CAPÍTULO I

SEGUINDO OS CAMINHOS DOS PAITER SURUÍ: O CAMINHAR TEÓRICO E METODOLÓGICO

Foto 2. CRUZ, Sérgio/KANINDÉ. Indígena ornamentado para o *Mapimaí*. Terra Indígena *Paiterey Garah*, 2012.

"Respeite as diferenças, a união que mudará o sistema".

(Povo *PaiterSuruí*)

1. A escolha do tema

Uma das razões que motivaram a temática indígena, sem dúvida, foi a necessidade de analisar e buscar compreender como o coletivo *Paiter Suruí* concebe e atua no espaço onde vive. Para se chegar a tal compreensão partiu-se do conceito de "marcadores territoriais", desenvolvido por Almeida Silva (2010), pois estes se apresentam como elementos indispensáveis ao processo de afirmação da identidade indígena. Dentro dessa análise procurou-se abordar os conceitos geográficos: território, territorialidade e "marcadores territoriais".

Dessa maneira interessa-nos a visão cosmogônica do coletivo, que encontra presente o significado do conceito de etnodesenvolvimento. O conceito de etnodesenvolvimento segundo Bonfil Batalla (1982, 59), se refere ao "exercício da capacidade social" dos coletivos indígenas para construir seu futuro, de acordo com sua ancestralidade, cultura e valores. Essa ideia está pautada na capacidade dos coletivos definirem seu desenvolvimento.

As questões sobre o território e a territorialidade indígena têm sido fruto de muitas discussões nesse século. Entender como ocorre essa organização a partir dos próprios indígenas se faz necessário, uma vez que o contato com a sociedade envolvente interferiu na transmissão de sua cultura para as novas gerações, adquirindo novos significados e representações de mundo. O contato fez com que alguns rituais e valores fossem esquecidos. Outros permaneceram, porém sincretizados, devido principalmente aos novos significados e representações causados pela inserção da religião e do modo de vida da sociedade envolvente.

O desenvolvimento do conceito de território e territorialidade realizado pelos indígenas é a principal questão levantada neste trabalho, visto que engloba não apenas a terra, mas tudo que nela existe, incluindo o sentimento, as representações simbólicas e seu modo de vida.

Na atualidade, o conceito de território, defendido por teóricos como Rosendahl (2005, p. 2), encontra-se pleno de significados, símbolos e imagens, que resulta da apropriação e controle por parte de um determinado agente social, um grupo humano, uma empresa ou uma instituição. O território é um importante

instrumento da existência e a transformação do homem que o criou e o controla apresenta, além do caráter político, um nítido caráter cultural, especialmente quando os agentes sociais são grupos étnicos, religiosos ou de outras identidades.

Segundo Sack (1986, p. 26), as relações do homem no espaço são resultantes de influência e poder, em que a territorialidade se apresenta como a principal forma.

Para a compreensão do diálogo desse coletivo, utilizamos o conceito de "marcadores territoriais", que, segundo Almeida Silva (2010, p. 121), são *lócus* que auxiliam no entendimento da construção da territorialidade e espacialidade dos coletivos. Ainda segundo o autor, os marcadores territoriais são componentes territoriais intrínsecos das formas e representações simbólicas dos coletivos indígenas, pois permitem a sobrevivência material e imaterial desses coletivos.

1.2. Pesquisa participante: nas trilhas dos recursos metodológicos

Ao se refletir a respeito do papel dos indígenas na sociedade atual e as relações que se estabelecem dentro de seus coletivos[1] faz-se necessário registrar e divulgar suas informações. Nesse sentido buscamos utilizar bibliografias que nos ofereceram o arcabouço teórico necessário para a temática escolhida. Acrescentamos outras literaturas referentes às populações indígenas, como livros, teses, dissertações, periódicos, internet e outras fontes como contribuição à construção do trabalho.

A pesquisa pautou-se no conhecimento empírico e teórico, ou seja, na teoria e prática, pois a teoria desenvolve-se através do raciocínio. A razão está no centro das investigações, para que primeiro se examine como se processa e fundamenta o conhecimento e o que é possível conhecer.

[1] Em nosso trabalho vamos utilizar o conceito de coletivo de Bruno Latuor, onde coletivo se diferencia de sociedade pelo fato deste último nos remeter a uma má distribuição de poderes, o que não ocorre com o coletivo *PaiterSuruí*. O conceito acumula ainda poderes da natureza-sociedade em um só lugar antes de diferenciar em poderes variados. Esse conceito ainda coliga associações de humanos e não-humanos. Isso porque para o autor a ciência é híbrida, isto é, nem social nem natural (LATUOR, 2004, p. 372-373).

