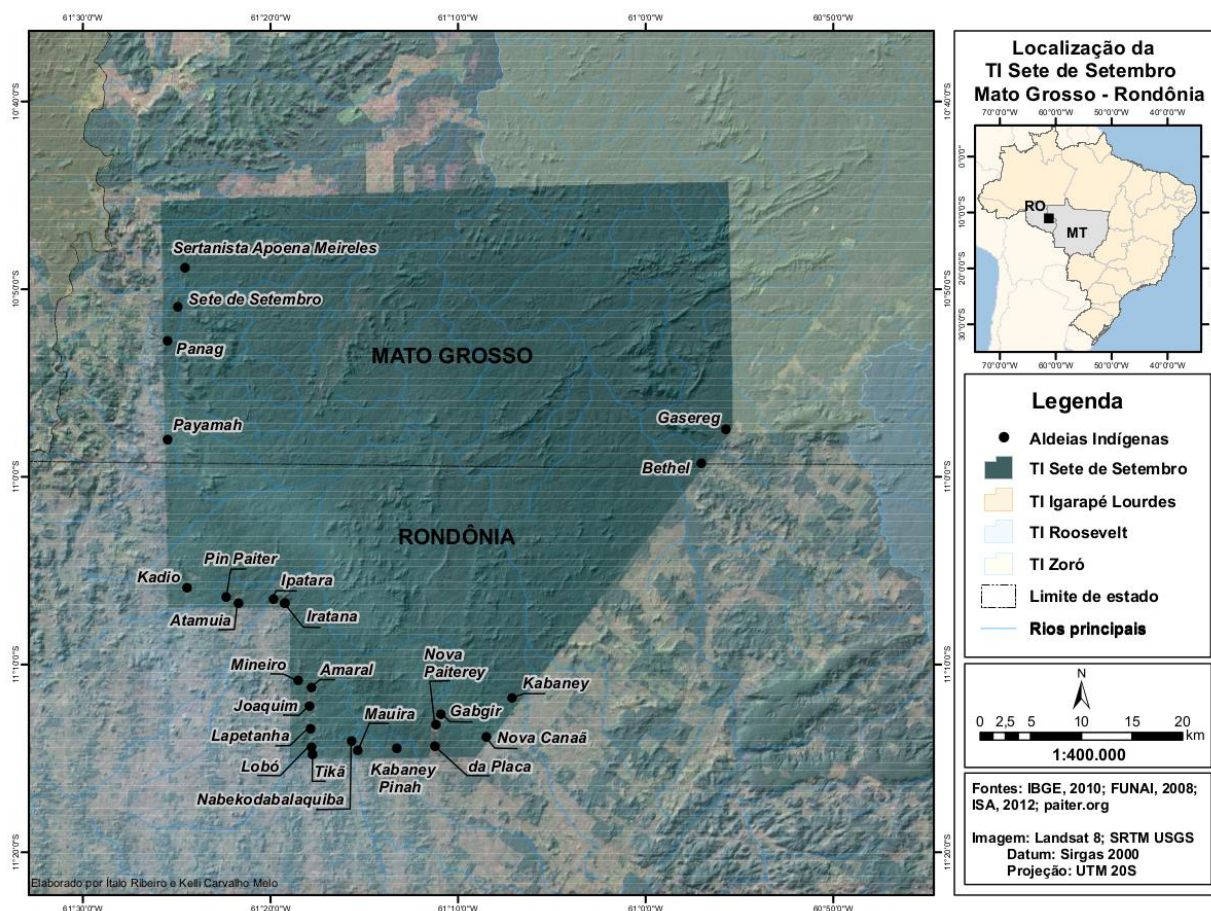
O povo indígena *Paiter Suruí*, denominação que significa “Gente de Verdade” ou “Povo Verdadeiro”, fala a língua do tronco Tupi da família linguística Mondé. A denominação de “povo verdadeiro” vem da ideia de terem acreditado serem o único grupo indígena existente até o encontro com outros grupos indígenas, que conseqüentemente se tornaram rivais pela busca dos melhores territórios. O encontro com os demais grupos indígenas ressignificou essa denominação de “verdadeiro”, e os *Paiter Suruí* passaram a definir-se como as primeiras criaturas criadas por *Palob*, seu Deus.

Essa modalidade de verdadeiro e falso leva-nos a pensar em territorialidades múltiplas, espaços/territórios e espacialidades/territorialidades distintas, sendo o território “verdadeiro” das criaturas de *Palob*, onde se estabelecia suas relações de coesão clânica e de casamento. Entendemos também a denominação “Gente de Verdade” como uma dimensão geográfica, ou seja, uma estratégia humana para afetar e influenciar as ações dos *Paiter Suruí* no espaço, na relação com os demais grupos indígenas, e, após o contato, a Sociedade Envolvente ou Sociedade Nacional. Como forma peculiar de uma territorialidade, as “Gente de Verdade” controlam as ações entre si e com os outros e dá a coesão ao povo, os *Paiterey*.

A ideia de uma “Gente de Verdade”, pensada inicialmente como únicos antes e após o encontro com outros grupos, considerando-se os primeiros indígenas a existirem, é uma forma de controle-apropriação territorial/espacial, em que o primeiro grupo tem direito a possuir os territórios que assim desejar. Dessa forma, organizam o espaço e dão sentido ao lugar no qual estão inseridos.

Sua organização política é ordenada por um sistema clânico, tendo como clãs o *Gameb* (maribondos pretos), o *Gabgir* (maribondos amarelos), o *Makor* (taboca, uma espécie de árvore) e o *Kaban* (mirindiba, fruto regional do Norte). Constituem uma população de aproximadamente 1.400 pessoas em um território com 248.147 hectares, localizado no sudeste de Rondônia e noroeste de Mato Grosso. Sua distribuição se dá em torno de 25 aldeias, que são constituídas pelos agrupamentos clânicos e casamentos (mapa 01) (cf. NARAIKOE SURUI, 2014, p. 24).

Mapa 01: Localização das aldeias na Terra Indígena Sete de Setembro



Organizado pela autora.

Das 25 aldeias existentes aproximadamente até o andamento da pesquisa, pois na atualidade os *Paiter Suruí* vivem um momento de intensas fragmentações e feitura de novas aldeias, escolhemos a aldeia Lapetanha. A aldeia foi pensada de forma estratégica, pois é pertencente ao clã *Gameb*, em que o atual líder Almir Suruí e sua família residem; dessa forma, é onde acontecem grandes projetos como o “Sequestro de Carbono”, o “Mapa Cultural”, em parceria com o Google, e outros projetos².

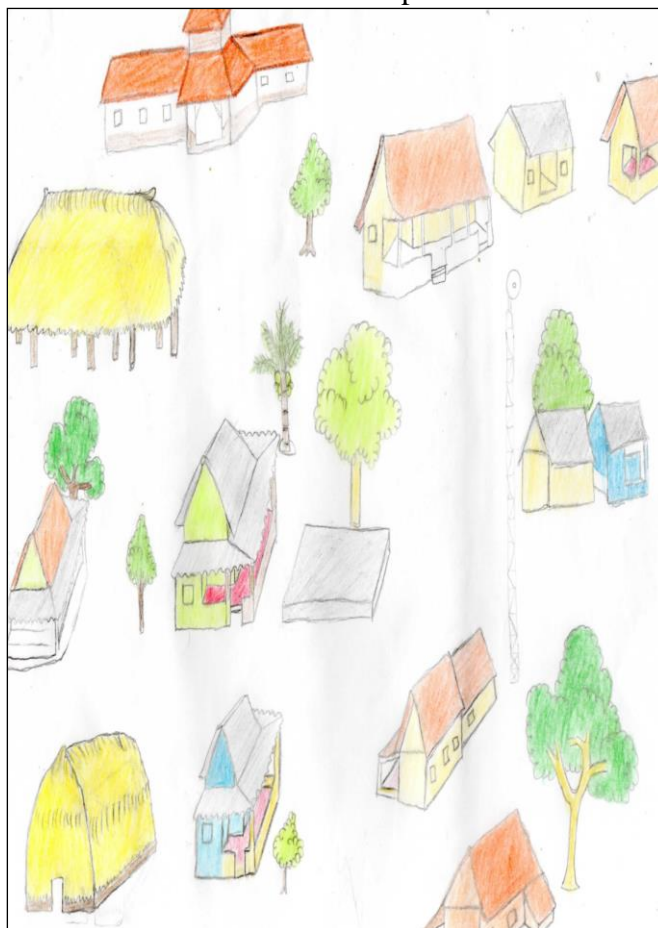
A figura que se segue descreve a disposição das casas. Hoje a aldeia conta com 10 casas, estilo colonas, 1 maloca, 1 igreja (não aparece nessa figura pois está localizada um pouco distante), 1 escola, 1 barracão para realização das reuniões e atualmente foi instalada uma antena de wifi.

Pela figura, podemos observar que ainda persiste uma maloca em meio às casas de não índios, com também uma maloca estilo barracão para as reuniões e festas, além da

² Desenvolvidos em parceria com um conjunto importante de Organizações Não-Governamentais, principalmente internacionais.

presença de uma torre de internet. Essa é a segunda aldeia que possui wifi no território *Paiter Suruí*.

IMAGEM 02: Aldeia Lapetanha



Fonte: Teteano Suruí, 2017.

As novas formas de reorganizar seus territórios vêm do novo momento que estão vivenciando. Desde o contato, as relações dos *Paiter Suruí* já não são as mesmas, e atualmente estão em um processo de busca da ancestralidade por meio de filmagens e documentários com os anciões, para passar aos jovens e futuras gerações, mas também construindo contatos e relações para fora de seus territórios físicos fixos e rígidos. Esse processo de mudança é normal em qualquer sociedade, porém com os indígenas ocorre de forma mais intensa pelo contato ocorrido ainda recentemente.

A reorganização da aldeia Lapetanha se deu ainda respaldada no sistema clânico de parentesco e também nas novas relações, em que o homem pode seguir a esposa em sua aldeia, situação muito rara de acontecer antes do contato. A territorialidade e seu uso vai depender da sociedade em que ocorre, sendo que as sociedades possuem múltiplas formas de

se organizarem, que vão de acordo com seu modo de vida, suas experiências e vivências no/com o mundo.

Percebemos que a dinâmica da reorganização da aldeia se diferencia em termos materiais, apesar de socialmente ainda seguir a ancestralidade clânica. Para essa condição material, nos referimos para designar as novas construções como, casas estilo não índio, pois anteriormente ao contato os *Paiter Suruí* viviam em grandes malocas, onde acomodavam muitas famílias, com o uso das ferramentas e utensílios coletivo e com a partilha dos alimentos.

IMAGEM 03: Aldeia Lapetanha Google



Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=zxAOYAPHc0s> (acesso em 03/05/2017).

Segue-se, atualmente, o padrão do individualismo, com as construções das casas estilo de não índios, as relações mais individuais e com as formas de se territorializarem mais intrinsecamente ligados ao poder econômico.

Diante dessas novas relações a partir dos objetos da sociedade envolvente analisamos a cultura material que é intrínseca dos grupos humanos, pois segundo Funari & Carvalho (2009, p. 4), “a cultura material é tudo aquilo que é produzido ou modificado pelo ser humano, ou seja, tudo aquilo que faz parte do cotidiano da humanidade, independentemente do tempo ou mesmo do espaço”.

A cultura material está presente nas relações dos grupos humanos, suas relações são sempre mediatizadas por um artefato. Aqui, em nosso trabalho, vamos nos referir aos artefatos/objetos como “coisas”; definição que emprestamos do antropólogo e arqueólogo Daniel Miller (2013, p.7), que sugere que os trechos, troços e coisas podem ser um e-mail,

uma moda, um beijo, uma folha ou uma embalagem de poliestireno, ou seja, uma variedade de coisas que assim podem ser interpretadas.

Entendemos que o conceito de Miller nos ajuda a pensar o nosso trabalho, uma vez que analisaremos os sentidos novos que as coisas atribuem ao território, criando assim novos territórios e territorialidades que se manifestam em sentidos novos de uso. Na definição de Miller, essas podem ser tanto no aspecto material quanto imaterial, o que nos faz pensar desde coisas como o facão, figura do Estado Nação, a casa, os projetos que os *Païter Suruí* desenvolvem em seu território atualmente, a internet e as mídias sociais.

A partir dessa perspectiva da inserção da cultura material da sociedade envolvente viram a necessidade de outras construções fazerem parte da paisagem do território indígena, como a escola, o posto de saúde, a igreja, o barracão para guardar as sacas de castanha e a antena de wifi. Até recentemente, era inconcebível pensar as relações dos indígenas mediadas pelas *coisas de não índios* como o wifi, que possibilita mundos outros, outras relações, portanto, espacialidades/territorialidades múltiplas.

Múltiplas, na medida em que o uso das *coisas de não índios*, como a internet, permitem um território da diferença, aberto, dinâmico e composto por inter-relações que se abrem para uma heterogeneidade. A homogeneidade que se apresentava nas relações do grupo enquanto “Gente de Verdade”, único povo, agora é atravessada pela existência de multiplicidades, com gentes em vez de gente.

A *coisa de não índio* wifi traz uma perspectiva de um diálogo da própria identidade dos *Païter Suruí*, possibilitando um pensar pelas gentes, um arsenal de informações que coloca em re-construção e re-significação sua auto-identificação, entendendo o seu território como multiplicidade, aberto e inacabado.

Sua história e território estão abertos, no entanto, guardam alguns vestígios de sua configuração socioespacial. A estrutura social *Païter Suruí* é a exogamia clânica e fundamental para compreender os laços familiares e, conseqüentemente, a organização das espacialidades/territorialidades.

As regras do casamento eram avuncular, em que o tio se casa com a filha de sua irmã, um casamento só permitido entre clãs diferentes e com regras que atualmente não vem sendo aplicadas segundo os Suruí. Pode também ocorrer casamentos entre primos cruzados, mas já primos paralelos são considerados irmãos, portanto não devem se casar. Os *Païter*

Suruí se organizam em metades compostas por grupos exogâmicos patrilineares, onde cada indivíduo herda o pertencimento por linha paterna. As lideranças mudam de tempos em tempos, sendo passada de pai para filho, além de ser transmitida a um irmão no caso de o chefe não possuir filhos do sexo masculino (MIDLIN, 1985, p. 132).

A organização política da chefia dos *Paiter Suruí* é muito peculiar. Cada clã e aldeia possui um chefe. A chefia é passada de pai para filho, ou de irmão para irmão. Nos dias atuais os mais jovens são escolhidos como lideranças para que possam atuar externamente nas relações com a sociedade envolvente, porém, na aldeia, a chefia continua sendo a tradicional.

Os *Paiter Suruí*, em parceria com a Associação Kanindé³, em 2010, elaboraram um Plano de Desenvolvimento Etnoambiental, que possuía o objetivo de traçar ações a serem desenvolvidas no período de 50 anos. Essas ações foram norteadas nos seguintes eixos temáticos: saúde, segurança alimentar, economia, meio ambiente, educação, cultura, religião e fortalecimento institucional.

Nesse mesmo ano os indígenas também criaram o Parlamento Suruí, organização política formada pelos presidentes de associações de clãs, o Conselho de Anciãos (*Pamatod ey*), com parlamentares eleitos pelo povo (*Labiway Esagah*). O Parlamento Suruí foi idealizado a partir dos valores fundamentais que direcionam todas as ações que dizem respeito à vida dos indígenas e à utilização dos recursos no seu território.

A criação do Parlamento Suruí foi auxiliar no desenvolvimento e execução dos eixos temáticos. Em 2014, os *Paiter Suruí* lançaram os Códigos e Normas Suruí, diretrizes para compreender o funcionamento das atividades desenvolvidas dentro e fora de seu território. Nesse código e normas os eixos temáticos são explicitados, assim como a função do Parlamento *Paiter Suruí* – *Labiway ey Sab*.

Um dos eixos que norteiam esse código de normas é sobre saúde e segurança alimentar. O seu objetivo é fortalecer a integração entre a medicina não indígena e os conhecimentos tradicionais indígenas, para garantir saúde, qualidade de vida e valorização da medicina tradicional *Paiter Suruí*. Esse eixo valoriza principalmente os conhecimentos tradicionais dos pajés e seus rituais, como o ritual de cura *hoieiete*, muito praticado antes do

³ A Associação de Defesa Etnoambiental Kanindé é uma Organização da Sociedade Civil de Interesse Público OSCIP, sem fins lucrativos, fundada em 15 de novembro de 1992, por um grupo de pessoas que trabalhavam com o povo indígena Uru-eu-wau-wau e na defesa do meio ambiente, em Rondônia (<http://www.kaninde.org.br/quem-somos/> - acesso em 27/03/2016).

contato com a sociedade envolvente para cura de doenças, em que os pajés consistiam no papel em fazer a interseção entre o terreno e o celestial.

Segundo Mindlin (1985, p. 61), após o contato o *hoieiete* foi realizado somente em 1979, na época de colheita de cará, sendo também uma invocação de abundância. Essa festa, em que os pajés são as figuras protagonistas, tem caráter de curar e/ou prevenir as doenças. Ho, segundo os Suruí, são uma classe de espíritos, os *goanei*, espíritos das águas, e os *goarei*, espíritos dos céus.

Nesse ritual o canto e a música têm grande importância; os pajés cantam e sopram a sua flauta feita de taquara com duas plumas vermelhas de arara na ponta, com um bastão chamado de *naraí*, uma espécie de cetro mágico. Os cantos são conhecidos, mas a linguagem não, por ser uma linguagem quase que mágica, pois a música e sua inspiração vêm de outro mundo, a dos espíritos. Ao se encerrar o ritual, as flautas eram lançadas na *metare*, pois não podiam mais ser tocadas, ou seja, voltavam a sua origem e a seus donos, os donos da floresta (MINDLIN, 1985, p. 61-62).

Percebe-se pela narrativa da autora que as *coisas de índio* nesse ritual estão muito presentes e com grande importância: a flauta, que traz a musicalidade preparando a conexão entre os mundos terreno e celestial, e o bastão, usado pelo pajé nas curas aos doentes. O bastão é como se fosse mais um membro do corpo do pajé, o acompanhando em todos os destinos.

Rituais como esse dos pajés eram importantes na medida em que conseguiam impor controle sobre uma área, o território *Paiter Suruí*. Consistia, portanto, em ação territorializante, uma forma de interação espacial que influenciava outras formas de interações com o seu grupo e com os demais. Todos os territórios requerem esforço constante para estabelecer-se e manter-se, esse esforço vinha do canto das músicas, das feitura das *coisas de índio* como as flautas e dos movimentos ritualísticos nas danças. Esses esforços são resultados de estratégias para afetar e influenciar as ações do seu grupo indígena.

A saúde e “segurança alimentar” sempre foram umas das preocupações dos *Paiter Suruí*. Anterior ao contato, a busca por alimento era realizada de forma coletiva e quando havia escassez de alimentos os pajés eram solicitados para fazer as rezas necessárias aos seres da floresta para o retorno da abundância. Os pajés sempre foram solicitados na busca por respostas que não se alcançava no plano terreno, seja em relação a saciar a fome ou doenças.

Os eixos estão ligados entre si, pois quando se alude sobre saúde e segurança deve-se pensar a “gestão” do território. Foi levantado o estudo sobre a gestão ambiental e territorial com o objetivo de utilizar os conhecimentos ancestrais dos Suruí na conservação e preservação do meio ambiente em que vivem. A partir desse eixo buscam uma “sustentabilidade econômica” por meio de alguns princípios, como a valorização cultural na gestão econômica do território, e que esta economia sempre esteja baseada na produção coletiva, solidária e de autogestão. O eixo está diretamente ligado a projetos como o de reflorestamento que estão desenvolvendo em seu território, como o “REDD+” (Redução de Emissões Provenientes de Desmatamento e Degradação Florestal).

Esse eixo auxilia para a reorganização espacial/territorial, uma vez que as terras indígenas como um todo têm sofrido constantes prejuízos ambientais decorrentes de desmatamentos ilegais, da instalação irregular de madeireiras nas proximidades assim como as atividades agropecuárias no entorno do território indígena. Atualmente, o território dos *Paiter Suruí* está inserido em meio a propriedades rurais e há também a extração ilegal de madeira nobre, uma das motivações da criação do eixo sobre gestão ambiental e territorial.

Percebe-se que o atual cenário da crescente degradação ambiental no território dos *Paiter Suruí*, principalmente pela extração ilegal de madeira que ocorre desde o contato, hoje com menos intensidade, se verifica que os espaços de vida, sua reprodução físico-espiritual passam por uma crise ecológica e sócio-cultural-territorial, em que é necessário o surgimento de uma ressignificação ambiental para a gestão do seu território, daí veio a ideia pautada no sequestro de carbono, o REDD+.

A gestão ambiental e territorial visou inicialmente desenvolver o REDD+, o que parecia uma alternativa viável e sustentável em todos os aspectos: econômico, social e cultural. No entanto, ao longo do processo da tentativa de implantação tornou-se um fator de desentendimento e fragmentação territorial. Ainda são questionáveis os benefícios que esse projeto pode trazer aos territórios indígenas, mesmo que o objetivo, segundo seus idealizadores, seja a conservação das florestas. Essas constatações vêm de exemplos que ocorreram em outros territórios indígenas pelo Brasil, em que os indígenas estavam dispostos pelos benefícios econômicos inerentes ao projeto e terem acesso restrito às suas atividades tradicionais como caça, pesca e retirada de matéria-prima para a confecção de artesanato.

O caso *Paiter Suruí* é bem peculiar, pois desde o início houve um esforço de estudo sobre essa alternativa e sua viabilidade e benefícios. Como há modalidades e categorias de

negociação de crédito de carbono, eles se enquadraram naquela, que, segundo Almir Suruí, melhor respondesse às demandas da etnia, que seria manter a floresta em pé, reflorestar as áreas desmatadas e não desenvolver qualquer atividade que degradasse a floresta, como a retirada de madeira, enquanto as atividades tradicionais poderiam e deveriam continuar sendo exercidas no território.

Inicialmente na idealização do projeto os mais jovens estavam à frente, por falarem a língua portuguesa com certa tranquilidade e terem estudado nos modelos da sociedade envolvente, conseguindo entender os “benefícios do projeto”. Houve engajamento de algumas lideranças, pois era grande a retirada de madeira e isso prejudicava a manutenção do modo de vida antigo; segundo Arildo Suruí, o *Lakapoi*, uma espécie de protetor das florestas, estava ficando enfurecido com esse desflorestamento e por isso eles haviam sofrido com tantas mortes e doenças.

Esse modelo de desenvolvimento inicialmente era a solução do desmatamento da floresta pelos madeireiros, em consonância com alguns indígenas, pois traria vantagens econômicas e ao mesmo tempo a floresta continuaria em pé e ao modo de vida dos *Paiter Suruí*. No entanto, com um montante de dinheiro advindo da primeira venda do carbono em 2013, os conflitos iniciaram, houve muitas acusações sobre o destino do dinheiro e que os indígenas estavam perdendo o território para organizações/instituições internacionais. Os conflitos entre as associações e seus clãs iniciaram até culminar em criação de novas aldeias no território.

A escola também se insere nesse contexto como *coisa de não índio* em uma multiplicidade de relações no território indígena, à medida que é um espaço propício para a representação das diferenças; espaço da diversidade, da vivência, da troca de saberes e conhecimentos, interação, articulação da redefinição de conceitos. Nesse sentido, a *coisa de não índio* com seu sistema de representação pensado como confinamento agora representa outro regime de signos o de liberdade e autonomia.

A escola *coisa de não índio* traz consigo a contradição, pois cruza com múltiplos interesses e expectativas. Tenta atender um público que busca por respostas outras, pois seus interesses destoam daqueles que pensaram uma escola/educação indígena. Essa *coisa de não índio* pode e deve se transformar num espaço do poder, em que os indígenas *Paiter Suruí* também reorganizam-se segundo sua lógica e seus sentidos.

Dessa forma, a escola como novo território traz consigo formas novas dos *Paiter Suruí* se territorializar, sendo utilizada como signo de liberdade e autonomia em um momento de tensões internas e externas, fazendo-os repensarem-se enquanto uma “Gente de verdade”, que possui um discurso e conceitos ressignificados.

O último eixo norteador tratava do Sistema de Governança *Paiter Suruí*, que busca o fortalecimento institucional do sistema de governança em que a ancestralidade e os clãs são fundamentais. Parte da seguinte grande diretriz: que todas as decisões serão tomadas em consenso e encaminhadas ao um conselho de anciões, ou seja, o conhecimento ancestral deveria ser sempre o balizador.

Esse eixo é a conclusão dos demais eixos, pois pensar a educação/ensino indígena atrelado a uma gestão do território respeitando conhecimentos ancestrais culminou na criação do parlamento. Essa é a primeira iniciativa de um parlamento criado pelos indígenas no Brasil, em que utiliza o conhecimento ancestral dos indígenas e o da sociedade envolvente.

O conceito de parlamento para a sociedade envolvente está relacionado a um poder hierárquico atrelado ao um conjunto de normativas e leis respaldadas em uma constituição. Dessa forma, os *Paiter Suruí* criaram a ideia de um parlamento para gerenciar seu território e as ações para um desenvolvimento sustentado nos âmbitos da cultura e economia. Com um parlamento os representando nas decisões frente à sociedade envolvente, entendiam que suas vozes seriam ouvidas e desejos atendidos.

A criação dessa *coisa de não índio* ressignificada para uma *coisa de índio Paiter Suruí* é sustentada no ideal que todos devem ser ouvidos e atendidos mediante o bem comum. A ideia de um parlamento é que o povo seja representado por líderes escolhidos pelo povo, em que todos tenham a chance de participação.

No parlamento também foram introduzidas associações indígenas e entidades não governamentais. Ainda que façam parte do sistema, não possuem nenhum poder de decisão ou interferência no Conselho de Clãs, do labiway e Saga (líder maior) e dos dez labiway (lideranças). A inserção dessa nova modalidade ajuda-os a pensar uma gestão do território dentro dos novos discursos, como o da “sustentabilidade” e “economia verde”.

O Parlamento possui o objetivo de tomar as decisões dos *Paiter Suruí* dentro e fora do território, mas principalmente em seu interior. Sempre buscar espaços de diálogos para que haja respeito à governança Paiter a partir do parlamento, esse deve ser visto como espaço de

decisões das representações do grupo também nas políticas não indígenas. Dessa forma, a escolha de alguns representantes é realizada por critérios, por exemplo, ter um bom diálogo com a língua da sociedade envolvente. E sempre as lideranças devem buscar objetivos comuns.

O Parlamento Suruí se norteia em quatro pontos: busca união nas políticas internas e externas e nas ações comunitárias que visam o bem estar comum; proteção do território tradicional e da gestão sustentável, expressar respeito e compromisso com a vida humana e a biodiversidade e consequentemente equilíbrio com o universo; fortalecer o conhecimento tradicional; e, por fim, ampliar a participação, pois o parlamento é um espaço de diálogo em que todos, homens, mulheres, anciãos e jovens tem o direito de se expressar.

O Labiway ey sab Paiter Suruí é o primeiro parlamento indígena no Brasil, com o papel de dar coesão às relações dos indígenas entre si e com a sociedade envolvente. Na criação desse parlamento, os indígenas ficaram preocupados com a sociedade envolvente interpretar erroneamente a proposta do parlamento e achar que estavam querendo se separar do Brasil (NARAIKOE SURUÍ, 2014, p.40).

Atualmente, existem muitos conflitos nas formas de organizar suas espacialidades e territorialidades. Alguns clãs do cacique Almir Suruí e os que continuam apoiando-o como liderança desenvolvem o reflorestamento e atividades ligadas a esses projetos, outras lideranças, juntamente com seus clãs, continuam fazendo a derrubada de madeira, segundo Celso Suruí.

Fica evidente que o eixo que norteia a gestão territorial e ambiental dentro de um discurso da “economia verde” e “desenvolvimento sustentável”, que era para dar coesão às atividades dentro do território, causou fragmentação. As territorialidades pautadas anteriormente em coletividade e bem comum ao território, agora se sustentam em individualismo e territorialidades conflitantes no uso dos recursos da Terra Indígena Sete de Setembro.

A gestão do território é pensada em outros aspectos como a educação, cultura e religiosidade, fazendo parte de um dos eixos. Esse eixo busca dar coesão aos saberes tradicional e moderno, tendo como princípio a manutenção de sua educação pautado nos conhecimentos tradicionais, valorização e fortalecimento da cultura por meio da educação e religiosidade. A partir desse eixo, a figura do pajé, que havia perdido território, ganha importância.

Os *Paiter Suruí* estão vivenciando um momento de intensas ressignificações no aspecto educação/ensino. As escolas são realidades dentro do seu território. O sistema escolar foi uma das propostas do Estado como forma de confinar territorialmente os povos indígenas, em que a escola sempre desempenhou papel importante na integração entre os povos indígenas e a sociedade envolvente.

A escola vai ganhando ressignificações diferenciadas ao longo dos anos. Se inicialmente foi pensada como estratégia de restrição/confinamento territorial, hoje se apresenta como uma ferramenta de busca e retomada da autonomia, assim como fortalecimento das ações afirmativas enquanto grupo étnico. A autonomia e fortalecimento auxiliam na luta pela recuperação e reconhecimento de seus direitos enquanto personagens originários na história do país.

Por sua vez, como temos insistido, o parlamento era para melhorar a promoção do diálogo entre os clãs e entre a sociedade envolvente. Essa é uma estrutura cultural, tradicional, voltada para os *Paiter Suruí* que pode servir de modelo para outros povos indígenas e dar mais coesão às relações nos territórios que atualmente vem perdendo a governança no modelo ancestral.

Os parlamentos foram pensados como sistemas que melhor representam os anseios de uma determinada sociedade, colocam alguns representantes para defender seus direitos, e caso esses não respondam aos anseios podem ser destituídos do poder. Nas ressignificações culturais dos *Paiter Suruí*, idealizaram outra forma de governança, em que a tradicional lideranças do cacique, líder do terreno e pajé, que conectava com o plano celestial, já não é suficiente para atender as novas demandas, pois agora o território carrega muitos discursos, articulando as sobrevivências material e cultural.

Os *Suruí* viram uma necessidade de inserir um sistema que conseguisse representar a todos, em que os anciãos têm voz privilegiada por deter conhecimentos ancestrais, em que os jovens também falam por conseguirem compreender melhor a língua portuguesa, e as mulheres falam por ser um número grande e ter anseios outros.

O parlamento insere outra lógica ao território, em que a forma tradicional de organizar politicamente já não é suficiente, pois as demandas são outras, é o capital que está inserido, é a floresta que adquire valor de troca na atualidade, são os grupos indígenas que se tornaram representantes oficiais de uma sustentabilidade... É nessa lógica que os *Paiter Suruí*

criam seu mecanismo de representação em um mundo com novas *coisas de índio* e com seus igualmente novos discursos.

I.II. Nambekó-dabadakibá, o Lugar-onde-o-facão-foi-pendurado – o Yara chegou

As terras indígenas identificadas na Amazônia Brasileira ocupam um número expressivamente pequeno da área total da Amazônia Legal; os projetos de colonização praticados pelo Governo Federal foram responsáveis por esses dados. Os povos indígenas não somente viram a intervenção da sociedade envolvente em sua cultura, como as áreas de ocupação tradicional foram drasticamente ocupadas, empurrando-os muitas vezes para outras áreas ou diminuindo substancialmente seu território.

Essa intervenção e expulsão se caracterizam por um tipo de violência, que se pode se apresentar timidamente, mas não deixa de ser violência por atentar contra os direitos dos povos indígenas. Uma violência decorrente do processo histórico, geopolítico e do modelo econômico de ocupação na Amazônia brasileira (ALMEIDA SILVA; LEANDRO, 2010, p. 46).

O Estado brasileiro desenvolveu políticas e estratégias com objetivo de neutralizar a presença dos indígenas em todo o território nacional, e em muitas dessas políticas mesmo não sendo seu objetivo, sutilmente promoveram um extermínio através de práticas integracionistas com vistas a incorporar os povos indígenas em definitivo à sociedade envolvente.

A própria criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) foi uma política indigenista calcada nos princípios do Positivismo, que se baseavam no “evolucionismo humano” de Augusto Comte, propugnava pela autonomia dos povos indígenas, certos que uma vez libertos das pressões externas e amparados pelo governo “evoluiriam” de forma espontânea. Acreditar que o indígena necessita de uma evolução é negar a eles o direito à sobrevivência como cidadãos de cultura própria, e assim acabaram por participar de um genocídio sutil (RIBEIRO, 1970, p. 123).

Ao longo de toda história os indígenas e o trato com eles foi amplamente discutido, na medida em que a intenção era prepará-los, os que estivessem dispostos e aceitassem, para o convívio na sociedade envolvente. Dessa forma, os territórios indígenas sempre foram alvos de discussões, e pensar o desenvolvimento da região Amazônica se tornou estratégico.

Toda ação do Estado que objetiva a produção de determinado espaço produz suas contradições territoriais, pois são muitos os agentes envolvidos nesse processo. No caso particular da região Amazônica, os agentes envolvidos foram os indígenas, colonos migrantes, seringueiros, seringalistas e os trabalhadores migrantes. O governo federal incentivou a ocupação desse espaço pensado e tido como “vazio demográfico”, acarretando uma série de situações geográficas eminentemente territoriais.

A região amazônica sempre foi um espaço “rico em biodiversidade”⁴, mas desconhecido da população brasileira dos grandes centros, ainda permeando o pensamento do “selvagem” ou o do “bom selvagem”. Foi no governo de Getúlio Vargas que houve um incentivo com bases estratégicas à ocupação e colonização plena de todo o território brasileiro. Assim, iniciou-se uma diminuição substancial dos povos indígenas que viviam ali; os territórios antes vivenciados pelos indígenas vieram a ser incorporados ao sistema produtivo externo, desencadeando desde colônias agrícolas ao atual estágio, de empresas agropecuárias (COELHO, 2009, p.16).

Nessa “Marcha para o Oeste” os povos indígenas viram a fragmentação de seu território e a interferência em sua cultura. Getúlio Vargas visualizou na região amazônica importância estratégica para o desenvolvimento econômico, e ao mesmo tempo redistribuir os nordestinos pelo país e usar sua mão de obra. Essa marcha curiosamente ocorreu no mesmo período da Segunda Guerra Mundial, o que foi de grande valia para os seringais utilizar a mão de obra dos nordestinos (COELHO, 2009, p.16).

O então presidente via na floresta um peso importante, principalmente em termos geopolíticos de fronteira, tornando-se a região um “Novo Eldorado”. O incentivo do Estado, com suas políticas de ocupação da Amazônia, promoveu a ideia de um desenvolvimento pautado no desmatamento, permitindo o confronto com as populações indígenas que já ocuparam territórios nessa região (ALMEIDA SILVA; LEANDRO, 2010, p. 46-47).

Outros governos que pensaram estrategicamente a região foram os militares (1964-1985). O discurso, embora parecesse diferente, buscava o mesmo objetivo, “Integrar para não entregar”, sendo preciso proteger a floresta contra uma possível internacionalização. Nessa época, começam as grandes obras rodoviárias em direção à região amazônica, como a Transamazônica.

⁴ Colocamos entre aspas “rico em biodiversidade” porque entendemos que o termo é carregado de uma certa função “territorialista” e ideológica, ou seja, busca marcar um território como parte do discurso ambientalista recente, construído, não raras vezes, com a ausência e distante dos povos amazônicos.

Segundo Arbéx Júnior (2005, p. 36), ao longo dos anos 1970 foram implantados projetos como: Radam (Radares para a Amazônia) e construiu a infraestrutura viária (Transamazônica, Cuiabá-Santarém, Cuiabá-Porto Velho-Manaus- Rio Branco, Perimetral Norte), ferroviária (Carajás-Itaquí) e energética (Usinas hidrelétricas de Tucuruí, Balbina e Samuel). Todas essas mudanças no espaço ocasionaram disputas territoriais e conflitos com os indígenas, até então “senhores” de seus territórios.

Alguns períodos importantes ajudaram no “crescimento” da região Amazônica, e consequentemente tiveram impacto sobre os povos indígenas, provocando mudanças em seus modos de vida, bem como na redução de seus territórios ancestrais. Desse modo, concorda-se com Scaramuzza (2010), quando aponta:

Os grandes projetos foram desencadeados em uma tentativa desesperada para alcançar os ritmos desenvolvimentistas dos países em ascensão e assim reduzir os supostos atrasos provocados pelo período colonialista brasileiro. A região amazônica, que outrora havia sido identificada como o inferno verde, foi magicamente transformada no grande paraíso terrestre tornando-se palco de um dos processos migratórios mais intensos já ocorridos em território brasileiro (SCARAMUZZA, 2010 p. 155).

A Amazônia, desde o início de sua colonização, sofreu fluxos migratórios oriundos diretamente dos ciclos econômicos, como os ciclos da borracha, da mineração, dos assentamentos do INCRA, que geraram povoados e cidades (OLIVEIRA, 1991, p. 41).

Juntamente com as construções de rodovias, realizaram-se os programas de colonização, no caso específico do Estado de Rondônia os Projetos Integrados de Colonização (PICs). Os programas de colonização, sob o slogan de "desenvolvimento", foram dizimando os povos indígenas, invadindo suas terras e confinando-os em reservas e parques (OLIVEIRA, 1990, p. 117).

O Estado, com seus grandes projetos, foi decisivo para a ocupação e fragmentação dos territórios indígenas, difundindo a ideia de extração das riquezas para o desenvolvimento dessa parte do país. Os indígenas passaram a lidar com as intolerâncias na forma como concebiam e atuavam na natureza, se tornando um empecilho aos interesses desenvolvimentistas. Na atualidade, ainda são considerados um obstáculo a tais interesses.

O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) é o responsável por esses projetos de colonização, com a ideia de desenvolvimento e progresso para essa região do Brasil. Esse programa de desenvolvimento regional conferiu uma ordem econômica e social nas relações de produção nesse espaço territorial. As estratégias de ocupação e

colonização adotadas pelo INCRA para Rondônia tiveram efeitos desastrosos na paisagem natural, que conseqüentemente avançaram sobre os territórios indígenas, causando sua diminuição.

Os projetos de assentamento implantados pelo INCRA ocuparam, em sua maioria, áreas que os indígenas se locomoviam para rituais, guerras, busca por alimentos etc, com parcelas de terras indígenas já definidas e/ou demarcadas.

Segundo Maciel (2004, p. 34):

Além disso, as áreas para os projetos de colonização e assentamento, quando não devolutas pertencentes à União, são seringais desapropriados, que não raramente ficavam contíguos a reservas indígenas ou florestais, o que acabou se tornando um problema, porque, mais cedo ou mais tarde, conflitos seriam inevitáveis. Um quarto fator, diz respeito ao fato de que em Rondônia a média e as grandes empresas rurais não chegam depois, mas ao mesmo tempo, como parte indissociada do processo de colonização integrada.

A colonização do estado de Rondônia não difere dos demais da região amazônica. Iniciou-se a partir de ciclos econômicos, tais como o da borracha e o da mineração. À época dos governos militaristas foram implantados e executados muitos projetos de ocupação e colonização do território amazônico, uma terra entendida como de “oportunidades” para os migrantes principalmente do sul e sudeste.

Exemplo disso foram os Projetos Integrados de Colonização (PIC) concebidos pelo Programa de Integração Nacional (PIN). Esses projetos de colonização ocuparam uma faixa de 100 quilômetros de cada lado da BR-364, cortada em lotes de aproximadamente 100 hectares, distribuídos pelo INCRA. Na década de 1970 foram planejados e executados cinco Projetos Integrados de Colonização concentrados principalmente no centro do Estado de Rondônia (BINSZTOK, 2009, p. 2).

Outros agentes aparecem nesse cenário impondo sua força e ideia a respeito de desenvolvimento e progresso, a exemplo dos seringalistas, das empresas mineradoras, da pecuária e agricultura, ocasionando núcleos urbanos que comprimiram e limitaram os indígenas em seus territórios (ALMEIDA SILVA; LEANDRO, 2010, p. 46).

Os indígenas e seus territórios se tornaram palco de uma história que ainda é assistida/acompanhada nos dias atuais. O governo que outrora incentivou a ocupação e o desenvolvimento a qualquer custo da região amazônica a partir da década de 1980 começa a sofrer pressões de ambientalistas nacionais e internacionais preocupados com o “meio

ambiente”. A região começa a tomar novas configurações e desmatar se tornou um problema e manter a floresta em pé seria a solução (MACIEL, 2004, p. 71).

Dessa forma, os povos indígenas, e não somente estes, mas os ditos povos tradicionais poderiam ser a “solução” do problema e manutenção da floresta. Demarcar terras indígenas poderia amenizar o avanço do desmatamento. Na verdade, o projeto de demarcação veio acoplado a uma série de objetivos que não estavam ligados somente à manutenção da floresta em pé. A política de demarcação de terras ao mesmo tempo atendia as reivindicações dos movimentos indígenas, mas também aos interesses do capital que se instalava na região, pois a demarcação nunca atendeu de fato aos territórios originais dos indígenas.

Embates emblemáticos entre os indígenas e os agentes de transformação foram comuns. Um exemplo foi à proximidade dos PICs com as terras agora demarcadas dos povos indígenas. O PIC/Ji-Paraná com o Parque Indígena Sete de Setembro dos *Paiter Suruí*, acarretou uma espoliação de parte do território tradicional e muitos embates entre os indígenas e os colonos (BINSZTOK, 2009, p. 5).

Mindlin (1985, p. 15) destaca, sobre o cenário regional e os *Paiter Suruí*, como esses indígenas se encontravam no limiar fronteiriço da expansão:

Para discutir a sobrevivência de uma sociedade indígena num país como o nosso, os Suruí são um exemplo curioso. Com uma população de 340 pessoas, ocupando hoje um território de 220 mil hectares (menos da metade de sua área tradicional), vivem em duas aldeias, a Sete de Setembro e a aldeia da Linha 14, a apenas 50 quilômetros de Cacoal e a poucos quilômetros do projeto de colonização Ji-Paraná do INCRA. Trata-se de um dos casos mais flagrantes do choque da vida tribal com a fronteira econômica em expansão, com a ocupação empresarial e a devastação da Amazônia, com a explosão demográfica do novo estado de Rondônia (Mindlin, 1985, p. 15).

A história do contato dos indígenas *Paiter Suruí* não se difere dos demais povos indígenas, com conflitos acirrados e mortes tanto dos indígenas quanto dos que invadem seu território. A atual configuração do território dos Suruí foi forjada a partir de intensos embates e migrações. Segundo Naraikoe Suruí (2014, p. 31), seus parentes teriam emigrado do Mato Grosso, mais especificamente da cidade de Cuiabá, para Rondônia em decorrência de perseguições de não índios; esse episódio ocorrera ainda no século XIX. Houve muita morte de ambos os lados. Esse acontecimento foi relatado e lembrado em mitos como do guerreiro Waiói, que conta que havia convivido com os não índios e que estes tinham horário para tudo, comer, que cozinhavam arroz e feijão, possuíam panelas, facões e armas de fogo.

O processo migratório foi forte para o Estado de Rondônia devido à exploração da borracha, a construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré, instalação das linhas telegráficas, abertura da rodovia BR 364. Esse fluxo de migrantes constante ocasionou muitos embates com os povos indígenas; muitos desses migrantes incentivados ou por desconhecimento invadiam territórios indígenas para tentar uma nova vida.

Nas décadas de 1940 e 1950, com o novo ciclo econômico da extração da borracha e a mineração de cassiterita, houve um crescimento de 50% da população, que foi sentido pelos povos indígenas a partir dos constantes contatos entre os novos agentes colonizadores. Nesse período, mais uma vez os *Paiter Suruí* tiveram que abandonar seu território (Sócio Ambiental, 2016).

A migração entre os povos indígenas foi comum, eles sempre migraram por busca de melhores condições de sobrevivência, em decorrência de conflitos com outros povos indígenas, e no processo de contato com os agentes colonizadores encontraram mais uma razão para a migração. Os *Paiter Suruí* nesse encontro de sociedades migraram do Estado do Mato Grosso para o Estado de Rondônia, hoje o seu território é delimitado nos dois estados com concentração de aldeias em Rondônia, mas a maior extensão territorial é pertencente ao Estado do Mato Grosso.

A migração de colonos (e correlatos) para o Estado de Rondônia foi mais intensa a partir dos anos de 1960, por ter se tornado uma das áreas de expansão agrícola do momento. A região amazônica ainda era vista como “vazio demográfico” e necessitava ser preenchida, a floresta imponente necessitava ser dominada, e os centros urbanos do país saturados necessitavam ser descongestionados, a Amazônia era a resposta para tais problemas (NARAIKOE SURUÍ, 2014, p.33).

A história do povo *Paiter Suruí* está intimamente relacionada com os instrumentos utilizados na estratégia de ocupação do Estado de Rondônia, como mencionado em linhas anteriores, como os PICs, um deles o Gy Paraná implantado no entorno do território dos *Paiter Suruí*. O Estado de Rondônia se transformava no “El Dourado”, em que muitas famílias se deslocavam em busca de uma vida melhor. Segundo Mindlin, naquele momento os projetos eram insuficientes para o número de famílias que se encontrava no estado em busca de se encaixar nesse projeto de colonização:

Hoje, calcula-se em 60 mil o número de famílias já assentadas. Os projetos, porém, são insuficientes para o número de pessoas que chegam anualmente a Rondônia. De fato, a imigração atinge cifras surpreendentes. De 1977 a abril de 1983, o número de migrantes de 60 a 70 mil representava 11 a 14% da população total de Rondônia. Diante dessas cifras, muitíssimos colonos ficam sem atendimento. Em 1983, por exemplo, apesar de novos projetos do INCRA, 16 mil famílias já selecionadas esperavam por seus lotes, e o total de famílias escolhidas oficialmente era de 24 mil (segundo informações do INCRA de Rondônia). Isso sem contar as muitas outras que chegaram ao órgão oficial e não obtiveram a sua aprovação (MINDLIN, 1985, p. 18).