Destarte surge o trabalho de campo, ou seja, o conhecimento empírico, que vem para auxiliar o pesquisador a entender os processos que busca responder na pesquisa. O trabalho de campo, segundo Minayo (2002, p. 53), é para o geógrafo um recorte que se faz em termos de espaço, pois é uma realidade empírica que fundamenta a investigação.

Esse tipo de técnica auxiliou o presente trabalho na medida em que se realizou uma troca de informações a essa nova realidade encontrada. Essa troca foi feita principalmente por meio da vivência e observação dos fatos que ocorrerem nas aldeias visitadas. Essas observações e vivências foram descritas no diário de campo, apresentado no trabalho, pois permitiu que fossem expostas, com profundidade a experiência, vivências e impressões a respeito do coletivo.

Pode-se afirmar que se vivenciou a pesquisa de campo, porque vivência é o processo de viver, por meio do qual se adquire conhecimento realizando algo, ou seja, é experiência. O que foi observado, vivenciado e experienciado foi descrito no caderno de campo de forma detalhada, de forma pessoal, buscando manter-se fiel às informações apresentadas.

Portanto, o presente trabalho é o que se chama de pesquisa qualitativa, pois busca compreender os fenômenos que fazem parte do mundo dos *Paiter Suruí*, por meio do *Mapimaí*. É uma pesquisa exploratória, mas participativa entre pesquisados e pesquisador. A partir da pesquisa qualitativa e da busca em compreender as representações e manifestações desse coletivo no seu espaço de ação, utilizamos da observação participativa.

Para compreender os fenômenos que fazem parte do mundo dos *Paiter Suruí* que auxiliam na sua territorialidade e identidade, seguimos as orientações do antropólogo Bronislaw Malinowsky, no sentido de que, para entender a cultura de uma determinada sociedade, deve-se olhá-la de dentro para fora.

O olhar, de acordo com Bosi (2006, p. 66), é “o movimento interno do ser que se coloca em busca de informação e de significações”. Esse olhar de dentro para fora reflete a fenomenologia, pois o observador faz parte do fenômeno. Assim, buscamos na presente pesquisa utilizar desse olhar com o intuito de conhecer e compreender as percepções dos *Paiter Suruí* em relação ao seu mundo.

A observação é um dos instrumentos do trabalho de campo que obriga o pesquisador (observador) a ter um contato mais direto com a realidade que está pesquisando. Assim, de acordo com Portella (1990, p. 17), “observar é ver com olhos diferentes daqueles que estamos acostumados a usar no dia-a-dia, [...] é enxergar detalhes, examinar a fim de descobrir”. É o que se pode chamar de processo de investigação.

O trabalho de campo e a observação participante foram primordiais para a obtenção dos resultados da presente pesquisa, pois essa técnica possibilitou participar da vida dos *Paiter Suruí*, uma vez que houve integração com o coletivo, analisando-o de dentro para fora, por meio de vivências e experiências dos pesquisadores na Terra Indígena *Paiterey Garah*, o que ajudou a realizar uma leitura do espaço geográfico desses indígenas.

No que se refere à integração ao coletivo, a preocupação primordial foi ser aceito e visto como membros, mesmo que temporários. E essa integração foi feita de forma positiva com os indígenas, pois estávamos abertos, dispostos a analisar e sentir o seu lugar. Buscou-se criar identificação com o lugar e os indígenas que dele fazem parte.

O grupo de pesquisa procurou encontrar seu lugar dentro do coletivo, participando das atividades que se seguiam na aldeia, a exemplo da ritualização do *Mapimaí*. Nesses momentos não eram ali pesquisadores somente, faziam parte do coletivo.

De acordo com Borges (2009, p. 195), é necessária uma disposição para entender e experienciar as representações do grupo que se está estudando. De fato, foi o que ocorreu ao participar do ritual de criação do mundo dos *Paiter Suruí*, ao se corporificarem os pesquisadores com a pintura do ritual, ao ingerir a chicha, purificando corpo e espírito.

Com a observação participante, consegui perceber os sentimentos e valores cosmogônicos presentes na cultura do coletivo, que vem sempre carregada de significados, que são revelados com uma observação profunda. Essa é uma característica da pesquisa observante qualitativa, que busca compreender as intenções e o significado das ações humanas.

Tal análise corrobora o entendimento de Minayo (2002, p. 21-22), no sentido de que a pesquisa qualitativa se preocupa com a realidade, e esta não pode ser quantificada, sendo que trabalha com signos, significados, representações e apreensões do mundo, por meio de valores. E foi essa a intenção do presente trabalho: compreender as representações e o modo de vida dos *Paiter Suruí*, a partir de sua cosmogonia.