Os embates entre os indígenas e os agentes de colonização foram constantes e o governo federal não tomava “nenhuma” atitude em relação a esses choques, que se desencadearam muitas vezes em massacres. Um exemplo foi o massacre conhecido como o do “Paralelo 11” dos indígenas Cinta Larga, sofrida pelos garimpeiros. Esse ataque ocorreu na própria reserva indígena já delimitada pelo governo federal, e que não resultou em nenhuma prisão apesar de ser do conhecimento de todos na época o mandante do massacre (SÓCIO AMBIENTAL, 2016).

Com a construção da rodovia Cuiabá-Porto Velho, a BR 364, a população cresceu num ritmo muito grande, de 85.504 em 1960 para 111.064 em 1970, e para 490.153 em 1980. Entre 1977 e 1983, o número de migrantes foi calculado em 271.000, representando 14% da população total do estado em 1980 (SÓCIO AMBIENTAL, 2016). Esse crescimento atrelado ao grande fluxo migratório resultou em acirrados conflitos fundiários nos territórios indígenas, muito migrantes invadiram esses territórios buscando ali se estabelecer. No território dos *Paiter Suruí* ainda hoje as marcas da invasão estão presentes na disposição das aldeias, que seguiu a estrutura das linhas abertas pelos migrantes.

Com esses choques e conflitos os *Paiter Suruí* logo foram contatados pelo sertanista Francisco Meireles, em final da década de 1960. Com o contato mais direto com a sociedade envolvente os indígenas ficaram expostos a doenças desconhecidas por eles, que o pajé não conseguia curar com o conhecimento e as *coisas de índio* que tinham em mãos. Segundo relatos, nesse período morreram cerca de 300 indígenas de uma epidemia de sarampo, que foi um dos motivos dos *Paiter Suruí* procurarem se achegar mais ao posto indígena e estreitar o contato e o uso das *coisas de não índios*.

As migrações forçadas que os *Paiter Suruí* realizaram, ajudaram na demarcação de seu território, entretanto com excessivos movimentos migratórios pelos Estados de Rondônia e Mato Grosso essa fixação não compreendeu sua porção original.

O primeiro contato foi feito pela expedição oficial da FUNAI, chefiada pelo sertanista Francisco Meirelles, em sete de setembro de 1969. Daí o nome dado à Terra Indígena, que deu nome a uma das aldeias dos *Paiter Suruí*. A ideia em contatar os *Paiter Suruí* foi uma tentativa de parar com os ataques que os colonos vinham sofrendo desses indígenas. Após este contato, cerca de metade da população veio a óbito devido às doenças transmitidas pelos colonizadores, de forma que nas décadas seguintes, a partir dos anos 1970, os indígenas contavam com uma população muito reduzida, apresentando uma redução na população de cerca de 5.000 para 250 indivíduos (CARDOZO, 2011, p. 5).

Em conversa com Weitã Suruí, traduzida por Aloma Suruí, sua neta, em janeiro de 2015, apontava que “antes de encontrar com os brancos, os Suruí não tinham tanta doença, morria quando pessoa ficava de idade, de picada de cobra, um acidente no mato, aí depois veio gripe, sarampo, tuberculose, aí morria monte de Suruí”.

O choque com o colonizador causou impactos tanto nas estruturas físicas como nas doenças adquiridas que levaram a óbito grande parte dessa população, mas também nas representações desses indígenas. A redução drástica da sua população e a impotência diante de tamanha pressão se apresentou de distintas formas.

Anteriormente ao contato oficial, houve aproximações esporádicas, algumas das quais causaram embates acirrados com outros povos indígenas, com seringueiros e com os telegrafistas de Marechal Rondon, fatos ocorridos nas primeiras décadas do século XX. O Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil (POLONOROESTE) foi um dos principais causadores das mudanças sociais entre os *Paiter Suruí*, uma vez que ocasionaram a perda de metade de seu território ancestral (CARDOZO, 2011, p. 5).

Em entrevista realizada com Perpera Suruí, em janeiro de 2015, ele recorda sobre o contato entre os *Paiter Suruí* e as frentes de colonização: “naquele tempo que vimos os brancos pela primeira vez, era tudo muito diferente do que já tínhamos visto, tínhamos medo de sermos atacados, brigamos muito com colonos que aqui chegaram, houve até mortes, alguns Suruí mataram colonos”⁵. A fala de Perpera corrobora com Mindlin, que descreveu os choques entre os *Paiter Suruí* e os colonos e a morte de dois jovens não indígenas:

Minhas viagens se deram em meio a um clima tenso de luta pela terra. A área dos Suruí estava invadida por cerca de duzentas famílias de colonos e havia

⁵ É interessante destacar que as entrevistas foram realizadas durante todo o período de desenvolvimento do trabalho de doutoramento. Realizamos muitas entrevistas desde 2014 a 2017, essas foram inseridas no trabalho na medida em que respondia aos resultados do mesmo.

choques ocasionais entre eles e os índios. Eu estava na área quando os Suruí mataram dois jovens colonos numa expedição guerreira para retirar invasores. O clima regional era de violência: posseiros expulsos de fazendas, assassinatos, ameaças físicas ao pessoal da FUNAI (1985, p. 14).

A implantação de projetos como o POLONOROESTE causador das mudanças espaciais de Rondônia, sendo visível até os dias de hoje. Esses tipos de projetos implantados a partir dos anos 1970-80 foram tentativas de contribuir para a integração dessa área ao restante do país. Entretanto, a promoção, ocupação e inserção dessa área ao restante do país trouxe impactos ao modo de vida dos povos indígenas (CARDOZO, 2011, p. 7).

O POLONOROESTE promoveu um alto índice de desmatamento na região, diferentemente de seu objetivo inicial que era assentar os agricultores e promover uma agricultura autossustentada; o programa acabou por incentivar de forma sutil a exploração de madeira. Nesse sentido, os territórios indígenas se tornaram uma fonte de capital. Povos indígenas como os *Paiter Suruí* recém contactados, que agora faziam parte do sistema monetário, tentaram se enquadrar nesse sistema de alguma forma. Mindlin (1985, p. 100) ressalta sobre o consumo:

O desejo de dinheiro é enorme. É preciso ter roupas, sapatos, sandálias, os de maior renda até meias e chuteiras de futebol. Os Suruí se vestem com maior elegância, combinando peças de cores berrante, vermelho, laranja, quase à indiana. Os homens nunca andam nus – usam pelo menos um calção ou cueca [...]. As mulheres, quando não tem vestidos, andam de calcinhas [...].

Percebe-se que o desejo pelas *coisas de não índios* se tornou uma necessidade para os *Paiter Suruí*; as coisas como as vestimentas, que se tornam o visível do status dos indígenas com a relação dinheiro, fez com que iniciasse a distinção entre quem detêm a coisa dinheiro e os que não detêm. Como a autora destaca, “o desejo por dinheiro é enorme”, e nesse anseio a floresta se tornou precificada, e eles entenderam a lógica da sociedade envolvente, que a floresta também se transforma em *coisa*.

Nesse sentido, o corte de madeira nobre dentro do território *Paiter Suruí* se tornou um rendimento para conseguir *coisas de não índios*, assim como a venda de seus artesanatos. Segundo Perpera Suruí, em entrevista realizada em janeiro de 2015, “os índios começaram a vender a floresta, muito foi cortado, o Suruí queria saber de dinheiro, porque com o dinheiro ele comparava coisa, tipo rádio, roupa, sapato, comida essas coisas que a gente não tinha antes, mas que era muito boa”. Roni Suruí, também em conversa, destacou

que segundo seu pai, foi depois que começaram a vender madeira que muitas doenças apareceram, sendo um sinal de castigo por estarem vendendo a floresta, porque a floresta tem seus protetores como Lakapoy.

Nesta época, o Governo Federal estimulava as migrações oriundas do sul e do sudeste para Rondônia e Mato Grosso. Essa violenta migração em busca de terras e melhores condições de sobrevivência e vida massacraram os povos indígenas da região amazônica.

Nesse período de contato, os indígenas tiveram parte de seu território invadido e conseguiram retomá-lo parcial e definitivamente apenas em 1983, a custa de muitos confrontos com o governo e com os próprios colonos. Além disso, fora dos limites territoriais dos *Païter Suruí*, outro fator foram os cafezais dos colonos “herdados” pelos *Païter Suruí*, que constituíram a primeira experiência de comercialização de um produto pelo grupo (KANINDÉ, 2008, p. 15).

A FUNAI dividiu os indígenas, que antes viviam em grandes malocas instaladas, em um mesmo local, em dez aldeias localizadas nas proximidades dos cafezais e nos finais das estradas coletoras (linhas) do projeto de colonização, de forma que o sistema de linhas ainda persiste nos dias atuais (CARDOZO, 2011, p. 12).

Essa divisão foi instigada também para uma ocupação do território para evitar a posse dos colonos. Os indígenas perceberam que ocupando espaços ainda não explorados podiam se beneficiar desses espaços de uma forma mais individual, ou seja, na busca por adquirir a coisa dinheiro e comprar mais *coisas de não índios*. Com a venda de madeira, e com novas ações sobre seu território pela FUNAI, a primeira mudança foi na construção de suas habitações, substituindo a maloca por casas de madeira. Segundo Perpera Suruí, a primeira vez que viu uma casa de colono sentiu medo, parecia que era algo ruim, mas depois que entrou nela disse que gostou. Também disse que gosta da maloca, porque é *coisa de índio*, mas prefere morar em casa de madeira.

A organização espacial foi a primeira mudança mais drástica que foi imposta aos *Païter Suruí*, deixando a técnica tradicional de confecção das malocas. Segundo Mopiri Suruí, “depois que deixou de morar nas malocas, índio ficou muito doente, entrava muito animal dentro da casa de madeira como morcegos, alguns índios voltaram a morar nas malocas, outros gostavam mesmo é de morar em casa de branco” (entrevista em janeiro de 2016).

O contato provocou transformações que são vistas e sentidas na sociedade do povo *Paíter Suruí* a partir das pressões que sofreram. Os *Paíter Suruí* ainda mantêm muito de seus valores ancestrais, tanto no que diz respeito à cultura e aos aspectos cosmológicos, que se relacionam ambos com a cultura de outros Tupi Mondé.

O contato com os povos indígenas e a ideia de atrair esses povos a partir das *coisas de não índios* esteve sempre presente: a tradicional técnica de atração realizada pela troca de presentes. Pessoa (2007, p. 3) afirma que o primeiro contato foi chamado, pelos *Paíter Suruí*, de “Nambekó-dabadaki-ba”, que significa “o lugar onde os facões foram pendurados”. Os indígenas eram atraídos por esses objetos que lhes causavam uma sensação simultaneamente de estranheza e novidade.

Essas *coisas de índios* utilizadas como marcadores de um contato, promoveram as primeiras relações sociais entre os indígenas e a sociedade envolvente, sendo que a posse dessas coisas mediou uma comunicação: comunicação não-verbal, mas de ações, sentidos, ideias e ideais, vinculadas na ideia de um contato pacífico. “O lugar onde os facões foram pendurados” ganhou esse nome a partir das *coisas de não índios* deixadas para os *Paíter Suruí*, ou seja, em sua maioria facões, facas, enxadas, foices e panelas. As coisas podem expressar relações, ações, emoções e sempre estão evocando algum sentido, e foi por meio dessas coisas que os agentes da FUNAI agiam, se relacionavam e produziam uma comunicação, pois as próprias coisas “falavam por si” a partir de seu valor de uso, mas reverberando uma relação de troca com desdobramentos avassaladores.

Um exemplo são as panelas deixadas no contato pelos agentes da FUNAI e que algumas indígenas ainda guardam. O guardar está relacionado com a cristalização que essas *coisas* evocaram/evocam, as ações de um contato e a mudança no modo de vida, os valores ressignificados. Assim as *coisas de não índio* foram necessárias para uma nova lógica de reprodução social, conferindo certo prestígio para aqueles que as possuíam, ter posse de facões e as panelas no início do contato requalificaram as ações e as hierarquias dentro do território.

Em conversa em janeiro de 2016 com Aloma Suruí, ela reiterou que sua mãe ainda possui uma panela do contato (imagem, 04). Panelas e outras *coisas de não índio* foram deixadas como forma de pacificar e mostrar amizade em relação aos agentes da FUNAI.

IMAGEM 04: Coisa de não índio oferecido no contato, aldeia Lapetanha



Fonte: Trabalho de campo realizado pela autora (2016).

As *coisas de não índio* deixadas nesse ato de “pacificação” foram pensadas estrategicamente. Assim, todas as coisas possuíam um propósito, um sentido, o de “facilitar” a vida cotidiana dos povos indígenas, carregando a missão de anunciar uma passividade. As coisas tanto de índios quanto de não índios estão sempre envoltas a uma rede complexa de propósitos, carregam uma função, um sentido, um ideal. Aqui, a panela foi pensada para facilitar o preparo das refeições, até mesmo na limpeza dessas. As panelas de barro confeccionadas pelas indígenas *Paiter Suruí* (imagem, 05), por mais que são resistentes, ainda assim sua vida útil é menor que as de alumínio, além de não possuírem alças que facilitavam/facilitam seu manuseio.

As panelas de não índios, no início do contato, ganharam um significado que estava atrelado, é evidente, além da facilidade e manuseio; as relações hierárquicas, de poder, dentro do território indígena, definiram também quem possuiria mais panelas ou outras *coisas de não índio*, sendo que eram os mais próximos das lideranças e conseqüentemente dos funcionários da FUNAI. Na atualidade, percebe-se um retorno a confecção das panelas de barro estilo *Paiter Suruí*, pois essas conferem a eles a relação de identidade/alteridade, ou seja, a distinção que buscam como referenciais para sua identidade simbólica alicerçada também em seus objetos – ou suas *coisas de índios* – materiais. Pois, a confecção das panelas de barro está encerrada à sua humanidade e cosmogonia, humanidade enquanto prática social e cosmogonia enquanto saber ancestral.

IMAGEM 05: Panelas tracionais dos *Paiter Suruí*



Fonte: Trabalho de campo realizado pela autora, (2016).

Segundo Mopiri Suruí (entrevista em janeiro de 2016), no contato foi oferecido muitas coisas aos *Paiter Suruí*, como facão, enxada, machado... Na sua entrevista, relata que “eles queriam muito facão, machado, enxada para trabalhar na roça. O pessoal ia atrás. Eles atacavam os barracos para tomar as coisas. A FUNAI amarrava as coisas como panelas, facão dentro das tapiris (maloca pequena). [...] Começaram a ajudar no trabalho, era mais rápido”.

Na fala da indígena ancião, que participou de dois momentos distintos do modo de vida dos *Paiter Suruí*, um encerrado ao uso apenas das *coisas de índio*, e o outro com a utilização maciça das *coisas de não índios*, em que também a tecnologia da informação é realidade e auxilia para o desenvolvimento do território, ela destaca que o trabalho ficou mais rápido com o uso das *coisas de não índios*... No entanto, o próprio conceito de trabalho como conhecemos não fazia parte de seu universo até o encontro de sociedades e seus conceitos. O trabalho aqui entendido como força motriz para manter coesa as relações no território, em que a diferença entre o termo trabalho para os indígenas está na finalidade deste e na apropriação dos seus resultados (coesão). Ou seja, as *coisas de não índios* como o facão, foice, machado e até mesmo a panela, tornaram *coisas* com sentido ambíguo e ambivalente, em tese facilitando a busca da finalidade e resultados para a coesão *Paiter Suruí*.

Essa forma de deixar coisas penduradas em pequenas malocas era uma técnica de pacificação desenvolvida por Marechal Candido Rondon. Em suas entradas pelo sertão, a frente da Comissão de Linhas Telegráficas desenvolveu essa técnica que mais tarde seria

utilizada pelo SPI. Alguns trabalhadores dispostos a pacificar os índios, denominados hostis, eram esclarecidos sobre suas tarefas e como deveriam proceder. Essas pessoas se deslocavam para as proximidades do território dos indígenas, onde instalavam o abrigo provisório do posto de atração e faziam um roçado com vários produtos para atrair os indígenas. Ainda construía nas trilhas mais utilizadas pelos indígenas pequenos ranchos onde deixavam facas, machados, foices, tesouras e outros brindes (RIBEIRO, 1970, p. 138).

A busca pelas *coisas de não índios* ocorreu no momento que os *Paiter Suruí* perceberam que essas coisas ajudavam no “trabalho”, e que possibilitava agilidade mais que as *coisas de índio*. Houve uma mudança na forma de trabalhar, assim como na temporalidade. Com a agilidade na roça o tempo de “ócio” aumentava, criando temporalidades múltiplas e sentidos outros no seu modo de vida.

O processo de trabalho indígena ligado à reciprocidade dos grupos e clãs, famílias e parentescos, foi ressignificado na medida em que diminuiu suas horas nesse processo, o que levavam dias fazendo, como roçar, passaram a fazer em menos tempo e conseqüentemente desfrutavam do que chamamos de ócio. Agora a temporalidade, a sua consciência das ações que se desdobrava em reciprocidade e coesão no território, se encerra de outras formas, podendo finalizar a roça, ir à cidade, ou ir à floresta caçar, procurar mel, namorar...

O contato entre os *Paiter Suruí* e a sociedade envolvente foi sempre mediatizada pelo mesmo discurso e técnicas de atração utilizada com os povos indígenas. Fazer contato significava reduzir os ataques e ao mesmo tempo ganhar a confiança dos indígenas, com a técnica dos “presentes”. Em entrevista de 2011 com Itabira Suruí, cacique na aldeia Apoena Meireles em Rondolândia (Mato Grosso), o encontro entre os *Paiter Suruí*, a FUNAI e os colonos foi inicialmente violento, com conflitos e mortes. Mas, que por meio dos presentes deixados em barracões como facões, panelas, tesouras, enxadas, machados e roupas, perceberam que afinal não se tratavam de inimigos. Ainda de acordo com Itabira, iniciou-se uma troca: os não-indígenas colocaram os facões, panelas e machados, e eles retribuíram com macaco e retornaram com o cachorro, depois colocaram a flecha, a sua arma. Nesse dar, receber e retribuir, surgiu uma confiança.

Essa troca de coisas entre os não-indígenas e os indígenas corrobora com a ideia Maus (1974, p. 211), de uma solidariedade que estabelece uma lógica da dádiva, a reciprocidade que fortalece a aliança entre os pares. A dádiva se apresenta a partir de três princípios: dar, receber e retribuir. Assim, essa dádiva segue uma lógica de ser efetuada ou

pode resultar em conflitos, entendendo que essa troca antes de tudo é moral, sendo seu objetivo produzir um sentimento de amizade entre os envolvidos. A dádiva é espontânea e, ao mesmo tempo, obrigatória, porém, tem como essência o fortalecimento do laço social da comunidade e dos indivíduos (MAUSS, 1974, p. 211).

Mesmo com a curiosidade sobre as *coisas não indígenas*, inicialmente os indígenas resistiram à presença, mas acabaram cedendo devido às doenças que matavam cada vez mais *Paiter Suruí*, obrigando-os a procurar ajuda no posto da FUNAI (MINDLIN, 1985, p. 24).

Esse posto da FUNAI foi instalado no que foi denominado de linha 12, uma das vias de acesso ao território pelo Estado de Rondônia. Hoje, a aldeia onde se instalou o primeiro posto da FUNAI é conhecida como Makor, sendo a primeira aldeia ao se adentrar no território Sete de Setembro, seguindo ainda uma lógica de linha nas bordas do território. A sua instalação foi estratégica para manter uma proximidade com os *Paiter Suruí* e com a cidade.

A instalação de postos da FUNAI acabou por acarretar um isolamento entre os indígenas, principalmente entre os anciões e os mais jovens. Os mais jovens deixaram de buscar conhecimentos novos e/ou tradicionais junto aos seus anciões, resultando em um encolhimento dos saberes, da memória e das experiências.

Os primeiros anos de contato alteraram as relações dos *Paiter Suruí*, quando esses se mostravam deslumbrados com a cultura da sociedade envolvente e o que tinha a oferecer. Romero (2014, p. 94) destaca: “as mudanças na vida indígena durante essas duas primeiras décadas de contato com os não indígenas (tanto com os colonos como com os funcionários da FUNAI) resultaram ser radicais”.

As *coisas de não índios* chamavam-lhes a atenção (era um emaranhado de sentimentos, medo, morte, doença e curiosidade). As moradias foram às primeiras alterações mais drásticas. Muitos *Paiter Suruí* deixaram suas malocas para morar em casas caboclas (ou colonas) de madeira, bem próximo do posto da FUNAI; era uma espécie de medo de ficar doente, e uma forma de ficar mais próximos das *coisas de não índios*.

Mindlin (1985, p. 106) descreve como os *Paiter Suruí* viviam nos primeiros anos do contato e como mudaram significativamente o modo de vida:

A 500 metros da aldeia, o aglomerado de casas caboclas que constitui o Posto é central na passagem da vida comunitária para atividades comerciais. O conjunto tem suas proporções de uma pequena colônia. De um lado, as

casas propriamente do Posto, todas de madeira: uma casa para o trabalhador e família, a sede em construção, a enfermaria com rádio, uma casa para o enfermeiro e família. Seguem-se mais duas casas de índios. No meio, umas seis casas de índios, também de madeira, e a cozinha para os trabalhadores índios do Posto. [...]. Do outro lado, a casa de um casal do Summer Institute of Linguistics, que desde 1971 passa períodos na área, a escola, mais casas caboclas de índios, a casa de um linguista, também do Summer.

Os indígenas buscaram ficar próximos do Posto e do que ele oferecia. A aquisição de coisas externas era mais fácil se próximo ao Posto e dos não indígenas. O Posto foi instalado justamente para tentar reorganizar a vida *Paiter Suruí* e inseri-los na sociedade nacional. No Posto havia também uma roça para produzirem alimentos que não faziam parte da dieta *Paiter Suruí*, e o Posto se encarregava de organizar a produção e organizar os horários de trabalho para esses indígenas (MINDLIN, 1985, p. 107).

O SPI adotou várias medidas para que o cerco de paz, ou seja, a pacificação atingisse seu objetivo; uma medida muito importante foi a criação dos postos de atrações. Estes funcionavam como uma unidade de produção agrícola autônoma, procurando se auto suprir, e alocando num mesmo espaço índios e servidores do aparelho (LIMA, 1995, p. 179).

Os Postos sempre foram estratégicos para manter uma coesão das relações entre os indígenas e a sociedade envolvente, uma forma de envolverem em novas territorialidades. Inicialmente os postos auxiliavam para concentrar os indígenas em uma área circundante, para assim influenciar em suas relações de trabalho, sendo que o trabalho indígena é grande balizador na construção dos territórios e das territorialidades. Ele está relacionado com o parentesco e questões clônicas.

Esses agentes a serviço do Estado utilizavam-se de táticas de poder tutelar como a atração, agremiação e concentração. Essas táticas influenciavam nas territorialidades indígenas, pois grupos migravam forçados de seus territórios ancestrais para territórios estabelecidos pelo Serviço, como forma de melhor aparelhar os indígenas na sociedade envolvente.

Essas táticas objetivavam o deslocamento dos indígenas de seus territórios ancestrais para se aproximarem dos postos e liberando os espaços restantes; quanto mais os indígenas se aproximavam dos postos, suas práticas indígenas nos diversos planos da vida social iam sendo abandonadas, e aos poucos começavam a trabalhar em atividades que eram determinadas a eles. Foram induzidos a mudarem sua forma de territorializar, interferindo diretamente no modo como concebiam seus territórios e territorialidades, e nos aspectos sócios-culturais.

De acordo com Lima (1995, p. 180), o Serviço criava terras destruindo territorialidades históricas, ancestrais e culturalmente diferenciadas, mercantilizando-as para sua exploração intensiva pela iniciativa privada.

Os territórios e as territorialidades dos grupos indígenas eram redefinidos a todo o momento com as estratégias dos agentes a serviço do Estado, buscando sedentarizar esses povos errantes em um território delimitado administrativamente, em que a gestão sobre o modo de vida seria mais facilitada. Os povos indígenas foram incluídos numa rede nacional de vigilância e controle por meio dos postos de atração dirigido pela tática de poder tutelar.

Os indígenas não foram pensados como detentores de uma territorialidade própria que é articulada a uma identidade etnicamente distinta, mas foram desde o princípio rotulados genericamente frente aos aparelhos de poder e sistematizados em um status positivo ou negativo, manso ou bravo. Esse caráter legitimador do Estado, com suas táticas de tutela, possui no assistencialismo suas bases definidas, em que visou dotar os povos indígenas de uma incapacidade de serem atores políticos restringindo-lhes o direito ao acesso e reconhecimento de seus territórios, dessa forma necessitando da presença de um aparelho que os representassem, inicialmente o SPILTN, SPI e hoje a FUNAI (LIMA, 1995, p. 185).

Percebe-se o quão drásticas foram às mudanças que os *Paiter Suruí* sofreram com o contato, a própria maneira de lidar com seus pares, a reorganização do espaço da produção, pois com a expulsão dos colonos de suas terras, começaram a cultivar o café e criar gado. Segundo Pessoa (2007, p. 4):

Ter os costumes tradicionais alterados parece constituir-se um processo “normal” para os olhos da sociedade em nosso país, especialmente quando tais alterações referem-se aos grupos de minorias, muito mais expostos a processos de “devastação” e, ainda, especialmente, se tais minorias são indígenas. Sabemos que o “contato” do indígena com o homem branco sempre foi, historicamente, prejudicial ao primeiro.

Os *Paiter Suruí* sempre estavam à espera de médicos, remédios, roupas e alimentos no Posto. Nas longas esperas por atendimento, ou simplesmente porque queriam ficar mais próximos do que o não indígena podia oferecer, era mais um motivo para aprender a se comunicar na língua portuguesa. A partir desse momento, as alterações foram mais significativas, pois saber se comunicar com a sociedade envolvente foi um marco nesse novo modo de vida (PESSOA, 2007, p. 5).

Saber se comunicar na língua portuguesa auxiliava ainda mais na troca das *coisas*. Entenderam que aprender a língua portuguesa era essencial para aquisição das *coisas de não índios*. Comunicar-se a partir da linguagem da sociedade envolvente os deixavam mais próximos do que desejavam, conseguindo ressignificar o seu próprio mundo dos bens.

Nessas longas esperas aprenderam a se comunicar melhor com a sociedade envolvente, a se alimentar, a se vestir como o não indígena, até mesmo a vender madeira. “Aprenderam, a duras penas, que era preciso viver bem com esse homem branco, “o Yara”, como denominam a sociedade envolvente, porque esse homem é poderoso, possuem armas, carros, televisão, dinheiro” (cf. PESSOA, 2007, p. 6).

O vai e vem da aldeia para o Posto e do Posto para a aldeia provocou a inserção de um novo discurso, que era preciso conviver bem com a sociedade envolvente, saber usar o que ela tinha a oferecer e se inserir no sistema monetário. Engana-se quem pensa que os *Païter Suruí* abandonaram de vez seus costumes, sendo comum encontrar em suas casas *coisas indígenas e não indígenas* (MINDLIN, 1985, p. 107).

Na busca por inserir-se no sistema monetário surge à venda ilegal da madeira no território indígena. Entendemos que esse desejo de integrar a essa atividade vinha de um desejo muito maior, o de adquirir coisas externas de não indígenas. Esse desejo fez com que vivesse um conflito: o de preservar sua história ou integrar-se ao modo de vida não indígena (cf. MINDLIN, 1985, p. 107).

Os índios praticam a exploração ilegal de madeiras em suas terras desde meados da década 80, ou seja, há cerca de 30 anos. No entanto são eles próprios as maiores vítimas deste processo exploratório/predatório. Trata-se de seres humanos que tiveram contato com a civilização não-indígena há apenas 40 anos. E durante grande parte do convívio com esta nova cultura imposta, os indígenas foram ensinados e aliciados por madeireiros a venderem suas riquezas a preços baixíssimos, o que acabou gerando problemas ambientais e sociais, devido à intensa exploração irregular (VIDAL, 2011, p. 43).

O desmatamento na terra indígena surgiu desse desejo de integrar-se à economia para adquirir coisas externas a sua cultura, assim como do aliciamento dos madeireiros. Entenderam que para fazerem parte do mercador consumidor era necessária a *coisa de não índio* chamada dinheiro, e esse provinha do trabalho na cidade ou da venda de madeira.

No entanto, essa busca pelas *coisas de não índios* abre um fecho para uma dualidade entre os próprios *Paiter Suruí*: manter a floresta preservada e conseqüentemente o modo de vida tradicional ou usurpar parte da floresta e quebrar os laços cosmogônicos com os seres da floresta.

Nas décadas seguintes os *Paiter Suruí* conseguiram manter o que haviam iniciado, viver mais próximos da sociedade envolvente. Criaram dependências que anteriormente não existiam, “necessidade de escolas com o conseqüente uso da língua portuguesa; dependência em relação à saúde; os cultos tradicionais do pajé foram substituídos pelas religiões ocidentais” (PESSOA, 2007, p. 8).

A floresta e a cultura *Paiter Suruí* sofreram com as relações estreitas. A venda ilegal de madeira nobre se tornou constante no território indígena, alterando a própria relação cosmogônica com a floresta, e dessa forma convivem com conflitos internos. Pois, ao mesmo tempo entendem a floresta como origem cosmogônica, fonte de vida, energia, é dela que vem também o maior recurso monetário, a *coisa* dinheiro.

Os *Paiter Suruí*, nesse contexto de conflitos e discursos adquiridos após o contato, conseguiram se firmar. O contato com a sociedade envolvente e suas *coisas* que antes causavam conflitos, como a devastação da floresta, passaram a ser parcialmente utilizados para proteção e discursos novos.

Hoje, os *Paiter Suruí* desenvolvem projetos como o Projeto Carbono Florestal Suruí, o Mapa Cultural, o Ecoturismo e as normas *Paiter Suruí*. Projetos que são entendidos como forma de proteção do seu território ancestral, fortalecimento cultural e afirmação identitária da luta indígena. Esses indígenas têm noção que os primeiros anos de contato com o deslumbramento pelas *coisas* externas a sua cultura e o desmatamento da floresta trouxeram mais prejuízos do que benefícios. Dessa forma, segundo Almir Suruí, é necessário pensar novas formas de se viver frente ao modo capitalista.

As *coisas* apresentam um duplo papel: de um lado, sem dúvida, provêm subsistência (de se elaborar projetos com retorno econômico e manutenção da floresta em pé, de suma importância para o modo de vida *Paiter Suruí*), e de outro, promovem relações sociais (entre os próprios indígenas, clãs, famílias diferentes e com a sociedade envolvente). É neste sentido que se torna possível afirmar que o consumo/uso pode ser entendido como uma forma de comunicação entre as pessoas, na qual as *coisas* atuam como mediadores ou

indexadores desse processo interativo: os bens (coisas) são comunicadores (CORRÊA; PINTO, 2014, p. 3).

As *coisas* em si podem tanto atender as necessidades ou suprir desejos. Quando os *Païter Suruí* se apropriam de *coisas de não índios* e ressignificando-os criando projetos dentro do discurso de “desenvolvimento sustentável ou economia verde”, estas coisas atendem à necessidade de “guardar e salvaguardar” a floresta, assim como a um desejo dos *Païter Suruí* de divulgarem sua cultura e seu modo de vida ressignificado, em que eles podem se apropriar dos variados discursos e que ainda continuaram sendo “Gente de Verdade”.

O “consumismo”/uso das coisas pelos grupos indígenas pode ser visto como instrumento de afirmação e autonomia econômica e política. Esse se desenvolveria dentro de um quadro de uma nova “autoconsciência” oriunda do contato, em que os indígenas estão se vendo como um grupo étnico (GORDON, [1996] 2006, p. 68).

Essas *coisas* apropriadas, os discursos, os instrumentos de política adaptados pelos indígenas criam novas *coisas*, assim como novos usos e novos sentidos. Simultaneamente, criam a si mesmos enquanto sujeitos políticos e agentes ativos da mudança, recriando *coisas de índio* (GALLOIS, 2012, p. 96).

A “Gente de Verdade” ainda é “Gente de Verdade”, pois a identidade é construída e reconstruída pelas apropriações culturais. Essas apropriações são só mais uma forma de se auto afirmarem como sujeitos de um sistema.

I.II.I. PROJETOS – COESÃO E FRAGMENTAÇÃO

Em virtude do contato e suas consequências, ainda no final dos anos 1990, os *Païter Suruí* procuraram as primeiras estratégias para saírem de uma condição de grande vulnerabilidade e se colocarem como protagonistas. Para tanto, em parceria com a Kanindé Associação de Defesa Etnoambiental e a participação de técnicos das mais diversas áreas, conceberam o Diagnóstico Agroambiental Participativo, que serviu de base para o Plano de Gestão da Terra Indígena e de outros instrumentos que permitem encontrar meios adequados para a manutenção física do território, da cultura, da espiritualidade e da existência como povo.

Como já discutido em linhas anteriores, a idealização do Código e Normas *Paiter Suruí* vem também desse Diagnóstico Agroambiental Participativo.

Assim, se constata que os *Paiter Suruí* têm procurado se firmar nesse contexto de insegurança, de (o)pressão, logo, são um dos povos indígenas do Brasil que conseguiram reverter ao seu favor as consequências inevitáveis do sistema capitalista. Discursos do tipo que os indígenas são parados no tempo, primitivos, não se aplicam nos dias atuais, visto que os *Paiter Suruí* tornam-se exemplo para os demais povos indígenas, tendo uma organização política e economicamente distinta das demais e com visibilidade internacional, inclusive utiliza-se de tecnologias no cotidiano, as quais servem como instrumentos de proteção e gestão do território.

Na atualidade, como já ressaltamos, os *Paiter Suruí* são referência na luta por reconhecimento por meio de projetos concebidos para serem aplicados em longo prazo, com horizonte de 50 anos, como o REDD+ (Redução de Emissões Provenientes de Desmatamento e Degradação Florestal), Ecoturismo *Paiter Suruí*, parceria com a Google Earth no desenvolvimento de seu mapa cultural, inclusive disponível na internet. O uso de objetos tecnológicos para o desenvolvimento desses projetos se tornou regular em seu território, o que faz com o que esse povo assuma um protagonismo sem abdicar de seus valores culturais e identitários e o resguardo territorial.

As tecnologias são utilizadas justamente como forma de proteção do seu território, fortalecimento cultural, e afirmação da identidade e da luta indígena. Com isso, os *Paiter Suruí* incorporaram o discurso do “desenvolvimento sustentável”, uma vez que os projetos concebidos e implantados em sua terra encontram-se alicerçados no conceito de “economia verde”, e almejam que sejam reaplicados em outros territórios indígenas, inclusive nas propriedades de entorno, pois, compreendem que tanto o problema, como sua resolução depende de um esforço conjunto dos mais distintos setores da sociedade envolvente.

A nova geração de lideranças com o atual labiway e Saga Almir Narayamoga Suruí, levou a luta do seu povo a um patamar nunca imaginado, com repercussões nacionais e internacionais. Hoje os indígenas têm suas próprias associações que os representam, buscam suas parcerias com parceiros governamentais e não governamentais no território nacional e do exterior.

Os *Paiter Suruí* conseguiram se posicionar no século XXI com o advento da globalização do modo capitalista de viver e conseguiu aprovar projetos como o Carbono

Florestal Suruí, pautado no REDD (Redução de Emissões por Desmatamento e Degradação), cujo objetivo é aumentar sua renda e proteger a floresta e consequentemente os modos culturais, ao tempo em que contribui com a qualidade ambiental do Planeta.

De acordo com Romero (2014, p. 143), esse projeto foi validado em 2012 sob o Padrão de Carbono Verificado (VCS) e o Padrão Ouro de Clima, Comunidade e Biodiversidade (CCB), que são os principais para creditar projetos que visam reduzir as emissões de gases do efeito estufa produzidos pelo desmatamento e pela degradação florestal. Assim, o Carbono Florestal Suruí constitui-se como grande experiência por ter sido concebido e implantado por um povo indígena, cujos primeiros resultados são muito promissores.

Projetos desenvolvidos em territórios indígenas são realidades, advindos do movimento pautado no discurso de sustentabilidade em que os povos indígenas e seu modo de vida são vistos de forma estratégica. O projeto de sequestro de carbono dos *Paiter Suruí* faz parte de um dos objetivos do Código e Normas Suruí, foi pautado em alguns eixos que ajudarão na redução do desmatamento dentro do território. Inicia-se com a fiscalização que culmina em atividades de monitoramento e vigilância do território, fiscalização por parte das autoridades responsáveis e um programa de capacitação chamado de biomonitores; o segundo eixo é segurança alimentar e produção sustentável; terceiro fortalecimento dos *Paiter Suruí* e suas associações; e por último o desenvolvimento e implantação de um mecanismo financeiro, o Fundo Suruí (IDESAM, 2012, p. 67).

Esse projeto do ponto de vista econômico é vantajoso. Pois no seu desenvolvimento os próprios indígenas monitorariam as florestas pertencentes aos seus territórios, reflorestariam partes desmatadas e receberiam um capital por isso. Os povos indígenas sempre tiveram estreita relação com a floresta, eles somente tiravam o necessário e a mantinham em pé, pois isso fazia parte da sua própria existência cosmogônica. O conceito de preservar, conservar já fazia parte do modo de vida dos indígenas, apesar dele não conhecerem esses moldes.

Na atualidade, esses projetos ensejados nesses discursos articulam novas configurações espaciais. Os *Paiter Suruí* se apropriam e são apropriados por outras categorias até então inexistentes, uma dessas é a de biomonitor. Os biomonitores são agentes indígenas, homens jovens que tenham facilidade no uso das tecnologias de informação, sua função é monitorar a fauna e flora por meio de geoprocessamento realizado pelo software Open Data Kit (ODK). Esse dispositivo tem o objetivo de fazer o inventário florestal de

biomassa/carbono que irá proporcionar um conhecimento sobre a floresta, que os auxiliaram em sua proteção e conservação.

Essa categoria nova inserida no modo de vida *Païter Suruí*, em que esses se tornam agentes assalariados dos projetos desenvolvidos para o reflorestamento e conservação da floresta, mudou as relações dos indígenas com a floresta, não sendo apenas recurso para a sobrevivência material e imaterial, mas recurso financeiro é partir da conservação dessas que adquirem o benefício em forma da *coisa* dinheiro. Os indígenas entram numa lógica nova, se apropriando de formação e saberes tecnológicos para conseguirem fazer um monitoramento eficaz da floresta, seu tempo não está mais disposto apenas com o trabalho na roça, mas o trabalho também de biomonitorar, em que tendem a ir à cidade para fazerem o curso de formação por alguns dias e quando apropriados esses conhecimentos aplicá-los ao longo de um período determinado pelo projeto.

Essa nova modalidade de trabalho junto ao uso das tecnologias de informação possibilitou outras configurações no território. Agora o território conta com uma parte para o desenvolvimento do reflorestamento, conformações territoriais inexistentes no passado. Temporalidade e espacialidade ressignificadas, os indígenas vivem conformados a uma dialética nova do trabalho e do território.

Os projetos mudam/ressignificam o modo de vida indígena na medida em que o seu tempo não é mais conformado para um trabalho indígena tradicional, a confecção dos artesanatos, o cultivo da roça, a preparação das festas e rituais, ou simplesmente o ócio, o “não fazer nada”, deitar-se na rede ou sentar-se para conversações. Esse tipo de atividade tradicional ainda é desenvolvida, mas agora sabem que precisam primeiro fazer seus afazeres assalariados.

Aqui entendemos que os projetos enquanto *coisas de não índios* foram apropriados e arquitetados como práticas e discursivos, e se transformaram em escolhas políticas. Escolhas políticas por comunicarem algo, um discurso de economia verde e sustentabilidade, a coisa acaba por projetar uma capacidade agentiva, em que agencia a própria forma de os *Païter Suruí* vislumbrarem sua identidade, pois a identidade pode ser construída por meio das *coisas de não índios* ressignificadas em *coisas de índio*, que se configuram como elementos diacríticos como os projetos. Essas *coisas de não índios*, transformadas em *coisas de índio*, (re)definem os recursos naturais e as práticas indígenas como espécie de serviços ambientais.

Esse projeto ensejado a partir das políticas igualmente integracionistas para os territórios indígenas tem o objetivo de manter a floresta em pé num momento que a discussão sobre as mudanças climáticas está tão acirrada, e busca-se medidas para se pensar na vida do planeta e os seres vivos. Dentro disso, os povos indígenas e seu modo de vida relegado ao “passado” como povos bárbaros são vistos como possíveis soluções dentro desse discurso político internacional. Assim, projetos como o sequestro de carbono é mais uma ferramenta política tanto para os agentes representantes desse discurso quanto para os indígenas.

Ao apropriar-se dessas ferramentas, os *Paiter Suruí* buscam refletir suas aspirações e perspectivas quanto ao uso do seu território. Eles querem igualmente desenvolver seu território, mas de modo que se utilize seus conhecimentos e saberes ancestrais e os modernos usos de ferramentas tecnológicas. Entendem que esse novo modo de vida pautado nessas relações com a tecnologia reafirmam e cultivam a identidade enquanto grupo e suas relações com seu território, pois vivem um novo cenário e assim posturas novas devem ser assumidas.

É claro que esse novo cenário muda também suas formas de apreender seu mundo cosmogônico, ancestral e de trabalho. Não são apenas categorizados como indígenas, mas como biomonitores, agentes florestais, protetores da floresta e sua biodiversidade. Suas relações como as *coisas de não índios* é mais intensa que nos tempos do contato, a diferença é que sabem para que servem essas *coisas*, entendem que o seu uso pode tanto auxiliá-los em sua autoafirmação indenitária quanto pode prejudicar em seu modo de vida ancestral, a diferença está em como usam as *coisas*.

Compreendemos que esses projetos e a incorporação com ressignificação do uso das tecnologias como o ODK, e até da própria língua portuguesa brasileira, é uma forma de protagonismo. Essas incorporações são estratégias que auxiliam no fortalecimento do povo *Paiter Suruí* e nos usos diferenciados de seu território e seus recursos.

Dessa forma, as transformações advindas da incorporação das tecnologias, celulares, computadores, internet, e-mail, GPS, até mesmo de projetos e conceitos não-indígenas, proporciona a transculturação identitária, visto que se considera aqui a identidade como aquela que é caracterizada por um conjunto de práticas sociais vivenciadas entre os membros de um grupo e da sociedade, e com este conjunto de tecnologias que se territorializa no meio, ao contrário de enfraquecer, fortalece o grupo.

O conceito transculturação ajuda-nos a pensar o trabalho na medida em que é calcado na ideia de que os grupos marginais podem selecionar e inventar os produtos culturais, a partir

de materiais a eles transmitidos por uma cultura predominante, e esses grupos conseguem determinar em graus variáveis o que absorvem e o que utilizam (PRATT, 1999, p. 30-1).

Nessa perspectiva os *Paiter Suruí* se transculturam na apropriação das *coisas de não índios* em que determinam quais *coisas* querem utilizar, como querem e onde querem.

É nessa escolha e o grau de uso dessas *coisas* que vão se transculturando; “Gente de Verdade” é agora uma gente apropriada pelas *coisas de não índios* transformadas em *coisas de índio*, na medida em que usam para se auto afirmarem como grupo étnico.

Esse conceito de transculturação foi cunhado pelo cubano Fernando Ortiz, em que a cultura considerada mais soberana se sobressairia à cultura considerada marginal que poderia desaparecer a partir dessa assimilação. Para o autor, o termo transculturação consegue melhor explicitar os constantes movimentos culturais das diversas sociedades (RAMA, 2001, p. 216).

Entendemos que o vocábulo —transculturação expressa melhor as diferentes fases do processo transitivo de uma cultura a outra, porque este não consiste apenas em adquirir uma cultura, que é o que a rigor indica o vocábulo anglo-americano —aculturação, mas implica também necessariamente a perda ou o desligamento de uma cultura precedente, o que poderia ser chamado de uma parcial desaculturação, e, além disso, significa a conseqüente criação de novos fenômenos culturais que poderiam ser denominados neoculturação (ORTIZ, 1963 apud RAMA, 2001, p. 216).

A apropriação das *coisas de não índios* pelos *Paiter Suruí* ajuda-os a construir suas próprias maneiras de representar-se, seu modo de vida é ressignificado e suas territorialidades são múltiplas, enquanto o território é habitat de sobrevivência é também valorativo. São indígenas, são biomonitores, são agentes políticos, professores, agentes de saúde, e “Gente de Verdade”, sua verdade não está impregnada em serem os únicos e “autênticos” indígenas, mas porque conseguem em meio ao cenário atual se transvestirem de múltiplos modos de vida. As *coisas de não índios* ressignificadas em *coisas de índio* por meio do seu uso os transformam em múltiplas gentes, com uma multiplicidade de territórios e territorialidades que emanam das suas relações que igualmente são múltiplas.

Entendemos que os reflexos dessas estratégias utilizadas pelos *Paiter Suruí* são importantes no processo de fortalecimento transcultural-sócio-ambiental-político-territorial e

que dará cada vez mais autonomia e liberdade ao grupo, e que não tem pretensão de ser modelo único aos demais povos indígenas, mas serve para reflexão e estratégia.

Esse fortalecimento transcultural, que também se apresenta no âmbito social, ambiental, político e do território, são as estratégias vindas dos usos das *coisas de não índios* que eles transformam em suas *coisas*. Quando a apropriação é feita com o objetivo de dar autonomia e visualização a sua cultura é incontestável essa consolidação nos variados aspectos, da política, do ambiente e do social, que vão culminar em suas territorialidades distintas no território.

Os *Paiter Suruí* se tornaram também agentes políticos, não somente porque alguns membros já foram legisladores, mas porque trazem e emanam um discurso, por meio da figura e voz do líder maior Almir Suruí. Discurso de auto afirmação, protagonismo e reflexão da identidade frente ao cenário atual com suas tecnologias, seus conceitos, seu ritmo frenético. Esse encontro de sociedades, ou melhor, de *coisas*, o território não é somente da sobrevivência, das relações coletivas do existir, mas agora é também das relações individuais, território rígido e material, do reexistir.