1.3.Vivência e experiência na Terra Indígena Sete de Setembro

Decorrida a escolha do tema e estando tudo acertado com o *Labiway e Saga*, Almir Narayamoga Suruí[2], nos preparamos para estabelecer relações de pesquisa com os *Paiter Suruí* nas mais de 20 aldeias habitadas pela tribo.

O primeiro contato com os *Paiter Suruí* aconteceu em agosto de 2011, por meio de uma aula de campo que consistia numa das formas de avaliação da disciplina Populações Amazônicas oferecida pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia ministrada pelo profº Dr. Adnilson de Almeida Silva. Nessa visita participamos de um dos rituais dos *Paiter Suruí*, o *Mapimaí*, que na língua materna significa “criação do mundo”.

A experiência em participar de um dos ritos dos *Paiter Suruí* foi singular, principalmente se considerado que já há algum tempo não o realizavam. Cada dia se configurou na representação e presentificação de como os *Paiter Suruí* concebem seu mundo, e como se relacionam com esse mesmo mundo.

O *Mapimaí* é o que esse coletivo chama de ritual da sua criação do mundo, dessa forma ele consiste de atividades realizadas específicas para sua celebração.

Durante a celebração desse ritual, os *Paiter Suruí* são divididos entre o clã que oferece o ritual e os clãs convidados. Esse coletivo é dividido em quatro clãs, *Gameb*, *Gabgir*, *Makor* e *Kaban*. Nos dois anos em que participamos do ritual os *Kabans* foram os anfitriões do *Mapimaí*.

[2] Líder maior dos *Paiter Suruí*, líder do clã *Gameb*e ativo participante do movimento dos direitos indígena, reconhecido nacional e internacionalmente.

Segundo alguns indígenas presentes no *Mapimaí* relataram, o ritual não acontecia todos os anos e havia uma tentativa de fazer com que voltasse a acontecer com mais frequência para que as tradições não se perdessem. Praticamente todos os jovens presentes estavam participando do ritual pela primeira vez. Destaca-se que o *Mapimaí* se apresenta ainda com outra função para o coletivo: união dos clãs e transmissão da cultura *Paiter*.

Saímos de Porto Velho no dia 20, num sábado pela manhã, em duas caminhonetes e uma van. O dia estava nublado e não foi surpresa a chuva que caiu ao longo do trajeto, mas sim ficamos surpresos com o frio que nos pegou desprevenidos.

O trajeto percorrido da capital Porto Velho até o município de Cacoal para se chegar à Terra Indígena Sete de Setembro foi feito pela BR364. A partir desse trecho seguimos por estrada de chão, onde percebemos que a paisagem original já não fazia parte do cenário, havia dado lugar as áreas de pastagem.

Foi feita uma parada no distrito de Riozinho, onde o grupo foi informado de que ali haviam sido realizados os primeiros contatos com os *Paiter Suruí*, em meados da década de 1960. Nesse momento, alguns passageiros indígenas que também estavam se deslocando para a participação do ritual embarcaram junto com o grupo. Fizemos mais outra parada para a compra de alguns itens.

O grupo chegou somente à noite à aldeia Apoena Meirelles, que se localiza na cidade de Rondolândia, no Estado do Mato Grosso, divisa com o Estado de Rondônia. O município localiza-se a aproximadamente 1.600km de distância da capital, Cuiabá. Seu acesso é mais viável pelos municípios de Cacoal ou Ji-Paraná, ambos pertencentes ao Estado de Rondônia.

Logo na chegada à aldeia Apoena Meireles, em Mato Grosso, os pesquisadores foram recepcionados de forma acolhedora. Logo percebeu-se que se tratava de um povo especial, tido como o povo indígena mais bem organizado politicamente dos Estados de Rondônia e Mato Grosso, devido principalmente ao conhecimento e o contato que o *Labiwaye Saga* Almir Suruí possui nacional e internacionalmente, assim como os contatos que fez ao longo dos anos, principalmente com Organizações Não Governamentais (ONGs).

A princípio nos instalaríamos em uma das malocas que foi erguida justamente para abrigar os participantes do *Mapimaí*. Chegamos até a montar nossas barracas e amarrar as redes, mas, porque haveria muitos indígenas de outras aldeias para se alojarem, além de que parte do ritual aconteceria dentro da maloca, foi necessário desmontar as barracas e se alojar em uma igreja evangélica Batista construída na aldeia.