No sentido de protagonismo, os *Paiter Suruí* resolveram dar forma a um conjunto de conhecimentos que era transmitido oralmente e sistematizaram em documento o Código e Normas *Paiter Suruí* (CARDOZO, 2011, p.7), que possivelmente seja o primeiro no mundo em se tratando de povos indígenas.

De acordo com o Código, este “estabelece princípios, diretrizes, normas, direitos e deveres do povo *Paiter Suruí*, garantindo qualidade de vida, sustentabilidade e organização Social” (CARDOZO, 2011, p.8). Entendemos que este Código se trata de um importante instrumento que visa mostrar, especialmente, para os mais jovens, a importância do fortalecimento de relações internas, principalmente.

O desenvolvimento desses projetos no território indígena está atrelado a esse discurso de autonomia e fortalecimento das relações interna e externas, no entanto, com os primeiros benefícios advindos dos projetos houve uma fragmentação das relações, principalmente as internas. Existem algumas famílias e clãs que são contrários ao desenvolvimento e manutenção do projeto de carbono, o que levou a fragmentação das relações e conseqüentemente do território, novas formas de se pensar o território e a

territorialidade surgem desse descontentamento. Novas associações foram criadas para representar as famílias e clãs que são contrários ao projeto.

Alguns representantes dos *Paiter Suruí*, de clãs ou das aldeias espalhadas pelo território, entraram em contato com a FUNAI em 2015 para exporem seus pontos contra o prosseguimento do Projeto de Carbono Florestal Suruí. O primeiro a se manifestar contra o prosseguimento do projeto foi o cacique Henrique Iabaday Suruí. Em entrevista à Revista Porantim em setembro de 2014, Henrique Iabaday Suruí afirma que:

Projeto de carbono para nossa terra é para tirar a vida do povo Suruí, vai tirar a sua vida de felicidade, de direito de viver em cima de sua terra... É uma bomba pra vida de qualquer ser humano... O que aconteceu com o povo Suruí é uma história pro resto da vida e para o mundo... Para que nenhum indígena faça este tipo de projeto em sua terra... Não tem pra quem falar o que aconteceu com o povo Suruí. O povo tá sem vida. Queremos a supressão do projeto (Revista Porantim, 2014).

Para o cacique, esse projeto vai tirar a autonomia dos *Paiter Suruí* do seu território. Uma das afirmações do cacique é que os benefícios do projeto não foram feitos de forma clara, e nem todos de fato se beneficiaram.

Percebe-se que houve uma divisão entre os *Paiter Suruí* em decorrência do projeto, o que gerou um conflito interno que interferiu nas suas representações míticas. Um dos rituais importantes que é o *Mapimái* foi realizado em 2012 com um grupo seletivo em decorrência desses conflitos. Apenas o representante do clã *makor*, Júlio Suruí, estava participando do ritual, ele é uma das lideranças que apóiam Almir Suruí na continuidade dos projetos.

Segundo Celso Suruí, em entrevista em janeiro de 2016, argumentou que foi o “ciúme” da ascensão do Almir Suruí seu tio que causou esses conflitos, pois o projeto em suas palavras trouxe e poderia trazer muito mais benefícios para todos os *Paiter*, mas que alguns estão preocupados em um retorno financeiro rápido e não a longo prazo. E o projeto carbono é retornável em longo prazo, Celso Suruí insistiu que essas lideranças que acusam seu tio fazem ou facilitam a retirada de madeira. E o projeto carbono vai totalmente contra esse tipo de atividade ilegal, porque visa à floresta em pé.

Ainda segundo Celso Suruí (janeiro, 2016), os *Paiter Suruí* estão em conflitos e divididos, e que infelizmente são poucos os Suruí que entendem os benefícios dos projetos pensados por Almir Suruí. E que essa divisão afeta diretamente nas suas representações e presentificações, o *Mapimái* é um exemplo de um ritual importante que deixou de ser realizado por causa dessa divisão. Esses conflitos internos estão recriando outras dinâmicas

territoriais. Novas associações internas para representar clãs e famílias estão surgindo, influenciando áreas específicas do território e ações de alguns indivíduos, a busca por alianças se tornou constante dentro do território.

Percebe-se que as tensões estão acirradas no momento que não há participação de todos os clãs e famílias em encontros realizados pela liderança de Almir Suruí, seja para discutir sobre questões internas ou externas⁶. Houve em janeiro de 2015 uma das etapas desenvolvidas pela Google para o mapeamento em terras indígenas na Amazônia, em que nem todos os indígenas foram participar, e muitos dos que haviam comparecido foi por respeito a figura do Almir, assim como um apelo dele para não demonstrar aos parceiros que há uma tensão no território.

São muitos os projetos desenvolvidos no território *Paiter Suruí*, sempre sob a liderança dos *Gameb* e conseqüentemente do Almir Suruí. Essas tensões estão concentradas entre o clã *Gameb* e *Gabgir*, em que suas opiniões divergem quanto ao desenvolvimento dos projetos e a autonomia do seu povo. O conflito entre os dois clãs está arraigado na própria gênese do povo, para os *Gameb* eles são os verdadeiros *paiter iter* (gente de verdade mesmo), foram os primeiros a serem criados, ou seja, foram escolhidos por *Palob*, sendo assim são os originais e lideranças.

Pela narrativa feita por uma *Gameb*, Agamenon Suruí (entrevista de dezembro de 2016), fica evidente que os *Gameb* se consideram “Gente de Verdade”, e apenas eles podem dizer com toda a certeza que são *Paiter*, pois *Palob* os escolheu primeiro. Dessa forma, são os que entendem e seguem as leis, sabem o que é certo e errado, e sabem que a retirada de madeira é contra as regras de ser “Gente de Verdade” (embora em tempos do contato quase todos os indígenas faziam a retirada de madeira, até mesmo os *Gameb*).

As espacialidades dessa narrativa, juntamente com as explicações dos *Paiter Suruí*, estão imbricadas numa rede de relações que vão culminar na própria confecção do território. Os *Paiter Suruí* são as “Gente de Verdade” por terem sido os primeiros a serem criados, assim necessitando de um território amplo e justificando seus conflitos territoriais com as demais etnias; os *Gameb* são líderes natos por serem os originais, reproduzem a extensão do seu Deus. A partir dessa perspectiva vão moldando seu território e estreitando suas relações.

⁶ Registramos que o conflito interno se tornou grave também para nós, na medida em que nossa pesquisa encontrou dificuldades em ser realizada em aldeias que não mantinham mais contato com a liderança Almir Suruí. Com isso, não tivemos condições de ouvir os demais sujeitos envolvidos no conflito.

Outro projeto desenvolvido é o Mapa Cultural Suruí, concebido em parceria com o Google Earth, com horizonte de sete anos e possui como objetivo a utilização do gigante da tecnologia e informação Google e tudo que oferece ao seu favor, de forma a expressarem sua cultura à sociedade envolvente, que pouco ou nunca tiveram um contato com povos indígenas. Essa parceria se mostra muito propícia, porque ao mesmo tempo em que os *Paíter Suruí* valorizam sua cultura, de igual modo a protegem, assim como o território, que está totalmente georeferenciado. Logo, o mapa mostra pontos essenciais para se compreender um pouco da cultura desse povo.

Esse mapa reúne o conhecimento tradicional/cosmogônico e a moderna tecnologia, para a sua elaboração foram realizadas várias oficinas entre os técnicos do Google Earth Solidário na Associação Metareilá no distrito de Riozinho em Rondônia e na Aldeia Lapetanha, com o objetivo de criarem uma ferramenta de combate ao desmatamento, assim como mapear o estoque de carbono em suas terras para o projeto de carbono.

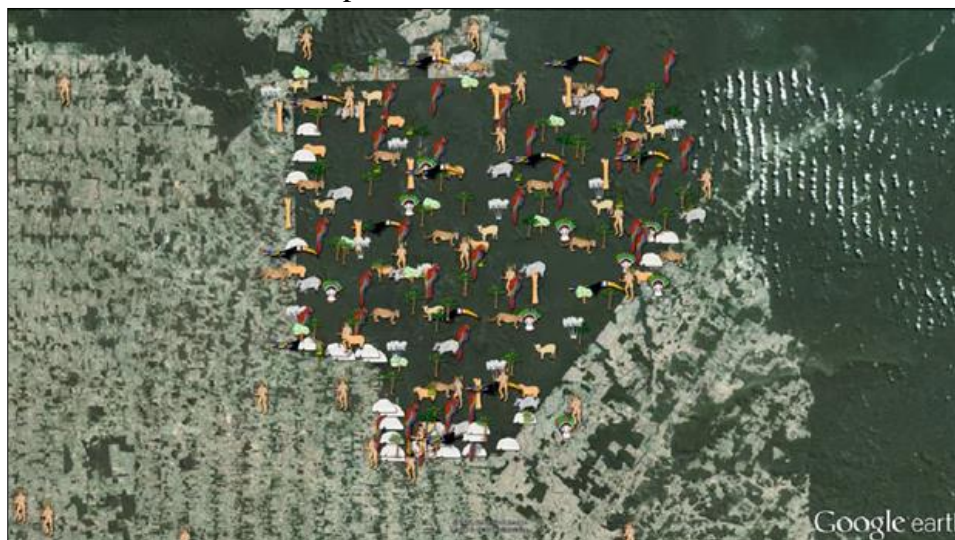
Segundo Almir Suruí, a ideia surge em uma tentativa da busca por seu território indígena no programa Google Earth, ali ele percebeu que aparecia uma mancha verde seguido de manchas amareladas (do desmatamento crescente), mas que não conseguia distinguir seu território. Em visita a Califórnia, pediu a todos de organizações não governamentais ambientalistas que conseguissem uma entrevista com alguém importante do Google. Depois de algumas tentativas conseguiu um contato rápido com a gerente de projetos comunitários da companhia, Rebecca Moore, que viu no discurso de Almir uma possibilidade antes impensada, a proposta era o Google participar com sua tecnologia no projeto Suruí 50 anos. Nasceu ali uma parceria que culminaria em várias oficinas e que os *Paíter Suruí* se tornariam protagonistas de uma nova história entre a junção do tradicional e a moderna tecnologia.

Ubiratan Suruí, um dos jovens que participou de todas as etapas desse processo, nos concedeu uma entrevista (dezembro de 2016) sobre esse projeto. Segundo ele, foram três visitas até o fechamento da presente pesquisa dos técnicos do Google Earth Solidário, com o primeiro encontro ocorrendo em 2008. Esse consistiu em passar todas as diretrizes aos jovens Suruí, como tirar fotos, fazer vídeos, coletar histórias dos seus anciões sobre o povo indígena e seus mitos e ritos. Aprenderam a utilizar as ferramentas como Picasa, Google Docs e YouTube. Assim como o Mapeador de Planilhas 3 para juntar tudo e criar um Google Earth KML do mapa, ferramenta essencial para dar a animação ao mapa e torná-lo mais lúdico. Os

demais encontros culminaram para averiguação do desenvolvimento do mapa e apresentação deste a outros povos indígenas da Amazônia.

O Mapa Cultural Suruí não é apenas uma representação do território *Paiter Suruí*; é uma expressão da sua cultura e do seu modo de vida. O mapa reflete a sua interdependência com a floresta, não representa apenas os elementos naturais do território, mas traz os significados desses elementos para a cultura dos *Paiter Suruí*. A história do povo também é contada a partir do mapa, pois locais onde aconteceram conflitos interétnicos são igualmente dispostos.

IMAGENS 06, 07 e 08: Sobreposição da Terra Indígena Sete de Setembro na confecção do Mapa Cultural Suruí



Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=zxAOYAPHc0s> (acesso em 27/04/2016).

As *coisas de não índios* falam pelos *Paiter Suruí*, inicialmente porque são ferramentas de comunicação ensejadas nas novas tecnologias de informação e secundamente porque trazem as experiências e vivências, trajetórias, assim como a própria história/ estória do povo. As subjetividades e individualidades surgidas da apropriação e uso das *coisas de*

não índios são fundamentais para se estruturar seu novo modo de vida. As escolhas dos sujeitos quanto às coisas são importantes para descobrirem seu EU, “Gente de Verdade”, pois sua identidade e alteridade podem ser pensadas agora a partir também das relações e reações que se forjam pelo uso das coisas e suas práticas.

Com o contato os povos indígenas foram incitados a agir de modo a corresponder e adequar-se às expectativas e à imaginação da sociedade envolvente se quisessem ser ouvidos em suas demandas. Dessa forma, criam-se associações diversas, e buscam maneiras por meio das parcerias de serem atendidos, entendem que a apropriação das *coisas de não índios* pode se transformar em mecanismo de defesa e comunicação.

Os *Paiter Suruí* estão em uma busca incessante de reconhecimento e afirmação cultural, além, é claro, de buscarem alternativas sustentáveis de gerir os recursos do território, fugindo assim das ações ilegais de retirada de madeira. A apropriam-se dos discursos da sociedade envolvente e suas *coisas*, ressignificando-as em *coisas de índio*. A atividade turística é uma dessas *coisas* apropriadas.

Esse Plano de Negócio de Turismo é resultado de três anos de pesquisa e discussões participativas, entre os *Paiter Suruí* e os técnicos da KANINDÉ, com vários estudos e levantamentos de campo para a implantação do Ecoturismo Indígena, fazendo parte das atividades do Projeto Garah Itxa – Corredores Etnoambientais na Amazônia Brasileira. O projeto é para o fortalecimento das ações dos indígenas e suas associações, assim participar de uma estratégia de conservação baseada no conceito de corredores etnoambientais, que compreende Terras Indígenas de Rondônia e Mato Grosso.

Os corredores etnoambientais são grandes porções de territórios indígenas ligados entre si, com biodiversidade de fauna e flora em que sua preocupação principal é a experiência dos povos indígenas nas práticas de sustentabilidade do ambiente. O corredor em questão está em uma área de 3.522.754 hectares entre os estados de Mato Grosso e Rondônia, formado pelas Terras Indígenas Roosevelt, Aripuanã, Serra Morena e Parque Aripuanã, onde vivem os Cinta Larga; pela Terra Indígena Sete de Setembro, dos *Paiter Suruí*; pela Terra Indígena Zoró, dos Panyjej Zoró; pela Terra Indígena Igarapé Lourdes, dos Gavião (Ikolen) e Arara (Karo) (CARDOZO, 2011, P. 15).

O Projeto Garah Itxa veio para melhorar as práticas indígenas de conservação da biodiversidade e seus territórios, foi pautado em três aspectos, a gestão dos territórios

indígenas realizadas por eles, o fortalecimento das organizações indígenas por meio das suas associações, que culminaria os dois primeiros aspectos em atividades sustentáveis de geração de renda, nesse caso o turismo em terra indígena.

Esse plano de turismo é um experimento que os *Paiter Suruí* anseiam implantar em seu território, e é uma iniciativa que está a buscar apoios de órgãos públicos e não governamentais municipal, estadual, nacional e internacional. Nessa perspectiva será possível à geração de renda, e conseqüentemente como uma forma de visualização cultural e possibilitar o fortalecimento de sua identidade diante da sociedade envolvente.

Esses projetos são exemplos das *coisas de não índios* que possibilitará o protagonismo econômico indígena a partir desse caráter sustentável de seu território natural e da cultura. Compreendemos que assim como todo projeto respaldado no conceito de economia da sociedade envolvente há risco de interferência na vida e na cultura dos *Paiter Suruí*, mas que também são espaços políticos desses indígenas, em que exercem sua voz.

Os *Paiter Suruí* inseriram-se nessa lógica de mercado por significar mais que uma alternativa de renda sustentável e coibição a derrubada da floresta, mas uma forma de chamar a atenção para a luta da defesa do seu território, identidade e cultura. Eles buscam por meio da apropriação dessas *coisas de não índios* como movimento de reivindicação da luta indígena, em que o respeito das alteridades deve ser essencial. O turismo é uma forma desse respeito das alteridades ocorrer, pois abrirá à sociedade envolvente a possibilidade de conhecimento da cultura *Paiter Suruí*.

I.III. UMA GEOGRAFIA IMAGINATIVA – REPRESENTAÇÃO MÍTICA

I.III.I. Fez-se os *Paiter Suruí* – O começo do mundo e a morte

As diversas sociedades para tentar explicar as atividades humanas significativas criam mitos que se culminam em rituais. Essas criações são desenvolvidas para dar sentido e explicações a sua vivência no espaço, para que suas ações tenham significado. Os povos indígenas ainda utilizam desse mundo de signos e significantes que está inserido os mitos e seus rituais.

Segundo Eliade (1972, p. 6) a palavra mito vem do grego *Mythos* que significa lenda, invenção, relato imaginário, ou seja, o mito está relacionado a um discurso imaginário

por sua essência estar relacionada à origem das coisas, aos primórdios da invenção do próprio mundo. O autor ainda reitera que para determinados grupos o mito se torna norteador de determinadas ações e significância, por isso é entendido por uma perspectiva religiosa.

Assim, compreender certos mitos dos *Paiter Suruí* é compreender sua existência e organização socioespacial. O “mito é o responsável pela forma como a sociedade indígena se reproduz na maneira de ser, viver e de morrer. Detém as verdades das coisas e procura perpetuá-las para não serem esquecidas” (BARCELLOS, 2012, p. 45). Ele é necessário para a sobrevivência e norteamento dos grupos indígenas, pois a consciência de realidade está atrelada ao mito e suas ritualísticas.

Nas diversas culturas sua existência é explicada por mitos. O mito, na concepção de Eliade (1992, p. 86), é a narração de um acontecimento primordial passível de reatualização por meio dos ritos e símbolos. Não é uma fábula ou uma narrativa não verdadeira, mas sim uma narrativa sagrada, que relata como algo foi originado, como algo foi produzido e passou a existir. “Cada mito mostra como uma realidade veio à existência, seja ela a realidade total, o cosmos, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, uma instituição humana” (Ibidem, p. 86).

A reatualização que o autor menciona é feito por meio da ação ritualística, ou seja, pelo rito culminado em ritual. O rito como conjunto de regras que compõem o ritual é múltiplo em significados, pois cada ritual possui suas normas. O rito existe em função do mito, em que a sobrevivência deste é realizada pela prática ritual.

Os povos indígenas criam mitos para contar suas histórias e o modo de vida, são por meio deles que refletem o seu passado, o presente (pela reatualizações) e o que esperam do futuro. Sua linguagem é essencialmente simbólica, da imaginação, imaginário, afetiva e emotiva por ser originada da/na cultura de cada sociedade. As sociedades diversas procuram sempre dar explicações para sua existência e todos os males e benevolências que os cercam.

Faz parte de todas as sociedades o desejo de conhecer a origem de tudo que o cerca. Conhecer a origem implica o conhecimento de cada *coisa*, no caso das sociedades indígenas, confere uma espécie de domínio mágico sobre essas *coisas*. Através das formas e representações simbólicas, e presentificações, os povos indígenas procuram dar razão e explicações para a sua existência material e espiritual, e compreender os fenômenos do seu mundo (ALMEIDA SILVA, 2010, p. 41).

Para os *Paiter Suruí*, essa compreensão pode ser dada através de suas narrativas míticas. Para uma compreensão de quem são os *Paiter Suruí* utilizaremos dos trabalhos da antropóloga Betty Mindlin, que possui material diversificado que recolheu durante os primeiros anos de contato.

As histórias míticas são essenciais para a transmissão cultural entre os *Paiter Suruí*. Nas linhas abaixo segue a narração mítica da origem do mundo e dos homens (MINDLIN, [1996] 2007).

Os primeiros seres nasceram de si mesmos - do nada. Brotaram. Ou brotaram do inhamo *gopodjoga*, ou brotaram como o inhamo brota da terra. É verdade que não existia nada, mas surgiu um pedaço de terra, para os primeiros seres brotarem. Ninguém fez esse pedaço de terra aparecer. Nasceram primeiro, de si mesmos, *Lakapoy*, *Tamoati*, *Palop*, *Moradati*, *Gerpati*. São *Garbaiwai*, Donos-do-Dia, senhores com força para fazerem acontecimentos no mundo. *Garbaiwai*, ainda hoje, são os que dominam ou controlam processos, dotados de poder. Os primeiros seres é que fizeram tudo. Já havia um pedaço de terra; *Palop*, Nosso Pai, fez muito mais, fez a terra toda. Foi perguntando a cada um dos outros que iriam fazer (MINDLIN, 1996, p.107).

Na narrativa mítica os primeiros seres nasceram de si, eles apenas brotaram da terra, na verdade um pedaço de terra surgiu para que eles nascessem. Esse pedaço de terra é a superfície terrestre, que se transformaria em espaço geográfico com adaptações dos primeiros seres humanos e não-humanos. Nesse espaço se produz o território, produto das relações desses seres. Esses primeiros seres são considerados os donos-do-dia com as forças necessárias para fazerem o mundo tal como os *Paiter Suruí* conhecem. Os primeiros seres nascem do desejo de nascer, devir desejo? Segundo Romero (2014, p. 24), “o mito segue a lógica do conceito filosófico do devir, ou seja, as mudanças pelas quais passam as coisas, o movimento pelo qual as coisas se transformam”, o tornar-se está presente no tempo e no mito.

Aparentemente a narrativa mítica parece não ter sentido, seres humanos que nascem de uma força, de um pedaço de terra, eles são a própria terra, carregam a força de se territorializar já que são a essência da terra. Esses mitos surgem para explicar os mais variados fenômenos naturais e humanos, e não humanos também, pois em muitas narrativas indígenas são os animais que dão origem aos homens. O trecho acima busca explicar o comportamento socioespacial dos *Paiter Suruí*, são eles os originários da terra, é a própria terra, são os verdadeiros, é um sentimento de suas atitudes inconscientes que justifica conflitos antepassados com as demais etnias ou a sociedade envolvente.

O desejo de nascer passa pela lógica dos devires⁷, do movimento, das transformações, o desejo de criar um pedaço de terra e o primeiro território. Surge a primeira extensão territorial, território dos donos-do-dia e senhores do mundo. Espaço carregado de relações de poder, porque entre todos os senhores, *Palob* é que detinha mais poderes, e “fez muito mais”.

As relações espaciais e territoriais perpassam a narrativa na medida em que o surgimento só se dá a partir do pedaço de terra. Para qualquer sociedade é sempre necessária as relações se materializarem em um território, é por meio dele que se concretizam e corporificam, se fazem enquanto grupo. “É verdade que não existia nada, mas surgiu um pedaço de terra, para os primeiros seres brotarem”, pelo trecho é evidente que o homem é espacial e territorializador por natureza, fora necessário explicar suas ações territorializantes logo na origem cosmogônica, surge um pedaço de terra para os primeiros seres se originarem, o pedaço de terra surge primeiro que os próprios seres demiurgos. É necessário se demarcar ao um espaço mesmo antes de sua gênese:

Palop fez os índios e os *Iaraei*, os brancos. Estes dormiam no chão, não tinham rede e ainda não tinham roupas. Um dia, *Palop* expulsou *Gerpati*, a Aranha Grande, que era gente, para terra dos *Iaraei*, também chamados *Mambetorei* ou *Matetorei*. *Gerpati* ficava bêbado demais nas festas, quebrava panelas, fazia grandes confusões. *Palop*, que havia feito algodão, fuso, tear e roupas para *Gerpati*, mandou-o ir embora para os *Metetorei*. Recomendou-lhe que lá se comportasse bem e não repetisse os estragos que fazia entre os índios. Ameaçou-o: se fizesse seu escarcéu habitual, *Hodi*, um Peixe Grande que engole gente, o agarraria entre os *Metetorei* (MINDLIN, [1996] 2007, p107-108).

Palob representa o deus criador dos *Paiter Suruí*, na mítica ele criou tanto os indígenas e os não-indígenas. Esse trecho demonstra o quanto *Palob* é poderoso, em comparação com os demais. Suas tarefas são sempre de grande importância para a ordem cósmica e sempre institui tarefas para os outros.

Os limites fronteiriços do território dos *Paiter Suruí* e os *iaraei* são bem claros na narrativa quando se menciona a expulsão de *Gerpati* para a terra dos *iaraei*, ou seja, o território. Segundo Raffestin (1993, p. 153), falar em território é fazer referência à noção de limite, pois mesmo não sendo traçado, como em geral ocorre, exprime a relação que um grupo

⁷ Devir, para Gilles Deleuze e Félix Guattari (1996), não é o futuro, o que está por vir, mas um outro agora, um outro aqui, aquilo que pode – e precisa – se fazer como a diferença, uma experiência nova.

mantém com uma porção do espaço. Gerando uma delimitação, territórios diferentes, apropriados por grupos diferenciados.

A fronteira exprime a cultura e como os diversos grupos sociais se fazem no espaço, é o limiar da fronteira que traça a diferença, e estabelece os traços diacríticos entre o indivíduo e seu grupo. A fronteira não pode ser entendida apenas como limite territorial material, mas, é também uma condição para o estabelecimento da diferença entre os que estão de um lado e os que estão do outro lado, ou seja, o “EU”, ou “NÓS” “Gente de Verdade” e o “OUTRO(S)”. A produção da fronteira é feita a partir de vivências e experiências dos grupos humanos, sendo assim, surgem a partir da acentuação dessas diferenças, dessa forma, ao estabelecermos o “EU/NÓS” conseqüentemente estabelecemos o “OUTRO”.

Segundo Raffestin (2005, p. 10), a fronteira não é apenas um fato geográfico, mas, um fenômeno da vida social espontânea, para o autor a história da fronteira é enraizada nos antigos ritos e práticas, nos modos de vida dos antigos, principalmente daqueles classificados como primitivos, e das relações que estes possuíam com seu espaço fronteiro, delimitando e separando os de “cá” dos de “lá”. Sendo assim:

Para compreendê-la é preciso retornar à expressão “*regere fines*” que significa traçar em linha reta as fronteiras, os limites. É o mesmo procedimento utilizado pelo padre na construção de um templo ou de uma cidade, quando ele determina esse espaço consagrado sobre o terreno. Nessa operação o caráter mágico fica evidente: trata-se de delimitar o interior e o exterior, o reino do sagrado e o reino do profano... (3) pois segundo Benveniste, a noção de fronteira é ao mesmo tempo material e moral. Assim, uma fronteira não é somente um fato geográfico, mas também é um fato social de uma riqueza considerável pelas conotações religiosas nele implícitas (RAFFESTIN, 2005, p. 10).

A fronteira a partir da citação é entendida como uma linha, um limite que possui um caráter mágico, sendo uma zona de interação do sagrado e profano, fazendo uma analogia à delimitação que o padre faz para construir a igreja. Não é apenas um fato geográfico, porque também carrega traço social e ainda conotações religiosas. É por esse motivo que a fronteira é o encontro do desencontro, onde se descobre o “outro e a si mesmo, e as relações do diferente do “eu/nós” é acentuada.

A presença dos não-indígenas na mítica da criação do cosmo *Paiter Suruí* demonstra a busca para explicar o *iaraei* no contato, os outros. Contato que ocorreu anos depois. Os mitos se adaptam através do tempo para explicarem novos acontecimentos (ROMERO, 2014, p. 24). O surgimento de *Palob Leregu* e a criação dos não-indígenas na mítica demonstra a

afirmativa. Aqui o mito se transformou para explicar o surgimento do outro, os não indígenas, se o mito não possui força para adquirir novas características, se tornará apenas recordação e perde seu significado de dar sentido e coesão às relações socioespaciais dos *Paiter Suruí*, por isso os mitos ajudam a explicar tanto o passado, como o presente e o futuro.

Uns ajudaram os outros, foram fazendo. *Lakapoy* fez as rochas, as montanhas, o mato. *Palop* fez seu irmão, *Palop Leregu*, fez também os homens. *Tamoati* fez *Momboti*, a Cachoeira Grande; *Tamoati* é o dono das cachoeiras. Fez a cera de fazer flechas, *borkaa*, fez urucum. *Palop* deu aos índios tudo o que têm: os arcos, as flechas, os estojos penianos. A mulher de *Palop* dava para as índias os colares, braçadeiras de algodão, cestos, o *tembetá betiga*.

[...]

Palop, aos índios, mandou furar o lábio, fazer as tatuagens do rosto, usar estojo peniano, enfeites nas pernas, cortar o cabelo segundo as regras corretas, pintar o corpo com jenipapo, usar pêlo de caititu para enfeitar as flechas; mas mandou *Palop Leregu* não fazer nada disso e ficar com os brancos. *Palop* deixou os adornos mais belos para os índios (MINDLIN, [1996], 2007 p 108).

Palob entre os donos-do-dia foi ele que “fez muito mais” como descrito na narrativa, ele próprio criou o *Palob Leregu*, o Deus que representa os não indígenas na mítica. Instituiu algumas tarefas e fez coisas específicas para os indígenas, como o arco, flecha, estojo peniano, os colares, próprios da cultura indígena. Essas coisas produzem sistemas classificatórios, na medida em que demarcam a diferença entre os grupos sociais, os que podem possuir tal *coisa* e os que não podem possuir. As *coisas* em si são fronteiras que demarcam a diferença em ser ou não ser indígena, em ser ou não ser *Paiter Suruí*.

Entendemos os sistemas classificatórios como forma de organizar as relações territoriais dos distintos grupos no espaço. Os indígenas e os não indígenas, cada grupo social vai se comunicando por meio desse sistema classificatório que caracteriza por meio da coisa que possui quem é índio e quem não é índio e quem é “Gente de Verdade” das demais “gentes”. São por meio das suas coisas concedida na origem cosmogônica que os indivíduos/grupos vão adquirindo sua consciência de quem são no mundo.

Essa consciência dá lugar a um desejo, imaginação e emoção expressões subjetivas e individuais de cada sociedade, são essas emoções que os demarcam enquanto grupo étnico e os classifica como “Povo Verdadeiro” ou/e “Gente de Verdade”. Eles começam a decidir sobre suas ações no espaço se territorializando por meio de suas *coisas* tão peculiares que os dão identidade e alteridade. O sistema classificatório ajuda a estruturar o modo de vida dos grupos sociais.

Esse sistema classificatório distingue *coisas de não índio* e *coisas de índio*, demarcando fronteiras e diferenças e conseqüentemente territórios e territorialidades. Dessa forma o território é forjado por e a partir de relações de poder mediado também nos discursos, às *coisas de índio*, os adornos mais belos demarcam esse discurso.

Palob institui para que os *Paiter Suruí* sigam alguns padrões que iram diferenciá-los dos não indígenas e das demais etnias indígenas. Os adornos são marcadores de identidade, ao estabelecer que furassem os lábios, tatuassem o rosto (na atualidade apenas os mais velhos possuem essa tatuagem, que fora deixada logo após o contato), usar os enfeites diversos, foi uma forma de (de)marcar a sua territorialidade. Esses marcadores se tornam importante para a coesão coletiva desses grupos culturais. Assim afirmarem como pertencentes a sua etnia e cultura.

A narrativa também nos ajuda a pensar as *coisas de índio* e *coisas de não índio*. Essas coisas possuem um significado muito forte na cultura indígena assim como os adornos do corpo elas são marcadores de identidade. Quando *Palob* dá aos *Paiter Suruí* o arco, flecha, o estojo peniano, colares, braçadeiras, cestos e o *tembetá betiga* (um tipo de piercing que fica abaixo do lábio) ele por meio dessas *coisas* marca a passagem do *Paiter Suruí* os caracterizando como detentores de uma territorialidade distinta. A proibição de *Palob Leregu* a não presentear as mesmas *coisas de índio* aos não índios é uma demarcação étnica, territórios distintos, ou seja, *coisas* distintas. Afinal as *coisas* mais belas são para os *Paiter Suruí*.

Nesse trecho da narrativa mítica a identidade indígena se sobressai, a forma de se vestir e comportar-se assim como as *coisas de índio* são os traços diacríticos. Essas características peculiares que os difere enquanto indígena. A identidade resulta dessa produção simbólica e discursiva das normativas e *coisas* específicas de índios, *coisas* essas que estão inseridas nas relações sociais. Que estão sujeitas a relações de poder, [...] “mandou *Palob Leregu* não fazer nada disso e ficar com os brancos”, os limites entre os demiurgos foi traçado pelas *coisas* instituídas no uso de cada grupo social pertencente. As diferenças entre os grupos são feitas por meio dos traços diacríticos que as *coisas* trazem em si.

Palob fez várias línguas, uma para os *Paiter*, outras para cada povo indígena, e outras para os brancos. Foi separando cada povo do outro, mandando para lugares diferentes da terra. *Palob Leregu* estava gostando dos enfeites dos índios e queria ficar com a Gente, conosco; mas *Palob* mandou-o para os

brancos. *Palob* disse aos homens, aos índios, que contassem para os filhos a história do começo do mundo e dos homens; para esses filhos contarem aos próprios filhos e assim por diante (MINDLIN, [1996] 2007, p 108).

Os territórios e suas fronteiras aparecem na medida em que *Palob* separa cada povo do outro, ocupando diferentes lugares do espaço geográfico. Quando os grupos indígenas e os não indígenas ocupam lugares específicos no espaço, geram raízes, territórios e territorialidades surgem, uma identidade sócio-cultural. Os grupos não mais se enxergam sem seu território, entendido tanto no sentido material quanto imaterial. As fronteiras aparecem na condição de estabelecer a diferenciação dos grupos.

A criação da língua uma fronteira étnica, separando indígenas de não indígenas e *Paíter Suruí* dos demais indígenas. *Palob* ainda institui para que se praticassem a língua *Paíter Suruí*, narrando a história do começo do mundo para os filhos e se prosseguisse para as gerações vindouras. A língua materna é importante, pois comunica e transmite as crenças que motivaram e motivam seu modo de viver. Na atualidade um dos grandes problemas enfrentados por algumas populações indígenas é o esquecimento da língua materna. Entre os *Paíter Suruí* a língua materna é praticada por todos, alguns dos anciãos somente falam a língua materna, entendem pouco da língua portuguesa, algumas crianças até aos seis anos somente falam a língua materna.

As narrativas são também de importância cultural, pois transmitem a ancestralidade dos *Paíter Suruí*. O mito se ressignificou para dar conta dos demais povos indígenas e os não indígenas, como na concepção de Eliade, o mito é uma narração de um acontecimento primordial passível de reatualização.

Segundo Câmara Jr. (1979, p. 79) a língua é a expressão de toda a cultura de um povo, por ser um sistema de signos que os indivíduos e seus grupos se comunicam e perpassam seu ideário e suas normas. A sociedade é formada por comunicação é imprescindível que o que a une e dá coesão é a forma de se comunicar. Conhecemos o universo cultural de um povo por meio da língua, ela é chave para se compreender as diversas culturas. A língua é um forte traço cultural de um povo identificando como se dá sua estrutura e entendimento do território em que vive.

Dessa forma, quando *Palob* pede aos *Paíter Suruí* que transmitam sua cultura, ensinamentos por meio da língua materna, são expressar os signos próprios da cultura e universo desse povo indígena. Entende-se que é necessário manter o traço diacrítico língua/linguagem viva para não esquecerem que são o “Povo Verdadeiro”.

É notório que as línguas indígenas passaram por um processo de esquecimento forçado nos primeiros anos de conquista da América e que perdurou ainda nas políticas de frente de pacificação. Esse esquecimento foi determinado por causas políticas, uma vez que, a língua é uma expressão, uma forma de poder. Os que conseguem falar e serem ouvidos impõem-se no espaço, ou melhor, impõem seu espaço. O mito faz referência da importância da língua para a manutenção cultural é entendê-la como uma ferramenta de poder, ainda mais na atualidade em que diversos povos indígenas estão num movimento de busca de suas referências e traços diacríticos para se afirmarem como grupo étnico.

Compreender tanto a língua materna e a língua nacional é conquistar espaço na sociedade envolvente e se territorializar e desterritorializar nos diversos âmbitos. Eles acionam a língua que melhor os representa e responde suas demandas e expectativas.

Palop fez sua mulher e engravidou-a sem namorar, só pelo espírito.

[...]

Só depois que a mulher de *Palop* ficou grávida é que começou a nascer gente, pois antes não nascia ninguém.

[...]

Foi *Palop* também quem inventou a morte. A morte não existia, até que um dia fez um homem morrer. O irmão enterrou-o na roça e pôsse a chorar.

Palop o viu e perguntou:

- Por que você está chorando?

- Porque meu irmão morreu.

- Fui eu mesmo que mandei morrer – disse *Palop*. E mandou o que tinha morrido levantar de novo.

O irmão que chorava ficou doido de alegria e perguntou a *Palop*:

- Por que você faz isso conosco, traz a morte?

- Porque se você tiver muitos irmãos, não vai caber no mundo, tem que diminuir um pouco – explicou *Palop*. A partir deste dia todos começaram a morrer (MINDLIN, 1996, P. 109-110).

Esse trecho retrata dois pontos extremos: o nascimento e a morte. Foi à mulher de *Palob* que engravidou pela primeira vez, e como criador, engravidou sem namorar (fazer sexo). Depois disso todas as indígenas engravidaram e concederam filhos. *Palob* percebe que existem muitos índios e logo os recursos da floresta podem se tornar escassos, então mata o primeiro índio, ele deu a vida, e a tira.

Toda história necessita de um fim, a morte é a experiência que todos os seres irão passar. Na narrativa os indígenas não conheciam a morte até *Palob* inventar, de acordo com ele sem a morte e aumento gradativo dos humanos o planeta não conseguiria suprir as necessidades para a vida. A linha da vida e da morte é tênue. Toda sociedade nas diversas narrativas, em seus mitos fundadores trarão ao conhecimento sua origem e seu fim.

As sociedades buscam dar sentido a vida, que se apresenta em alguns estágios o nascer, crescer/desenvolver, reproduzir/produzir e morrer. A morte é uma experiência tanto particular quanto universal, todos os indivíduos passarão esse estágio e como eles se comportarão é o questionamento. A morte é mais um evento que o indivíduo está sujeito e que recaem em sentidos distintos de crença. Na narrativa os *Paiter Suruí* não conheciam a morte, para eles era um estágio desconhecido da vida. A questão da demografia é referenciada nesse trecho, é preciso buscar alternativas de contenção demográfica. Uma estratégia para conservação dos recursos naturais.

I.III.II. Gani, os Céus - O infinito, ou as camadas do céu

Falar do céu nessa narrativa nos leva a falar da morte. A morte é um acontecimento importante em todas as sociedades, é a experiência que todos os seres vivos passarão. Está atrelado à morte um significado ético e religioso, é um lugar inacessível aos vivos. Assim como todos os acontecimentos dos seres humanos, a morte tem sua importância e isso se deve ao fato de ela se tornar necessária à transmissão de costumes nos grupos humanos, já que o contato entre as gerações é sempre limitado.

Segundo Morin (1976, p. 11), “a existência da cultura, isto é, dum patrimônio coletivo de saberes (...) só tem sentido porque as gerações morrem e é constantemente preciso transmiti-la as novas gerações”. O autor ainda reitera que a sociedade funciona por causa da morte, nos relacionamos, colocamos objetivos a alcançar por justamente sabermos que nossa passagem sempre terá um fim.

A narrativa que se seguirá é sobre o ritual de passagem de um pajé. Na cultura *Paiter Suruí* os pajés são escolhidos por espíritos, essas escolhas sempre se dão num quadro de enfermidade. Em entrevista realizada por Perpera Suruí em 2015, que também é o narrador dessa história extraída do livro *Vozes da Origem* da Betty Mindlin, ele relatou que num quadro de enfermidade que quase morreu ainda na adolescência, o espírito o visitou e avisou que ele seria pajé. Nesse quadro de enfermidade em que a vida e a morte ficam bem tênue eles conseguem ultrapassar o plano terreno e ir ao celestial.

Cada pajé terá sua própria experiência da passagem, a que se segue é a experiência de Perpera Suruí narrada em 1992.

Um dia, quando houve *hoeietê* na aldeia *Nambekodabadaquiba*, o grande urubu, *Oikoti*, um *gorá*, me mandou deitar numa rede toda enfeitada de colares, belíssima. Deitei, ele puxou uma corda de cipó e me levou para Gani, o céu, onde vi tudo o que havia. O chão era mole como do *maramaipeter*, onde *Xiepiab*, com seu cocar de plumas balançando ao vento que o acompanha, anda com seus sapatos, afundando. Havia muitas palmeiras diferentes das da terra. Havia uma lagoa grande com água vermelha. No meio da lagoa, numa rocha imensa, havia tantos *Oikôei*, urubus, pousados, que a pedra ficava inteiramente preta (MINDLIN, 1997, p. 209).

O *hoeietê* é um ritual de cura que os espíritos vêm à aldeia entoando cantos para curarem as pessoas. Xamãs/pajés conseguem conversar com os espíritos, pois possuem poderes sobrenaturais dados por esses mesmos espíritos. O *gorá*, um espírito do céu pede para que o xamã se deite numa *coisa de índio* criada por *Palob* para os indígenas. Para se fazer a passagem para o mundo celestial é necessário um portal, o limiar, a fronteira, nesse caso a rede como *coisa de índio* é esse portal, uma rede enfeitada de colares.

O céu representado na fala do xamã é muito parecido com a terra, possui palmeiras, lagos, rochas e animais. O céu é um conceito, uma representação, ele simplesmente existe em nossa cultura. O céu assim como o inferno é criado socialmente culturalmente para dar explicações a diversos acontecimentos, como também para organizar as relações sociais.

Todas as *coisas* na história são criadas pelos homens, assim como a própria história, nós damos significado a nossa existência e para tudo que nos cerca, é comum a sociedade procurar validar, dar sentido, significado ao mundo. As “*coisas*” existentes são criadas pela mente humana, e possuem uma realidade ficcional, assim como o céu e o inferno.

Na narrativa o xamã faz uma comparação ao caminho dos mortos que é o *maramaipeter*. Xamãs ou pajé são figuras muito importantes dentro da cultura indígena, pois eles são líderes espirituais, fazem contato direto com os espíritos, intermediam os planos terrenos e espirituais. Nessa narrativa o xamã também conhece o caminho dos mortos. Esse conhecimento vem de seu primeiro contato com os espíritos, quando foi avisado que seria pajé. Segue partes da entrevista realizada em 2012, o pajé Perpera Suruí se comunica muito pouco na língua portuguesa, dessa forma Narai Suruí ajudou a traduzir as perguntas e repostas da entrevista:

Ele tava, começou doente, ele tava normal antes, aí começou doente passou mal na barriga, passou mal da barriga de repente, aí depois um **espírito mau** chegou nele tu vai morrer, ele vai falou assim, como a gente fala assim pessoalmente mesmo, aí se você não aceitar comigo tu vai morrer, se aceitar

tu vai viver ele falou. Aí ele **espírito mau** ele falou mandou ele aceitar assim na marra (obrigado) mesmo. Aí ele aceitou (Entrevista de 2012).

Destacamos a palavra espírito mau porque Perpera Suruí se tornou evangélico, e o espírito que outrora era representado como bom agora se tornou mau. Essa nova representação veio juntamente do contato com a sociedade envolvente, os novos conceitos inseridos dentro do território *Paiter Suruí*, Deus cristão, a bíblia, o certo e errado, o verdadeiro e o falso, forjaram nossas formas de conceber o território e as territorialidades.

A interferência da igreja na forma de pensar do xamã que se refere ao espírito que o escolheu para exercer essa função como espírito mau. Essa qualidade de mau aparece no momento em que a religião cristã aparece no território *Paiter Suruí*, designando o mal e o bem, de acordo com seus padrões ocidentais, deixando de considerar visões de mundo que fogem desses moldes.

Esse choque cultural que nasce das diferenças entre o “eu” e o “outro”, o conhecido e o desconhecido ameaça a própria identidade cultural, pois coloca em desordem o que até então era o único, verdade incontestável. Entende-se a lógica do etnocentrismo, que não é propriedade de uma única sociedade, mas que, ela sempre prevalece nos que se impõem com mais força, sendo também uma característica de sociedade que possui um caráter colonizador.

Seguindo a narrativa:

Havia casa de *Oikô* e a de *Wine*, ambas brilhantes como vidro, mas não transparentes. No pátio havia panelas de barro, todas cheias de bebida para uma festa *iatir*. Na casa de *Wine* havia uma porção de fios, como os de um rádio; são os que *Wine* usa para curar doentes. Um *wāwā* como eu não demora nada para chegar no céu. É muito rápido, no mesmo instante. Lá no céu há outra vida, outro mato, outra terra – outros céus.

A representação do céu é muito parecida com a terra, há estradas, casas, árvores, isso se dá na medida em que representamos o que nos é conhecido. *Oikô* e *Wine* são pássaros espíritos, o *Oikô* é o urubu e o *Wine* é um pássaro da morte.

A organização do céu segue a lógica da terra, os espíritos moram em casas, fazem festas como a *iatir*, festa típica dos indígenas em que bebem em grande quantidade e vomita, o vomitar significa lavar a alma, purificá-la para os bons espíritos.

Na casa do espírito havia fios parecidos com o de rádio para fazerem as curas. A *coisa de não índio* o rádio aparece na mítica para fazer comparação a uma *coisa de índio*. Os curandeiros, nesse caso um espírito curandeiro, possui seu material de cura. Em entrevista

com o xamã Perpera Suruí em 2012, ele falou do seu instrumento de cura, segue parte da entrevista:

O instrumento (de cura) era fumo, fumo bem grande, forte, um grandão, era cumprido memo. Ai depois ele pensou ah povo Suruí não ta me respeitando mais me deixou de fora, de lado, agora o curador deles é o Deus, é o Jesus, agora vou me converter também, então eu vou deixar de ser pajé agora. Aí ele se converteu.

Os novos sentidos que a religião cristã agregou à cultura *Paiter Suruí* estão impregnados no modo de conceber a sua territorialidade, uma vez que, espacialidades se redefinem a partir dos novos sentidos e relações. Os objetos de cura como o fumo e as ervas, que apareciam como simples, se tornaram complexos. As enfermidades que se curavam a partir desses objetos, nos dias atuais são levadas ao médico convencional ou à igreja, segundo a entrevista. Essa forma de pensar prejudica a transferência cultural, já que pajés ainda existem, mas vivem no anonimato, sem mostrar os seus saberes.

Novas territorialidades são forjadas a partir das novas relações, e antigas relações ganham sentidos outros. As *coisas de índio* como o fumo e as ervas que estabeleciam uma territorialidade ao pajé, representado como um Deus perde seu sentido primeiro e novas *coisas* como a bíblia, a igreja e a medicina dão sentidos novos à relação pajé e aldeia e conseqüentemente territórios e territorialidades outros surgem.

Coisas novas e externas ao modo de vida *Paiter Suruí* são inseridas diariamente desde o primeiro contato até os dias de hoje. Essas *coisas* fazem parte do novo modo de vida *Paiter Suruí* e ganham uma representatividade nas relações dos *Paiter Suruí* com os *Paiter Suruí* e desses com a sociedade envolvente.

Ainda segundo a mítica, um xamã como ele consegue chegar ao céu rapidamente no mesmo instante, isso devido ao grande poder que possuem de conseguirem se transpor a outros planos. Nesse plano existe mato, vida, terra, outros céus:

Sim, porque o céu que nós vemos é apenas o primeiro – há vários outros, quatros ao que parece. Os outros céus é que seguram o primeiro que nós vemos. São todos grudados entre si, redondos, abóbadas que se encontram, descem, uma segura na outra. Cada céu tem sua vida e seus espíritos, *Hô*, que ajudam a segurar os céus. *Palop* fica lá, no último céu, onde o sol nasce. Depois da morada de *Palop*, não há mais nada, nem terra, nem céu, nem mato. Só água, como se fosse o mar, sem fim, com ventania como a de uma tempestade fortíssima. Bem no meio desta água infinita fica a grande pedra, *Ixaakila*, onde os céus se juntam, unidos como esferas superpostas mas com uma base comum. Além da pedra, o infinito (MINDLIN, 1996, p. 209-210).

O céu é idealizado nas diversas culturas. Essa parte do espaço visível pelo homem e limitada pelo horizonte se torna um mito para as sociedades, mas o que seria o céu além do que visualizamos? O que conteria nele? Como o céu está num plano superior, logo se tornou a morada de deus. E como tal suscita muitas representações.

Na narrativa não existe apenas um céu, mas ao que parece são quatro. Será o céu as camadas da atmosfera? Um vai segurando o outro, todos grudados entre si e cada céu possui sua vida e seus espíritos. Os espíritos habitam os céus de acordo com sua importância divina e por isso *Palob* como o criador de tudo que há é o que habita o último céu, onde nasce o sol.

Depois da morada do criador não há mais nada, nem vida, nem terra, nem céu, nem mato, apenas águas infinitas e com uma ventania forte, instalasse o caos depois do céu conhecido. No meio dessa água existe uma rocha mítica onde os céus se juntam superpostos. Os elementos do espaço geográfico conhecidos a nós aparecem a todo o momento na mítica, mata (floresta), água (rio, lago, mar, oceano), pedra (rochas) e terra (território). Esses elementos são representados, pois são conhecidos, mas na mítica eles tomam significados outros, a rocha não é apenas uma rocha, mas uma rocha mítica em que se encontram os céus.

Tudo isso eu vi nessa visita. Vi que *Palop* só toma água deste mar, é a água que usa para tomar banho, lavar a mão. *Palop* pega a pedra e faz suco – mas é um suco muito ruim, que cheira mal. *Palop* me ofereceu e tomei, mas não gostei nada. Vi muitos nambus *waiã*, muitos caititus, em cercados feitos por *Palop*, como criação. É por isso que quando os homens querem caçar precisam pedir ao pajé para invocar os espíritos – o pajé pede a *Palop* e os bichos se aproximam da aldeia.

No terreiro da casa de *Palop* havia saúvas muito grandes, *gasaei*, e tive muito medo. A uma certa distância da casa de *Palop* fica o *moqueinti*, o grande fogo. Todos os bichos têm medo do fogo. Quem foi comigo para ver o grande fogo foram *Mixaconha*, o grilo-espírito, e *Narái*, que é o bastão do xamã, mas espírito também. Não chegamos perto do fogo, olhamos só bem longe.

Depois do fogo passei por muito frio, uma chuva geladíssima, tudo coberto de gelo, não aguentei, não (MINDILN, 1996, p. 210).

A intimidade que o xamã possui com *Palob* é grande, em que visita a morada de *Palob* e conversam como se não fosse criador e criatura. Os animais ficam presos num cercado para serem utilizados na terra quando necessário. Quando os indígenas querem caçar pedem ao xamã para que esse faça as rezas necessárias e os pedidos a *Palob* é por isso que o xamã tem sua importância na cultura *Paiter Suruí* por possuir essa relação íntima com *Palob*.

O fogo é um elemento que provoca medo e excitação, curiosidade, adorado e temido. Na narrativa existe um fogo grande que todos têm medo até mesmo o xamã. O *narái* seu bastão é também espírito e o acompanha. A *coisa de índio* toma um sentido outro, não é só *coisa*, no celeste toma vida e se torna espírito. O xamã Perpera passou por outros elementos, frio, chuva, gelo, até que voltou ao plano terreno.

I.III.III. Gatikat, a Lua

As diversas sociedades buscam dar explicações para a sua existência e de tudo que a cerca. Como os povos indígenas não são diferente, cada povo concebe a existência segundo sua ancestralidade, cada um tem sua mítica de como vieram a ser e o que os cercam também.

O surgimento da Lua é uma dessas míticas, talvez seja pela grande importância da Lua no modo de vida dos indígenas, eles utilizam conhecimentos ancestrais relacionados à Lua para a caça, pesca, coleta e lavoura.

Segue a mítica segundo os *Paiteer Suruí* sobre o surgimento da Lua:

Foi assim, como vai ser contado, que a lua surgiu.

Havia uma família, da metade ritual dos *íwai*, os da comida, que se ocupavam em preparar a bebida para a festa, indo colher cará na roça, para cozinhar. Nessa família havia dois irmãos e duas irmãs. Uma das meninas, muito bonita, estava *akapeab*, em reclusão por estar na primeira menstruação. Iria se casar, como deve ser, como seu tio materno, quando acabasse o período de resguardo.

O tio materno, sendo da outra metade da aldeia, a do *metareda*, ou do mato – pois por ser da outra metade é que poderia casar-se com ela – estava longe, na clareira no mato, preparando flechas e outros presentes que essa metade tinha de oferecer para a da comida, na festa.

Uma noite, um homem veio à maloquinha da menina, deitou-se na sua rede e namoraram. Bem baixinho, para ninguém ouvir, ela perguntou:

- É você, tio, que está fazendo isso comigo?

- Sou eu, sim, seu tio materno...

Muitas e muitas noites ele voltou. Quando escurecia, ele vinha sempre, e costumava deitar-se com ela. A menina perguntava:

- É você, tio?

- Sou, sim... mas não conte para ninguém, só quando você puder sair da maloquinha para se casar.

A menina ficou desconfiada, depois de um tempo – seria mesmo o seu tio, o visitante noturno? Resolveu que iria passar jenipapo no rosto dele.

À noite, como de costume, deixou encostada a portinhola de palha, o *labedog*, na parte de trás da maloca, para ele entrar com facilidade. Já tarde, ele veio, e se deitou com ela na rede.

- Oi, tio, é você?

- Sou eu, sim!

Ela pegou o jenipapo e passou-lhe no rosto. Ele estranhou, mas ela disse que era água, para diminuir o calor.

No dia seguinte, ela contou para mãe o que vinha acontecendo.

- Mãe, será meu tio, mesmo, que me namora toda noite?

- Não pode ser, não, minha filha, tio não faz isso com a sobrinha, só quando acaba a reclusão. Se fosse outro, aí poderia ser... Você já perguntou mesmo se ele é seu tio?

- Perguntei! E ele disse para eu não contar para ninguém!

- Por que há de querer segredo? Se ele é seu tio, você é mulher dele, não dos outros, pode esperar você sair do resguardo!

- Hoje eu passei jenipapo no rosto dele, mamãe! Você pode ir ver, lá no *metareda*, no mato, se é ele mesmo!

A mãe achava que não era o tio, pois este não entraria as escondidas na maloquinha. Se fosse outro pretendente, por exemplo um primo, então sim, tentaria namorar a mocinha à revelia do marido legítimo, o tio. Foi à clareira onde ficava a metade do mato, durante a seca, e voltou assustadíssima:

- Minha filha, o rosto do seu tio não tem nenhum jenipapo, nenhuma pintura! É o rosto do seu irmão, aqui na nossa metade, que está pintado!

A menina pôs-se a chorar, no maior desespero:

- Então é meu próprio irmão que vem me namorar, todas as noites!

A mãe também chorava, e disse que eles tinham que ir embora para o céu. O irmão, adivinhando ter sido descoberto, veio chegando, já com todas as suas coisas, seus cestos, seus pertences. A irmã saiu da maloquinha, pondo fim à reclusão, mas sem se pintar de jenipapo, sem se enfeitar como uma noiva, como seria se fosse casar-se com o tio.

- Mãe! Enfie a ponta da flecha no meu corpo para eu morrer! – pedia para a mãe. Queria morrer mesmo.

- Não, vocês não vão morrer, não – respondeu a mãe, - vocês vão para o céu. E os dois irmãos subiram para o céu por um cipó. Desde então apareceu a Lua, que antes não existia. O lado escuro da Lua é o rosto do irmão pintado de jenipapo (MINDLIN, 1996, p. 45-46).

Por meio dessa narrativa compreende-se a organização dos laços de parentesco, e espacial. O tabu do incesto pesa muito como regra básica, decidindo namoros e casamentos. É visto como algo ameaçador para os *Paiter Suruí*. Muitos acontecimentos são atribuídos a essa transgressão, como doenças e mortes, sonhos com mortos, um sinal de perigo e punição (MINDLIN, 1985, p. 72).

O incesto para os *Paiter Suruí* se apresenta diferentemente da sociedade envolvente, pois para eles tem o peso dos castigos que os seguem tanto durante a vida quanto após a morte. Seus mortos seguem um caminho. De acordo com o que fizeram em vida eles são auxiliados pelos espíritos bons ou não, aqueles que cometeram incestos ou casamento proibido são atormentados e largados no meio do caminho.

A partir da narrativa pode-se extrair elementos que se configuram como “marcadores territoriais”. O sexo, que é proibido entre os primos paralelos, o jenipapo, que a indígena utiliza para “marcar” o rosto do parceiro, marcam a peculiaridade desses indígenas na

apreensão e representação do mundo. O casamento realizado entre o tio materno e os primos cruzados é uma forma de qualificar o espaço.

Segundo Betty Mindlin (1985, p. 33-36), o parentesco é tão marcante no universo indígena que só é possível acompanhar o que se passa sabendo-se a relação das pessoas entre si. Entender como se dá o sistema de parentesco dos *Paiter Suruí* é importante no presente trabalho, pois as relações de parentesco são as principais formas de organização social e representação do seu mundo, assim como auxilia no entendimento de sua cultura, pois sua territorialidade é representada nessas relações, na divisão dos clãs e casamentos.

O sistema de parentesco e as regras de casamento são os norteadores das relações socioespaciais dos *Paiter Suruí*, é partir desse sistema que sabemos como se dão os laços de trabalho e produtividade e a distribuição demográfica deles pelo território. Como apresentado na narrativa o casamento preferencial é do tio materno com a sobrinha, também permitido entre os primos cruzados. Esse tipo de matrimônio é uma relação de casamento oblíquo entre gerações diferentes que há toda uma lógica de reciprocidade.

Os matrimônios se configuram como alianças instituídas pelos índios e elemento importante em sua organização societária e de reciprocidade. Por meio dos casamentos, constroem-se solidariedades e alianças clânicas, de parentesco e aldeias que fortalecem os laços tradicionais de colaboração.

A narrativa apresenta muitos elementos, o do incesto e suas punições, o parentesco e a organização socioespacial por meio deste. Entendemos que as relações das sociedades em geral e mais especificamente dos povos indígenas é sempre mediada por meio de trocas. A troca é uma forma de relacionamento social, é comum dar algo para alguém para estabelecer uma relação de passividade, o presenteado sente-se na obrigação (mesmo que não seja a intenção primeira) da retribuição, a partir daí se cria um sistema de trocas.

Entre os povos indígenas a figura da mulher ganha um status de “presente”, é comum fazer a troca de mulheres por meio de alianças matrimoniais. Se a mulher recebe esse status cabe uma reciprocidade de dons (dar, receber e retribuir) de igual. Um indígena dá sua irmã ou filha, pois espera receber em outra geração um casamento em troca. Nos *Paiter Suruí* a reciprocidade de casamentos ocorre como já mencionado em linhas anteriores.

A dádiva pode apresentar-se tanto como um ato simultaneamente espontâneo como obrigatório, espontâneo, pois surge simplesmente da vontade de fazer laços e torna-se obrigatório no retribuir.

Dessa forma Mauss (1974, p. 200) reitera que quem aceita alguma coisa de alguém, aceita também “algo de sua essência espiritual, de sua alma”, pois a “coisa dada não é uma coisa inerte”, mas uma coisa que carrega valores simbólicos, o dom. Segundo Lefort (1990, p. 25) “carrega a alma do doador, é representativa de seu clã e de seu solo”, assim quando se trata de trocas matrimoniais vai além de valores materiais por estarem em um nível simbólico com a função de criarem laços clânicos e organizar as relações socioespaciais e territoriais. A troca de mulheres passada em gerações diferentes entre os *Paiter Suruí* fundamenta as relações de trabalho e modo de vida desse povo os tornando “Gente de Verdade”.

Capítulo II

Mapimaí – A festa da criação do mundo

IMAGEM 09: Indígena corporificado para o *Mapimaí*



Fonte: Acervo Associação Metareilá do Povo *Paiter Suruí* (2015).

Primeiras impressões...

Esse capítulo consiste em discutir as representações dos *Paiter Suruí* a partir de uma ritualística que dá coesão e sentido às suas relações. Tentamos realizar uma leitura a partir das paisagens fotográficas referentes ao ritual *Mapimaí*. Na Geografia, a leitura da ou a partir da paisagem não é relativamente nova, pois é uma das categorias-chaves do pensamento geográfico para a compreensão das relações sócio-espaciais⁸.

Essa categoria – paisagem – que destaca o espaço geográfico a partir, sobretudo, do visual, do visível e do sensível, aborda em uma perspectiva de escala e ângulo também em recorte espacial. Nesse recorte, escolhemos o ritual *Mapimaí* em três momentos distintos, que acreditamos que melhor responde, aqui, esta análise. Nossa leitura se dará a partir do ritual de 1970, realizado após o contato, o de 2011, realizado depois de 10 anos que não era realizado, e o de 2012, que foi o último a ser vivido⁹.

Acreditamos que a comunicação com a Imagem nos possibilita vislumbrar uma leitura “geo-gráfica” do mundo, permitindo adentrar num mundo subjetivo do olhar em que percebemos a dinâmica da paisagem além da aparência, mas compreendendo a própria essência. O olhar nos conduz a quebrar as barreiras da aparência, pois ampliamos os sentidos das/pelas paisagens-imagens.

* * *

O *Mapimaí* é o que os *Paiter Suruí* denominam de festa da criação do mundo. Essa “festa” consiste em uma das histórias míticas que conta o seu surgimento. A diferença desse

⁸ Marcelo Lopes de Souza, em *Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial* (2016), discorre algumas páginas sobre uma possível diferença entre as categorias “socioespacial” e “sócio-espacial”. Nós, aqui, dispensamos a problematização a respeito e apenas apontamos, acompanhando o autor, que: “Para se compreender e elucidar o espaço, não basta compreender e elucidar o espaço. É preciso interessar-se, profundamente, e não somente epidermicamente, também pelas relações sociais. É necessário interessar-se pela sociedade concreta, em que relações sociais e espaço são inseparáveis, mesmo que não se confundem. E é aqui que entra em cena o sócio-espacial, no qual o “sócio”, longe de apenas qualificar o “espacial”, é, para além de uma redução do adjetivo “social”, um indicativo de que se está falando, direta e plenamente, também de relações sociais” (SOUZA, 2016, p. 16).

E sobre o conceito de paisagem, em base no mesmo autor, observamos que “[...] a paisagem condiciona a nossa (in)sensibilidade e o modo como somos socializador” (SOUZA, 2016, p. 57).

⁹ Esse período sem realização do *Mapimaí* foi ocasionado pelo choque entre o “civilizador” que muda suas relações sócio-culturais com e no território. Esse encontro segue de embates acirrados, em que as tensões e os conflitos com a sociedade envolvente conseguiu suprimir por algum tempo o ritual. Atualmente os conflitos entre os próprios *Paiter Suruí* pelas divisas econômicas providas do desenvolvimento de projetos como o REDD+.

mito para os tantos outros que também falam sobre seu surgimento enquanto grupo étnico é que ele se segue de um ritual.

O desenvolvimento do *Mapimaí* anterior ao contato seguia-se por semanas. As duas metades, *iwaí* e *metare*, como se autodenominam e que significa os da roça (*iwaí*) e os da mata (*metare*), preparavam esse ritual o verão inteiro. Os da roça permaneciam na aldeia preparando as roças para o oferecimento da bebida da festa, a chicha, e os da mata ficavam retirados na floresta no preparo dos presentes que seriam oferecidos em agradecimento à festa e à bebida.

Na atualidade o *Mapimaí* é realizado em três dias. Cada dia possui o desenvolvimento de partes do ritual. Eles permanecem em metades ainda, um clã oferece a festa (uma metade) e os três demais clãs são os convidados (outra metade).

O primeiro dia é da feitura da tinta para a pintura dos corpos, que é analisada pelo dono da festa no final do dia. Nesse dia, seguem preparando-se e ornamentando seus corpos e fazem as grinaldas de palhas usadas pelos homens. Como permanecem retirados o dia todo na floresta, são momentos de conversas em roda, voltar aos tempos dos guerreiros, contam as suas histórias e estórias para os mais jovens, é o momento de aprendizado. Ao entardecer, fazem o primeiro encontro com o dono da festa, quando mostram a pintura de seus corpos e o dono da festa analisa os traços, ao mesmo tempo em que conversam e riem muito. O dono da festa, em sinal de agrado pela pintura, oferece um pouco da bebida. Eles bebem, dançam e cantam em um ritmo que pode seguir noite adentro; os mais fortes permanecem a madrugada nesse ritmo de cantos e conversas. Pela manhã, voltam todos à floresta para descansar e continuar a segunda parte do ritual.

O segundo dia é o dia do desafio da bebida. O dono da festa desafia um clã da mata para beber a chicha (bebida fermentada que apresenta teor alcoólico e possui como matéria-prima o milho, ou cará e/ou outros tubérculos), que deve beber até não aguentar mais! Esse desafio consiste em medir força, de um lado mostra-se a riqueza da festa representada pela quantidade da bebida, e do outro mostra-se a força da mata em não recusar a bebida. “Beber até vomitar!”, insistem. Nesse dia, os da mata devem fazer algum serviço para o dono da festa, um roçado, por exemplo. Esses acontecimentos ocorrem pela manhã, pois à tarde é preciso ficar retirados e descansando para o grande encontro entre os clãs. É mais um dia de ensinamentos e muitas conversas.

O terceiro dia inicia com uma caçada. Os da mata devem ir caçar para o dono da festa como forma de agradecimento; a caça será dividida entre todos os clãs. O entardecer do terceiro dia é o grande momento, todos estão muito ornamentados. Todos seguem uma fila, de acordo com a hierarquia de lideranças. Mostram seu espírito guerreiro e geralmente rememoram algum ataque que sofreram no passado. Quando se encontram com o dono da festa é oferecido à bebida, todos bebem, homens e mulheres. Deixar bebida sem beber é sinal de fraqueza, por isso os da mata bebem até vomitar, que não é fraqueza, mas expulsão dos espíritos ruins, limpando o espírito para o próximo ciclo. Ainda nesse dia, todos da mata devem caminhar por um tronco preparado pelo dono da festa: o tronco do equilíbrio. Caminhar por ele significa mostrar como será o novo ciclo. E para finalizar, é dividido a caça.

II. II. Uma geografia imagética do *Mapimaí* por meio de fotografias e as *coisas* rituais

Neste tópico buscamos analisar a ritualística do *Mapimaí* por dois ângulos, as fotografias e as *coisas* rituais; sobre as coisas-objetos, salientamos que fazem parte do ritual e são utilizados apenas nele. As fotografias analisadas se referem a três períodos: o primeiro, corresponde às fotografias de Betty Mindlin, tiradas-produzidas no início da década de 1970; o segundo, corresponde ao *Mapimaí* realizado em 2011; e o terceiro, ao *Mapimaí* de 2012.

A ideia de analisar as fotografias surge a partir do momento que entendemos que Imagem (fotografia) tem a capacidade em se potencializar em matéria por meio de uma produção de sentidos e relações sociais. Ou seja, a Imagem é resultado da relação entre os sujeitos, dessa forma ela possui uma capacidade de narrar acontecimento em determinadas temporalidades, o que pode dar a elas – às fotografias – tanto um sentido único quanto múltiplos sentidos. As imagens sempre nos contam histórias, atualizam memórias, inventam vivências.

Como a fotografia registra a história (mas também a geografia...) por meio do que foi capturado em dado momento, podemos fazer a leitura das *coisas* rituais que são utilizadas no *Mapimaí* por meio das fotografias, visualizando o que “permaneceu”, o que foi “atualizado” ou “deixou de existir”.

Nós, humanos, em geral, parece que temos a necessidade de conhecer, de classificar, para assim comparar com o já conhecido. Segundo Andrade (2002, p. 26), as comparações

humanas podem se iniciar entre o olho e o espírito, os olhos e o saber. Seria o olhar a forma mais concreta da nossa existência e o espírito a busca insaciável de uma “paz divina”?

O nosso olho, ou melhor, o nosso olhar nos leva a mundos outros por meio de representações, imaginações, invenções... Seria, de fato, o nosso olhar, a visão, a janela da alma, espelho do mundo, assim como apontado por Marilena Chauí?

Porque cremos que a visão se faz em nós pelo fora e, simultaneamente, se faz de nós para fora, olhar é, ao mesmo tempo, sair de si e trazer o mundo para dentro de si. Porque estamos certos que a visão depende de nós e se origina em nossos olhos, expondo nosso interior ao exterior (CHAUÍ, 1989, p. 33).

Dessa forma, a fotografia está relacionada à visão, mas, sobretudo, ao olhar. Isto é, a relação dialética entre o fora e o dentro, com a capacidade de fazer fluir o movimento síntese entre o exterior e o interior. O fotógrafo consegue captar pelas lentes da sua câmera o fora/dentro, ao mesmo tempo ele é observador e observado, pois se faz pela visão e para a visão. Quando um momento é capturado pelas lentes da câmera, é a captura do mundo para dentro, que posteriormente será posto para fora na forma de fotografia. Nesse observar, capturar e expor o interior ao exterior, é que podemos fazer um paralelo entre a antropologia, geografia e fotografia, ou melhor, a utilização da fotografia na etnografia.

Ir a campo e descrever em cadernos ou diários de campo, todas as sensações observadas, vivenciadas pelos sujeitos envolvidos é uma das formas de captar informações. Mas uma fotografia pode evidenciar momentos únicos do mundo, que em algum momento podem não ser capturados pelo escrever.

A aceitação da Imagem nas investigações e nas pesquisas não foi feita de forma fácil. Seu nascimento modificou comportamentos e provocou indagações da própria existência humana, afinal, se o homem é “Imagem e semelhança de Deus”, como poderia ser capturada tal Imagem, além de carregar um estigma de ser a realidade congelada no tempo ou como fruto da imaginação, como também uma interpretação do autor (fotógrafo) (ANDRADE, 2002, p. 58).

O problema maior da Imagem nas pesquisas e investigações seria sua utilização apenas como meras ilustrações, sem explorar seu potencial como documento que também traz informações que precisam ser decodificadas, na maioria das vezes. A investigação antropológica vem da necessidade de documentar o mundo “desconhecido”, sendo que a fotografia pode se tornar ponte para retratá-lo, ou seja, certa realidade contida em uma

estrutura cultural carregada de significados. A Imagem, como o texto, pode nos dar uma melhor compreensão dos significados contidos nessas estruturas culturais.

O que se captura na fotografia é a Imagem do outro, não-verbal, carregada, não poucas vezes, de emoções. Assim, a Imagem capturada, “resgatada” ou produzida pelo fotógrafo, antropólogo, geógrafo ou qualquer pesquisador, não carrega somente elementos estéticos, mas carrega histórias, trajetórias, culturas. A significação da Imagem contribui para as pesquisas, mas também e, sobretudo, conhecer o outro e a nós mesmos.

É crescente na Geografia a necessidade de melhor compreender o uso da análise imagética e as relações socioespaciais estabelecidas nas, pelas e através das imagens. Nossa análise, aqui, debruça-se sobre a paisagem, que como recorte do espaço geográfico, pode ser vista como herança de processos naturais e humanizados. Ademais, a Imagem pode convergir para análise da lógica e de processos explicativos do ser humano em suas relações:

Desta forma, imagem tem um sentido mais amplo, contudo, como vimos a partir de Walter Benjamin, para a geografia, essa imagem torna-se paisagem a partir do momento em que as imagens não se reduzem a si mesmas, não são meros fragmentos e elementos figurativos e superficiais das formas das coisas observadas, experimentadas ou imaginadas, mas quando estas passam a ser entendidas como produto humano, sendo fruto das relações, desejos e necessidades humanas que se espacializam, ou possuem alguma expressão espacial, espaço não necessariamente geometrizável, mas possuidor de certa lógica e processos explicativos e contextualizadores dessas imagens a partir do e como ser humano em suas relações (FERRAZ, 2002, p. 26).

As imagens se tornam paisagens no momento que conseguem figurar suas múltiplas escalas, caracterizando a complexidade de relações/inter-relações e elementos em constantes redefinições no espaço geográfico. Como salienta o autor citado, a análise dessa geografia imagética é importante por caracterizar as modificações frutos de desejos, relações e necessidades.

A geografia está num movimento constante de tentar compreender a multiplicidade de relações/inter-relações no espaço por meio de uma leitura das imagens artísticas, como na fotografia e no cinema. Como podemos constatar a partir de Neves e Ferraz, a apontar sobre a análise de imagens cinematográficas:

A possibilidade existente de se analisar imagens cinematográficas por uma perspectiva geográfica aponta para uma leitura pautada na interpretação e presentificação imagética, de forma que o ser humano não reduza suas imagens mentais à mera memória de um passado conservado em si, mas que compreenda que essas ações pretéritas influenciam no arranjo espacial

presente e na construção do próprio futuro de cada indivíduo (NEVES e FERRAZ, 2010, p. 9).

Assim sendo, e com base no que os autores esclarecem, buscaremos nesse tópico, a partir do uso de fotografias de décadas distintas, comparar e analisar o ritual para entender e compreender de que forma os *Paiter Suruí* ressignificam seu território, pois as fotografias, como potencialidades de linguagem geográfica, são ou podem ser conectadas a “acontecimento da vida”:

Estabelecendo uma ponte entre a linguagem geográfica, notadamente com relação ao conceito de espaço, podemos confirmar que todo e qualquer acontecimento da vida “implica um espaço”, portanto, todo espectador sempre relaciona o que imageticamente está sendo narrado no filme com “um espaço narrativo” da vida real, isso faz com que todos os acontecimentos e fenômenos experimentados por qualquer ser humano só foram possíveis de ocorrerem em algum lugar e em um determinado momento (FERRAZ, 2002, P. 23).

As fotografias que se seguem sempre trazem como elemento principal, e central, o corpo. Elas capturam diversos corpos – feminino, masculino, infantil, jovem e velho, corpos vestidos, seminus, transvestidos ou pintados... – todos cheios de vida e expressões.

Mas vejamos, antes, como nascem os corpos em duas narrativas mitológico-divinas. Segundo a mitologia grega, o titã Prometeu, filho de Jápeto e sobrinho de Zeus, apanha a argila, molha com a água de um rio e a modela à Imagem e semelhança dos deuses do Olimpo, pois tinha o desejo de povoar a terra com seres dotados de espíritos. Acrescenta a esse boneco a alma dos animais, com suas características boas e más. Atenas empresta-lhe o sopro divino, animando o espírito no interior dessas novas criaturas.

“Surpreendentemente”, essa narrativa da criação do homem e, assim, de seu corpo com argila, é semelhante à judaico-cristã, em que Deus cria o homem a partir do barro, também à sua Imagem e semelhança. Essas duas narrativas trazem uma gênese do homem e seu corpo, a partir da utilização do barro/argila, ou melhor, da terra. De ambas, podemos então pensar a possibilidade da compreensão do mesmo (do corpo) como sendo um território, ou seja, de algo ligado à terra ou a um “pedaço” dela.

Pois que, etimologicamente, a palavra território vem do latim territorium, que significa “pedaço de terra apropriado”. O vocábulo latino terra, auxilia no entendimento da palavra território, pois explicita sua ligação com a terra, como um fragmento do espaço onde se constroem relações tanto de base material quanto simbólica. Se o corpo é criação a partir da terra, e essa é apropriação por indivíduos ou grupos que se faz território, logo o corpo

humano é um território apropriado por emoções, vivências, que culminam em marcas de significados e expressões.

IMAGEM 10: *Paiter Suruis* reunidos.



Fonte: MINDLIN, B., 1987 (foto da década de 1970).

Essa fotografia traz corpos diversos, de criança, adulto, homem e mulher. Todos eles estão demarcados por elementos culturais e simbólicos, que se materializaram nos territórios e como territórios; apenas a pintura corporal difere de acordo com o masculino e o feminino, para ambas indumentárias ritualísticas distintas. No canto direito da fotografia, aparece um tipo de balaio (cesto grande), que faz parte das *coisas* que eram muito utilizadas pelos *Paiter Suruí*, pois nos dias de *Mapimaí* ficavam retirados na floresta por muitos dias e esses utensílios serviam para armazenar alimentos.

Os corpos-territórios dos indígenas da década de 1970 são corpos esguios, devendo-se ao fato de caminharem muito floresta adentro a procura de alimentos, e mesmo com a inserção de produtos industrializados, esses ainda não eram de tão fácil acesso como nos dias atuais. Mesmo os indígenas trabalhando em roças, eles se tornaram um pouco mais sedentários, pois utilizam atualmente motocicletas para quase todas as atividades, até para visitar um parente em outra aldeia.

As fotografias anteriores mostram líderes dos clãs *Gameb*, *Gabgir* e *Makor* em dois momentos do ritual. Vestidos com *coisas de índios* durante a maior parte do ritual, as indumentárias são apenas colocadas momentos antes do encontro entre os da *metare* e os do *iwaí*. O estojo peniano foi substituído pelas vestimentas diversas, deixando de ser utilizado, segundo Agamenon Suruí (entrevista de janeiro de 2017), por ser uma *coisa de índio* muito dolorida para os homens, pois havia certo cuidado ao colocar “essa coisa” (de acordo com a entrevista), e assim que apareceram as roupas foi imediatamente abandonado.

IMAGEM 11 e 12: Líderes dos clãs *Gameb*, *Gabgir* e *Makor*



Fonte: Cláudia Nascimento Oliveira (acervo pessoal, 2011).

Nas fotografias, podemos observar que há dois momentos retratados de 2011: em um momento, em que os líderes dos clãs da metade estão com vestimentas da sociedade envolvente; enquanto em outro, ornamentados para o ritual. Antes e depois do encontro com a sociedade envolvente, o ritual foi dividido em duas temporalidades relacionadas à vestimenta; no ritual anterior ao contato não havia o momento de se “vestir como indígena”, pois estavam “vestidos como indígenas” em tempo integral; e, após, o tempo do ritual em si foi precedido pela troca de vestimenta, no trânsito entre “índios com roupas de não-índios” e “índios com indumentárias de índios”.

Nos dias que se seguem na floresta os indígenas estão sempre se preparando para o grande encontro dos clãs, dos mundos. Usam seus adereços como colares, cocares, pulseiras e arco e flecha, mas para o encontro entre os clãs se corporificam mais intensamente, com as *coisas de índio* marcando e demarcando as fronteiras entre essas duas temporalidades.

Essa grande ornamentação só ocorre em ocasiões especiais, como em grandes rituais ou representações de mitos. Na atualidade, se transvestem com sua indumentária tradicional em momentos igualmente já citados e aparições públicas, para requererem visualização e autoafirmação identitária. As *coisas de índio* como plumários, colares, flechas e arcos são uma das fronteiras materiais e imateriais diacríticas de seu modo de vida, que os diferenciam da sociedade envolvente.

IMAGEM 13: Indígenas reunidos do clã *Gabgir* na *metare*



Fonte: Carlândio Silva (acervo pessoal, 2012).

A Imagem 14 apresenta o grupo de indígenas da metade na floresta à espera do momento do encontro dos clãs. Anterior ao contato e nos primeiros anos depois dele, a vestimenta não-indígena ainda não fazia parte do modo de vida dos *Paiter Suruí*. Com a intensificação do contato e das trocas, as mulheres iniciaram usando calcinhas, e os homens, calções. Desse modo, era muito comum, segundo a antropóloga Betty Mindlin (1985), as indígenas irem à cidade com os seios à mostra, pois não havia disseminado o hábito do uso das vestimentas da sociedade envolvente.

As *coisas de índio*, como cocares, colares, tornozeleiras, arco e flecha, continuam fazendo parte do modo de vida *Paiter Suruí*. A fotografia da década de 1970 (Imagem 11) mostra os indígenas ornamentados mais ricamente, ainda seminus, e as mulheres aparecem com os seios à mostra, sendo que a betiga já não é mais utilizada. A betiga era utilizada por homens e mulheres num furo abaixo da boca, feito de resina de jatobá¹⁰. A betiga tembetá, por sua vez, são marcadores territoriais, definindo o território e a territorialidade *Paiter Suruí*. Na atualidade, esse marcador foi abandonado, pois nem é mais utilizado nem mesmo nos rituais.

A fotografia que se segue retrata a ancestralidade e sabedoria de temporalidades distintas representadas em 1970, 2011 e 2012. O indígena segura um arco, estando totalmente

¹⁰ É um nome popular que se refere a árvores do gênero *Hymenaea* L. São árvores que crescem em toda América Latina, com seu centro de diversidade na Floresta Amazônica.

corporificado para o ritual – tratava-se de um ancião da *metare*. A ornamentação representa riqueza, demonstrando sua rede de relações que abarcava um número muito grande de irmãos, cunhados e genros, possuindo muitos artefatos ornamentais significando trocas e presentes.

IMAGEM 14: Ancião corporificado para o ritual do *Mapimaí* de 1970



Fonte: MINDLIN, B., 1987 (foto da década de 1970).

Esse tipo de “véu” de palha é somente usado por homens chefes, ou seja, por um indivíduo com algum tipo de poder sobre os demais, sendo uma vestimenta exclusivamente masculina e que somente é usada em rituais como o *Mapimaí*. O véu é uma *coisa* bem conhecida por nossa sociedade, pois são utilizados por noivas em seus matrimônios, por exemplo. Na Grécia Antiga, por sua vez, era utilizado pelas noivas para afastar maus olhados ou admiradores indesejados, como uma vestimenta feminina para protegê-las do sol e dos olhares – portanto, sempre uma proteção.

A Imagem também traz duas crianças que parecem desatentas à movimentação do ritual, e ao fundo uma paisagem de floresta ainda intacta, com a moradia tradicional, as casas comunais, as grandes malocas. O corpo do indígena traz peculiaridades de pinturas que não são mais vistas na atualidade, como as pinturas em suas coxas. A cor principal que segue no ritual é o vermelho, que pode apontar para a cor do desejo, anseios ocultos relacionados ao sexo, por exemplo. Em suas narrativas, o apelo sexual é nítido e forte, e a maioria das suas histórias mitológicas possui um cunho sexual; a sexualidade, é vista como zombaria entre eles, sendo que brincam entre si sobre esse assunto que não parece tabu.

Os indígenas compreendem o mundo pela construção de valores que são herdados ancestralmente, na representação e presentificação cosmogônica. Eles representam o mundo de diversas formas, que podem ser visualizadas por meio de danças, cantos, pinturas corporais, ritos e mitos. O *Mapimaí* corrobora afirmativamente tais questões, pois traz consigo fenômenos que são apreendidos por formas e representações simbólicas.

O *Mapimaí* se caracteriza como uma apreensão do mundo realizada pelos *Paiter Suruí*, por esses valores e pela visão de mundo. Essa é interpretada como visão cosmogônica, que segundo Almeida Silva (2010, p. 25), é um processo sociocultural de coletivos realizado por meio das representações simbólicas. Assim, utiliza-se dessas representações para a defesa física, cultural e territorial.

A espacialidade e territorialidade são visualizadas como espaço de ação no *Mapimaí*. Como ação humana que qualifica o espaço geográfico, a espacialidade é uma construção desse espaço qualificado por meio dos valores adquiridos ancestralmente e apoiados nas representações e presentificação cosmogônica, no caso o *Mapimaí*.

Já a territorialidade é essa ação que acaba por se definir como ação territorial, isto, como um fazer território. As ações no *Mapimaí*, como as músicas cantadas, as pinturas corporais, a ingestão da chicha, são portadoras de aspectos que definem a espacialidade e a territorialidade dos *Paiter Suruí*. E, como tal, são “marcadores territoriais” porque acentuam a passagem desse grupo indígena, lhe conferindo particularidades e reafirmando sua identidade cultural.

A partir dessa descrição, nota-se que a cosmogonia, a maneira como concebem seu mundo, é importante fenômeno de qualificação e definição da sua territorialidade, pois expressam a produção do seu imaginário e a construção do seu cosmo e, como processo social, possibilitam as interpretações e visão de mundo.

O mito pode ser entendido como elemento que participa da construção do espaço. É, ainda, organizador das representações imaginárias e míticas da população, por meio de sua percepção grupal e ou individual, da explicação do seu mundo, de seus valores e sua organização (SILVA, 2007, p. 232).

Para Eliade (1972, p. 82), o mito transpõe o homem do seu tempo e projeta-o no “Grande Tempo”, ou seja, o mito se torna uma interrupção do tempo-real para o tempo sagrado, sendo o mito a passagem para essa experiência. O mito deixa de ser imaginário quando se consolida no rito, sendo ambos indissociáveis.

Barcelos (2012, p. 47) reitera que o mito está totalmente ligado ao rito, e que a memória é a vivência do mito através do rito; e o mito, ao ser contado ou encenado, vivifica o rito e vice-versa. A representação do mito e todo o universo de encenação renova os indígenas, fortalecendo-os culturalmente.

O rito diz respeito ao ritmo da vida é a junção entre as partes e o todo, pois o significado da palavra em latim é *ritus*, ou seja, uma ordem estabelecida, uma harmonia (VILHENA, 2005, p. 34). Ainda segundo o autor, o rito é a prática da celebração de vários rituais, gestos e palavras, por isso não se pode confundir rito com ritual; em outras palavras, o ritual é a forma de praticar o rito (VILHENA, 2005), ou a forma de fazer-se território.

Ainda que a espacialidade e a territorialidade possam ter distintas interpretações, ambas são dotadas de identidade porque estão relacionadas ao processo de produção espacial, carregando representações de diferentes formas, tanto no que concerne a concreção cultural e religiosa quanto social e política (CARVALHO MELO, 2013, p. 132).

A territorialidade se configura na ideia de pertencimento cultural, porque é um elemento no espaço de ação e que carrega a compreensão de relação espacial. Esse vínculo de pertencimento com o espaço é realizado no ritual do *Mapimaí*, que é manifestado pelos sentimentos e a valoração que se opera sobre o território.

O ritual *Mapimaí*, como metáfora de criação de mundo, está diretamente ligado às experiências de ancestralidade, cosmogonialidade e identidade. A identidade cultural e territorialidade *Paiter Suruí* se fortalecem em cada ato de representação ritualística, pois são plenas de sentidos, valores e sentimentos que possibilitam o construir de territórios e territorialidades múltiplas (CARVALHO MELO, 2013, p. 94).

A partir daí, pode-se constatar que a representação da criação do mundo realizada pelos *Paiter Suruí* no *Mapimaí* é a sua consciência com base numa verdade que é somente deles, que acaba dando sentido à sua existência. O *Mapimaí* é uma forma de reconciliação e busca de equilíbrio para a tríade homem, cultura e natureza, que corrobora para a espiritualidade.

Mindlin (2006, p. 91), descreve o *Mapimaí* de 1980:

Este ano de 1980, os mutirões de derrubadas destinaram-se à festa *Mapimaí* [...]. Foi nessa grande festa que se deram as trocas entre as duas metades suruí, da comida e do mato. Durante toda época seca, os membros dos grupos exógamos *Gamep* e *Gamir* ficavam na clareira, no *metare*, fabricando

artesanatos; cada homem sabia exatamente a quem se destinava o que produzia [...]. Na metade da comida, *íwai*, duas grandes roças, pertencentes a grupos de irmãos *Kabanei*, ofereciam a bebida; [...]. Os homens casados com mulheres Cinta-Larga e os *Makorei* não participavam.

A preparação para o *Mapimaí* possuía duração de todo o verão e acontecia durante algumas semanas que eles mesmos não sabem especificar ao certo. Hoje em dia ocorre em três dias, sendo que cada dia se reveste de representação e presentificação de como eles interpretam o seu mundo e a sua criação. Durante os dias do ritual, os *Paiter Suruí* são divididos entre o clã anfitrião, os do *íwai* dono da roça, e os clãs convidados, os do *metare*. Essa divisão representa dois cosmos, um material (dos *Paiter Suruí*) e outro espiritual (o de *Palob*). O momento mais esperado é quando ocorre o encontro dos mundos. Essa é mais uma referência que as representações contidas no ritual são a manifestação de sua visão de mundo, onde a linguagem se apresenta como preponderante às representações.

As representações no interior do *Mapimaí* são específicas do ritual, o que explica as espacialidades e territorialidades do grupo. Os do *íwai* e os da *metare* escolhem dois representantes que serão chamados de reis do ritual. Esses reis fazem a conexão entre o mundo *Paiter Suruí* e o mundo de *Palob*. É um tipo de competição para medir a força, o conhecimento e a capacidade de preparação entre si, durante a cerimônia.

O primeiro dia é quando os clãs se separam, os anfitriões do ritual ficam na aldeia e por isso são denominados de os da comida; os convidados se retiram para a *metareilá*, para a produção dos presentes rituais. Os da *metare* preparam a tinta do ritual, que é feita do fruto jenipapo e posteriormente pintam os corpos dos participantes (indígenas e não-indígenas).

IMAGENS 15 e 16: Preparação da tinta. Indígenas fazendo a extração do jenipapo.

Representações com pinturas corporais



Fontes: Cláudia Nascimento Oliveira (acervo pessoal, foto da aldeia Apoena Meireles, 2011).

Essa parte do ritual pode-se dizer, é o que Viveiros de Castro (1987, p. 45) chama de “fabricação de corpos”. O corpo humano deve ser submetido a processos de fabricação periódicos, fazendo surgir um novo corpo, e tal fabricação é “concebida como conjunto sistemático de intervenções sobre as substâncias que comunicam o corpo e o mundo” (Ibidem). Nesse dia do ritual, ao entardecer, acontece o primeiro encontro entre os clãs, quando o anfitrião avalia as pinturas corporais e oferece a primeira degustação da chicha - como amostra do que os espera nos próximos dias da ritualística e do encontrar-se com o microcosmo.

Nas suas descrições sobre o *Mapimaí* de 1980 Mindlin relata,

Os *íwai* ficaram deitados, olhando apenas. De dia, no *metare*, o afã de preparar os enfeites às escondidas: os cocares, as grinaldas de palha pintadas de urucum, da qual saem cabelos de palha, caindo pelas costas quase até o chão, colares variados, panelas, cestos, esteiras, flechas. Os homens pintavam com jenipapo belos desenhos no corpo das mulheres e em si mesmos. Os da comida limpavam o terreiro e pintaram-se menos, em geral apenas o rosto todo preto de jenipapo, mas sem desenhos (2006, p. 92).

A produção dos corpos pela pintura específica entre homens e mulheres cria espacialidades distintas no ritual. A feitura da tinta para (de)marcar os corpos, enfeitá-los, torná-los territórios, aponta que os mesmos falam por imagens traçadas minimamente, seja pela vaidade do artista ou a estética perfeita. Pintar os corpos ou objetos não é mera distração, mas uma das funções sociais de ensinamento dos valores que são transmitidos através desta arte. Nesse caso, o uso da pintura corporal é uma forma de distinguir a divisão do ritual.

As fotografias que se seguem trazem o marcador territorial da pintura em cada corpo. Pintar o corpo para os *Paiter Suruí* é se proteger dos espíritos, e não esquecer seu modo de vida. Ademais, a pintura corporal é uma das muitas manifestações culturais entre os povos indígenas.

Pinturas indígenas cumprem um objetivo sociocultural, conforme a estrutura de cada povo. Valores ancestrais são transmitidos por meio do pintar, a maneira de pintar e o grafismo em si. São símbolos produzidos e compartilhados pelos mais diversos povos indígenas a partir de suas experiências e vivências com o mundo que os rodeia, ou seja, com a natureza, o sagrado/profano e com os próprios indígenas.

As pinturas podem diferenciar os indígenas entre si. Na cultura *Paiter Suruí*, os homens utilizam um grafismo diferente das mulheres; os clãs possuem diferença nos traços; quando a menina menstrua pela primeira vez é pintada por seu avô paterno com traços

específicos para esse ritual.... Nas fotografias acima é evidenciada essa diferenciação entre os traços de pintura; o grafismo utilizado nos corpos masculinos segue em linhas e pontos; nas mulheres seguem pontos, em sua maioria, e dependem dos traços do clã. Na fotografia que aparece a mulher não indígena, a pintura segue uma linha e pontos; já na da menina Suruí, segue somente ponto. Mas todas seguem um traçado ombro a ombro.

IMAGENS 17,18 e 19: Pinturas Corporais



Fonte: Cláudia Nascimento Oliveira (2011), Carlândio Silva (2011) e Sérgio Cruz – Kanindé (2012).

Na atualidade, o velho, ou aquele que é representado como velho pode ser visto em algumas situações como ultrapassado, inútil, improdutivo, portando valores antiquados que não se adequam à modernidade. Na sociedade envolvente há uma contradição quanto aos mais velhos: o objetivo é alcançar uma expectativa de vida elevada, mas ao mesmo tempo em que se chega a esse objetivo esses se tornam um peso para a família, sociedade e governo.

Para os *Paiter Suruí* os anciões possuem importância primordial para a transferência dos conhecimentos tradicionais, os saberes ancestrais. A longevidade está diretamente ligada à sabedoria e manutenção cultural, não sendo um peso ter anciões em seu meio, mas uma honra poder partilhar de conhecimento, experiências e vivências. Eles são importantes na tomada de decisões e na resolução dos conflitos, e, o que é central, o elo entre as gerações.

Em rituais como o *Mapimaií*, os mais velhos sempre estão ensinando os procedimentos da ritualística, pois realizar o ritual de forma não correta pode acarretar castigo e desgraça, como a morte para o povo.

As fotografias abaixo mostram jovens *Paiter Suruí* da *metare*. Na fotografia da Betty Mindlin os jovens estão bem ornamentados, seminus, e carregam arco e flechas, como típicos

guerreiros. Nas narrativas desses indígenas falam sobre seu espírito guerreiro, de como os *Paiter Suruí* saiam para as guerras interétnicas, que, com o contato, também se corporificavam de guerreiros para expulsar os colonos que insistiam em permanecer em seu território.

Os jovens são os que se tornarão os líderes no futuro, e participar do ritual é importante na medida em que conhecem a história do seu povo. Em conversas com jovens percebeu-se que eles possuem muitas dúvidas sobre o andamento do ritual. Nas fotografias mais recentes os jovens aparecem com vestimentas da sociedade envolvente, com ornamentos também, mas não tão corporificados como os jovens da década de 1970. Não se vê jovens seminus nos rituais. Os cocares e colares são *as coisas de índio* mais utilizadas pelos indígenas.

Na fotografia de 2012, o jovem, ao invés de segurar o arco e a flecha, instrumentos típicos de guerra de seu povo, está carregando timidamente o facão, a *coisa de não índio* que marcou as mudanças nas relações entre os *Paiter Suruí* e a sociedade envolvente.

IMAGENS 20, 21 e 22: Jovens corporificados para o *Mapimaií*



Fontes: MINDLIN, B., 1987 (foto da década de 1970), Cláudia Nascimento Oliveira (2011) e Carlândio da Silva (2012).

O ancião fotografado em 2011 (Imagem 24) está confeccionando uma flauta, que é utilizada para entoar cantos rituais. Ressalta-se que os *Paiter Suruí* são conhecidos como indígenas cantadores, cantando muito em seus rituais, sendo que no ritual de cura *hoeietê* também utilizam da flauta de bambu. As canções entoadas são sobre suas experiências, cantam enquanto estão na *metare* e para o dono do *iwaí*. Em suas canções também expressam muitos ensinamentos para os jovens. As flautas são confeccionadas nos dias do ritual e em

diversas vezes são guardadas por algum tempo, por representarem uma defesa de espíritos ruins.

Alguns povos antigos acreditam que instrumentos musicais foram invenções dos deuses, e por isso a sonoridade que sai dos instrumentos é também algo mágico e misterioso. Dessa forma, os instrumentos podem ter poderes sobrenaturais, podendo permitir a comunicação com seus ancestrais e até mesmo com seus demiurgos.

Em uma das narrativas apontadas por Mindlin (1996, p. 56-57), a *coisa* flauta aparece como instrumento poderoso de um pássaro mítico chamado *wine*, que tocava a flauta e ceifava a vida de suas presas. O som que saía de sua flauta era mortal para quem o ouvia.

IMAGEM 23: Confecção da flauta



Fonte: Cláudia Nascimento Oliveira (acerto pessoal, 2011).

No segundo dia do *Mapimaí*, os convidados ainda permanecem na *metareilá*, onde passam o dia na ornamentação e preparam indumentárias com palha de coqueiro, cocares, flechas e arcos e caracterizam-se como guerreiros. A fotografia apresenta momentos de calma na *metare*, em que os convidados se preparam para o grande encontro; alguns trabalham na confecção das coisas rituais, outros conversam e contam histórias de seus antepassados, as crianças sempre estão ao redor com olhares e ouvidos atentos ao movimento e ao som dos adultos e das *coisas* que usam e que fazem. Parar para conversar, ali, também se converte em aprendizado e ensino, voltando aos tempos dos seus antepassados e aprender lições, revificando a sabedoria ancestral.

IMAGEM 24: Indígena confeccionando grinalda de palha para o ritual



Fonte: Carlânio da Silva (Acervo pessoal, 2012).

Também nesse dia acontece o que eles chamam de desafio da chicha, no qual um clã dos convidados é desafiado a bebê-la até que ocorre a expulsão dos espíritos ruins.

Esse dia é tido como o mais importante do ritual, pois, é quando ocorre o encontro do microcosmo espiritual e material (*Palob* com os *Paiteer Suruí*). O chefe cerimonial e sua esposa tem a missão de levar a tocha com “a chama da vida” e simbolicamente trata-se de um presente de *Palob* para iluminar os caminhos da etnia.

IMAGENS 25 e 26: Chefe do ritual e sua esposa



Fonte: MINDLIN, B., 1987 (foto da década de 1970).

Nas fotografias de 1970 muitas *coisas* rituais aparecem; cada mulher carrega sua *akape* (esteira), levando-a em todos os momentos do ritual. Observando o ritual de 2011 e 2012, percebe-se que somente a mulher do chefe cerimonial carrega sua *akape*, um tipo de

esteira para se sentar. O chefe cerimonial carrega uma espécie de candelabro com brasa de carvão; (nos *Mapimaí* mais recentes, o candelabro é bem menor, tornando-se quase imperceptível). À época, as mulheres seguiam com seios à mostra, com seus corpos ficando “expostos” e “livres”.

Observando as fotografias, há um contraste entre as cores, sendo que as vestimentas seguiam um padrão com o vermelho, do fogo, amor, paixão, cor ardente e quente (situações percebidas durante nossos contatos e estadas junto aos *Paiter Suruí*. Na ritualística de 2011, houve uma sobreposição de cores, em que cada grupo clânico se transvestiu numa cor, como pode ser constatado nas fotografias abaixo. O clã *Gameb* estava de calções verdes; o clã *Gabgir*, com calções amarelos; o clã *Makor*, em número muito reduzido, aparece com nenhuma designação de cor; e o clã *Kaban*, representava-se pela cor vermelha.

IMAGENS 27 e 28: Encontro entre o clã dos *Kaban* e seus convidados

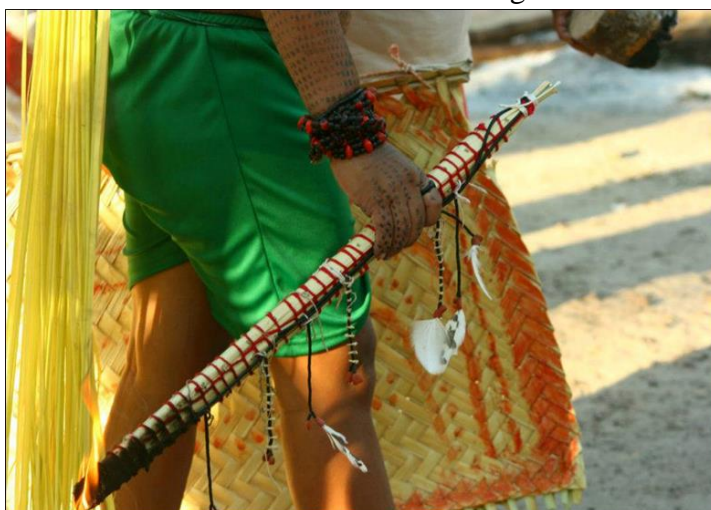


Fonte: Sérgio Cruz – Kanindé (Acervo da Kanindé, 2012).

A cada *Mapimaí* são escolhidos reis diferentes. Esses, por sua vez, devem organizar seu pessoal e os preparativos do ritual. O rei escolhido do lado do *metare* também é chamado de chefe cerimonial. Ele e sua esposa vão sempre à frente dos clãs convidados, no encontro do clã anfitrião.

A mulher do chefe cerimonial é a escolhida para levar a tocha com a chama. Esse fogo simboliza a iluminação dos caminhos, a certeza da segurança e a prosperidade. Essa tocha representa a independência humana nos tempos da criação, um presente de *Palob*. Esse chefe é o eleito pelos líderes dos clãs convidados pelo seu conhecimento às tradições e, como tudo se renova no *Mapimaí* seguinte o chefe cerimonial escolhido será outro detentor da sabedoria cosmogônica.

IMAGEM 29: Mulher do chefe cerimonial carregando a tocha com o fogo da vida



Fonte: Sérgio Cruz – Kanindé (Acervo Kanindé, 2012).

Essas imagens nos revelam uma *coisa* ritual peculiar do *Mapimaí*, o bastão, com a chama da vida. Essa chama da vida foi presente de *Palob* aos *Paiter Suruí*, representando uma união – por isso que o *Mapimaí* também se caracteriza como uma união dos clãs. É a partir desse presente, do fogo, que surge a trama de relações entre o mundo terreno e o celeste, com a espera sempre das dádivas, das bênçãos e do melhor de *Palob* pode oferecer.

Nas fotografias que se seguiram observamos os indígenas sempre seguindo o casal cerimonial. A mulher vai à frente por carregar o bastão com a chama da vida e presente de *Palob*, enquanto seu marido vai logo atrás carregando seu arco e flecha. A mulher, além de carregar o bastão, carrega também o *akape*. A mulher do chefe cerimonial se assenta na esteira logo após o encontro entre o clã anfitrião e seus convidados; nesse momento ainda se encontra em transe entre os dois mundos, em que é despertada por um sino de pedras.

Mindlin (2006, p. 90), em seu diário de campo descreve a passagem da tocha:

Fico me lembrando do ar sagrado das tochas que as mulheres dos chefes do *metare*, sempre olhando para baixo, seguravam no dia da festa. Se deixarem o fogo apagar, é sinal de que alguém morreria nos meses seguintes. Que medo e que responsabilidade. As tochas acesas, como se fossem as gregas das Olimpíadas, ou o fogo das vestais, mantendo a tradição, transportadas do mistério da floresta para a tranquilidade da aldeia.

Podemos observar ainda, nas fotografias em questão, que os indígenas ficam sempre ao redor do casal cerimonial, sendo que a apreensão de todos é tamanha pelo fogo que acende o bastão que a mulher carrega. Todos do ritual, tanto *metare* quanto *iwaí*, temem pelo apagar do fogo. Esse fogo representa uma mudança nas tradições alimentares, pois o fogo cozinha,

assa, muda a dieta, muda gostos e hábitos, aquece nas noites de frio, ilumina nas noites sem luar ou estrelas. O fogo diz muito: fogo da vida que aquece a alma, fogo da morte que queima a alma, tudo depende no que se acredita e em quem se acredita.

O fogo é um dos elementos importante para a sobrevivência humana. Há diversas histórias míticas que contam o surgimento desse elemento e domínio pelos homens e pelas mulheres. Para os *Paiter Suruí*, o fogo era e é elemento de domínio da onça, Mekô, e Palob pediu ao pássaro Orobab para roubar e dar de presentes aos indígenas, pois esses passavam frio e ainda não conheciam o hábito de cozinhar.

O elemento fogo faz-se presente em diversas representações da humanidade, pois, não raras vezes, representa vida e morte. O fogo dos amantes, fogo olímpico..., esse elemento sempre está representando algo em nossas vidas. Na história da humanidade (aquela clássica, ensinada e re-ensinada cotidianamente), sobre a “evolução das espécies”, o modo de vida do homem paleolítico mudou completamente, pois o domínio do fogo deu a ele um domínio também sobre o espaço.

Na ritualística do *Mapimaí*, a importância do fogo em se manter aceso em todo o trajeto do caminhar para o encontro entre os clãs, está ligado à vida e a presságios bons, à união entre o plano celeste e o plano terreno. Podemos observar nas imagens que as indígenas que carregam esse fogo estão sempre com a cabeça abaixada, pois estão em transe entre os dois mundos. É um sinal de respeito e a concentração deve ser perfeita, pois a responsabilidade de fazer a ligação entre os mundos é muito tensa e “in-tensa”.

O ser humano, pelo que sabemos, foi o único ser que conseguiu se apropriar e dominar as técnicas para a utilização do fogo. O fogo é objeto de culto, um misto de bem e de mal, pois é representado como elemento purificador e destruidor. Ele está presente nos lares, lareiras, para o cozimento, nas velas acesas nas igrejas, nos cemitérios para os mortos ou para os santos... O fogo representa uma ação fecunda, purificadora e iluminadora em suas chamas. Para muitos, ilumina as vidas e almas perdidas, fazendo com que encontrem o caminho e a paz.

O fogo da tocha é aceso pelo chefe cerimonial e não pode ser apagado, pois isso significaria não só um sinal de morte prematura, como também de que *Palob* se recusará a visitar e proteger a aldeia. Ao longo do trajeto uma anciã segue a tocha, pois se ela vier a se apagar, a anciã rapidamente a reacenderá. Ao realizarem o encontro, a tocha é colocada ao

lado do *yama*, para que seu fogo sagrado se extinga por si só. O *yama* é o trono feito pelo clã anfitrião para o chefe cerimonial se assentar.

O *yama* se parece muito com a ponte do equilíbrio, sendo uma espécie de trono ritual confeccionado especialmente para o chefe cerimonial, o indígena escolhido para representar a *metare*. O chefe se senta no momento ápice da ritualística, ou seja, no encontro entre os clãs. Ele, ainda em transe, se assenta e com um sino feito de pedras ele sai do transe e permanece assentado em seu trono, onde ingere a bebida da festa. Tronos são coisas feitas exclusivamente para o assento de pessoas soberanas, muito importantes dentro de determinadas culturas, o assento ao trono é uma posição máxima de uma pessoa entre o *Païter Suruí*.

IMAGEM 30: Tronco *yama*



Fonte: Carlândio da Silva (Acervo pessoal, 2012).

O trono é tão especial que ele próprio tem seu *akape* – a esteira onde repousa. O trono segue linhas tracejadas com tinta de urucum, sendo que a estética da pintura utilizada no trono é específica para o ritual.

No primeiro momento, o tronco é utilizado como trono de recepção; no segundo momento ele representou uma ponte, em que os *Païter Suruí* o denominam de tronco do equilíbrio; e no terceiro, é a representação do colono ou, de forma mais geral, um sujeito participe dos embates, tensões e conflitos com os *Païter Suruí*.

Pontes, em geral, são feitas para facilitar passagem por lugares de difícil acesso, podendo representar aproximação ou distanciamento, tudo dependerá de como será utilizada. Ao final do ritual, os indígenas devem atravessar o tronco em sinal de equilíbrio. Esse

equilíbrio faz analogia à vida: se o indígena por ventura cair, sua vida será desequilibrada e passará por adversidades.

IMAGEM 31: Confeccão do tronco de passagem



Fonte: Carlândio da Silva (acervo pessoal, 2012).

Como apontado, o terceiro tronco representa, dentro da ritualística, um colono. Os *Paiter Suruí* vivenciaram muitos conflitos com outros indígenas, com colonos, madeireiros e outros agentes, por isso, na ritualística do *Mapimaí* eles memorizam esses conflitos para mostrar a alma guerreira.

A memorização pode ocorrer com qualquer um desses agentes, ou simplesmente uma vivência deles como guerreiros. Essa “volta ao passado” ocorre no segundo dia, quando são utilizados flechas e arcos e buscam, com essa representação, demonstrar sua origem guerreira, sua força, ou seja, a ideia é contar por meio do teatro-ritual as histórias dos guerreiros Suruí, mostrando aos mais jovens o quanto já lutaram para se manterem coesos.

IMAGEM 32: Terceiro Tronco



Fonte: Carlândio da Silva (acervo pessoal, 2012).

Em 2011 e 2012, o clã dos *Kaban* foi o dono da festa, como costuma se chamar o clã do comando. Logo, esse clã ficou longe dos acontecimentos que protagonizaram os demais clãs convidados: *Gameb*, *Gabgir* e *Makor*.

IMAGENS 33 e 34: Participantes do clã *Gameb* e *Gabgir* reunidos na *metareila* para foto que marcou sua passagem no *Mapimaí*



Fonte: Carlândio da Silva (Acervo pessoal, 2011).

A representação do *Mapimaí* é intrínseca de elementos da natureza: a floresta, o rio e o gavião real (*Harpia harpya*), de acordo com as narrativas às quais tivemos contato. Esses elementos, sobretudo, (de)marcam mundos possíveis, territórios múltiplos, atravessados pela terra, pela água e pelo ar.

O símbolo regulador no *Mapimaí* é a floresta, que simboliza o suporte para a vida dos *Paiter Suruí*. A floresta é a responsável pela existência dos outros dois elementos que

representam o *Mapimaí*, o rio e o gavião real. A floresta se apresenta como a fonte de energia e a estabilidade na vida dos indígenas *Paiter Suruí*. O gavião real simboliza o poder, e o rio alude à chicha (CARVALHO MELO, 2013, p. 97).

Em entrevista, no ano de 2011, Almir Narayamoga Suruí nos disse que a floresta é “a base da vida, ela oferece recursos necessários à sobrevivência das populações indígenas. Ela determina a energia necessária para realizar o *Mapimaí*”. A energia gasta, física e psiquicamente, para a realização do ritual, é intensa, sendo que a floresta impõe esse ritmo aos participantes. Os ritos iniciam-se às 4 horas e vão até a meia-noite, com cantos e manifestações ininterruptas.

A chicha é ingerida em grandes dosagens, até ocasionar a vomitação, ou seja, a expulsão dos espíritos ruins. Ela também é um elemento que testa a força dos clãs convidados – e a sobra da bebida é uma demonstração de fraqueza. Essa ingestão exerce intervenção sobre os canais de contato entre o corpo e o mundo, assim estabelecendo a “fabricação de corpos” (VIVEIROS DE CASTRO 1987, p. 45).

IMAGENS 35 a 38: Ritual de ingestão da chicha como elemento purificador



Fonte: MINDLIN, B., 1987 (foto da década de 1970), Sérgio Cruz – Kanindé (Acervo pessoal, 2011 e 2012).

A ingestão da chicha é muito comum entre os povos indígenas. Nas diversas sociedades, celebrar encontros e festas com bebidas é muito comum, e nos povos indígenas a utilização de uma bebida típica da floresta é a chicha, também conhecida, entre os *Paiter Suruí*, como *makaloba*.

A ingestão da chicha no *Mapimái* é importante na medida em que limpa a alma dos espíritos ruins e prepara o corpo para um novo ciclo. A chicha é o desafio para os da *metare*. A preparação da chicha é parte do ritual, pois um dono “rico” pode proporcionar aos seus convidados comida e bebida abundantes, e a bebida no *Mapimái* deve ser sempre em grande quantidade, já que abundância é sinal de prosperidade.

A bebida é sempre muito aguardada no ritual. Os *íwai* ficam curiosos para saber se seus convidados irão dar conta do desafio de beber; e os da *metare*, se a bebida é abundante. Mindlin (2006, p. 87) discorre em uma passagem sobre a bebida, na espera pelo *Mapimái*:

Será que vou ver a tão esperada festa *Mapimái*? Desanimei, hoje, pois os troncos já estavam cheios da bebida, tudo pronto, enorme quantidade, sete dias de labuta... quando chegaram os do *metare*, de surpresa, e, mesmo não sendo o dia da festa, beberam tudo, e vomitaram a noite toda como de costume!

No relato de Mindlin fica claro o quanto o momento da bebida é aguardado. A bebida é preparada para os da *metare*, que devem tomar toda a bebida, se isso não ocorrer os do *íwai* seguram os indígenas, “obrigando-os” a beberem (podemos observar na última fotografia acima, que um indígena do lado *íwai* segura pelo braço um indígena do lado da *metare*).

Após essa etapa ritualística ocorreram trocas simbólicas, isto é, o casal anfitrião que conduziu o cerimonial recebeu presentes dos demais clãs e convidados, como se fosse uma espécie de “pagamento pela festa e bebida oferecida” (CARVALHO MELO, 2013, p. 123). Essas trocas adquirem proeminência na medida em que possibilitam o fortalecimento dos laços afetivos e de parentesco, renovam as alianças entre a etnia *Paiter Suruí* e reafirmam o fortalecimento para a defesa cultural, física e territorial da Terra Indígena *Paiterey Garah*.

Esse ritual de presentear os anfitriões da festa lembra, em partes, o ritual do Kula descrito pelo antropólogo Bronislaw Malinowski (1976), em que participantes deste ritual trocavam *coisas* entre eles; as trocas são regidas por uma série de regras e ritos mágicos e acontecem periodicamente. Tal ritual contribuía para o fortalecimento das alianças, hospitalidade, proteção e assistência mútua. Inicialmente, pensamos que o *Mapimái* se

configurava em um mito seguido de um ritual, mas ao adentrar no ritual entendemos que é uma rede de relações mais amplas, pois a própria configuração de divisão ritualística está na origem dos clãs e sua importância na cosmografia *Paiteer Suruí*.

Segundo os relatos que se seguiram nas linhas anteriores, o primeiro clã a surgir foi o *Gameb*, e o ritual, até o contato, sempre ficava a cargo desse clã, seja pela sua importância histórica ou por ser ele que contava com o número maior de indígenas para a produção das roças e oferecimento da bebida ritual.

As trocas e os presentes devem ser vistos como fonte de coesão e solidariedade, assim como mecanismos de classificação dentro do grupo (MAUSS, 1974, p. 81). Percebemos que as trocas dentro do *Mapimáí* seguem uma lógica de poder econômico e de relações mais amplas. O clã seguido da família do líder Almir é o que oferece mais presentes e sempre está mais ornamentado no ritual. A riqueza aqui segue outra conotação, não somente relacionada a poder econômico de diferenciação social, mas de generosidade. Ser generoso é também sinal de ser “rico”, pois somente se é generoso no ato de doar se o sujeito tiver a quantia suficiente tanto para repartir quanto para guardar para si.

Para Mauss (1974, p. 82), a riqueza é indicio de poder e conseqüentemente de generosidade, ou seja, o status e a posição econômica estão ligados à generosidade. O recebimento está atrelado ao retribuir, e presentear é dar parte de si que representa uma posição social dos sujeitos que presenteiam e dos que recebem, sendo que as *coisas* criam essa obrigatoriedade por carregarem consigo o espírito da *coisa* dada. A *coisa*, na forma de presente, carrega esse espírito nas relações que se forjaram em sua criação, desenvolvimento e trajetórias.

Silva et al (2015, p. 10) apontam que esse ato integrante da etnia, na troca e reciprocidade, está diretamente relacionado à estrutura fundamental de parentesco e filiação, organização e vivência compartilhada de mundo.

Mindlin (2006, p. 90), por sua vez, descreve que havia uma sobreposição de presentes para o pagamento da festa, em que os indígenas usavam roupas sobrepostas, isto, com muitas peças; segundo a autora, “queriam dar peças compradas na cidade além dos presentes do mato!” (idem). As *coisas de índio* já não eram suficientes para pagar pela festa e a comida.

Mas o término desse dia de ritual somente ocorre quando os anfitriões, assim como os convidados indígenas e não indígenas, realizam a passagem sobre o tronco do equilíbrio, que possui o sentido representativo do equilíbrio da vida. Na passagem, aqueles que não se mantêm firmes e caem, é compreendido, de forma simbólica, que seus espíritos estão desarmonizados com a natureza e com sua própria existência, uma vez que consideraram que todos os seres integram o mesmo conjunto cosmogônico.

O terceiro e último dia é dedicado à caçada e captura de animais da floresta e é realizado pelos clãs convidados. Essa manifestação é uma prova que os convidados estão agradecidos pelo ritual, pela bebida e de acordo com o que o cosmos lhes proporciona. De acordo com Mindlin (2006, p. 93),

[...] foram todos em conjunto, as duas metades, a uma caçada ritual. Os caçadores antes bebiam na casa dos *íwai* com uma redistribuição geral. A caçada, com o nome de “companheiros para ir buscar comida”, *hoênaré*, um mutirão, parecia completar o acesso alimentar dos dias de *Mapimaí*. Em dois dias além de outros animais, vinte caititus jaziam nos moquéns da Casa Grande.

O sucesso do empreendimento resulta na celebração de um banquete em que todos participam e saciam a fome.

IMAGEM 39: Divisão da caça entre os clãs



Fonte: Carlândio Alves (Acervo pessoal, 2012).

Ainda nesse último dia, os convidados, em sistema análogo a mutirão, realizam a limpeza de novas áreas, onde, posteriormente, o anfitrião efetuará o plantio de lavouras para sustentar sua família. Desse modo, verifica-se que o ritual, além de se apresentar em seus

sentidos/suas práticas espiritual e festivo, tem o sentido/a prática de solidariedade e reciprocidade no contexto da etnia.

Não há dúvidas que o *Mapimaí* se configura num importante ritual para a manutenção cultural dos *Paíter Suruí*. Desde o ano de 2012, o *Mapimaí* não vem sendo realizado devido principalmente aos embates clânicos que tem se travado entre os *Paíter Suruí*. Um dos principais causadores desses conflitos internos são os projetos a partir de então (ou mesmo antes) desenvolvidos no território Sete de Setembro, como o Projeto de Carbono Florestal Suruí.

Alguns representantes dos *Paíter Suruí*, sejam de clãs ou das aldeias espalhadas pelo território, entraram em contato com a FUNAI em 2015 para exporem seus argumentos contra o prosseguimento do Projeto de Carbono Florestal Suruí. O primeiro a se manifestar contra o prosseguimento do projeto foi o cacique Henrique Iabaday Suruí, já mencionado em entrevista em linhas acima.

Em entrevista concedida em 2011, Itabira Suruí esclareceu que o ritual acontecia antes do contato com a colheita do milho verde, geralmente nos primeiros meses do ano. A proximidade com a cultura da sociedade envolvente mudou o calendário do ritual, sendo que agora possuem atribuições quase que no mesmo ritmo da sociedade envolvente, como estudar e trabalhar na cidade, o que não possibilita semanas e muito menos meses de ritual.

A tentativa de leitura das fotografias deve ser vista como mais uma forma de compreender a complexidade das relações envolvidas no *Mapimaí*. A fotografia como imagem capturada, consegue nos trazer determinada realidade na sua reprodução artística, essa reprodução é um acontecimento que assim deve ser entendido em toda a sua riqueza de detalhes por ser mais uma forma de se perceber e ler o mundo e suas paisagens e espaços múltiplos.

A captura do *Mapimaí* por óticas diferentes nos atualizam da complexidade de processos subjacentes, das *coisas* rituais, dos corpos, gestos, ações, sentidos, sentimentos, que não necessariamente são visíveis e perceptíveis num primeiro olhar desatento.

As fotografias representam imagens que podem quebrar com “veracidades”, pois trazem corpos vestidos, nus, transvestidos de “Gente de Verdade”, gestos, olhares atentos e desatentos, risos e preocupações, medo da morte com a apagar da chama da vida... Da mesma forma, elas podem “apanhar” o mais despercebido dos gestos e expressões. Representam também, por isso, paisagens como potências para pensar outras possibilidades de ler e

entender o mundo. As fotografias como paisagens marcam sua passagem expressando modos de vidas, sentidos e relações com o espaço.

As “Gentes de Verdade” aparecem em praticamente todas as imagens desse capítulo (exceto na imagem 38 e 39). “Gentes de Verdade” visibilizadas como corpos que é a própria expressão de uma “passagem” de um corpo de antes (com as exclusivas *coisas de índio*) para um corpo do depois/do agora (com a inclusividade de *coisas de não índio*). Nessa passagem – que redefine toda a paisagem pelo, no e através do corpo – o que era “descoberto”, nu, seminu, à mostra, passa a ser “coberto”, quase que totalmente “roupado”, “desmostrado”. A “descoberta” do povo *Paiter Suruí*, com seus corpos descobertos, desdobrou-se na “cobertura” por *coisas de não índio*, fazendo-se, simultaneamente, a passagem do sentimento de espontaneidade (*coisa de índio*) dos corpos para o de vergonha (*coisa de não índio*).

Essa condição e passagem são reveladoras de geografias do corpo distintas. Geografias que, como o processo sócio-espacial aponta através das imagens, têm seus significados corporais e espaciais em movimento de ressignificação constante. Desse modo, junto com Camila Xavier Nunes, salientamos:

O lugar como produção de significado não é fixo, depende da sua interface material, mas também das experiências vivenciadas. Os lugares compartilhados são aqueles que habitam vários sujeitos, sua emergência depende daqueles que ali se encontram e das situações vivenciadas no espaço. Assim, aceitar vários domínios de realidade abre espaço para aceitação da diferença, como também para a identidade mais como intensidade de identificação, do que uma estrutura fixa que condiciona comportamentos e relações. A diferença abre para a multiplicidade de territórios, ambientes, lugares e paisagens que integram a multiplicidade do espaço (NUNES, 2014, p. 229).

A autora, que discorre sobre Geografias do corpo (NUNES, 2014), aborda a multiplicidade como espaço, no que é preciso, para nós, entendemos, pensa-la também, e ainda mais, como multiplicidade no tempo, em especial naquilo que os corpos *Paiter Suruí* experienciaram do contato até aqui. Essa multiplicidade no tempo – dos corpos nus para os corpos roupidos – é condição para uma aceitação, respeito e possibilidade de simultaneidade de geografias do corpo, sem vergonha, sem hierarquia e sem pudores (essas *coisas de não índio* que parecem terem se apoderado, menos ou mais, dos *Paiter Suruí*).

Porque, afinal, como apontam Joseli Maria Silva e Márcio José Ornat (2016), o corpo, “[essa] materialidade, feita de carne, ossos, órgãos etc. é sempre constituída pelo discurso que, por sua vez, é sempre espacial”, e, baseados em Nast e Pile, salientam “que os corpos podem ser usados de inúmeras maneiras pois são lugares de identidade, moralidade, estética, ação, trabalho, lazer, prazer e dor” (SILVA; ORNAT, 2016, p. 61-62). Quais corpos são, então, os corpos *Paiter Suruí* antes e depois/de agora do contato? Se suas carnes, seus ossos e órgãos internos são os mesmos, suas identidades, moralidades, estéticas, éticas, prazeres e dores parecem não mais o ser. Mas também estão, as materialidades e imaterialidades de antes, nos corpos de depois/de agora: a questão é como irrompem as “traduções”, as significações, os usos e abusos, ou seja, como a nudez de antes pode e deve ser agora também desavergonhada em corpos de resistência a um “roupamento” que fê-los, paradoxalmente, ainda tão próximos mas ainda tão distantes dos não índios. Pois que, é sempre bom lembrar e prestar atenção (e as imagens são reveladoras disso), nem mesmo as roupas, quaisquer roupas, foram e parecem capazes de cobrir-lhes em sua inteireza: os rostos, o cabelo, as mãos, como também o passado, Palob e as almas da natureza, insistem que o corpo não lhes foi “descoberto” na tua totalidade, e que, assim, o seu pertencimento é – como re-existência solidária – *Paiter Suruí*.

CAPÍTULO III

Uso e discurso dos objetos

IMAGEM 40: Indígena deitada sobre o algodão



Fonte: MINDLIN, B. 1980.

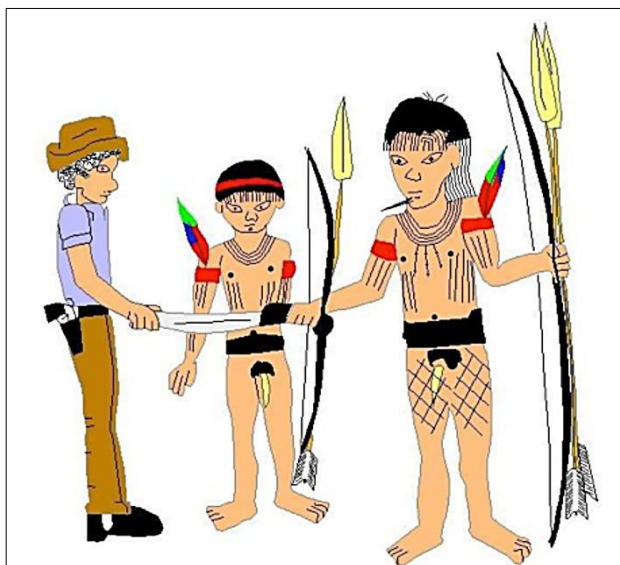
III.I. Os *Paiter Suruí* e o Estado – o poder tutelar do Estado na representação do facão

IMAGEM 41: Primeiro contato



Fonte: Jesco von Puttkamer/acervo IGPHA-UCG, 1969.

IMAGEM 42: Desenho do contato *Paiter Suruí*.



Fonte: Ecam, 2010.

As imagens nos trazem a reflexão de inúmeras representações. Inicialmente não conseguimos dissociar a vivência dos povos indígenas na Floresta Amazônica, a maior cobertura vegetal tropical do mundo e que concentra uma grande biodiversidade. A Amazônia – também como instituição “natural” imaginária da sociedade¹¹ – por si só remete a muitas

¹¹ Em paráfrase a partir de Cornelius Castoriadis de seu A instituição imaginária da sociedade (1982).

significações e afirmações, considerada até há alguns anos como “pulmão do mundo”, “maior estoque da água doce do mundo”, “maior biodiversidade do planeta”, “inferno verde” etc.

Mas se, de um lado, a “realidade” e a “grande e complexa biodiversidade” amazônica tem assumido a centralidade de discursos de “preservação”, “sustentabilidade” e “desenvolvimento sustentável”, os seus povos originários, que constituíram eles mesmos complexas redes linguísticas, intrincadas redes sociais e harmoniosos sistemas econômicos de trocas e fartura, são pouco conhecidos (HECK et al, 2005, p. 237). Desse modo, urge conhecer a Amazônia em sua complexidade sociocultural, a partir dos povos que a mantêm sob a égide dessas características.

Nessa região vivem cerca de 180 povos indígenas, somando uma população de aproximadamente 208 mil indivíduos, além de 357 comunidades remanescentes de quilombolas e milhares de comunidades de seringueiros, ribeirinhos ou babaqueiros (HECK et al, 2005, p. 237).

Os autores apontam elementos desse complexo de rede de relações na Amazônia, marcado pela imbricação de povos, grupos, étnicas e indivíduos com suas características próprias, que dão a coesão a essa sociodiversidade. E como esses indivíduos tentam resistir a essa fera do capitalismo com seu progresso eminente?

A fotografia primeira, acima, retrata parte do “inferno verde”, tão imponente com sua representação “selvagem” e “indômita”, “hostil” e “romântica”. No meio da floresta, quase que subsumida a ela, a figura do indígena parece se tornar coadjuvante. A Imagem poderia representar inicialmente uma “ação natural” do século XIX, a busca por “pacificar” os povos que habitavam a floresta. Tal processo se revelou como a ação histórica hegemônica que fez com que fosse “interrompida” de forma brusca, e na maioria dos casos violenta, a “trajetória” da maioria dos povos que ali já viviam – senão interrompida, pelo menos, a partir de então, teve que se re-existir sob o império de outro com formas de pensar e de fazer distintas, estranhas e, sobretudo, antagônicas, no que a *coisa* facão expressa uma materialidade e um simbolismo avassaladores.

Essas imagens trazem uma peculiaridade: ambas expressam sistemas de “troca”. Na primeira, a emblemática passagem do facão. O facão possui seus significados próprios. Atrelados a sua materialidade, usos e funções, e até uma simbologia. Inicialmente é um objeto confeccionado para uso doméstico, com finalidade de cortar, mas como *coisa* pode adquirir significados e simbologias distintas, a depender de quais sujeitos ou grupos se relacionam com e através dele.

Na segunda Imagem, o facão não é apenas *coisa* cortante, de uso doméstico, mas representa outra organização, outra instituição, outro lugar, outro processo, outra história, outra geografia... Representa, nessa condição outra, um estado de *coisas* estranhas, distantes, perturbadoras – como estado de *coisas* estranhas, representa, fundamentalmente, o Estado moderno-contemporâneo. O facão, nesse sentido, foi uma das armas da “pacificação”, podendo considerado como “arma branca” de acordo com seus usos e os sujeitos que o manejam, mas, também para esse caso, se tornou arma estratégica para “pacificar” os povos indígenas. Foi um “brinde”, “presente” (tornar-se presente), utilizado para criar um “laço de amizade e companheirismo”!

Em ambas as imagens, são retratadas momentos do contato entre os *Paiter Suruí* e os agentes do Estado, na figura dos funcionários do então Serviço de Proteção ao Índio. O momento de um encontro de sociedades que foi mediado por meio do facão e outros “brindes”, como marcadores de uma nova relação. As duas imagens aludem a um momento emblemático na quebra de uma estrutura social e territorial de um grupo, e a inserção em novas formas de se estruturarem organizacionalmente. Inicialmente, o facão pode ser compreendido apenas como uma *coisa* em si, mas que acaba por representar e praticar um “novo” (ou, pelo menos, diferente) modo de viver, novas formas de se especializarem, de se territorializarem, de se organizarem enquanto grupo. O facão, de alguma forma, representa também o início da passagem dos *Paiter Suruí* de condições, digamos, “errantes”, para a condição dominante de estar no mundo ocidental-capitalista, a sedentarização. E parece curioso: enquanto o facão pode ter sido *coisa* central no movimento histórico-geográfico de “abrir territórios” (abrir picadas, caminhos e estradas), “cortando” a mata, a floresta, o cerrado, o “sertão”, e portanto fazendo avançar em mobilidade o Capital e suas relações, em certa condição “nômade”, o facão, para os *Paiter Suruí*, ao contrário, é parte das *coisas* que definiu sua anti-mobilidade, seu anti-“nomadismo”, isto é, sua sedentarização.

Representa, assim, a fixação em um espaço, moldando um “modo de vida”. O facão, junto com outras, é *coisa* pensada estrategicamente para ter um “valor de uso” em processo avassalador de “relações de troca” assimétricas – mesmo que, simbolicamente, a “troca” devesse significar o início de uma relação pautada na confiança. A figura do facão representava ainda a intenção de transformar os povos indígenas em produtores rurais capazes de se sustentarem, como trabalhadores “nacionais”, transição essa que seria necessária e positiva tanto para os indígenas quanto para a sociedade nacional envolvente.

As imagens representam o mundo dos bens dos *Paiter Suruí* e da sociedade que “chega”. O homem “branco”, ou como dizem os Suruí em sua língua, os *yara*, com suas vestimentas que marcam sua passagem (e permanência) e o coloca como “civilizado” (conceito conferido por eles mesmos), traz e troca justamente uma arma, ela mesma “branca”, uma “arma branca”. Já os *Paiter Suruí*, com suas pinturas como parte de sua vestimenta, com o estojo peniano, seus arcos e flechas, suas ferramentas de guerra, os marcavam e os definiam como “não civilizados”, considerando a representação hegemônica da sociedade que passava a se envolver e a envolver a terra, o território e seus sujeitos. Um facão, uma *coisa*, e dois mundos, duas formas de representar, que inicialmente aparecem na vestimenta que marca os “civilizados” e os “bárbaros”. Uma das primeiras mudanças entre os povos indígenas foi à adequação a forma de se vestir, e a primeira *coisa de índio* que deixaram de usar – e hoje é completamente inexistente em suas relações – foi o estojo peniano.

As vestimentas, muito mais que apenas cobrir o corpo, traçam uma “biografia” (ou uma “geo-biografia”) de quem a possui, situando os sujeitos no espaço e no tempo e determinando relações nas quais o “geo-biografado” se insere. Vestir não significa somente cobrir o corpo da “vergonha alheia”, mas demarcar os indivíduos também territorialmente, definindo suas territorialidades. A *coisa* “roupa” traz informações sobre os indivíduos, e os *Paiter Suruí* mais velhos comentam que não entendiam o motivo de “precisarem” passar a usar tantas roupas a partir do contato e relações com o *yara*. Dizem também que compreendiam exatamente que fazia parte de outro modo de vida, de não-indígenas *Paiter Suruí*, pois não possuíam as *coisas de índio* que pertenciam à sua cosmografia.

As *coisas* em si carregam também emoções de quem às tem, às usa e troca... E essas emoções podem ser transmitidas para quem recebe a *coisa* enquanto presente, assim como criar laços mais fluidos ou mais sólidos. Nesse sentido, a *coisa* facão criou um laço entre os povos indígenas e a sociedade envolvente, transmitindo uma emoção de a partir de então poderem, os *Paiter Suruí*, fazer parte de um “modo de vida” e “produção” de não-indígenas. A que se colocou rapidamente foi: mas fazer “parte” como?

Desse modo, como as *coisas* são feitas-fabricadas e estão a serviços de ações humanas específicas e que precisam ser contextualizadas, não é tão simples reduzir esse encontro por emoções ou laços de “solidariedade”. Esse encontro de sociedades, apreendido na troca simbólica da *coisa* facão, foi também pensado-praticado como estratégia de ação tutelar do Estado, como forma de conter os indígenas em suas vivências tradicionais e

“mostrar-lhes” (ou impor-lhes) o caminho para o que acreditassem que estavam diante um projeto novo e promissor, o “progresso”.

Para pensar o facção enquanto *coisa de não índio* representando as ações do Estado, é preciso também atentar com mais densidade sobre o entendimento de tutela, compreendendo essas ações tão violentas contra os povos indígenas. O facção como representação da figura do Estado surge num momento impar, em que busca dar “coesão” às relações do território brasileiro, como parte do processo de incorporação e consolidação de tudo e de todos na formação de uma única nação.

Para elucidar sobre o que é tutela, apoiamo-nos em Ferreira (2007, p. 8), que aponta que a tutela deve compreender um conjunto de signos para designar uma relação desigual de capacidade e de poder, pautada numa estrutura de oposição: “adulto/criança”; “civilizado/primitivo-selvagem”; “capaz/incapaz”... O autor ainda afirma que esse conjunto de signos estrutura e dá sustentação para a prática de assistencialismo e proteção por parte do Estado, nesse caso, para os povos indígenas (idem).

Nessa visão de elementos em oposição, o indígena foi concebido pela sociedade envolvente na figura do Estado como “incapaz” e, como tal, necessitava de proteção, ou seja, de alguém para representá-los, ser a voz deles frente ao novo modelo de vida que foram inseridos. Essa forma de “proteção” foi à maneira que o Estado encontrou de controlá-los, e que, segundo Becker e Rocha (2016, p. 74), capaz de, em tese, calá-los. Eram os povos indígenas identificados como incapazes e sujeitos à tutela dos juízes de órfãos até a publicação do Código Civil Brasileiro (RIBEIRO, 1996, p. 225).

Compreender os direitos dos povos indígenas é ainda complexo, pois por mais que o atual Código Civil não configura os indígenas como incapazes, mas “regular sua capacidade”, o que abriria margem para diversas interpretações sobre o que se entende por “regular”, uma vez que remete a uma legislação especial. Esses parâmetros são irradiados pela constituição Federal de 1988 (BARRETO, 2005, p. 40).

A Constituição reconhece aos povos indígenas o direito ao seu modo de vida tradicional, em sua organização social, cultural, política, com seus costumes, línguas, espiritualidades e ancestralidades, reconhecendo o direito sobre os territórios que tradicionalmente ocupam. Esta compreensão rompe com a visão integracionista, avançando para o entendimento de que os povos indígenas têm o direito em permanecer com suas

representações culturais e modo de vida, sem deixar de serem considerados cidadãos brasileiros.

A tutela sempre foi pensada como um mecanismo de integração. Os povos indígenas foram vistos como processuais, grupo que estava em transição sócio-cultural-político-econômica. O SPI foi o mediador entre a transição para a “civilização”, incumbido de educar esses povos “errantes” a se tornarem, em um futuro próximo, participantes de uma nacionalidade, a brasileira.

A ideia da tutela sempre foi de transformá-los em “economicamente produtivos”, inseri-los na cadeia produtiva do país, ensinar-lhes a serem “cidadãos completos” de um Estado-Nação coeso e forte. A criação do serviço e da tutela foi um ato político, acreditava-se que os povos indígenas seriam extintos e que não precisariam de direitos individuais. A metodologia estava pautada na ideia que iriam se educar nos moldes da cultura da sociedade envolvente, até integrarem-se totalmente à sociedade brasileira, deixando, portanto, de serem designados de índios.

É nessa ideia equivocada que os povos indígenas eram situados em meio a uma transição, na qual a tutela se configurou de forma violenta, pois não se respeitava as particularidades culturais desses povos. O paternalismo, muitas vezes entendido como benevolência, somente era mais uma forma de ensinar-lhes a “civilidade” por meio do ato da bondade, além é claro de não comprometer os laços de confiança que se formavam por meio das relações iniciais entre os trabalhadores do serviço e os indígenas. Esses trabalhadores eram escolhidos mediante uma série de requisitos, como terem conhecimentos no trato com os povos indígenas (LIMA, 1995).

[...] mestres pacientes e paternais [...] para dar-lhes ensinamentos, cuidados, auxílios em geral, e hábitos de trabalhos, por meios suasórios, e também para reeducá-los quando viciados no alcoolismo, na prostituição, e em outras desgraças devidas ao contato com os civilizados (BRASIL. Boletim Interno nº 8, 31/07/1942: 1).

As ações foram respaldadas em um sistema paternal com o intuito sempre de ensinar-lhes os hábitos do trabalho ocidental, reeducando-os no modo de vida da sociedade envolvente. Nesse sentido, os postos e os chefes destes se tornaram figuras centrais nesse trato com os povos indígenas.

O Estado, materializado pelo SPI, e com sua estrutura interna de trabalho, possuía suas metodologias para a eficácia do objetivo, que foi inseri-los na cadeia produtiva

econômica, levando em consideração os interesses econômicos locais-regionais. Esse paternalismo imposto pelos Postos Indígenas e seus chefes tentava incorporá-los numa racionalização utilitária do trabalho. Não desperdiçar sua força de trabalho, mas aproveitá-la para o desenvolvimento do país.

Assim, cabia a essas figuras instrumentalizar os povos indígenas e mostrar a diferença entre a benevolência e “cuidado” mediado por esses, em comparação aos que só queriam lhes fazer “mal”, “acostumado a uma tutela que por ele resolve tudo, acabará por encostar-se num explorador qualquer, que usufruirá não só a sua liberdade como tudo o mais que lhe pertencer” (BRASIL. Boletim Interno nº 8, 31/07/1942: 1). Era necessário mostrar-lhes a diferença entre serem tutelados, ou seja, “cuidados” pelo Estado, e viverem a mercê dos exploradores.

Sendo assim, a tutela era um mecanismo que necessitava ser dosado, nem muito paternalismo nem muito descaso, pois as extremidades poderiam afastar esses povos. Era preciso disciplina, que segundo Foucault (2005, p. 120-122), possibilita um melhor controle e maior aproveitamento das forças de produção, tirando o máximo de vantagens e neutralizando as ações consideradas inconvenientes.

As ações do Estado foram sempre mediadas para disciplinar os povos indígenas considerados errantes a uma racionalização de trabalho, considerados “seres improdutivos” por não participarem do mesmo entendimento do conceito trabalho e produção para o mercado.

Segundo Rocha (2003, p. 109), os postos foram unidades básicas para a implementação das políticas indigenistas e em seu interior se configuraram o assistencialismo, como as orientações educacionais e sanitárias sempre para o “desenvolvimento” da economia indígena. A política indigenista foi fruto de processos históricos da interação entre grupos distintos e que seu interesse próprio (do Estado indigenista) era seu maior motivador.

O interesse estava pautado em reduzir os territórios indígenas para as frentes de expansão, fossem extrativas, agrícolas ou pecuárias. Fez-se necessário usar o discurso de proteção, acreditando que sem a assistência da agência de proteção os povos indígenas iam sucumbir. E, dessa forma, foi necessária a atuação do SPI, que, de acordo com Rocha (2003, p. 111), atuou entre duas forças: a do governo central e dos governos locais, mas que essas duas forças tinham um objetivo em comum, expandir o território da produção não-indígena.

Independente das forças que mediavam às relações com os indígenas, o interesse era sempre comum (do Estado e dos mediadores), ensiná-los o trabalho produtivo, baseado na cadeia do mercado consumidor. Os indígenas deveriam se tornar sertanejos e cultivar a terra, ajudando no desenvolvimento do país.

Essas ações de auxílio seriam o que Baldus (1964, p. 114) chamou de “formação cultural dirigida”, ou seja, os indígenas iam passar por um processo, mesmo que lento, de transição cultural até se tornarem trabalhadores da terra. Inicialmente surge a proteção por meio da pacificação, e culminaria na inserção total deles na sociedade nacional.

A ideia de inserir os indígenas na cadeia de produção é a máxima das ações de integração e assistência. Pensemos as *coisas* deixadas pelas frentes de pacificação com seu discurso de produção, pois em sua maioria as *coisas* oferecidas estão vinculadas a uma rede de produção, como facões, facas, foices, enxadas, entre outros. Era uma forma subliminar de encaixá-los na produtividade econômica, apresentando sutilmente as *coisas* propícias para um trabalho mais rápido e eficaz.

As ações do Estado são políticas para buscar disciplinarização e coesão das relações entre os indivíduos na base territorial. Como ações políticas, são pensadas estrategicamente para determinado fim, nesse caso, sedentarizar e cultivar o sentimento de produção baseado no mercado. Entendemos que as *coisas* trazidas pelas frentes de pacificação tinham esse intuito, de direcionar para o desenvolvimento do trabalho nos moldes ocidentais.

Além de essas *coisas* despertarem a curiosidade dos povos indígenas quanto ao seu uso e funcionalidade, elas detinham (e detêm) um sistema de símbolos que resiste aos fins racionais, de apenas se constituir como uma ferramenta de trabalho que melhoraria a sua técnica do dia a dia. Representa, sobretudo, a forma e força do Estado, seu discurso de uma “ordem e progresso”, ordem para esses povos “errantes” estarem sendo inseridos no modo de vida ocidental, e progresso, por meio do trabalho realizado por essas *coisas de não índios*.

Lima (1995, p. 2) entende que o poder tutelar é o modo de relacionamento e governamentalização para formar uma única nação. Assim, o SPI teria sido o lugar que centralizava o monopólio sobre os povos indígenas, com a finalidade de implantar, gerir e reproduzir por meio de suas técnicas de pacificação normas e leis sobre os indígenas.

Para o autor (LIMA, 1995, 5), essa ideia de governamentalização é uma forma atualizada da guerra, uma guerra sem usar a violência física, em que o modo de dominação do

conquistador é marcado pelo “assujeitamento” dos povos, como uma nova forma de governamentalizar pelo poder da tutela.

Essa representação pautou as relações entre os povos indígenas e a sociedade envolvente. Os indígenas, como os “novos” (apesar de serem os originários) membros da sociedade brasileira não compreendiam o que era tutela ou constituição, sendo inseridos nesse sistema hierárquico. Agora, na atualidade, reivindicam por uma posição de igualdade na sociedade envolvente, por meio de suas associações ou se transculturalizando a partir dos signos ocidentais, como a língua ou a educação ocidental. Esse movimento é o que entendemos por protagonismo indígena, em que há uma mudança nas relações de poder, as posições tomam outros rumos às que foram estabelecidas inicialmente, redefinindo práticas e significados.

A tutela está imbricada numa representação de conquista: conquistar os espaços, os indígenas e seus sistemas simbólicos de representação. Seu exercício não foi apenas geográfico, de limitar fronteiras dos territórios indígenas, mas destituir os seus modos de vidas, sua ancestralidade e espiritualidade. Atuou de maneira a destituir os sistemas organizacionais daqueles que os não-indígenas acreditavam não terem as capacidades plenas necessárias à vida “nacional” (LIMA, 1995, 5).

Segundo Lima (2012, p. 790), a conquista pode ser entendida também como guerra da conquista, por serem relações sociais constituídas pelo poder de um indivíduo ou grupo sob o outro, ou seja, um sistema de relações de força entre conquistador e conquistado. A conquista permite desconstruir o conquistado, de forma que traz para seu lugar conhecido o reavaliando, inserindo-o em seu sistema de símbolos e representações. Nesse caso, colocando os povos indígenas como “selvagens” (idem).

Para o autor, a tutela é um exercício de poder, um poder excessivo e violento que coloca os povos indígenas como os “diferentes”, em termos culturais, sociais, políticos e econômicos; assim, suas relações necessitam serem mediadas para se inserirem numa “comunidade nacional” (LIMA, 2012, p. 794).

Os indígenas foram vistos na perspectiva de selvagens e ingênuos, daí a importância em atrair e pacificar os arredios trazê-los à dita “civilização”. Oferecer brindes de paz, que, segundo Lima (1995, p. 124), era como querer “ganhar a guerra através da paz”; uma “guerra” que poderia ter sido facilmente vencida pelo armamento eficaz do “civilizador”,

pelas *coisas de não índios*, mas a ideia era mostrar a “compaixão que o homem “civilizado possui”, por acreditar estar em outro estágio racional.

Essa Imagem representa o indigenismo e a política indigenista respaldada pela característica da pacificação. Uma Imagem carregada de um discurso da paz, sendo que as *coisas* oferecidas aos indígenas eram a principal arma da placidez, produzindo um grande cerco de paz (LIMA, 1995, p. 171).

Uma pretensa troca de *coisas de índio* e *coisas de não-índios*. Os indígenas com suas *coisas* pensadas como rústicas (pelo outro) e o “homem civilizado” com suas *coisas* pensadas como modernas e atrativas (por eles mesmos), fazendo uma troca que se configuraria agenciamentos mutiladores. As *coisas* sempre significam muito numa troca, ainda mais quando fazemos um primeiro contato, pois dar presentes é uma ação muito comum nas sociedades, principalmente quando se trata de fazermos laços: dar presente é se fazer presente tendo *coisas* como mediadoras da presença.

Para Appadurai (2008, p. 15), as *coisas* assim como as pessoas possuem vida social, e os seus significados estão inscritos nas suas formas, usos e trajetórias. As *coisas* trocadas pelas frentes de pacificação possuíam formas, tinham um objetivo de uso e trajetórias. O facão foi uma das *coisas de não índios* que serviu para dar forma à ação do Estado, que buscava “adesão” à uma sociedade nacional. Os usos do facão podem ser muitos, mas nessa estratégia foi pensado para “facilitar” a vida dos povos indígenas. A trajetória do facão até se tornar brinde para os indígenas foi envolvida em sentido Maior, nacional e integracionista, tornando-se, de alguma maneira, também um dos símbolos da expansão-consolidação do Estado Nação.

A partir das imagens iniciais observamos a conquista, atrelada a um discurso “pacífico”, por meio do ato de “bondade e civilidade”. Um discurso vinculado à política de um poder tutelar realizado pelo Estado. Nesse discurso, a *coisa de não índio* facão, na relação entre a Sociedade Nacional e o *Paiteer Suruí*, foi fundamental. O facão é toda a representação do poder tutelar do Estado, mudando as relações de trabalho dos indígenas e as formas como concebiam seu território, buscando transformá-lo em espaço de produção para o mercado.

Segundo Lima (1995, p. 119-120), o SPILTIN nasceu dos processos praticados pelo Tenente-Coronel Cândido Rondon para a pacificação das tribos silvícolas encontrada em seu

caminho ao fazer a travessia do Brasil estendendo as linhas telegráficas. Segundo as falas da época, o projeto seria pacificar esses indígenas “selvagens”, “brasileiros” reduzidos à condição de brutos, que entravavam o aproveitamento das terras. Os povos indígenas foram concebidos como um estrato social transitório, ou seja, essa condição de brutos e selvagens seria passageira, desde que pacificados e civilizados.

A tarefa do SPILTN seria a passagem entre selvagens e brutos e sua incorporação e formação como povo brasileiro, disciplinando o futuro nacional (LIMA, 1995, p. 121). O SPI classificou administrativamente o modo de tratamento dos povos indígenas, construído a partir do tipo de relação de aliança ou de guerra estabelecida com o colonizador. Os indígenas eram então entendidos a partir de suas aberturas e fechamentos ao contato e à inserção à Sociedade Nacional, podendo ser mansos, bravos ou hostis (LIMA, 1995, p. 122).

Os mansos foram estabelecidos a partir de suas relações com o conquistador como aliados, pois estavam em um nível de “civilidade” superior aos demais grupos, e estes não poderiam ser escravizados ou subtraídos os seus territórios sem compensação em função das relações de confiança estabelecidas. Os bravos ou hostis eram passíveis de escravidão e expropriação de seus territórios, porque eram insubmissos. Os indígenas foram classificados numa esfera de não gente, mas de *coisas* ou de animais domesticáveis (LIMA, 1995).

Os indígenas da região Amazônica eram agrupados em quatro classes:

- a) os selvagens que não têm relação com os civilizados;
- b) os selvagens que já receberam violência dos civilizados;
- c) os que, já estando domiciliados na civilização, formam sociedade à parte;
- d) os que vivem em inteira promiscuidade com os civilizados [...] (RMAIC, 1212, p. 124, apud LIMA, 1995, p. 124).

Dentro dessas classificações, os indígenas bravos eram os alvos principais da ação do SPI por dois pontos: um por obstaculizarem o avanço e integração sobre o interior do país; e o segundo, porque ofereciam melhores condições para o trabalho de civilização, pois o Serviço era também a oportunidade de lhes proporcionar a educação adequada para o progresso.

Essa classificação auxiliou na formação de alianças; os indígenas mansos de certa forma ajudavam na conquista dos territórios dos bravos e hostis. Os indígenas bravos que não se submetiam de imediato à pacificação eram vistos em estado de guerra. Guerra ou aliança eram as duas posições que dividiam civilizados dos não-civilizados, da guerra ou paz, do progresso ou selvageria.

Guerra e/ou paz, assim, resumia a situação às quais se encontravam os indígenas “bravos” e os “mansos”, situação que foi parcialmente resolvida por meio da metodologia da atração e dos presentes. O facão como *coisa de não índio*, aqui, é entendido como a representação do Estado com sua tutela, como *coisa* que transforma os povos indígenas e suas territorialidades em sedentárias. Com o facão e as diversas *coisas de não índios* que receberam como presentes, não tinham mais necessidade de se deslocarem pelos territórios, agora possuindo ferramentas para o trabalho.

O facão representou um anti-nomadismo, o indígena “não tinha” mais a necessidade dos deslocamentos compulsórios pelo espaço. Ficar em um território, construir moradias, fazer plantações e buscar meios de ganhar dinheiro para obtenção de ainda mais *coisas de não índios*.

O facão foi à própria representação do Estado para os *Paiter Suruí*. Por meio desse objeto, o Estado impôs sua autoridade e mediou as relações entre os indígenas e a sociedade envolvente, estabelecendo seu vínculo de submissão/proteção. Com a entrada do “Estado-facão”, as relações já não seriam as mesmas, pois que foram sendo – pelo menos em parte – cortadas-alteradas as relações com a terra/território, os modos de territorializar.

Em entrevista realizada em janeiro de 2017 com Weitan Suruí, a mesma relatou que o primeiro contato dela com os não indígenas foi numa ocasião que estava ocorrendo o ritual do *Mapimaí*, e seu primeiro contato com as *coisas de não indígenas* foi com as vestimentas. Naquele momento, ela, juntamente com seu marido e outros *Paiter Suruí*, foi ao encontro dos trabalhadores da FUNAI. Foram recebidos com vestimentas, camisetas e calcinhas para as mulheres, pois elas se encontravam nuas. Assim, os trabalhadores da FUNAI pediram para os homens trocarem suas vestimentas tradicionais pelas vestimentas dos não índios.

Segundo a fala da Weitan, conseguimos entender que a troca de vestimentas foi uma “imposição”, os trabalhadores da FUNAI entendiam que as vestimentas que ofereciam eram mais propícias para o “novo” modo de vida que os indígenas começavam a fazer parte. Essas ações eram entendidas como puramente sociais, destinadas a “amparar” os povos indígenas do extermínio e resguardá-los contra a opressão!

As ações do Estado consistiram sempre em presentear-los com ferramentas ou vestimentas que seriam de uso imediato. Segundo entrevista de janeiro de 2017, com Agamenon Suruí, os trabalhadores da FUNAI deixavam facões, facas, machados, foices,

tesouras e outras coisas em tapiris (espécie de maloca). Alguns *Paiter Suruí* pegaram essas *coisas*, e quando chegaram na aldeia, os demais também queriam, fazendo com que sempre voltassem a essas tapiris. Com o tempo, estes também começaram a deixar presentes para os não indígenas, como macacos, cestas de cipó e panelas de barro, como uma espécie de troca mútua que ia se estabelecendo.

Uma espécie de troca de *coisas*, como no início das relações nas quais a troca se torna importante para estreitar laços de afetividade e confiança. É por isso que os *Paiter Suruí* também presenteiam seu “conquistador”, por acharem que estavam também “conquistando”.

O facão, como *coisa*, contrasta com a racionalidade primeira *Paiter Suruí* por ser e estar a serviço de uma ação humana “estrangeira”. As *coisas* carregam significados que estão imbricados por suas trajetórias, funcionalidades, sua própria criação, pois cada *coisa* é criada com uma finalidade. Mas compreendemos que são as ações humanas que dão racionalidade a seus usos. O facão adquire uma ideia de transumância, ou seja, a transição de uso não apenas de trabalho, mas de liberdade (autonomia) ou prisão.

Com o encontro de sociedades a partir das frentes de pacificação, o facão como brinde, presente, ferramenta de trabalho e representação do Estado e sua força política, pode ser entendido como prisão ou autonomia, a depender dos usos que os sujeitos o atribuírem.

É mais que apenas *coisa* de trabalho, mas pode ser visto na perspectiva de prisão. O facão se torna prisão na medida em que o território antes concebido como material/imaterial, móvel/imóvel de relações mais abertas e coletivas, é, após o contato, território de uma materialidade a ser unicamente “civilizada” e mercantilizada, com fronteiras rígidas e das relações mais individualizadas.

O facão dá forma a relações mais rígidas, sendo preciso delimitar fronteiras para reproduzirem-se material e culturalmente. Se até então, para os *Paiter Suruí*, era o território da vivência e da existência, passa então a ser (também) o território da sobrevivência, da re-existência. Um território que é preciso ser na cadeia de produção econômica para a acumulação de capital, conseqüentemente, das *coisas de não índios* subalternizadas (as *coisas*) e subalternizados (os índios).

A fixidez e rigidez das fronteiras do seu território de vida é transformado em um processo político-jurídico em Reserva/Aldeia tutelada. É preciso demarcar, produzir fronteira,

delimitar as relações de trabalho, de cosmogonia, espiritualidade, de reprodução sociocultural em uma base física territorial sob a égide do Estado.

Essas concepções e práticas ocidentais, após o contato, os condenaram a uma prisão. Não podem caminhar livremente pelo espaço se territorializando em áreas que eram de sua vivência tradicional, mas são limitados a um espaço, tendo que se organizar espacialmente da forma que dá. É um processo de reprodução da lógica colonial, de apoderar-se dos recursos naturais de seus territórios tradicionais de vivência. Nesse novo processo estão sob a vigilância em que se tenta apagar suas representações culturais.

Para a FUNAI a demarcação se constitui como ordenamento territorial para diminuir os conflitos pela terra advindos do encontro de sociedade, e superação da ideia de que os indígenas deixariam seu modo de vida tradicional para “integrar-se à sociedade nacional”. E a partir das demarcações os estados e municípios iriam ter mais condições de atender os indígenas em suas especificidades (LIMA, 1995, p. 122).

As demarcações desse ponto de vista foram e são muito significativas para o cumprimento do direito dos povos indígenas, uma vez que eles aos poucos se integraram a sociedade envolvente, não da maneira pensada inicialmente, que seria o cidadão nacional sem as suas representações culturais específicas que lhes dão identidade. Mas olhando em outra perspectiva, as demarcações de fato demarcaram (limitaram) suas representações socioculturais; demarcar pode ser visto com uma forma de aprisionar esses povos em territórios com fronteiras rígidas e uma fixidez que não fazia parte do seu modo de vida.

Com as demarcações surge uma denominação para identificar os territórios indígenas, Terras Indígenas (TI). Terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas anteriores ao encontro de sociedades; essa designação é realizada pela legislação brasileira para assegurar aos povos indígenas direitos antes usurpados.

Essas áreas são de propriedade da União, que são utilizadas pelos povos indígenas para se reproduzirem tanto econômica quanto culturalmente. É um tipo de posse coletiva e não pode ser propriedade privada. Essas áreas na atualidade se tornaram estratégicas para preservação dos recursos naturais e da diversidade sociocultural brasileira.

Os territórios dos povos indígenas ganham uma designação específica para o atendimento aos direitos enquanto povos, que possuem expressões culturais próprias e enriquecem o patrimônio cultural do país. Essa designação de TI é aceita pelos indígenas por

entenderem que somente assim usufruem de seus direitos tradicionais sobre seus territórios, mesmo sendo propriedade da União.

As áreas de habitação indígenas, por mais que ganharam essa designação da legislação brasileira de TI, nos remetem sempre a território indígena por ele aludir à construção, vivência e experiência desses povos com sua base territorial. São as relações que criam que transformam TI em territórios indígenas. As TI são mais um mecanismo do Estado para manter sob sua égide os povos indígenas, pode se configurar como prisão. No entanto, os territórios indígenas por mais que tenham rigidez de fronteiras, são onde se constroem enquanto grupos.

Ao mesmo tempo, essas espacialidades podem adquirir a conotação de prisão ou liberdade. A liberdade está inscrita no protagonismo que vem exercendo nos últimos anos, rompendo com a visão tradicional que os colocavam como passivos frente aos processos de expansão e conquista a que foram submetidos.

A demarcação dos seus territórios ao mesmo tempo que limitam suas relações, comparadas ao que eram anteriores ao contato, também propicia o exercício dos seus direitos como povos originários e culturalmente diferenciados. Esse exercício é a autonomia que as demarcações, uma das formas do Estado, os oferece frente ao processo de usurpação que sofreram por esse mesmo Estado.

Autonomia de se reproduzirem física e culturalmente os seus modos de vida pautados em sua cosmogonia, ancestralidade e espiritualidade. Dessa forma, por mais que a tutela representou atos negociais de relações com os indígenas e o seu exercício enquanto sujeitos, deve ser vista pelo viés de uma proteção especial a esses mesmos direitos.

Quando os povos indígenas começam a se reconhecer como sujeitos anti-subalternizados, compreendem que por mais que sejam rígidas e fixas suas fronteiras há uma fluidez das fronteiras culturais, representada pelo seu protagonismo frente à luta dos seus direitos fundamentais e sua sobrevivência física e cultural, que é apropriada em suas organizações e movimentos.

A fronteira pode até ser rígida e fixa, mas enquanto sujeitos iniciam um ativismo fluido que vai além dessas fronteiras lineares. Começam a se apropriar dos signos da sociedade envolvente e começam a se representar frente a ela, lutando por mais autonomia e respeito a sua diversidade cultural.

Para ser protagonismo, essa ação deve ser norteada pelos indígenas e por seus interesses, sejam interesses pela demarcação de terra para aqueles que ainda não foram contemplados ou a aspectos ligados a educação, saúde, representatividade, respeito à cultura. É a partir desses movimentos e organizações que transmitem a liberdade, aquilo que era visto como prisão agora pode ser liberdade (autonomia).

Liberdade de ser “Gente de Verdade”, de representarem suas formas socioculturais livremente. Os problemas que enfrentaram com o civilizador os motivaram a buscar ferramentas, soluções e projetos que respondam às novas demandas, como a autonomia econômica e política do seu território. Para isso, buscaram se inteirar dos signos da sociedade ocidental para lutar pela defesa de serem considerados sujeitos, que também escrevem história e se inscrevem como geo-grafia. História e geografia pautadas numa autonomia de poderem se expressar e serem ouvidos.

O facão como *coisa de não índio* e representação do Estado foi revestido em associações e agências que conseguiram interferir nas relações dos povos indígenas. Interferência tanto negativa quanto positiva, dependendo das práticas e concepções; inicialmente como repressão, prisão, e na atualidade como movimentação, liberdade e autonomia. As *coisas* não são apenas suportes das ações e práticas promovidas pelas relações humanas, mas são elas mesmas promotoras de relações.

III. II. Entre a casa de índio e a casa de não-índio – A materialização das relações *Paiteer Suruí*

O poema de Carlos Drummond de Andrade intitulado “Casa arrumada”, se inicia da seguinte forma: “casa arrumada para mim é assim: um lugar organizado, limpo, com espaço livre pra circulação e uma boa entrada de luz.” A casa, para cada um de nós, representa algo, que pode estar ligado a aconchego, lembranças, limpeza, saudades, amores, etc.

O conceito casa está atrelado ao ato de habitar, morar, residir, é o espaço da vivência, do sentir-se bem, confortável e seguro. Evoca em seu sentido um simbolismo que está inscrito a partir das vivências que os indivíduos residentes forjam em suas relações e práticas. Ela está carregada de representação e simbolismo, por sua construção, forma, função e organização social serem construídas, também, culturalmente.

A casa é estrutura física, construção material, com paredes e teto, moradia, indicando a realização de uma função humana, o ato de morar, sentir-se protegido. É fundamental o ser humano possuir um abrigo para nele realizar um conjunto de atividades que variam em função de cada cultura e do contexto social e ambiental no qual se insere. A palavra casa ramifica “casamento”, “casadouro” e “casal”, expressões do ato de se relacionar, coerente com o espaço da morada, espaço da hospitalidade e familiaridade (SCHWEIZER e JUNIO, 1997, p. 54).

Segundo Schweizer e Junio, (1997, p. 61), é dentro da casa que as pessoas se desnudam, se mostram, em sua mais profunda intimidade, se aliviam das representações impostas pela sociedade para se assumirem em sua individualidade e serem menos sujeitos aos controles externos.

Para Royer (1989, p. 82), uma casa é carregada de afetividades, capaz de desencadear múltiplas lembranças, sonhos, paixões: a casa da infância, a casa da família, a casa das férias, a casa dos sonhos matrimoniais... Ela consegue suscitar nossas emoções mais íntimas, aquilo que guardamos dentro de nós e para nós, ela pode se torna a representação do que buscamos conquistar. É a nossa morada, que guardamos os segredos íntimos e são revelados igualmente aos íntimos. Partimos dos seguintes questionamentos: o que a casa suscita aos *Paiteer Suruí*? São elas re-construídas como habitações ressignificadas após o contato com a sociedade envolvente?

Antes de apreender sobre a casa e seus significados na cultura *Paiteer Suruí*, faz-se importante entender qual é o motivo do construir uma morada. As sociedades diversas são adeptas do construir o espaço da morada, como a casa; cria-se uma arquitetura própria para responder essa demanda que, na sociedade hegemônica atual, é crescente. A arquitetura possui uma dimensão simbólica respaldada no processo cultural, na transmissão dos saberes e nos conhecimentos dos grupos e indivíduos.

Em linhas gerais, a arquitetura é o processo de projetar e edificar o ambiente que as sociedades tendem a habitar. As sociedades em geral possuem as suas formas de construir, e a função para que pertencem. Os povos indígenas também possuem sua arquitetura, ou seja, sua arte e técnica de organizar seu ambiente e modo de vida e morada. No entanto, o conceito de arquitetura está imbricado na cultura ocidental e de tal forma apresenta uma definição homogeneizada de aspectos ligados a uma civilização, o que excluiria os povos indígenas e suas construções desse conceito ocidental.

Atualmente, vem surgindo o interesse pelas habitações dos povos indígenas, surgindo assim o conceito de “entoarquitetura”. Segundo Silva (2004, p. 5), “é um conjunto material e simbólico das estruturas espaciais de cada grupo”. A partir dessa definição entendemos que todos os grupos humanos possuem sua etnoarquitetura, pois ela está ligada ao conceito de cultura, ou seja, a ações e comportamentos que os grupos exercem sobre determinadas espacialidades.

A etnoarquitetura é explicada por meio do conceito de cultura, por ser, segundo Ribeiro (1987, p. 95), “um modo de produzir, interagir, pensar e simbolizar visando o provimento das sociedades humanas, [...] como cultivar, habitar e por extensão, viver, ou seja, um modo de cultivar, uma forma de morar e um jeito de viver.”

Assim, a etnoarquitetura é elaboração espacial da inteligência humana. Todos os grupos possuem suas formas de inteligência que se materializam em múltiplas formas e funções espaciais (RIBEIRO, 1987, p. 96). No contexto indígena, ela busca identificar os traços culturais das habitações indígenas por meio de suas referências de mundo. Essas referências podem ser entendidas como a cosmogonia, a natureza-sociedade imbricada de significados e espiritualidade.

A habitação indígena está inserida de significados cosmogônicos, estrutura capaz de dar sentido às atividades sociais, espirituais e econômicas. A casa é uma posição no mundo, ou melhor, é a construção do mundo. De acordo com Bachelard (1989, p. 41), a casa está no centro do mundo, ela é a Imagem do universo, assim significa o ser interior e seus andares, podendo, nos contextos que assim a arquitetam e produzem, o porão e o sótão simbolizarem diversos estados da alma (o porão corresponderia ao inconsciente, e o sótão, à elevação espiritual). Cada compartimento da casa possui seus significados e sentidos de existência.

A *coisa de índio* maloca para os *Paíter Suruí* era o círculo do afeto, onde as relações se materializavam, amores faziam e se desfaziam, crianças eram geradas, parentescos se definiam, e as territorialidades surgiam. Anterior ao contato, esses indígenas viviam em grandes malocas, que foi denominada de casas-grandes, pois abrigavam muitas pessoas. A habitação das casas-grandes era feita por meio do parentesco. Mindlin (1985, p. 29) descreve a dinâmica da distribuição das moradias na aldeia Nambekó-dabadaquibá:

O centro da vida é a Casa-Grande, como é chamado o conjunto de malocas. Até 1981, cinco malocas maiores agrupavam-se de forma estranha, duas na frente e três atrás, todas com portas voltadas para o sol nascente. Havia dois pátios para festas e conversas, sem muito intercâmbio entre si. Com a

construção das casas novas, em 1981, duas malocas ficaram de um lado e duas do outro da estrada que leva às roças e serve de pista de pouco. [...]. Além das Casas-Grandes, havia duas malocas mais isoladas, de tamanho médio, e três pequenas, mais os muitos lugares de reclusão por parto, luto, menstruação, iniciação a pajelança, etc.

O centro da vida dos *Paiter Suruí* era a casa-grande. A casa se tornava o universo das relações espaciais. Era a partir dela que se delimitava a própria territorialidade do grupo no universo, quando construindo suas portas voltadas ao leste, ou seja, ao nascer do sol, na interação ao cosmos e aos elementos da natureza, como renovação da vida em todas as manhãs com o iluminar do sol.

O construir dos *Paiter Suruí* é representado por essa harmonia com a natureza. Construir não é apenas a materialização da construção em si, mas a própria materialização de uma simbiose com o cosmos. Essa proximidade com a natureza é realizada pela diversidade de ecossistemas que concede a esses povos a harmonia com o meio ambiente. Pensados como sociedades “centradas na natureza”, suas casas possuem essa função de harmonia, e o modelo cósmico e a natureza podem ser vistas como extensão dos seus corpos físicos, então natureza, casa e *Paiter Suruí* constituem uma única extensão.

Pensemos também que os sistemas ecológicos, ou seja, os biomas que os *Paiter Suruí* estão inseridos interferem em suas relações com o meio, e as formas que se territorializam enquanto grupo humano, e até mesmo na maneira que concebem suas relações com a natureza. O meio ambiente e seus sistemas ecológicos com suas características são fatores que participam das formas culturais dos povos indígenas, já que os indígenas desenvolvem estratégias de adaptação para as espacialidades e seus ecossistemas que estão inseridos.

Os ecossistemas influenciam nas representações dos mitos e rituais dos povos indígenas, seus mitos de criação de mundo ou qualquer mito para explicar suas funcionalidades no espaço estão ligados ao meio ambiente que estão inseridos. Para os *Paiter Suruí*, por exemplo, a castanheira-do-Brasil ou castanheira-do-Pará (*Bertholletia excelsa*), nativa da Floresta Amazônia, possui importância na vida desse povo, é uma das fontes de recursos econômicos e faz parte de suas narrativas míticas, existindo os antigos castanhais conhecidos na língua mondé, *mãteret ey amãp got*.

A natureza está ligada na construção social dos povos indígenas, sendo que a interação entre ambos auxilia na produção de corpos da “Gente de Verdade”. É por essa razão

que a casa de índio para as reclusões é tão importante na cultura dos *Paiter Suruí*, e mesmo após o contato permaneceu essa habitação (casa grande), mesmo que rara.

A reclusão auxilia no processo de transformação, aprendizado e transição. É a partir da reclusão que se inicia o domínio das técnicas específicas dos *Paiter Suruí*; seria por meio das reclusões que de fato se tornam o “Povo Verdadeiro”? Existem vários tipos de reclusão na cultura *Paiter Suruí*, os de passagem, iniciação para se tornar pajé, de nascimento e morte. Geralmente, as reclusões e suas diferenciações estão associadas aos papéis sociais, se é homem ou mulher. Assim, os papéis sociais correspondem a espaços socialmente construídos, territorialidades distintas por meio da representação da figura feminina e masculina. Os papéis sociais da vida doméstica a cerimonial são desempenhados nos espaços de atuação da aldeia e mediam as formas que concebem as territorialidades.

A partir da citação de Betty Mindlin (acima) entendemos que houve uma mudança significativa na forma de organização do espaço da aldeia, mas que ainda após o contato seguiam alguns padrões da organização ancestral, como as casas-grandes e as malocas para as reclusões. Atualmente, há a existência de algumas malocas principalmente para reclusões, mas são bem raras. Em alguns casos de reclusão a menina faz dentro de sua própria casa, e, mas especificamente, em seu próprio quarto.

A casa indígena *Paiter Suruí* própria de sua cultura e seu modo de vida pode ser analisada em dois vieses: o simbólico e o funcional. A casa *Paiter Suruí* está inscrita de simbologias, signos e significados, nos referindo ao modo próprio de habitação anterior ao contato com a sociedade envolvente e à sua arquitetura. A funcionalidade é relativa ao seu uso, e esse está ligado à sua simbologia, portanto, são dimensões interligadas.

A casa carrega simbologia por ser o espaço/território do agradável, da segurança e conforto, adquire essa dimensão pela forma que é concebida enquanto a própria extensão do corpo dos *Paiter Suruí*. A *coisa* casa se torna entidade física/simbólica por carregar toda essa simbologia onde expressa sua cultura e práticas. A casa é a expressão da relação natureza/sociedade, por ser feita a partir dos recursos naturais, por isso eles entendem como extensão do seu corpo, já que também são integrantes dessa dimensão sócio-naturalizada.

Nesse sentido, é importante salientar que a construção da *coisa* casa *Paiter Suruí* está envolvida de um caráter sagrado, espaço/território das relações íntimas que formam o cosmo, seu sistema clânico, seus parentescos, seus grupos de trabalho. Não pode ser entendida apenas como abrigo das intempéries, mas como abrigo de um modo de vida, de uma ancestralidade,

de uma cultura. A construção da casa *Paiter Suruí* possui interações entre natureza e cultura, pois são os recursos da natureza que auxiliam nas práticas culturais. São expressões dos elementos naturais e culturais que integram seu modo de vida.

Dessa forma, entender como se dá a interação das casas-grandes é importante para compreender as relações *Paiter Suruí*:

A casa-grande é comprida, a planta em forma de elipse, medindo talvez 25m x 8m, com uma única porta na parte mais estreita. À entrada há um espaço comum. Aí ficam três a cinco enormes troncos ocos, para armazenar a bebida das festas, e as panelas grandes de cerâmica, agrupadas, pertencentes uma a cada mulher da casa e usadas para fazer as várias sopas. As mulheres cozinham em conjunto [...] (MINDLIN, 1985, p. 30).

No interior da casa-grande:

Além das redes, há poucos objetos. Quase nada se armazena: apenas a comida trazida da roça para dois ou três dias, alguma caça ou peixe, poucos bejus de milho. Pelo chão as panelas de barro, as esteiras pequenas encostadas aos esteios quando não em uso, um ou outro cesto. Em lugares altos são penduradas as bananas para amadurecer, algum milho para semente e uso, bem como flechas, enfeites e hoje malas e cestos de roupas (MINLDIN, 1985, p. 31).

A construção da casa-grande é pelo mutirão, coletividade de trabalho, não sendo *coisa* como “minha casa”, mas “nossa casa”. É elaborada, edificada pelo trabalho coletivo, que se funde como resumo de aquisições de um sistema de conhecimento e saberes cosmogônicos, e materializada no constructo da habitação da “Gente de Verdade” (com discussão mais profunda adiante). Sua habitação possui seus signos: ao adentrar nas casas grandes era possível já de imediato visualizar o tronco para armazenar a bebida típica de sua cultura, chicha/macaloba. A bebida é um elemento importante por promover a limpeza espiritual, expulsão dos espíritos ruins e demarcar em rituais as territorialidades dos clãs, convidados e anfitriões.

Compreender a divisão interna da casa é compreender sua funcionalidade, é partir da divisão que os espaços e suas funções são determinados: espaço do asseio, alimentação, convívio e educação, repouso e da produção. Nas casas *Paiter Suruí* não havia essas delimitações típicas da habitação da sociedade envolvente, mas se compreendia que havia em cada espaço sua funcionalidade, pois a espacialidade da aldeia como um todo era a habitação. A sua relação com a natureza era tamanha que o espaço do asseio era no próprio rio, córrego

ou riacho mais próximo das aldeias. Sem divisão típica da sociedade envolvente, nas casas-grandes o espaço como um todo se apresentava como de alimentação, convívio, educação e repouso. O único espaço distinto era da produção, que ocorria em malocas próprias somente com coberturas sem paredes ou embaixo de uma árvore.

Como os *Paiter Suruí* vêem a casa como extensão do próprio corpo e a casa é o cosmos, a casa é também floresta, por isso o rio é espaço do asseio. O espaço da produção pode se dá ao ar livre, embaixo de uma árvore em sua relação cosmos-natureza-casa *Paiter Suruí*.

Na descrição de Mindlin, são poucas as *coisas* que aparecem como adereço das casas-grande, as redes, cestos geralmente guardando algo, as panelas de barro, o pilão, as esteiras, flechas como enfeites e, após o contato, algumas malas com roupas, alguns pertences pequenos como espelhos e facas. Os móveis e objetos que se apresentam nas casas revelam características dos residentes, eles simbolizam percursos de vida que são sempre cheios de significados. As redes fazem parte da experiência do descanso, carregam lugar de privilégio dentro da narrativa mítica de criação, foi uma *coisa de índio Paiter Suruí*, eles possuem técnicas próprias da sua cultura na confecção das redes.

Cada *coisa de índio* que Mindlin descreve possui uma trajetória e significados para a cultura *Paiter Suruí*, fazem parte do emaranhado de suas experiências no mundo e com o mundo, acentuando seu modo de vida. Após o contato, as *coisas de não índios* inseridas no modo de vida dos *Paiter Suruí* ganharam significados que interferiram nas suas relações e maneira de se comportar, por estarem relacionadas a uma condição material com necessidade de uso em “imposição”.

As flechas, após o contato, se tornaram adereços de enfeites, o seu uso se tornou restrito pelo uso das armas de fogo inseridas em seu território. As coisas são referências de memórias, as flechas como *coisa* material são um registro da memória dos *Paiter Suruí*, fazendo alusão a um povo guerreiro, sendo que seu significado vai além do uso como arma de guerra, mas traz também um significado simbólico que demarca e marca sua passagem no cosmos como os “Guerreiros de Verdade”.

As *coisas* em si conseguem trazer e transmitir informações do indivíduo e seu grupo. *Coisas* como flechas tem uma simbologia que carrega um percurso de vida cheio de significados para as culturas indígenas, seu tamanho, características, técnicas de fabricação e ornamentação dependem das finalidades, se era uso cotidiano de caça e pesca ou para rituais.

Anterior ao contato, não havia o conceito de *coisa* particular. As *coisas* geralmente eram de uso comunitário, sendo a própria maloca uma *coisa* de uso de uma família extensa entrelaçada por linhagem de sangue e clânica. Essa organização pelos laços de sangue e clânica foi alterada com o encontro de sociedades, e aos poucos os indígenas queriam possuir casas iguais às dos colonos, os mesmos objetos, mesmo que na maioria das vezes não sabiam a sua finalidade. Por exemplo, as roupas se tornaram *coisas* pertencentes para o uso e vida.

A coletividade sempre foi uma característica marcante entre os índios, sendo que a noção de individualidade entra em vigor a partir do encontro de sociedades. Entendemos que existiam algumas atividades que eram realizadas no individual ou relacionadas à família, como por exemplo a coleta de frutas, mas a partilha se dava coletivamente. Os afetos e as afetividades circulavam de forma mais intensa por meio da partilha da comida, sendo que Mindlin (1985, p. 31) reitera que “ninguém deixa de ganhar pelo menos um pedacinho do que chega a casa”. A coletividade e partilha estava muito relacionada à comida; na atualidade ainda existe o partilhar, sendo feito de forma menos intensa.

As *coisas de não índios* modificaram a estrutura da coletividade (até então hegemônica para os *Paiter Suruí*) para a da individualidade (hegemônica para a sociedade envolvente). A partilha da comida feita de forma coletiva tornou-se individualizada, por ser comida processada e ter um custo na obtenção. Esses objetos iniciam uma (de)marcação dentro do espaço casa, e as espacialidades começam a serem questionadas e outras promovidas, surgindo a busca por uma privacidade atrelado ao uso das *coisas de não índios*.

As malas com roupas são um novo uso do espaço, e os cestos ganharam uma nova funcionalidade. Significados novos são inscritos em suas formas e seus usos, cestos não servem apenas para guardar mantimentos, mas também os bens materiais configurados nas novas formas de se vestir. O vestir inscrito na roupa adquire representação de externalizar os *Paiter Suruí* enquanto sujeitos agora pertencentes à sociedade nacional.

A *coisa* roupa se tornou mais uma forma de mediar as relações dos *Paiter Suruí* com a sociedade envolvente, sendo expressão dos indígenas após o contato. Os comportamentos sociais desses indígenas mudam com a chegada dos novos adereços não indígenas; é preciso se vestir com roupa de não indígena para se relacionar com a sociedade envolvente. A roupa

começa a organizar as atividades dos *Paiter Suruí* na medida em que eles necessitam se vestir “adequadamente” para adquirir as *coisas de não índios*.

A organização das casas-grandes era feita por meio do sistema clânico e casamentos. De acordo com Mindlin (1985, p. 32), nas malocas viviam cerca de trinta pessoas, mas que provavelmente viviam muito mais, e esses grupos eram compostos de irmãos biológicos ou classificatórios, com suas mulheres e filhos. Ou poderia morar um homem com seus genros. A lógica da residência não era simples. E era somente através do sistema de parentesco que se compreendia a realidade na residência.

Como já mencionado, o casamento *Paiter Suruí* é muito peculiar; anterior ao contato era preferencial entre a menina e seu tio materno, também sendo possível entre primos cruzados. Quando um homem se casava ia morar com o pai de sua mulher, que é seu cunhado e sogro ao mesmo tempo, o entendimento para essa referência de cunhado e sogro está em casamentos oblíquos de gerações diferentes.

Esse casamento oblíquo entre gerações se dava da seguinte forma, segundo Mindlin (1985, p. 33-34): um homem dava sua irmã ao tio materno, em que se tornavam cunhados e teria que receber outra mulher, no caso filha de sua irmã que dera em casamento, isso tudo esperando que os acordos fossem cumpridos, já que se dariam em outra geração.

As trocas para se dá os casamentos eram importantes na medida que significava mão-de-obra para o trabalho nas roças tradicionais. Esses casamentos eram a principal forma de organizar as habitações.

As relações entre irmãos eram e ainda continuam sendo muito fortes. Um irmão casado tem por obrigação moral abrigar um irmão solteiro que necessite de ajuda. A cooperação de trabalho era bem delimitada nesse sentido, e o trabalho não ocorria somente entre as casas e parentesco, pelo contrário, era muito comum fazerem mutirões. Mas a regra de casamento ajudava a delinear a cooperação, pois um genro tinha a obrigação de ajudar seu sogro e seu cunhado.

As regras já não existem mais, já fazendo algum tempo, uns 15 anos, que esse tipo de casamento da sobrinha com o tio materno não acontece (de acordo com nossas conversas com os *Paiter Suruí*, em 2015, 2016 e 2017). As moças já têm a “liberdade” de escolher seus parceiros, desde que seja indígena e de preferência *Paiter Suruí*, e que não seja ainda casamento incestuoso. As trocas de trabalho ficaram mais escassas, não que elas sucumbiram,

mas porque hoje elas estão mais individualistas. As trocas ainda ocorrem mesmo que de forma esporádica, mas sem necessitar da troca de mulheres entre as gerações.

As relações de casamentos delimitavam a cooperação do trabalho à habitação por maloca, uma forma de territorialidade uma vez que dava coesão às suas relações de trabalho e moradia, e até mesmo a questão da ancestralidade e o crescimento dos clãs. O acesso aos recursos era dado pelos laços familiares e ninguém questionava esses direitos ou imaginam outros. As mudanças no território e na forma de se territorializar foram ressignificadas, adquirindo sentidos outros no momento que o Estado se fez presente com os órgãos do SPI e FUNAI.

O SPI e a partir de 1918 apenas SPI, e em seguida a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), levaram a figura do Estado obtendo o poder tutelar, ou seja, forma de ação sobre as ações dos povos indígenas e sobre seus territórios. Tratava-se de sedentarizar povos entendidos como errantes. O objetivo era subjugar-los, vencendo a guerra de paz sem o exercício da violência. Violência que apareceu de forma psicológica, em que os indígenas iam sendo incentivados e até domesticados ao modo de vida da sociedade envolvente, a sua forma de trabalhar e se organizar já não serviam. As *coisas de índio* foram tendo seus significados alterados, e as formas que se territorializavam já não serviam para o objetivo do Estado, que era de aparelhar esses grupos.

Uma das primeiras medidas foi criar reservas, que se configurariam como o melhor produto da dinâmica tutelar, como porções de terra reconhecidas administrativamente como sendo de posse dos indígenas por meio jurídico (LIMA, 1995, p. 76). Esses territórios foram definidos à custa de um processo de alienação, anulando as dinâmicas internas desses povos e sistematizando-os num controle fundiário.

O aparelhamento do Estado com seu poder tutelar e as táticas de controle dos povos indígenas e seus territórios se configuraram em algumas fases que foram classificadas como pacificação, atração e ou agremiação. Por isso, a rotulação genérica foi tão forte para distinguir quem era os "mansos e aliados" e os "bravos e inimigos".

Essa fase da pacificação era uma estratégia destinada aos povos indígenas em situação de conflitos com a sociedade envolvente, logo após vinha a concentração, ou seja, a atração ou agremiação, em que os povos indígenas eram agrupados em áreas para serem "protegidos" e de alguma forma ser inseridos em nosso sistema de trabalho (LIMA, 1995, p. 77).

Esses termos como pacificar e atrair foram técnicas de deslocamento espacial e concentração em torno de um núcleo administrativo a partir de doações de bens (brindes), industrializados e produtos primários de lavoura, um verdadeiro jogo de sedução (LIMA, 1995, p. 136). Essas técnicas ajudaram a sedentarizar os indígenas em territórios pensados para esse fim.

Depois de pacificar e atrair os grupos indígenas e os sedentarizar ensinou-lhes técnicas rudimentares de trabalhar a terra. As escolas, com o ensino da língua portuguesa, foram fortemente difundidas. E a última fase era e é a regularização dos territórios indígenas (LIMA, 1995, p. 136).

A ideia era ensinar-lhes o modo de vida da sociedade envolvente, o modo de trabalhar, de habitar, de comer, se vestir, etc. Nesse processo, os indígenas eram muito incentivados a mudarem de casa, pois os trabalhadores da FUNAI achavam que suas casas propiciavam a difusão das doenças da época como tuberculose, que levou a óbito um número elevado de *Paiter Suruí*. E a vontade de imitar o “homem branco” e as *coisas de não índios*, a casa do não índio se tornou um “fascínio”.

Em entrevista com Weitan Suruí, em janeiro de 2017, ela contou que sentia muito medo da casa de não índio, que era muito diferente da habitação conhecida. Mas com o tempo se acostumou com a casa de não índio, e que era muito bom morar em casa de branco.

A casa *Paiter Suruí* era o modelo cósmico até então conhecido em sua cultura. A “saúde física” coletiva estava relacionada com o modo como a casa era construída. Logo após o contato e com a mortalidade entre os *Paiter Suruí* por doenças por eles desconhecidas, havia um descompasso em relação à moradia. Para os trabalhadores da FUNAI era a casa indígena que ajudava na proliferação dessas doenças, que para os *Paiter Suruí* a mudança era um novo modelo de vida, juntamente com a moradia. No entanto, muitos indígenas com medo das doenças achegavam-se para as proximidades das instalações do posto, em busca de respostas.

Bueno (1995, p. 172) apresenta uma abordagem das edificações das casas relacionando com a saúde dos seus habitantes. Construir uma casa com recursos da natureza, como os indígenas fazem-faziam, é construir uma casa saudável e seus habitantes estariam equilibrados organicamente com o cosmos. Essa construção é relação entre o ser e o seu meio, uma interação com o cosmos, o que proporcionaria saúde e bem-estar de verdade, uma vez que sua construção é-era feita também segundo suas crenças e tradições.

A mudança da habitação parece simples, mas na verdade ressignificou toda uma estrutura organizacional das relações de produção. Pois as malocas, ou casas-grandes, refletiam os grupos clânicos e suas relações familiares, demarcações de territórios e territorialidades, ou seja, a própria divisão entre a *metare* e *iwai*.

Segundo Mindin (1985, p. 46), compreender o princípio da divisão entre as metades é adentrar no universo *Paiter Suruí* e sua organização. Hoje, não usa essa divisão como marcação mais acirrada da territorialidade nas aldeias, sendo somente usada no ritual de criação do mundo *Mapimaí*, que é o principal marcador da organização do grupo.

[...] os Suruí têm um sistema de divisão em dois lados que se alternam cada ano, um mais ligado à roça, outro ao mato. Este instala-se, durante a estação seca, no “*metare*”, que quer dizer clareira ou mato ralo, a 500 ou 1.000 metros da aldeia, local proibido a outro. Vai haver troca entre os dois lados. O lado da roça ou da comida (os “*iwai*”) deve prover nas festas à “*makaloba*” ou bebida fermentada com a qual os Suruí se embriagam levemente (MINDLIN, 1985, p. 46-47).

Essa divisão das metades que tão bem a autora descreve evoca uma organização dualista, muito peculiar do grupo para explicar as diversas atividades desenvolvidas, como o casamento, os rituais (principalmente o *Mapimaí*), a moradia e as relações de trabalho.

Os *iwai* estavam inseridos no universo da aldeia e da estrutura da sociedade, e os *metares* faziam referência à natureza, daí outra dualidade para explicar as duas linhagens que trocam mulheres, trabalhos artesanais e, depois do contato, bens industrializados. Essa divisão estava relacionada a todo o universo de trocas e rituais *Paiter Suruí*; era a essência das relações territoriais.

Esse dualismo entre as metades *Paiter Suruí* é um tipo de condição criada por eles mesmos para dar sentido à sociedade. É a partir dos estudos de Lévi-Strauss que compreendemos melhor essa classificação do grupo em questão, pois para o autor o “dualismo é uma condição prévia à existência dos sistemas sociais” (1975, p. 185); ainda segundo ele, trata de um princípio lógico de organização, “[...] que se expressa de modo coerente, ora na mitologia, ora na organização social, ora em ambas” (1975, p. 185).

Assim, esse dualismo entre os do mato e da comida se torna estrutura importante para se entender as relações dos *Paiter Suruí* e seu entendimento do mundo, suas espacialidades e territorialidades. Os do mato eram ligados à natureza e à produção de artesanatos, os da comida à sociedade e cultivo das roças. Dividir é necessário para conhecer

o todo, como que a partir da divisão das partes poder-se-ia compreender o todo o Suruí e suas metades.

A *coisa de índio* maloca reflete um regime de conhecimento ancestral, por carregar saberes simbólicos, o saber fazer. Um sistema de índio, um sistema *Paiter Suruí*, pois materializa em sua forma esse sistema de conhecimento. Entendemos, e ressaltamos novamente, que *coisas* carregam histórias e trajetórias, incorporam representações. Nesse caso, o próprio conhecimento, pois são dotadas de agenciamentos gerando interações entre si e com as pessoas, na coleta dos materiais para a fabricação, no trançar, no produzir. Então, seria correto afirmar que as casas-grandes se materializavam nas relações de troca matrimonial e de trabalho.

As *coisas* se organizam socialmente e se articulam, construindo relações que são de diferentes ordens. As *coisas de índio*, como a maloca, são organizadas socialmente pela troca de mulheres, e a partir dessa troca de mulheres há relações de diferentes ordens entre tio e sobrinha, cunhado e sogro, irmãos casados e irmãos solteiros, relações que se materializavam em trabalho na roça.

Com as construções das novas formas de moradia, as casas de madeira, e hoje também de alvenaria, foi ressignificado o regime de conhecimento ancestral. Esse regime dá lugar às relações de poder novas e estranhas, pois a aquisição da casa está relacionada a uma questão socioeconômica. A casa é um veículo pelo qual as pessoas se constroem e se desenvolvem. A *coisa* casa objetifica e transporta valores (MILLER, 2013, p. 138).

A casa-grande objetificava e transportava os valores comunitários e as regras ancestrais do matrimônio. Hoje as casas de madeira e alvenaria objetificam as relações individuais. As *coisas* fazem *coisas* conosco, e não apenas o que gostaríamos de fazer. Quando os *Paiter Suruí* individualizaram a moradia, emergiu um novo sistema de relações agora pautado na individualidade e nas questões econômicas de cada família. As casas são construídas a partir da situação econômica, e não mais por meio dos mutirões de outrora.

A casa não é somente o espaço da morada, elas possuem seu sistema simbólico de representação. A casa indígena tem esses traços mais acentuados em relação ao da sociedade

envolvente, pois seu universo ideológico media suas relações socioespaciais. Elas trazem um conteúdo simbólico que, segundo Reichel-Dolmatoff (1971, p. 175), ajuda a entender a vida indígena:

[...] todo um sistema simbólico, toda uma rede de referências que dão sentido a uma vida e fazem possível o mundo indígena. Uma casa é muito mais que um mero teto, paredes e um fogão. Uma casa indígena é um modelo cósmico, penetrado de um profundo simbolismo. Cada casa coletiva é uma unidade harmônica de trabalho, de colaboração, de ajuda mútua; é um sistema que dá coesão e segurança; que educa o índio a viver em função do outro, quer dizer, assumir responsabilidades com a sociedade. (tradução nossa)

O autor nos ajuda a pensar o sistema simbólico que rodeia a casa indígena, em que está inscrita numa rede de referências que dá sentido ao modo de vida desses povos. Nesse sentido, a casa *Païter Suruí* era mais um mediador nessa rede de relações entre eles e seu cosmos, mais que morada e proporcionar segurança, ela dava coesão às relações, ela também educava na/para a coletividade, por meio dos multirões, da ajuda mútua. Como *coisa* indígena revela dimensões simbólicas do seu modo de vida, assim como transmitem preocupações com a coletividade do povo, educava o indígena a viver na/para a coletividade.

Os povos indígenas têm se afastado das características tradicionais do construir, esse é um processo do contato, é normal que se afastem do padrão tradicional de construção e se aproximem do da sociedade envolvente, por ser o padrão predominante de construção. A maioria do modelo de casas é o da sociedade envolvente, pois a partir desse modelo conseguem fazer uso de outras *coisas de não índios*, como os móveis, algo que não faziam parte da espacialidade das malocas.

Mesmo com o afastamento em larga escala de uma moradia para outra, buscam representar, por meio das maloquinhas para a reclusão e os barracões para reuniões, sua organização social e seu universo cosmogônico materializar a sua cultura e modo de vida, seguindo os traços mesmo que ressignificados de sua cultura. Atualmente, eles possuem uma lojinha na cidade de Cacoal (Rondônia) para a venda dos artesanatos *Païter Suruí*, que foi construída no estilo maloca.

IMAGEM 43: Loja *Suruí* na cidade de Cacoal



Fonte: Trabalho de campo realizado pela autora (2015).

A construção das suas habitações em malocas “simbólicas” existe como uma forma de resistência e autoafirmação cultural. Quando foi questionado o motivo da loja ser construída em estilo casa de índio, a resposta foi à seguinte: “é preciso mostrar que índio ainda sabe fazer casa de índio, e assim fica mais visual os artesanatos que produzimos” (Tonica Suruí, entrevista em 2015).

A loja, além de se mostrar como resistência, é também um marketing da sua cultura e modo de vida, expressando sua territorialidade na cidade com a construção de uma casa de índio para a venda de seus artesanatos. Na fala da jovem Suruí, que atualmente faz biomedicina na cidade de Porto Velho (Rondônia), é preciso resistir para existir. Num mundo em que as relações se tornam mais próximas pelo contexto da globalização e as novas tecnologias, em que o indígena Paiter Suruí já não vive isolado dentro das florestas, foi necessário que eles se tornassem protagonistas em uma dualidade: de um lado manter seu modo de vida; e do outro interagir com a sociedade envolvente se adaptando igualmente ao seu modo de vida.

IMAGEM 44: Barracão para reuniões, aldeia Lapetanha



Fonte: Trabalho de campo realizado pela autora (2015).

Na atualidade, a maioria dos *Paiter Suruí* vive em casas com características da sociedade envolvente. Na aldeia Lapetanha tem apenas uma família que mantém a casa *Paiter Suruí*, possuindo algumas habitações, como uma casa de não índio em que fazem usos diversos com a família, como refeições e dormir, uma casa de índio em que reproduzem o mesmo uso tradicional, e mais uma casa de não índio em que os filhos solteiros dormem.

IMAGEM 45: Casa indígena, aldeia Lapetanha



Fonte: Trabalho de campo realizado pela autora (2015).

Entender a lógica dessa família em possuir duas (três) habitações distintas é muito significativo. Em entrevista com Agamenon Suruí, em janeiro de 2016, relata que as casas possuem finalidades diferentes: na casa de não índio guarda-se as *coisas de não índios*, como o fogão, geladeira, tendo camas e até algumas redes, mas é a maloca que possui as *coisas* típicas da vida indígena, acendendo-se fogo dentro da maloca e trazendo muito da

história de como era a vida dos *Paiter Suruí* antes do contato. Percebe-se em sua fala que há uma nostalgia do modo de vida dos *Paiter Suruí*, que a maloca se torna resistência para as imposições que se seguiram após o contato.

Os seres humanos criam relações diferenciadas com o meio físico que estão inseridos, isso porque possuem características culturais próprias que determinam seu comportamento e as formas de apreender e representar o mundo e o que está ao seu redor. A partir da fala de Agamenon Suruí (entrevista de 2016), há uma experiência sensível diferenciada deles em relação a sua habitação tradicional; ela nos pareceu, que traz a vontade de voltar no tempo, mas ao mesmo momento sabe que faz parte das culturas humanas se desenvolverem e se adaptarem a novas realidades, já que a cultura é um processo dinâmico.

As casas são construções sociais que fazem parte do “processo evolutivo” dos seres humanos. Elas sempre carregam um caráter simbólico e funcional; o simbolismo, já abordado em linhas anteriores, está ligado à sua representação, de moradia e habitação, segurança, conforto e habitabilidade. A funcionalidade é uso... Mas qual é o sentido de criar habitações? São seus usos, atividades cotidianas que são desenvolvidas em seu meio e a partir delas; ela, a habitação, existe para abrigar, proteger contra as intempéries e ao mesmo tempo trazer essa simbologia e representação do sentir-se bem, se achar no mundo, ser o mundo.

A casa precisa proporcionar a habitabilidade, ou seja, ter condição para a vivência e reprodução doméstica. Segundo Mallard (1993, p. 4), o ambiente construído se torna um sistema de comunicação por veicular as diversas manifestações do imaginário coletivo. Para os *Paiter Suruí*, o ambiente construído veicula tempos nostálgicos, vida característica da natureza, ancestralidade, espiritualidade.

Para Mallard (1993, p. 5),

o homem se apropria dos espaços humanizando-os, modificando-os para dotá-los de sua própria natureza. Humanizar espaços significa torná-los adequados ao uso dos humanos; torná-los apropriados e apropriáveis. Apropriação envolve a interação recíproca usuário/espço, na qual o usuário age no sentido de moldar os lugares segundo suas necessidades e desejos. Os lugares, em contrapartida, tornam-se receptivos. Essa influência mútua entre usuário/espço é a razão pela qual as pessoas e os grupos encontram ou não sua identidade nos diversos lugares em que vivem. Os lugares receptivos são aqueles com os quais as pessoas se sentem em perfeita harmonia e nos quais elas encontram sua identidade individual e coletiva. A ambiência do ambiente é o que possibilita esse processo comunicativo.

Os indivíduos humanizam os espaços nas transformações mediadas com, junto e contra a natureza, para propiciar a habitabilidade e sobrevivência. Vão moldando os espaços para as suas necessidades, os tornando territórios, ensejando territorialidades distintas em conformidade com os níveis culturais, técnicas e ferramentas por eles apropriadas. Nesse interim de transformações, interações entre indivíduos e meio criam identidades, a vivência com e do meio que possibilita comunicação e interação.

Os *Païter Suruí* passaram por processos de adaptação das suas habitações após o contato. Conheciam a habitação e sua habitabilidade em seu ambiente tradicional, a estrutura dos seus arranjos, a funcionalidade de seu espaço e a forma como se dava a sua espacialidade. Após o contato, é inserido um novo modelo de habitação, com estruturas e agenciamentos diferenciados, outra dimensão subjetiva é criada e a antiga ressignificada.

A casa maloca, com suas dimensões simbólicas e funcionais, remetiam a uma espacialidade/territorialidade e uma identidade, ligadas à coletividade, ajuda mútua, e não se compreendia o conceito de privado, individual. A casa não índia traz outras formas espaciais, maneiras novas de se territorializar por meio de uma individualidade e bens privados.

A casa hoje representa inicialmente, entre os *Païter Suruí*, a posse de bens, de alguma forma também começando a hierarquizar (de outro modo) as relações do grupo. Quem é liderança ou é parente próximo de uma liderança possui meios para se construir as casas mais “vistas”. Hoje na aldeia Lapetanha, todas as famílias possuem casas não índia, em que sua construção caminha de acordo com a condição socioeconômica imposta após o contato.

IMAGENS 46 e 47: Casas aldeia Lapetanha



Fonte: Trabalho de campo realizado pela autora (2016).

Na aldeia existem muitas construções baseadas no modo de vida dos não indígenas. A partir da inserção da casa não índia, se insere outras tipologias de habitações, como a escola, o posto de saúde e a igreja. É muito comum ver esse tipo de habitação no território,

impondo sua territorialidade. Um exemplo de territorialidades impostas são as igrejas que se fazem presente no território *Paiter Suruí*. Na aldeia Lapetanha há uma construção de uma igreja Batista, uma comunidade religiosa que está inserida no território desde o contato e é a comunidade mais forte na evangelização desde então.

IMAGENS 48 e 49: Igreja Evangélica Batista, Lapetanha



Fonte: Trabalho de campo realizado pela autora (2016).

Compreender casa perpassa muitos entendimentos, mas aqui faremos uso de casa como habitação, ou seja, o ocupar. A igreja também é uma tipologia de casa, é condicionada como “Morada de Deus” e o ato das reuniões se configura como ocupação e territorialidade religiosa cristã. Nesse sentido, a casa toma uma conotação religiosa e espiritual, ligado a uma simbologia e representações específicas. De acordo com Deffontaines (1948, p. 67), existem três tipologias de casas: a casa dos homens, a casa dos mortos e a casa de Deus, a habitação da divindade.

Desse modo, a casa é pautada por aspectos culturais, sendo que sua construção está relacionada a esse condicionamento. A casa de Deus foi uma condição imposta após o contato para os *Paiter Suruí*, uma vez que eles desconheciam a necessidade de uma habitação específica para cultuar o seu Deus, *Palob*. A sua relação com sua divindade era muito peculiar, não necessitava de orações específicas, ou se condicionarem a uma posição para serem ouvidos e atendidos, não necessitavam de uma morada para a busca de sua divindade, pois essas são regras ocidentais para se acionar a religiosidade. Para os *Paiter Suruí*, a sua espiritualidade era acionada a todo instante, no caçar, pescar, colher, pintar, ornamentar, pois sua relação de proximidade com a natureza era a mesma proximidade com as divindades que provém da floresta.

É no contato que se insere mais uma tipologia de habitação, as igrejas se tornam realidades dentro do seu território. É necessário cultuar a Deus de outras formas, é preciso

uma habitação própria para essa finalidade. *Palob* não necessita de uma habitação específica, pois existiam muitas formas de espacializarem suas atividades mítico-religiosas. E agora também a escola para o ensinar, que antes era feito por narrativas passadas de geração a geração, em que os anciões possuíam importância. E agora também o posto de saúde, com a medicina ocidental...

IMAGENS 50 e 51: Escola de ensino fundamental e Posto de saúde, Lapetanha



Fonte: Trabalho de campo realizado pela autora (2016).

Essas habitações são as novas formas de se territorializar as relações dos *Paiter Suruí*. Contudo, entendem que é importante ir para a escola no modelo ocidental, e aprenderem a língua nacional e os conceitos ocidentais para aplicarem como ferramenta de resistência nesse novo contexto no qual estão inseridos. É necessário dominar outras linguagens e assim se auto-afirmarem como “Gente de Verdade”, nesse processo de constantes mudanças.

Os povos indígenas tinham suas formas próprias de reproduzir saberes, por meio da oralidade. Com a inserção das escolas, novas formas são ensejadas no espaço e a escola também pode se tornar lugar de resistência cultural. A escola é a habitação do saber, conhecimento, é o lugar propício para a transmissão dos saberes. Anteriormente ao contato, não havia necessidade de um espaço delimitado para essa finalidade, e com a escola e seu espaço de transmissão do conhecimento, vem à obrigação de cronometrar o tempo para cada *coisa* em seu lugar e em seu tempo! Qualquer espaço, tempo e ocasião podia se tornar momentos de difundir o conhecimento tradicional, antes de conhecerem a rigidez do tempo e espaço da sociedade envolvente.

O posto de saúde representa mais uma forma de habitação. Habitação do bem-estar, da saúde, os postos de saúde se apropriaram de um papel delegado à figura do pajé. O pajé

possuía papel importante mediando às ferramentas de cura, ele detinha a espiritualidade acentuada para trazer alívio espiritual e físico aos *Paiter Suruí*. Os pajés concentravam todo o conhecimento ligado à espiritualidade antes do contato, mas agora se vêem de alguma forma alijados pela imposição de evangelização homogeneizadora.

Hoje, os postos de saúde concentram as diretrizes para a cura, enquanto os pajés são invisibilizados. Foi dirigido e filmado um documentário no território *Paiter Suruí* na aldeia Lapetanha, que retrata esse papel invisível que a figura do pajé assumiu após o contato; o documentário "Ex-Pajé" retrata a ameaça das igrejas evangélicas e da modernização ocidental para a identidade cultural dos povos indígenas contemporâneos. Conta a história do Perpera Suruí, que representava uma das figuras mais importantes das relações dos indígenas, por ser um pajé e que se tornou invisível após a evangelização vinda com o contato (iremos abordar um pouco mais no próximo tópico).

Assim, o posto de saúde e a escola não são simples habitações que desenvolvem por si só suas atividades, mas trazem representações e formas espaciais e territoriais de materializar as novas relações dos *Paiter Suruí* com eles mesmos e com a sociedade envolvente.

Retornamos a casa... Ela é abrigo e espaço do pertencimento, por isso entendemos que a “casa-grande” *Paiter Suruí* representava um sistema de símbolos e dava coesão às suas relações coletivas, e enquanto grupo étnico, na atualidade, a casa representa espaço privado e individual, com espacialidades definidas e distintas. O que antes era coletividade do uso das *coisas*, a proximidade dos sexos masculino e feminino, deu lugar a repartições dentro da casa, o quarto das meninas e o quarto dos meninos, o quarto dos pais e ainda o quarto para usufruto das visitas. As territorialidades se apresentavam de forma mais sutil e simbólica, e hoje as novas formas de conceber a moradia afetam e influenciam suas relações, surgindo um novo comportamento espacial/territorial. O território agora podemos dizer, é mais dividido, rígido e controlado – alguma *coisa* como dividir para dominar...

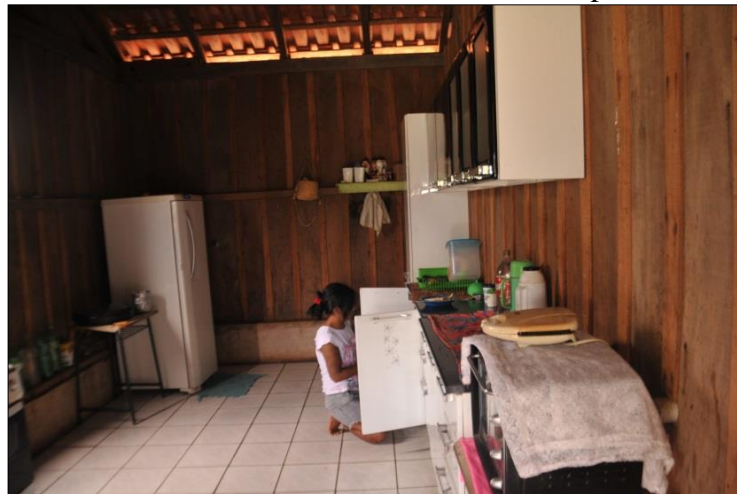
IMAGENS 52 e 53: Quarto das meninas e quarto dos meninos



Fonte: Trabalho de campo realizado pela autora (2016).

As casas delimitam relações, espaços que eram de uso comum passaram a ser restritivos, e a cozinha é um exemplo dessa delimitação. O espaço cozinha se tornou um território mais feminino. É o espaço onde se preparam as refeições, onde se acondicionam os alimentos, espaço da fartura. São espaços que transmitem saberes ligados à sua gastronomia.

IMAGEM 54: Estrutura da cozinha, aldeia Lapetanha



Fonte: Trabalho de campo realizado pela autora (2016).

As casas, seus usos e funções, vêm dos significados que os indivíduos dão a elas. A casa em si possui seus significados e está inserida numa rede de signos e símbolos, no entanto, cada sociedade dá uma representação própria a sua moradia. Para os *Paiter Suruí* a casa tradicional era o cosmo; era parte integrante da natureza, era por meio dela que manifestavam sua concepção de mundo em sua materialização.

A casa não índia traz outros arranjos, como os móveis. Ela busca ocupar o espaço interior, cria uma territorialidade por meio desses novos arranjos, não apresenta somente a rede e alguns objetos próprios de sua cultura, mas móveis que expressam sua condição social.

Os móveis são acionados na classificação da condição socioeconômica dos *Paiter Suruí*, eles representam a posse de mais recursos por uns e de menos recursos por outros. A “arrumação”, ou seja, a disposição das *coisas de não índios* e *coisas de índios* comunica sua organização.

IMAGENS 55 e 56: *Coisas de índio* e não índios, Lapetanha



Fonte: Trabalho de campo realizado pela autora (2016).

Mas também é muito comum observar uma imbricação no uso das *coisas de índio* e *coisas de não índios*. Por mais que há uma apropriação e busca constante pelos bens de consumo da sociedade envolvente, os objetos indígenas estão presentes em suas habitações, trazem informações sobre eles e sua cultura; desfazer dessas *coisas* é o mesmo que desfazer de sua cultura, pois suas *coisas* carregam um sistema simbólico de representação que está inscrito na técnica do fazer, um regime de conhecimento ancestral, carregando igualmente emoções, histórias, trajetórias e laços afetivos ligados a sua cultura e modo de vida.

IMAGEM 57: Interior da casa tradicional *Paiter Suruí*



Fonte: Ubiratan Suruí (acervo pessoal, 2018).

As casas não índias são processo de construção socioculturais impostas pelo Estado, iniciado pela ação do SPI e depois FUNAI, em que buscava a integração nacional dos povos indígenas, representando uma ferramenta estatal integracionista.

As casas e seus usos para os povos indígenas foram afetadas com o contato da sociedade envolvente, muitas vezes ou quase todas às vezes ocorreu de forma simultaneamente forçada e sutil; houve inicialmente rejeição ao seu uso e somente depois de se habituarem se tornaram referência para a habitação (RIBEIRO, 1996, p. 369).

Os indígenas passaram por um processo mais intenso da interação sociocultural nos últimos anos, sendo normal esses acontecimentos entre as sociedades. Esse é um processo natural de encontro e dinamismo entre as sociedades e seus modos culturais. No entanto, a forma que foi feita com os indígenas foi “brutal” e forçada, acarretando consequências devastadoras na sua cultura e representações.

Darcy Ribeiro (1996, p. 377) argumenta sobre essas mudanças no espaço e tempo dos elementos distintos na cultura dos povos indígenas:

Qualquer cultura representa o resultado, em certo lugar e em certo momento, de um sem número de mudanças que se processaram tanto por adoção como por descoberta, invenção ou redefinição de antigos elementos. Toda cultura, mesmo a mais estável, está permanentemente envolvida nesta substituição de valores, técnicas e equipamentos, tornados arcaicos no próprio desenvolvimento social.

É natural os povos indígenas passem por mudanças nas suas formas de apreenderem e representarem o mundo. A transformação de sua cultura e modo de vida é um acontecimento natural da cultura em si, o que discutimos são as formas como foram impostos a adotar a “descoberta”. Foi um processo forçado, conseguindo se adaptar. Eles se tornaram agentes de mudanças e heterogeneidade num mundo em que os padrões impostos de viver e se representar se tornou muito igual, para todos os lugares, para todos os espaços.

É Nesse contexto de adaptação às novas mudanças, técnicas, ferramentas e de substituição de valores, se encontram os *Paiter Suruí*, que conseguiram se aliar a essas novas coisas e resistir enquanto “Gente de Verdade”. A descoberta das *coisas de não índios*, que em um primeiro momento se apresentou de forma forçada, na atualidade também se tornou ferramenta de luta, com, por exemplo, os meios técnicos de informação.

IMAGEM 58: Nova geração da “Gente de Verdade”, Lapetanha



Fonte: Trabalho de campo realizado pela autora (2016).

Essa fotografia representa a nova geração da “Gente de Verdade”. Gentes que nasceram já inseridos no novo modo de vida, em que as tecnologias são participantes na defesa do território e visualização da cultura, mas ferramentas também de resistência para o continuar existindo. Os *Paiter Suruí* conseguiram, de alguma forma, com perdas e ganhos, se adaptar e selecionar as *coisas de não índios* na sua luta na busca pela afirmação identitária, história e geográfica.

III.III. Território de multiplicidade? Entre a “Gente de Verdade” e a “Gente de Verd@de” ou entre o material e o virtual.

As relações sociais nos últimos anos se tornaram fragmentadas, por mais que estejamos vivendo no que muitos acreditam ser a “era digital”, das tecnologias de informatização, certo “mundo globalizado”, em que os meios de transporte e comunicação estão cada vez mais tecnificados, com uma rapidez antes impensada. Essa rapidez diminuiu o espaço-tempo (“compressão tempo-espaço”, nos termos de David Harvey, 2005; ou “modernidade líquida”, de Zygmunt Bauman, 2001), em uma conectividade entre as várias regiões do planeta e com diversos povos e culturas. Esse modelo atual de sociabilidade se apresenta nas mais distintas esferas, econômica, política, dos serviços, entretenimento e informação.

O atual momento que estamos vivenciando nos coloca em uma posição privilegiada, o das relações múltiplas. No entanto, essas relações podem se apresentar de forma fragmentária em que o contato físico é quase inexistente. Esse novo momento é marcado pela influência das novas tecnologias, que favorecem novos padrões de interação social e afetam a conduta das relações entre os indivíduos em todas as instituições, começando pela família (CASTORIADIS, 1982, p. 140).

SANTOS (2000, p. 54) reitera que a globalização, como Imagem ou ideologia, pode ser entendida como “aldeia global”, ou seja, o encurtamento do tempo e do espaço. Essa idealização da Imagem da globalização presume uma difusão da informação ao alcance de todos, no entanto, infelizmente esse encurtamento não favorece ainda o acesso de todos as informações.

ORTIZ (1994, p. 134) entende que são várias as situações e vivências do cotidiano que nos levam a se ver nessa realidade. As fronteiras políticas e econômicas parecem já não possuírem mais tanta rigidez e fixidez, e, flexíveis, tornam-se uma marca do atual momento. Esse fenômeno se caracteriza muito mais como econômico, pela pretensa quebra das barreiras entre os Estados-Nação. Mas isso não significa que não se encontra em outras relações sociais, como destaca Alvarez:

[a globalização deve] caracterizar um conjunto aparentemente bastante heterogêneo de fenômenos que ocorreram ou ganharam impulso a partir do final dos anos 80 - como a expansão das empresas transnacionais, a internacionalização do capital financeiro, a descentralização dos processos produtivos, a revolução da informática e das telecomunicações, o fim do socialismo de Estado na ex-URSS e no Leste Europeu, o enfraquecimento dos Estados nacionais, o crescimento da influência cultural norte-americana etc. -, mas que estariam desenhando todos uma efetiva ‘sociedade mundial’, ou seja, uma sociedade na qual os principais processos e acontecimentos históricos ocorrem e se desdobram em escala global (ALVAREZ, 1999, p. 97).

Segundo o autor, a globalização como processo deve ser caracterizada como conjunto heterogêneo, ou seja, não pode ser analisada apenas pelo viés econômico ou político, mas também pelo viés social e cultural, apesar de que os aspectos econômicos e políticos foram os que caracterizaram esse novo modelo de relações.

Ressaltemos que não é algo novo, apesar de ter ganhado impulso nos anos de 1980 principalmente. Esses aspectos são resultados do processo de modernização da sociedade

ocidental (ALVAREZ, 1999, p. 98). A modernização ajuda a identificar as transformações políticas, econômicas e sociais de países europeus ocidentais, que os tornaram diferentes dos demais países. Compreendemos que os Estados Unidos da América se configuraram a partir da Segunda Guerra como o difusor desse ideário de modernização e globalização.

A atual fase se caracteriza com a difusão das tecnologias de informação e uso maciço das redes sociais. Segundo Castells (1999, p. 17), o atual momento é percebido através da mudança em nossa cultura material por meio das tecnologias de informação. Os bens de consumo, assim como o modo de vida, se resignificaram, novos bens materiais e imateriais são dispostos na rede para venda e consumo. Os indivíduos estão marcados pela era do padrão de consumo, que assume as características de um consumo em massa, da moda, em que consumir é o mesmo que estar *in* e não *off*.

É a partir dessas características que a cultura material se sobressai, em um novo modo de produzir, de circular e de consumir. A natureza se torna mercadoria em sua forma, digamos, virtual, e esse processo da contemporaneidade atinge (quase) todos os povos do globo, mesmo que de forma muitas vezes desigual e combinada, uns de fato participam mais ativamente e outros participam com seus recursos naturais e sua força de trabalho. Não podemos afirmar que é um processo homogêneo para todos os povos e que possua somente aspectos positivos. No entanto, compreendemos que seus aspectos positivos e negativos dependem das sociedades, classes, grupos e sujeitos que dele ou nele participam.

Um dos traços marcantes do atual período histórico é, pois, o papel verdadeiramente despótico da informação [...] as novas condições técnicas deveriam permitir a ampliação do conhecimento do planeta, dos objetos que o formam, das sociedades que o habitam e dos homens em sua realidade intrínseca. Todavia, nas condições atuais, as técnicas da informação são principalmente utilizadas por um punhado de atores em função de seus objetivos particulares (SANTOS, 2000, p. 38 e 39).

Para Santos, são apenas alguns “atores” que conseguem participar verdadeiramente dessa realidade, e são esses e seus objetivos particulares que são levados em consideração, quando, entendemos, a informação e as condições de acesso deveriam ser iguais. E, contraditoriamente, ao mesmo tempo que as fronteiras geográficas já não possuem tanta rigidez, fronteiras entre os corpos se tornam mais rígidas.

Bauman (1999, p. 42) reitera que um dos efeitos da globalização são a extinção dos limites geográficos e que as distâncias (geográficas) já não teriam tanta importância. Conseguimos “superar” as distâncias por meio do avanço dos meios de transporte,

comunicação e informação, rompendo-se a comunicação do corpo a corpo, da necessidade da presença material; hoje a presença virtual “basta” nas relações, sendo a virtualidade o marco das novas relações na contemporaneidade.

No momento atual, os inter-ligados comemoram e afirmam que se abre esse espaço para a revolução nas formas de se comunicar, surge uma integração mundial entre os indivíduos e as relações podem se tornar mais próximas por meio da ferramenta internet. Os seres humanos têm a necessidade de se comunicarem, de manterem relações sociais que são intrínsecas dos indivíduos, e as sociedades se desenvolvem justamente por e a partir dessas comunicações.

Surgem as redes sociais, ou seja, pontos de conexão com interesses comuns e que nesse atual momento é mediado pela internet, caracterizado por um ambiente *online* (estar fora da linha seria como estar fora do mundo) – são exemplos o Facebook, Twitter, Instagram, YouTube, e-mails e a internet como um todo. Mas antes de adentrarmos no ambiente *online* com sua imensidão de conexões e informações, faz-se necessário compreender o conceito de mídia, uma vez que essas “redes sociais” são exemplificações de mídias *online*.

A mídia refere-se a qualquer meio de comunicação social, que teve (e talvez ainda tenha) seu exemplo mais célebre com a televisão. A diferença entre a televisão como meio de comunicação e mídia social é a forma como se difunde a informação e sua interação. Com a televisão, a comunicação se dá em via de mão única, mas nas redes sociais, como o Facebook, há uma interação da informação, assim como se apresenta mais descentralizada.

A mídia social é uma ferramenta social (mas fundamentalmente empresarial) e está diretamente ligada à internet, sendo considerada o resultado da difusão de conteúdo fora dos meios de comunicação de massa ou pelo menos não exclusivamente relacionada a ela. O uso da tecnologia digital como condutor de acontecimento através da interação com o outro, e permite essa ação de forma individual e/ou coletiva (RECUERO, 2008, p. 2).

De acordo com Santos e Santos (2012, p. 169), “as tecnologias digitais são os suportes de que a humanidade passa a se valer para aprender, para gerar informação, para interpretar a realidade e transformá-la”. A mídia social é o espaço de colaboração coletiva de conhecimento e informação, que busca a descentralização por meio da internet, e conseqüentemente das redes sociais.

Como meio de comunicação social a mídia faz parte do processo de comunicação que se apresenta entre o emissor, a mensagem e o receptor. E dessa forma pode ser

instrumento de manipulação social e dominação cultural, dependendo dos sujeitos que a usam e para que fins (RECUERO, 2008, p. 2).

Dessa forma para Martinez (1999, p. 80), “a função dos meios é influenciar os receptores”. A finalidade dos meios de comunicação, sejam eles *online* ou *off-line*, é influenciar um público, sejam nas ideias mais banais relacionadas ao consumo à questão de posicionamentos políticos. E como qualquer meio de comunicação está atrelado a uma determinada classe social-política, que segundo Silva (2005, p. 5) vai defender os interesses da classe hegemônica dominante, os interesses do capital, já que este controla os meios de comunicação. A mídia é um veículo de caráter mercadológico.

As mídias sociais são sites e redes construídas para permitir a interação social e o compartilhamento de informações de diversos formatos, sempre pensando num público específico (TELLES, 2010, p.19). Recuero (2008, p. 1), afirma que a mídia social é uma apropriação para a sociabilidade e interação com outros atores. Sua diferença está nas ações individuais e numa escala grande.

As mídias sociais são ferramentas de interatividade bem atuais tanto no seu surgimento quanto na difusão do seu uso. Ainda nos anos 1990 os sistemas eletrônicos de interação como a computação e a telefonia foram definidos como mídias emergentes, ou seja, um surgimento incipiente das formas novas de interação social que mais tarde se tornariam parte da sociedade e seus processos de comunicação (DEFLEUR; BALL-ROKEACH, 1993, p. 21).

Segundo Castells (2003, p. 56), as primeiras redes de computadores que formaram a internet saíram das redes de pesquisas das universidades e outras instituições que tinham o papel de pesquisa, somente depois esse sistema se expandiu para a população em geral, se transformando no que conhecemos hoje como cultura de massa.

A cultura de massa, seguindo a lógica do capitalismo industrial e comercial com a influência da globalização, atinge grande parte da população com o objetivo de os levar a consumir bens e serviços em geral. A internet como ferramenta globalizada atuando por meio das mídias sociais em seus mais diversos aspectos têm auxiliado e muito na propagação de um discurso baseado no consumo e na homogeneização dos gostos e espaços.

As mídias possuem um lugar de destaque quanto à propagação e internalização dos discursos atrelados à sociedade contemporânea. A mídia está em um lugar singular de poder que regulariza nossas práticas sociais, sem ser questionada (ou sendo pouco questionada) sobre

tal efeito. Seus atos já são vistos como normatizações, que em certo ponto são necessários existirem para manterem uma coesão de uma sociedade virtualizada, consumidora e homogeneizadora. As mídias estão sempre atreladas a produções de discursos com as mais variadas finalidades.

Para Foucault (1996, p. 9), a produção do discurso é controlada, redistribuída e organizada por procedimentos que “têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade”. Os discursos podem ser manifestados pelo desejo de dominação ou luta de resistência, o discurso pode tanto prender ou libertar, isso dependerá dos sujeitos e suas intenções.

A mídia por ela mesma não detém o poder, mas como meio de comunicação e difusão de conhecimentos e informações atua como uma das principais manifestantes desse poder. O poder, antes de tudo, é regulado por forças ideológicas, políticas-sociais-econômicas, sempre fazendo menção ao um grupo específico. Dessa forma, ela possui papel decisivo no processo de difusão de saberes e valores na sociedade atual.

As mídias estão relacionadas com o poder, esse poder pode ser exercido de forma coerciva, repressiva ou permissiva. O poder em si é exercido sempre dentro da linha de pensamento para manutenção de uma ordem social, influenciando algo ou alguém, é a habilidade de impor à vontade sobre terceiros. Dessa forma, Foucault reitera:

[...] se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não, você acredita que seria obedecido? O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso (FOUCAULT, [1979] 2007, p. 8).

As mídias são apropriadas por esse discurso não somente do repressivo, mas do deliberativo. Elas conseguem abarcar muito mais seguidores pelo seu lado desprendido, em que produz um discurso de que todos são capazes igualmente de produzirem conhecimentos, informações, propagarem seus saberes e serem inundados com o prazer de também produzirem discursos, ideias e ideais.

Os povos indígenas também se apropriam desses meios de comunicação para propagarem seus discursos e ideologias. Seus objetivos são sempre mediados pela visualização de sua cultura e modo de vida, para assim serem respeitados em sua alteridade. As mídias sociais como tecnologias de informação se tornaram importantes estratégias de luta

e resistência desses povos, contribuindo em sua organização social e difusão de aspectos ligados a sua cultura, favorecendo o seu fortalecimento.

Dessa forma, as mídias sociais se tornaram um dos principais meios de comunicação que a sociedade usa para protestar e reivindicar mudanças. Elas se tornaram um instrumento político que possui um alcance muito grande e com múltiplos acessos. Carraro e Sampaio apontam que,

“[...] o potencial político da incorporação da mídia eletrônica como instrumento de luta e resistência por parte dos novos movimentos e organizações. Além disso, o alcance, em termos de multiplicidade de acessos, indica a sensibilização da opinião de outros sujeitos que passam a agregar demandas, interagir e comunicar, tornando ainda mais legítimas as causas coletivas” (CARRARO e SAMPAIO, 2008, s/p).

As mídias eletrônicas se tornaram um instrumento também político, que auxilia na difusão dos discursos outros de povos que não tinham voz, ou melhor, que suas vozes não eram ouvidas. Elas conseguem tornar as diversas causas legítimas dentro dos seus contextos.

As mídias sociais contribuem nos movimentos que lutam por direitos democráticos e transformações sociais, e dessa forma essas ferramentas possibilitam o fluxo da produção de conteúdo em que todos podem produzir, no que podemos entender que a interação da sociedade agora se dá de forma mais democrática (LÉVY, 1999, p. 125).

As mídias sociais se tornaram mais uma ferramenta de luta e expressão cultural dos povos indígenas. Como um meio de comunicação e interação pode ser utilizado para as mais distintas finalidades, é certo que a mídia offline tradicional como o jornal foram muito utilizadas e ainda hoje são para difundir informações de certa parte da população, e de certo interesse do capital. As mídias sociais e online também podem prestar esse papel, a diferença é que é uma ferramenta que consegue abarcar um público grande e distinto, onde todos podem produzir informações e seres ouvidos.

Dessa forma, nos inteiramos das palavras de Pereira:

“Os povos indígenas podem divulgar os seus valores e pontos de vistas para o mundo, não só, podem formar redes de apoio, conhecer pessoas, construir relacionamentos e se fazerem presentes além das aldeias, ou dos espaços territorialmente demarcados” (PEREIRA, 2007, p. 41).

A internet, juntamente com as mídias sociais, ajuda os indígenas a divulgarem sua cultura para o mundo, e não é exagero essa afirmação, pois são muitos os documentários sobre a cultura dos povos indígenas que ganham grandes repercussões ao serem inseridos, por

exemplo, no Youtube, ou compartilhados no Facebook. Elas se tornaram redes de apoio para além dos territórios demarcados, conseguindo ultrapassar os limites rígidos e fixos de seus territórios.

É por meio das mídias sociais que os povos indígenas, que estão inseridos mais ativamente nesse contexto, ressignificam os seus signos do passado, produzindo novos signos, criando novos ambientes interacionais e redimensionando seus próprios territórios.

Para Lévy (1999, p. 196), não se deve entender esse processo como uma perda do território tradicional, material e no ganhar e perder-se no virtual, mas antes, que diversos grupos conseguem melhor se apropriar do material pelo virtual. Um não pode imitar o outro, mas que eles consigam se achar nos dois territórios, utilizando o virtual como ferramenta de luta para se tornar cidadão completo do território material.

Essa apropriação dos povos indígenas em relação às mídias sociais é uma forma de agenciamento coletivo, uma fuga e resistência frente aos modelos de submissão anteriormente impostos. Gregolin (2007, p. 10) afirma que esses agenciamentos são subjetividades que são fabricadas e modeladas por essas novas formas de apropriação do entorno; reapropriam do que lhes foi imposto e se (re)produzem de forma singular, se desterritorializam e reterritorializam nesse entrelaçamento de forças.

Os povos indígenas vivem nesse processo de agenciamentos que estão participando nas mídias sociais de uma desterritorialização e reterritorialização constante, em que se transvestem de seu discurso de povos originários em certos momentos e em outros são apenas sujeitos conectados a *web*. Esses discursos que ora são acionados para um fim e ora são desligados, fazem parte de uma ideologia para os seus interesses, e são muito comuns na sociedade em rede.

A internet pode ser uma “ferramenta popular” para dar voz aos diversos sujeitos, para poderem também ser ouvidos de um outro jeito. É lógico que há a existência de uma imensidão de conteúdos disponibilizados na *web*, o que se faz necessário um refinamento do que se lê. No entanto, a internet se apresenta aos sujeitos como tentativa política em meio aos mais diversos debates. Segundo Monastérios (2003, p. 307), a internet pode ser considerada um instrumento político para os povos indígenas da América.

A internet tem alcançado os diversos sujeitos a um nível que os posiciona com o status de importante fonte de informação, e protagonistas de mudanças sócio-políticas-

culturais. Essa era digital está modificando o cenário em todos os aspectos, e os sujeitos estão se tornando cada vez mais sujeitos de si, com a tomada de decisões.

A internet se torna para os indígenas uma ferramenta de empoderamento político-cultural, e é por meio dela que eles se tornam sujeitos mais ativos da sua cultura e de sua luta, de sua afirmação identitária. A internet juntamente com o ícone das redes sociais cria uma rede de integração entre os povos indígenas, um povo conseguindo ajudar o outro na divulgação da história e cultura. As redes sociais, como o Facebook e o extinto Orkut, proporcionam às comunidades as campanhas que em muito ajudam na difusão da cultura dos povos indígenas, pois não somente os indígenas participam, como todos aqueles que se identificam com a causa. É uma rede aberta e de interação sem fim.

Esses mecanismos que as redes sociais oferecem dão voz e a possibilidade de serem visualizados. Elas mesmas são redes de articulação, ensejando movimentos de resistência feitos na e pela divulgação dos seus conteúdos. Os indígenas se organizam politicamente por meio das redes sociais, que os oportuniza movimentos mais expressivos.

Esse protagonismo no uso das redes sociais para organização sócio-política tem dado lugar ao que os autores Astes e Espinoza (2005, s/p.) chamam de “etno-apropriação discursiva e tecnológica”; são os povos indígenas se apropriando de espaços virtuais para falarem de si. Essa apropriação é etno na medida que eles falam por eles, rompendo com a predominância de sempre serem conhecidos pelos antropólogos ou outros estudiosos a respeito da causa indígena. É necessário, segundo os autores, dar voz aos indígenas, que eles possam falar de si da maneira como desejarem.

Por muito tempo os povos indígenas foram sempre representados por outros; por parte do Governo Federal ou por meio de pesquisadores que simpatizam pela história e cultura dos povos indígenas, por exemplo. É importante dar a voz a esse grupo que ainda é recebido por preconceitos, embasados num discurso muitas vezes de ódio.

O sociólogo que trabalha com comunicação Massimo Di Felice utiliza um conceito que nos ajuda a pensar esse atual momento que os povos indígenas estão vivenciando com o uso crescente das redes sociais, o termo é *sconfini*, uma palavra italiana que está relacionada a ultrapassar os limites, as margens. A palavra está atrelada ao termo confine, que em uma tradução literal é confim, limite (DI FELICE, 2005, 285).

Os indígenas, com o uso crescente da internet e de outras ferramentas que essa oferece, se posicionam em um ato de quebra das fronteiras físicas e fixas de seus territórios. A

internet, ou seja, o ciberespaço os permite ultrapassar os limites fronteiriços das aldeias, de seus territórios demarcados, criando, ao que podemos chamar, de etno-ciberterritórios, que, sem dúvidas, se confirma como condição *scofini*, sem confins, “deslimitados” fisicamente (em aproximação a Di Felice, 2005).

Suas ações são mais dinâmicas nesses etno-ciberterritórios, se transvestindo também como ciberindígenas, indígenas.com, repassando ao público somente o que desejam, filtrando informações que acham válidas para romper com os preconceitos quanto à história contada até então pelos atores hegemônicos e hierarquicamente situados.

Esse movimento de ir além das fronteiras os coloca no jogo do poder da difusão de informações. A internet e as redes sociais condicionam espaços híbridos, de mobilidades, consegue invadir o imaginário dos sujeitos, criam espaços significativos formando novas realidades, é uma geografia da comunicação-informação, da mobilidade. Geografias outras a partir dos indígenas.com, ciberindígenas, podem tornar as “Gentes de Verdade” agora conectados, como “Gentes de Verd@de”.

A participação dos indígenas na internet auxilia no desenvolvimento da quebra do visibilização étnica, como uma alternativa sustentável para se auto-desenvolverem, a si e os seus territórios. O seu uso está sempre ligado aos seus elementos diacríticos, em que eles tentam marcar sua passagem se contrastando aos demais sujeitos e usuários do ciberespaço.

Esse uso constante de seus elementos diacríticos no ciberespaço é uma identidade de resistência e existência, em que se distinguem dos demais usuários demarcando seus etno-ciberterritórios, assim se posicionando frente a uma dominação e desvalorização de sua cultura.

A internet e as redes sociais como meio de comunicação são ferramentas poderosas para a tomada de decisões, pois emerge como auto-consciência, surgindo da palavra dada a eles, e a palavra é transeunte, se transmuta de mobilidade, rompe os estereótipos. A internet e as redes sociais podem ser vistas como prisão ou autonomia e liberdade, dependendo dos usos. Podem aprisionar os povos indígenas em mundo virtual em que serão só apenas indivíduos presos a nova era da tecnologia, ou podem se libertar indo além do território material. O ciberespaço pode ser espaço de tod@s, provocando liberdade, re-existência, interação, atuação e transformação.

Os povos indígenas se apoderam cada vez mais das redes sociais, passando a outras re-existências após o surgimento da internet. O Facebook, que em tradução literal significa

“livro de caras”, se tornou uma das redes mais acessadas na atualidade, com quase 700 milhões de usuários no mundo, sendo 19 milhões no Brasil (REVISTA ÉPOCA, 2011, s/p). Esse “livro de caras” instituiu uma nova modalidade de interação entre os indivíduos, e são várias as ferramentas que oferece para o usuário navegar na imensidão que é o ciberespaço.

Estamos na era digital, em que somos comandados pelas mídias sociais. Com as redes sociais, a tecnologia é participante ativa na sociedade, em que o mundo digital faz parte do cotidiano. Surge algumas necessidades digitais, sendo que estar *online* parece essencial para marcamos nossa passagem nessa nova era, compartilhando nossas vidas – e nossas faces, nossas caras, através delas.

De acordo com Recuero (2009, p. 3), o Facebook trouxe essa nova percepção de relacionamento *online* entre as pessoas, com suas várias ferramentas de curtir, compartilhar, conversar, divulgar vídeos. É um novo momento de exposição de ideias, que podem ser prisão ou libertação. Segundo Monarcha (2012, p. 56), os *Paiter Suruí* são um dos diversos grupos que utilizam a internet e as ferramentas que disponibilizam para se auto afirmarem, divulgarem e se libertarem dos estereótipos:

Os *Paiter* são os indígenas da Amazônia mais conectados à rede mundial de computadores. Em boa parte da região, a banda larga ainda não chegou e as dificuldades em relação à floresta dificultam bastante o acesso. Até o início de 2012, os *Paiter* eram os únicos indígenas com ponto de internet na aldeia, via satélite. A entrada desta sociedade no mundo digital teve início a partir de uma iniciativa de um de seus líderes mais atuantes, o chefe Almir Narayamoga Suruí, que conseguiu uma parceria com o Google.

Os *Paiter Suruí* se tornaram referência na utilização em grande escala das mídias e redes sociais, com a utilização das tecnologias de informação. São indígenas (não todos, observamos) conectados em um mundo virtual, rompendo com as fronteiras fixas e rígidas da demarcação territorial imposta pelo Estado, agora também se territorializando no ciberespaço como ciberindígenas.

Esses indígenas existem e resistem com a utilização das mídias sociais, possuem comunidades que tem o objetivo de interagir com diversos usuários sobre seu modo de vida. São muitos os *Paiter Suruí* que possuem uma conta no Facebook, interagindo entre si e com a sociedade envolvente, acionando seus elementos diacríticos e quando necessário se posicionam politicamente.

IMAGEM 59: Página do Facebook da Associação Metareilá do clã *Gameb*



Fonte: <https://www.facebook.com/paitersurui/> (acesso em 02/02/2018).

Eles são usuários assíduos por terem acesso à rede de wi-fi em algumas das aldeias. São indígenas de fato conectados conseguindo se interagir de dentro da Floresta Amazônica, fazendo postagem em tempo real dos acontecimentos. Atualmente estão compartilhando muito a respeito do filme que foi produzido em seu território, tendo como protagonista um ex-pajé.

O filme, como meio de comunicação e informação, é um documentário de como os indígenas lidam com as religiões em seus territórios. É razoavelmente consenso que desde a colonização a religião foi um grande marco nas relações dos povos indígenas em geral com a sociedade envolvente. O filme retrata que, mesmo com o contato com as tecnologias, os indígenas continuam sendo indígenas, o que eles fazem – e muito bem – é acionarem sua indianidade quando necessitam.

O filme “Ex-Pajé” exhibe a vida de Perpera Suruí, que viveu isolado até o final da década de 1960 e que se tornou pajé ainda muito jovem. Atualmente ele vivencia um conflito interno, por carregar os estigmas de um líder espiritual indígena em uma aldeia em que a maioria é cristãos evangelizados. Essa situação fez com que Perpera Suruí se convertesse ao Cristianismo, para ser aceito pelos demais. No entanto, o conflito interno, por conhecer saberes cosmogônicos que estão ligados à sua cultura, ainda o persegue.

O filme retrata que muitas das conversões para a religião cristã não ocorrem de forma espontânea, mas como pressão social ou desconhecimento. Um dos questionamentos que é feito no filme é sobre a possibilidade de voltar a ser pajé, e ele categórico responde: "Depois que o pastor disse que pajés são do inferno, ninguém falava comigo. Eles me ignoravam" (trechos do filme Ex-Pajé, 2018). Essa afirmação é a clareza de uma imposição de um modo de vida, que é tido como correto. O filme é altamente divulgado nas redes sociais, e

como mídia apresenta uma realidade que é também de diversas etnias indígenas, que além de terem sofrido com a espoliação de seus territórios, ainda foram submetidos a se enquadrar em um modo de vida religioso-espiritual alienígena.

IMAGEM 60 e 61: Pôster de divulgação do filme Ex-Pajé



<https://www.facebook.com/expajefilme/photos/a.271954196491588.1073741829.258161321204209/621821804838157/?type=3&theater> (acesso em 03/03/2018).

O filme se torna importante na medida em que desmistifica o imaginário relacionado à figura do pajé, e coloca em discussão o papel das igrejas dentro dos territórios indígenas. Fica evidente que ele apenas nega a pajelança para ser aceito, mas que ela é acionada a todo instante, mesmo que de forma escondida. Essa prática é realizada por seguirem os dogmas da religião, em que é preciso negar um Deus para assumir outro.

IMAGEM 62: Reportagem sobre o filme de Luiz Bolognesi

12 CULTURA

100 DE JANEIRO, SEGUNDA-FEIRA, 10 DE ABRIL DE 2018

Entre dois mundos

É Tudo Verdade. Documentário "Ex-Pajé", atração do festival, mostra como a ofensiva neopentecostal ameaça as tradições indígenas no Brasil. Longa acompanha a realidade de Perpera, antiga liderança dos Paiter Suruí



Enquanto tudo que é sólido se desola no ar, no país do ódio, pedicador em redes sociais, há um Brasil que cheira a barro e tem uma realidade muito além da vã filosofia que circula pelas cidades. As etnias que ocupam o território brasileiro oferecem mais pluralidade a um país que, desde a sua consecução, carrega a marca da miscigenação.

Ao lançar um olhar sobre os Paiter Suruí — grupo étnico que se espalha pelas Estações de Mato Grosso e Roraima —, o documentário "Ex-Pajé", do diretor Luiz Bolognesi, indica que mesmo o cotidiano indígena tem sido afetado pelas imensas transformações sociais das últimas décadas.

A relação entre o homem branco e a etnia é recente. Apenas em 1989 foi tratado o primeiro contato. O choque com a sociedade de consumo, suas tecnologias e instituições, entretanto, foi imediato.

O protagonista do filme é Perpera, um pajé que, após décadas afastado entre a liderança da tribo, vê todos os seus valores desmoronarem diante do avanço das igrejas evangélicas pela região.

A ofensiva neopentecostal desorienta costumes tradicionais até, como Pa-

ter Suruí. A tecnologia é outro elemento que causa estranhamento entre Perpera e o mundo em que vive atualmente.

A aponta é por uma narrativa, com intensa interferência da direção, o que confere mais fluididade ao longa. Quem assistir ao documentário vai se deparar com o embate entre passado e presente, que permeia

tanto a fotografia quanto a mensagem do filme.

Festais no festival
A discussão sobre o desrespeito aos indígenas no Brasil ganhou repercussão internacional: o documentário recebeu o prêmio especial do Juri Oficial de Documentários da Mostra Panoramática Festival de Berlin, em fevereiro deste ano.

"Ex-Pajé" foi selecionado para a programação do Festival É Tudo Verdade e será exibido na quarta-feira no Festival NET. O evento acontece domingo, no quarteirão Dia do Índio, à rua de público para assistir a programação. Se quiser a esse relato de reportagem e análise, a etnia em circuito comercial está prevista para o próximo dia 25. www.eturdoverdade.com.br

Programa
No Festival NET, o documentário de Luiz Bolognesi, "Ex-Pajé", será exibido na quarta-feira, dia 25, às 19h. O filme também será exibido no dia 26, às 19h, na sexta-feira, às 19h. www.eturdoverdade.com.br



LUIZ BOLOGNESI
Diretor esplica ao *Metro Jornal* como foi trabalhar com indígenas sob ameaça de invasão durante a filmagem do documentário "Ex-Pajé"

'É UMA NOVA INQUISIÇÃO'

Luiz Bolognesi, diretor de "Ex-Pajé", decidiu se lançar em um desafio: traduzir a visão do mundo do Paiter Suruí para linguagem audiovisual. Em entrevista ao *Metro Jornal*, o cineasta conta como foi a convivência com os indígenas e quais foram os desafios que teve para construir o curta.

Como teve contato com as histórias de Perpera?
Eu estava fazendo outro documentário, sobre jovens que estão mudando e migrando a internet. Ela apareceu a internet, eu achei

dos Paiter Suruí é interessante. Ela é forte, madura, tem o garanhão e colabora na web para denunciar os crimes. Já pensava em fazer algum trabalho nesse sentido quando me disseram: "temos um ex-pajé".

Quais são as medidas do governo que são capazes de proteger essa população indígena?
Com o governo Temer, muita coisa mudou. Hoje há uma negociação da Polícia Federal contra os crimes cometidos na aldeia, que foi

"Perpera me contou: 'Os espíritos da floresta estão bravos comigo'. Eu me interessei na hora por essa história".

LEANDRO LOPES, DIRETOR DE TRADIÇÃO
Perpera reserva reconhecimento por lei. No entanto, pouco tempo depois, a ação perduraria volúta.

A liderança do pajé é atendida pela convicção das igrejas neopentecostas. De que maneira?
Perpera me contou que ela não aceita mais o contato com os neopentecostais. Ela quer voltar para a aldeia e viver com os seus.

na floresta? Não é uma realidade neopentecostal. Tem um de uma tradição de compromisso, que dura os próprios ensinamentos de Jesus Cristo. O evangelho é muito violento. O que acontece com tribos indígenas e temores de crenças. É uma nova inquisição.

A fotografia propõe uma proximidade com a vida dentro da aldeia?
Eu queria uma abordagem de respeito e amor. Era preciso compreender o que era percebido dentro da aldeia. O

tamos por uma câmera contemplativa, para captar toda a complexidade local. Só usamos luz natural. A noite é temporal, para mim, foi um grande aprendizado. Eles não são estereótipos. Lidam com a gestão do tempo com agilidade.

Em algum momento vocês tiveram um clima tenso?
Eu tive a chance de uma invasão de meditação. Houve conflitos. Eles não sabem que, se filmarem, a situação muda de controle. Com o tempo, eles vão se acostumando.

Fonte: <https://www.facebook.com/expajefilme/photos/a.258170631203278.1073741827.258161321204209/622018298151841/?type=3&theater> (acesso em 03/03/2018).

Luiz Bolognesi (roteiro e direção de "Ex-Pajé") deixa claro no filme como é a vivência do pajé na atualidade com seu conflito interno. Um conflito que não é somente dele, mas de todos que o procuram às escondidas em busca de cura e alívio para a alma. Na maioria dos casos, permanece isolado e perseguido pelos próprios indígenas evangelizados, que não mais o vêem como figura espiritual. A religião possui seu lado positivo, uma função social que é reorganizar as relações sociais a partir de um apelo no drama que os indivíduos vivem — mas para os povos indígenas religião sempre deve ser conjugada no plural, mas não como religiões nossas, e sim como religião que tínhamos e religião que recebemos, ambas se movimentando em territórios materiais (corpos) e imateriais (almas) em conflitos.

Passa a ser comum, portanto, a utilização das várias ferramentas tecnológicas no território dos *Paiter Suruí*. O uso da internet se tornou ferramenta de luta, as redes sociais fazem parte dos agenciamentos que os libertam, dando o poder da palavra, da comunicação, interação, e atuação frente a decisões que podem direcionar seu futuro. Estar na rede não é levá-los apenas ao papel de ciberindígenas, as "Gentes de Verd@de", que se transmutam em várias gentes desde que respondam aos seus anseios. A fronteira cultural foi rompida pela

tecnologia, por isso conseguem negociar seus signos e significados tradicionais, se territorializam e desterritorializam do mundo material ao mundo virtual. São *Paiter Suruí*, Gente de Verdade, podendo também ser etno-ciberindígenas, “Gentes de Verd@ade”.

IMAGENS 63 e 64: Gerações distintas e o uso da tecnologia, aldeia Lapetanha



Fonte: Ubiratan Suruí (acervo pessoal, 2017).

Estas últimas fotografias retratam uma realidade no território desses indígenas, o uso constante das novas tecnologias de comunicação e informação entre as gerações. Eles utilizam a tecnologia para demarcarem seu território, para expandirem sua visualização junto à sociedade envolvente, para se auto afirmarem, para a proteção do seu habitat... Ou seja, a internet e as mídias sociais a ela atreladas – esta nova *coisa de não índio* – está presente em um conjunto variado de suas relações. Engana-se quem acredita que a tecnologia, as mídias sociais e redes sociais podem aprisionar os sujeitos; no caso dos *Paiter Suruí*, podem também ser instrumentos, ferramentas e *coisas* que os libertaram, pois agora falam por eles e a partir de um discurso deles, se fazendo e se refazendo enquanto grupo étnico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluir um trabalho é sempre tarefa difícil. Mas, de fato, um trabalho acadêmico pode ser finalizado? Se pensarmos o objetivo de nossa pesquisa, que foi a compreensão da materialização territorial das relações dos *Paiter Suruí* a partir de *coisas* externas e sua relação com as *coisas* internas, ressignificadas e “traduzidas” em sentidos outros na forma de se territorializar e espacializar, então a pesquisa sempre estará aberta para múltiplas abordagens.

Esse trabalho objetivou compreender as relações dos *Paiter Suruí* que se materializam forjando novos e múltiplos territórios por meio do uso/desuso das *coisas de não índio* articuladas com as *coisas de índio*. Entendemos que essas *coisas de não índio*, quando apropriadas pelos *Paiter Suruí*, se “traduzem” e são ressignificadas, também, em *coisas de índios*. As práticas e usos que os indígenas fazem das *coisas* em sua apropriação é o que caracteriza a “tradução” e a ressignificação.

Estudar os povos indígenas na geografia tem sido tarefa cada vez mais crescente, busca-se entender como esses povos fazem a si e ao espaço. Visto que o encontro com a sociedade envolvente é relativamente novo, tornando necessário o estudo desses povos e suas relações.

Os *Paiter Suruí* são um dos povos que compõem um mosaico étnico-cultural da Amazônia brasileira. Vivendo em contato constante com a sociedade envolvente desde a década de 1960, suas relações se intensificaram mudando seu modo de viver e a apreensão do mundo. Seu território tradicional passou por um processo de espoliação, assim como a maioria dos povos indígenas, em que perderam partes desse território para a expansão agropecuária e extrativista e pelos assentamentos promovidos para o “desenvolvimento” da região amazônica.

Nessa perspectiva, estudar relações dos *Paiter Suruí* se tornou importante para compor as pesquisas da geografia, pois que, por muito tempo, foi tema praticamente apenas analisado pela Antropologia.

Pensando as inter-relações dos *Paiter Suruí* com a sociedade envolvente, buscamos compreender os processos e fenômenos que foram inseridos no território, culminando em novas espacialidades e territorialidade.

Dessa forma, partimos de uma geo-história dos *Paiter Suruí* no e com o espaço, em que se transvestiram-“traduziram” de múltiplos modos de vida por meio dos usos/desusos das *coisas de índios e coisas de não índios*. Esse imbricamento dos usos/desusos das *coisas* os transformou em múltiplas gentes, com uma multiplicidade de territórios e territorialidades de relações também múltiplas. Múltiplas na medida em que o uso das *coisas* de não índio gerado a partir do encontro de sociedades permitiu um território da diferença, aberto, dinâmico, ambíguo e paradoxal. Abrindo a possibilidade de existência de multiplicidades, “Gentes de Verdade”.

As *coisas de não índio* na perspectiva dos projetos abre o diálogo da própria identidade dos *Paiter Suruí* de se pensar as “Gentes de Verdade”, (re)construção, (re)significação dessa auto identificação, entendendo o seu território como multiplicidade e inacabado. Uma geografia imaginativa das representações míticas como *coisas de índio*, num discurso, a partir das estórias e histórias que marcam esse universo das “Gentes de Verdade”.

Nessa possibilidade de construção de uma geografia imaginativa e imagética por meio das fotografias surge o mito de criação de mundo, o *Mapimaí*. Como *coisa de índio*, é importante elemento de construção do território e territorialidade dos *Paiter Suruí*. A comunicação com a imagem nos levou a vislumbrar uma leitura “geo-gráfica” do mundo, ampliando nossos sentidos das/pelas paisagens-imagens.

A ideia nos possibilitou novas geografias *Paiter Suruí*, ou seja, ler seu mundo por meio da inter-relação das *coisas de índio e coisas de não índios*. Realizando uma análise da cultura material a partir de três objetos, que categorizamos de *coisas* – não *coisas* em si, mas *coisas de índio e coisas de não índio* –, transitamos entre o momento do contato (através do facão), o momento do meio (a passagem da “casa grande” ou maloca para a casa estilo cabocla ou colona) e um momento do agora (a relação com *coisas* das mídias sociais).

O nosso entendimento de *coisa* partiu da ideia de que apresenta seus atributos simultaneamente materiais e imateriais, com suas formas de uso e de discurso. No entanto,

foi-nos ficando claro durante o percurso de pesquisa e escrita que definir o que é *coisa de índio* e *coisa de não índio* não é tão simples como pode parecer à primeira vista.

As *coisas de índios*, em uma primeira olhadela, podem parecer todos os elementos diacríticos da cultura indígena, como cocar, flecha, arco, colares, braceletes, panelas de barro e cestaria, ou seja, tudo que é confeccionado por eles com recursos da floresta. E, nessa lógica, *coisas de não índio* seriam os bens produzidos pela sociedade envolvente.

Mas se partíssemos dessa lógica apenas, onde se enquadrariam as *coisas* quando apropriadas por ambas as partes? Teríamos que criar uma terceira categoria de *coisas*? A resposta pode parecer simples: as *coisas* possuem forma, função e espírito que definem seus usos, seus discursos e ainda o que as animam, dando-lhes significados diversos dependendo de quem as possui e as embala. Elas, por isso, carregam esse espírito por meio da sua criação, desenvolvimento, troca, apropriação e trajetórias.

Assim, quando os indígenas se apropriam das *coisas de não índio*, dão sentidos outros pelos seus usos e práticas, transferindo um espírito, e “traduzindo-as” em *coisas de índio*. As *coisas de não índio*, “traduzidas” em *coisas de índio*, podem representar tutela ou autonomia, a depender, novamente, dos usos, dos agenciamentos e das conexões.

A *coisa* facão elucida bem essas duas possibilidades. O facão pode se tornar tutela na medida em que instaura um modelo de vida das relações inflexíveis, cronometrada, o território material com fronteiras rígidas e das relações mais individualizadas. As relações dos *Païter Suruí* mudaram com o contato com a sociedade envolvente, seu território foi (de)marcado e conseqüentemente suas relações foram igualmente (de)marcadas, com hora de ir para escola, de “trabalhar” e até para cultuar *Palob* (deus) – e, no extremo, a própria “impossibilidade” de culto a *Palob* pela inserção da *coisa* igreja cristã, especialmente pentecostal e neo-pentecostal.

De outro lado, o facão pode ser lido como autonomia para o fazer suas próprias *coisas*, “melhorando” e “facilitando” as ações na relação com *coisas* da floresta. Ele redefine as posições em relação ao que foi estabelecido inicialmente. Pode ensejar um discurso de auto afirmação, protagonismo e autonomia, nesse território de relações ambíguas e paradoxais do (re)existir. A *coisa* facão, por isso, é a própria dialética entre o fora e o dentro, pois ele fala, produz um discurso e é *coisa* de uma ação, de tutela ou autonomia.

Assim como a *coisa* facção produz um discurso, a casa tanto indígena (“casa grande” ou maloca) quanto a casa estilo caboclo ou colona também falam, emanam relações. A casa indígena carrega um sistema de práticas e símbolos de representação que está inscrito na técnica do fazer, um regime de conhecimento ancestral, suas emoções, histórias, trajetórias e laços afetivos ligados à sua cultura e modo de vida.

Dessa forma, quando os *Paiter Suruí* “substituem” a sua habitação pelo estilo dos não indígenas, a rede de signos, significados e símbolos é ressignificada, inserindo-se outras representações manifestas em concepções novas e outras de mundo. Se antes a *coisa* casa tradicional era o cosmo, agora expressa uma condição que pode ser apenas socioeconômica.

O contato com a inserção do modo de vida da sociedade envolvente a partir das *coisas de não índio* trouxe discursos outros e outras práticas aos *Paiter Suruí*; mudaram suas habitações, seu sistema de casamento, parentesco, seu tempo livre, de trabalho e até as formas rituais. O *Mapimaí*, ritual importante em sua cosmogonia e espiritualidade, que define espacialidades e territorialidades, foi redefinido a partir das novas e múltiplas relações, não se podendo praticar o ritual por semanas como anteriormente ao contato. Precisa-se, agora, seguir o calendário da sociedade envolvente.

A imposição do uso das *coisas de não índio* ensinaram-lhes modos novos de comportar-se, de se verem no mundo. A nudez se tornou um problema, que passa a ser “vergonha”, por isso é preciso se “cobrir”, “vestir-se”, estar adequado para a vivência e convivência definida pelas gentes de fora que impuseram suas *coisas* – o estojo peniano perdeu a serventia tão rapidamente quanto os corpos nus passaram a ser cobertos pelas roupas de fora.

As mídias sociais são mais um exemplo de *coisas de não índios* que se “traduzem” em *coisas de índios*, possibilitando mundos outros, a virtualidade e a materialidade das relações com e no espaço, uma autonomia e protagonismo aos *Paiter Suruí*. A autonomia na difusão do seu modo de vida e suas formas culturais, quebrando as barreiras “espaciais” como possibilidade também de quebra dos pré-conceitos quanto às sociedades indígenas em geral. Nesse entrelaçamento de inter-relações entre as *coisas de índios* e as *coisas de não índios*, surge um território múltiplo, aberto, ambíguo e paradoxal das “Gentes de Verdade”.

A multiplicidade, a abertura, a ambiguidade e o paradoxal não são, por si sós, bons ou maus, melhores ou piores. O desafio para as “Gentes de Verdade”, em suas realidades e

virtualidades, é persistir como re-existência contínua e desafiadora no trânsito entre *coisas de índio* e *coisas de não índio*, ao ponto das primeiras “engravidarem” as segundas e vice-versa, e dali fazer surgir – em devir – a multiplicidade em sua autonomia plena. Para que as Verdades tod@as das gentes *Paiter Suruí*, materializadas e imaterializadas territorialmente, sejam *coisas* para o bem viver, para dentro e para fora de si mesmos, ao ponto e no lugar mesmo de nos atingir irreparavelmente – para que nós, estas gentes de não-verdade, saibamos viver juntadas às verdades trazidas por *Palob*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, R. de. **Traduções do fundamentalismo evangélico**. In: WRIGHT, Robin M. (org). Transformando os deuses. SP: Editora Unicamp, 2006.

ALMEIDA SILVA, A. **Territorialidades e identidade do coletivo Kawahib da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia**: “Orevaki Are” (Reencontro) dos “Marcadores Territoriais”. Tese de Doutorado Paraná: UFPR, 2010, 301 p.

ALMEIDA SILVA, A, LEANDRO, E. L. **Questão Indígena na Amazônia, a Especificidade de Rondônia**: Algumas Considerações. In AMARAL, José Januário de Oliveira, LEANDRO, Ederson Lauri (org). Amazônia e Cenários Indígenas. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010.

ALMEIDA SILVA, A. e et al. **O ritual Mapimá no processo de construção da territorialidade Païter Suruí**. In: Revista Franco-Brasileira de Geografia – Confins. 2015, n. 24. Disponível em <http://journals.openedition.org/confins/10218>. Acessado em 28/03/2018.

ALVAREZ, M. C. **Cidadania e direitos num mundo globalizado**. Perspectivas, São Paulo, n. 22, 95-107, 1999.

APPADURAI, A. **A vida social das coisas** – as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Rio de Janeiro: EdUFF, 2008.

ARBEX JÚNIOR, J. **"Terra sem povo", crime sem castigo**. In: TORRES, Maurício (org.). Amazônia revelada: os descaminhos ao longo da BR-163. Brasília: CNPq, 2005.

ASTES, N. B. C; ESPINOZA L. A. L. **Práxis indígena**: etno-apropiación discursiva y tecnológica. Disponível em <http://www.hemisphericinstitute.org/caderno/praxis/pages/vocês.html>. Acesso em fev. 2018.

ÁVILA, C. A. B. **O componente social do plano Colômbia e a territorialidade da comunidade camponesa indígena**- Awá. Departamento de Putumayo (Colômbia). Mestrado em Geografia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008.

BACHELARD, G. **A poética do espaço**. São Paula. Martins Fontes, 1989.

BALDUS, H. **Métodos y resultados de la acción indigenista en el Brasil**. CONGRESSO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS, 35. Anais México: Livros de México, 1964, p. 307-322.

BARCELLOS, L. **Práticas educativo-religiosas dos POTIGUARA da Paraíba**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2012.

_____; FARIAS, E. **Memória Tabajara**: manifestações de fé e de Identidade étnica. João Pessoa: Editora da UFPB, 2012.

BARRETO, H. G. **Direitos Indígenas**: vetores constitucionais. Curitiba: Juruá, 2005.

BASTOS, A de S. et. all. **Amazônia**: territorialidade rondoniense - uma visão geográfica dos seus reflexos para indígenas e não-indígenas. In: ANAIS DO I SIMPÓSIO NACIONAL DE GEOGRAFIA POLÍTICA, TERRITÓRIO E PODER - I GEOSIMPÓSIO. Curitiba: UNICURITIBA/UFPR, 2009. v. 1. p. 1-16.

BAUMAN, Z. **Globalização**: As consequências humanas, São Paulo: Zahar, 1999.

_____. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BECKER, S.; ROCHA, T. C. P. **Notas sobre a “tutela indígena”** no Brasil (legal e real), com toques de particularidades do sul de Mato Grosso do Sul. Revista da Faculdade de Direito – UFPR, Curitiba, v. 62, n. 2, 2017, p. 73 – 105.

BINSZTOK, J.& et all. **Projetos integrados de colonização**: paradigma da contra-reforma agrária promovido pelo regime militar nos anos 70 na Amazônia. disponível em: <http://www.uff.br/vsinga/trabalhos/CC/Projetos%20Integrados%20de%20Coloniza%E7%E3o.pdf> acesso em: 24, agosto, 2015.

BOGDAN, R. & TAYLOR, S. **Introduction to qualitative research methods**: A phenomenological approach to the social sciences. New York: J. Wiley. 1975.

BOSI, A. **Fenomenologia do olhar**. In: NOVAES, A. (Org.) et al. O olhar. 11ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 65-87. (1.ed. 1988).

BRASIL, Ministério da Agricultura/SPI. **Boletim Interno nº 8. 31 de Julho de 1942**. p. 8. SEDOC/Museu do Índio-RJ.

BUENO, M. **O grande livro da casa saudável**. São Paulo: Editora Roca 1995.

CAIAFA, J. **Aventura das cidades**: ensaios e etnografias. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

CÂMARA JÚNIOR. J. M. **Introdução às línguas indígenas brasileiras**. 3. ed. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1979.

CARDOZO, I. B. **Etnozoneamento Paiterey Garah**: Terra Indígena sete de Setembro. Porto Velho, RO: Kanindé – Associação de Defesa Etnoambiental, 2011.

CARVALHO MELO, K. **Representação e modo de vida dos Païter Suruí: Mapimaí**. (Dissertação de Mestrado em Geografia). Porto Velho: PPGG/UNIR, 2013, 139p.

CARRARO, D; SAMPAIO, S. S. **A Arte da Resistência**: Mídia Independente e Luta Anti-Capitalista. In: Congresso Latino-Americano de Direitos Humanos e Pluralismo Jurídico, 2008, Florianópolis. Anais do Congresso Latino Americano de Direitos Humanos e Pluralismo Jurídico. Florianópolis: Editora Dom Quixote, 2008.

CASTORIADIS, C. **A Instituição Imaginária da Sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CASTELLS, M. **A sociedade em rede**. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

_____. **Internet e Sociedade em Rede**. In Moraes, D. (org.), *Por uma Outra Comunicação: Mídia, Mundialização Cultural e Poder*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

CORRÊA, S. B; PINTO M. L. **Do “asfalto para a favela”, da “favela para o asfalto”**: uma pesquisa etnográfica sobre a circulação e a vida social de móveis e eletrodomésticos. Anais: 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2014, Natal/RN.

CHAPELLE, R. **Os índios Cintas-Largas**. São Paulo: Edusp; Belo Horizonte: Itatiaia, 1982.

DELEUZE, G. **Michel Tournier e o mundo sem outrem**. A Lógica do sentido. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2000.

_____. **Dialogues**. Paris: Flammarion, 1977.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. **Mil platôs**. Vol. 3. São Paulo: Ed. 34, 1996.

DEFFONTAINES, P. **Géographie et religions**. Paris: Gallimard, 1948.

DEFLEUR, M. L., BALL-ROKEACH, S. **Teorias da Comunicação de Massa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

DI FELICE, M. **O “digitalnativo”**. In: LOPES, M. I. V. e BUONANNO, M. (org.) *Comunicação social e ética*. São Paulo: Intercom, 2005.

DI MÉO, M. **Géographie Sociale et Territoires**. Paris: Nathan, 1998.

DUPRAT, D. **Demarcação de Terras Indígenas - o papel do judiciário**. In: *Povos Indígenas do Brasil 2001/2001*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.p.172-175.

ELIADE, M. **Mito e realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

_____. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Editora Martins Fontes LTDA, 1992.

FARIA, I. F. de. **Territorialidade e autonomia**: novas tecnologias e metodologias para a gestão das Terras Indígenas. In AMARAL, José Januário de Oliveira, LEANDRO, Ederson Lauri (org). *Amazônia e Cenários Indígenas*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010.

FERREIRA, A. C. **Tutela, Resistência e Co-gestão Indígena**: relações de poder entre os índios Terena e o Estado brasileiro. In: *Anais do XIII Congresso Brasileiro de Sociologia*. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.

FERRAZ, C. B. O. **Geografia e Paisagem**: entre o olhar e o pensar. (Tese de Doutorado). São Paulo: FFLCH/USP, 2002.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. Aula inaugural no Collège de France pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Traduzido por Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **Vigiar e Punir: História da Violência nas Prisões.** 30. ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005.

_____. **Microfísica do poder.** Traduzido por Roberto Machado. 10.ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007. Primeira edição brasileira: 1979.

FUNARI, P. P; CARVALHO A. V. **Cultura material e patrimônio científico: discussões atuais.** Cultura material e patrimônio C&T, 2009.

GALLO, Sílvio. **Eu, o outro e tantos outros: educação, alteridade e filosofia da diferença.** In: Anais do II Congresso Internacional Cotidiano: Diálogos sobre Diálogos. Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2008.

GALLOIS, D. T. **Terras? Territórios? Territorialidades?** In: RICARDO, Fany (org.). Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

_____. **Donos, detentores e usuários da arte gráfica kusiwa.** Revista de Antropologia, São Paulo, v. 55, n. 1, 2012, p. 19-49.

_____. **Materializando saberes imateriais: experiências indígenas na Amazônia Oriental.** Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v.4, n.2, p.95-116, dez. 2007.

GALVÃO, Eduardo. **Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil.** Col. Estudos brasileiros, v. 29. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GORDON, C. **Economia selvagem: ritual e mercadoria entre índios Xikrin-Mebêngôkre.** São Paulo: Unesp Editora, 1996 [2006].

GREGOLIN, M. do R. **Análise do Discurso e mídia: a reprodução das identidades.** Revista Comunicação, Mídia e Consumo, São Paulo, 2007.

HAESBAERT, R. **Da desterritorialização à multiterritorialidade.** Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina. Março de 2005. Universidade de São Paulo. 2005.

_____. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade.** Rio de Janeiro: Bertrand 2004.

_____. **Territórios Alternativos.** Niterói, Editora UFF; São Paulo: Contexto 2002.

_____. **Des-territorialização e identidade: rede “gaúcha” no Nordeste.** Niterói. EDUFFE, 1997.

_____. **Identidades territoriais.** In. ROSENDAHL, Z. CORRÊA, R.(Orgs.). Manifestações da cultura no espaço. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999, p. 169-199.

HARVEY, David. **A produção capitalista do espaço.** São Paulo: Annablume, 2005.

HECK E; et ali. **Amazônia indígena: conquistas e desafios.** Revista : Estudos Avançados, São Paulo, vol.19 no.53, Jan./Apr 19 (53), 2005.

ISA. **Suruí Paiter**. Disponível em <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/surui-paiter/1763> acessado em 05 dez 2015.

HIRST, P. T. G. **Globalização em Questão**. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

KANINDÉ. **Metodologia de Diagnóstico Etnoambiental Participativo e Etnozoneamento em terras indígenas**. Porto Velho, RO; Brasília : ACT Brasil, 2010.

_____. **Plano de Gestão Etnoambiental da Terra Indígena Sete de Setembro**. Porto Velho, RO; Brasília : ACT Brasil, 2008.

LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Colección Sur Sur, CLACSO. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005.

LANNA, M. 2000. **Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva**. Revista de Sociologia e Política, 14:173-194.

LÉVI-STRAUSS, C. **A noção de estrutura em etnologia**. São Paulo: Abril cultural, 1976.

LÈVY, P. **Cibercultura**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34. 1999.

LIMA, A. de S. L. **Um grande cerco de paz – Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1995.

_____. **O Exercício da Tutela sobre os Povos Indígenas**: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo. Revista de Antropologia da USP, v. 55, n. 2. São Paulo, 2012. Disponível em: <<https://goo.gl/uxQg3n>>. Acesso em: 23 março. 2018.

MAUSS, M. **Esboço de uma teoria geral da magia**. In; Sociologia e Antropologia, São Paulo, Cosac & Naif, 2003.

_____. **Ensaio sobre a dádiva**: forma e razão de troca nas sociedades arcaicas. IN: Sociologia e Antropologia, vol. II. São Paulo: Edusp, 1974.

MALARD, M. L. **Os objetos do cotidiano e a ambiência**. Artigo técnico. In: II ENCAC. Anais. Florianópolis: UFCS/ANTAC, 1993.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1976 [1922].

MASSEY, D. **Pelo espaço**: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MATTOS, R. de. **O messianismo existencial Xerente**. Revista Antropos. Volume 3, Ano 2, dez-2008.

MARTINÉZ, F. S. **Os meios de comunicação**. Brasília: In: Ministério da Educação Medianamente! Televisão, cultura e educação, 1999.

MINAYO, M. C. de S. **A violência social sob a perspectiva da saúde pública**. Cadernos de Saúde pública, n. 10, pp. 7-18, suplemento 1, 1994.

MINDLIN, B. **Nós Paiter** – Os Suruí de Rondônia. Rio de Janeiro, Editora: Vozes, 1985.

_____. **Narradores Suruí**. Vozes da origem – Os narradores Suruí. São Paulo: Ática/Iamá, 1996.

_____. **Diários da Floresta**. São Paulo: Editora: Terceiro Nome, 2006.

_____. **Moqueca de Maridos** - Mitos Eróticos. Rio de Janeiro, Editora: Rosa dos Tempos, 1997.

MILLER, D. **Trecos, Troços e Coisas**: Estudos antropológicos sobre a Cultura Material. Daniel Miller; Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro. Zahar, 2013.

MONASTERIOS, G. **Aproximaciones al movimiento indígena em internet**. XXIII Congreso Internacional de la Latin American – Studies Association (LASA, 2001). “Abya Yala em internet políticas comunicativas y representaciones de indentidad de organizaciones indígenas en el ciberespacio”. Caracas: FACES – UCV, 2003.

MONARCHA, H. M. A. **Trajetórias Iniciais**: memória das sociedades indígenas no twitter. In: S/ Hipertexto e Tecnologias na Educação, 03., 2010, Recife. Anais...Recife: NEHTE/UFPE, 2010.

NARAIKOE SURUI, R. **Labiway Ey Sad Sistema de Governança Paiter Surui**. Trabalho de Conclusão de Curso: UNIR, 2014, p. 54.

NUNES, C. X. **Geografias do corpo**: por uma geografia da diferença. Tese (doutorado). Porto Alegre: Instituto de Geociências – UFRGS, 2014.

OLIVEIRA, P. C. **Gestão territorial indígena**. Dissertação (Mestrado em Direito Econômico e Social). Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2006.

OLIVEIRA, A. U. **Integrar para Não Entregar**. Políticas Públicas e Amazônia. Campinas-SP: Papyrus, 1991.

_____. **Amazônia: monopólio, expropriação e conflitos**. Campinas: Papyrus, 1990.

OLIVEIRA, J. P. **Instrumentos de bordo**: expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos periciais. In: Indigenismo e Territorialização: Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil Contemporâneo.(Org). OLIVEIRA, João Pacheco. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda, 1998, p. 269-295.

ORTIZ, R. **Mundialização e cultura**. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PESSOA, M. do S. **O esboço histórico-etnográfico linguístico de um povo indígena**. Porto Velho: UNIR, 2007.

PEREIRA, E. da S. **Ciborgues Indígen@as.br**: a presença nativa no ciberespaço. Dissertação de Mestrado. Centro de Pesquisa e Pós-graduação das Américas, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 2007. 169p.

PORTELLA, R. **Didática de estudos sociais**. São Paulo: Ática, 1990.

PRATT, M. L. **Os olhos do império**: relatos de viagem e transculturação. GUTIERRE, Jézio Hernani Bonfim. (Trad). MACHADO, Maria Helena; VALERO, Carlos. Revisão técnica. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

RAMOS, A. R. **Sociedades Indígenas**. São Paulo: Ática, São Paulo. 1994.

RAMA, A. **Literatura e cultura na América Latina**. AGUIAR, Flavio, VASCONCELOS, Sandra Guardini T. (Orgs.) LA CORTE, Raquel, GAPAROTTO, Elza (Trads.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

RECUERO, R. **Considerações sobre a difusão de informações em redes sociais na internet**. Trabalho apresentado no Intercom Sul. CDROM. Passo Fundo, 2007.

RECUERO, R. **O que é Mídia Social?** Pelotas. 2 out. 2008. Disponível em: <http://www.raquelrecuero.com/arquivos/o_que_e_midia_social.html>. Acesso em: 9 abril. 2018.

RIBEIRO, B. **O índio na cultura brasileira**. Rio de Janeiro: UNIBRADE/UNESCO, 1987.

RIBEIRO, D. **Os índios e a Civilização**: A integração das populações indígenas no Brasil Moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

ROSENDAHL, Z. **Território e territorialidade**: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. Com Ciência, São Paulo, maio. 2005. Com Ciência. Disponível em: <<http://www.comciencia.br/reportagens/2005/05/12.shtml>>. Acesso em: 05, fev. 2015.

ROMERO, Z. M. **Os Paiter Suruí**: do arco e flecha as tecnologias do século XXI. (Dissertação do Mestrado em História). Maringá: UEM, 2014, 160 p.

ROCHA E. **O que é Etnocentrismo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

ROCHA, L. M. **A Política Indigenista no Brasil (1930-1967)**. Goiânia: Ed. UFG. 2003.

ROYER, J. **Le dessin d'une maison**: image de l'adaptation sociale de l'enfant. France: EAP Editions, 1989.

SAHLINS, M. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I)". *Mana Estudos de Antropologia Social*, Museu Nacional. Rio de Janeiro, v.3, nº 1, UFRJ, 1997. p. 41-73.

_____. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte II)". *Mana Estudos de Antropologia Social*, Museu Nacional. Rio de Janeiro, v.3, nº 2, UFRJ, 1997a. p. 103-150.

SANTOS, M. **A natureza do espaço**: técnica e tempo, razão e emoção. 4 ed. São Paulo: EdUSP, 2004.

_____. **Por uma outra Globalização**: do pensamento único à consciência universal. São Paulo: Record, 2000.

SANTOS, R; SANTOS, E. O. **Cibercultura: redes educativas e práticas cotidianas**. Revista Eletrônica Pesquiseduca – p. v.04, n. 07, jan.-jul.2012. Disponível em: <http://periodicos.unisantos.br/index.php/pesquiseduca/article/view/226> Acesso em: 16 de abril. 2018.

SCARAMUZZA, G. F. **Lugar, Educação e Identidades em Transformação na Amazônia**. In: AMARAL, José Januário de Oliveira, LEANDRO, Ederson Lauri (org.). *Amazônia e Cenários Indígenas*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010.

SILVA, A. A. da. et al. **O ritual Mapimaí no processo de construção da territorialidade Paiter Suruí**. In: Revista Franco-Brasileira de Geografia – Confins. 2015, n. 24. Disponível em <http://journals.openedition.org/confins/10218>. Acessado em 28/03/2018.

SILVA, J. da C. **O mito e as crenças como constituintes do espaço ribeirinho na formação do modo de vida Amazônico** – Uma Forma de Linguagem: Perspectivas Metodológicas. In: KOZEL, Salete; SILVA, Josué da Costa. & GIL FILHO, Sylvio Fausto. (orgs.). *Da Percepção e Cognição à Representação: Reconstruções Teóricas da Geografia Cultural e Humanista*. São Paulo: Terceira Margem; Curitiba: NEER, 2007.

SILVA, J. C. T. da. **Tecnologia: Conceitos e Dimensões**. In: XXII ENCONTRO NACIONAL DE ENGENHARIA DE PRODUÇÃO - ENGEPE. Anais... p.1- 8. Curitiba. 2002. Disponível em <http://www.abepro.org.br/biblioteca/ENEGEP2002_TR80_0357.pdf>. Acesso 30. abril. 2018.

SILVA, J. M.; ORNAT, M. J. **Corpo como espaço: um desafio à imaginação geográfica**. In: PIRES, C. L.; HEIDRICH, Á. L.; COSTA, B. O. da. *Plurilocalidade dos sujeitos: representações e ações no território*. Porto Alegre: Compasso Lugar-Cultura, 2016.

SILVA, R. G. **Etnoarquiteturas européias no Vale do Rio Itajaí-Açu/SC**. Fórum de estudos recentes sobre arte, cultura e sociedade. IV Reunião de antropologia do MERCOSUL, Curitiba, 2004.

SILVA, J. C. T. da. **Tecnologia: Conceitos e Dimensões**. In: XXII ENCONTRO NACIONAL DE ENGENHARIA DE PRODUÇÃO - ENGEPE. Anais... p.1- 8. Curitiba. 2002. Disponível em <http://www.abepro.org.br/biblioteca/ENEGEP2002_TR80_0357.pdf>. Acesso 30. abril. 2018.

SOUZA, M. L. **Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial**. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2016.

SPRADLEY, J. **The Ethnographic Interview**. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1979.

VAN GENNEP, A. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 1977.

VIDAL, J. A. **A cerâmica do povo Paiter Suruí de Rondônia: continuidade e mudança cultura, 1970-2010**. 139 f. Dissertação (Mestrado em Artes Visuais) – Programa de Pós-Graduação em Artes; UNESP, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “**A fabricação do corpo na sociedade xinguana**”. Boletim do Museu Nacional. 1987, p. 40-49.