Logo que nos alojamos, fomos convidados a jantar com os indígenas nas dependências da escola de ensino fundamental. Após o jantar voltamos para a igreja. Fomos tomados pelo sono e pelo frio na primeira noite por conta do cansaço do percurso da viagem. Por isso, não presenciamos o início do ritual, que se deu às 4hn da manhã, com a união de todos os clãs. Foi uma forma de demonstrar a alegria de estarem juntos para a celebração de mais um *Mapimaí*.

Acordamos bem cedo no dia seguinte e já fomos informados de que após o café da manhã as atividades do ritual teriam continuidade. Na aldeia quase tudo era realizado coletivamente. Na sede da escola eram servidas as refeições para todos os presentes ao *Mapimaí*, com as indígenas se revezando na preparação do alimento. Nosso grupo tomou café no primeiro dia na escola, pois ainda não havíamos organizado o fogão na igreja. Nos dias subsequentes, as refeições também foram feitas na sede da Igreja.

Os líderes dos clãs se reuniram e anunciaram o início do *Mapimaí* e o que se seguiria durante os dias da celebração. Em cada dia seriam realizadas ações ritualísticas, que culminariam no grande ritual. O líder Almir Suruí explicou que o clã *Kaban* ficaria na aldeia, por serem eles que ofereciam o encontro e a chicha, e os demais clãs deveriam ir para o que eles chamam de *metareilá*[3]ou *metare*, para se prepararem para o ritual.

O *Mapimaí* é realizado de forma extremamente organizada. Cada clã tem as suas responsabilidades e atividades a serem realizadas. Sendo assim, o ritual se deu da seguinte forma: o clã *Kaban* estava responsável pelo preparo e oferecimento da bebida. E os clãs *Gameb, Gabgir* e *Makor* responsáveis pela organização da festa, pelo ritual da caça e do roçado.

[3]Metareilá é o nome que os Paiter Suruí designam a floresta ou mata, na língua Tupi-Mondé.

Seguimos com os demais clãs para o espaço da floresta. Nesse espaço, ao ar livre, sem malocas ou qualquer outro tipo de cobertura foram acesas fogueiras, pois ainda estava frio, apesar do sol. Redes foram atadas nas árvores e aos poucos este espaço foi sendo modificado com a chegada dos clãs convidados e de todos os participantes do ritual.

Os líderes dos clãs tiravam as dúvidas e curiosidades dos convidados da sociedade envolvente, informando sobre o que se sucederia durante os dias da realização do ritual. Falavam da importância do *Mapimaí* na defesa física e cultural do coletivo, do encontro como uma forma de passar os valores de geração a geração.

Enquanto ouvíamos os líderes, alguns indígenas faziam a preparação da tinta para a ritualização da pintura corporal. O processo de preparo da tinta é lento, pois primeiramente o fruto jenipapo[4] (*Genipa americana L*.) é ralado e em seguida o sumo extraído é fervido, e só depois usado como tinta. Após passar na pele ele demora de uma a duas semanas para sair do corpo.

Nas conversas que se seguiram ao longo da manhã com alguns *Paiter Suruí*, perguntávamos a respeito do ritual e da vida cotidiana. Constatamos que alguns *Paiter Suruí* estudavam o ensino médio na cidade, isso ocorria regularmente com os homens. Não conhecemos nenhuma indígena do sexo feminino que estudasse fora da aldeia. Conversamos com alguns jovens indígenas sobre a expectativa em participar de um ritual cosmogônico.

A manhã se passou tão rapidamente que quando nos demos conta já era hora do almoço. Depois do almoço e de um descanso, observamos as ações do clã *Kaban* e percebemos que possuíam atividades distintas dos demais clãs. Eles estavam preparando um tronco que seria utilizado em outra parte do ritual.

Fizemos algumas perguntas e voltamos a nos encontrar na floresta, ao chegar à *metareilá* a ritualização das pinturas corporais havia começado. O período da tarde foi todo dedicado às pinturas e ensaios da dança ritualística de encontro entre os clãs.

[4]Jenipapo é um fruto da árvore jenipapeiro, nativa da América do Sul e Central, quando verde fornece um suco de cor azulada muito utilizado como corante para as pinturas indígenas.

Nós, visitantes, não éramos obrigados a pintar a pele, no entanto já que queríamos participar do ritual, fomos pintados. Uma observação durante o processo de pintura que nos chamou a atenção foi que somente os homens realizam a pintura. Isso se deve ao fato de que essa é uma responsabilidade dos homens, e que as mulheres somente o fazem quando se tratava de pintar os maridos. E que as indígenas possuem outras atividades, como confeccionar os adornos como colares, anéis, etc, com exceção dos caçares, arcos e flechas que também são atividades de homens.

Ao término das pinturas o sol já estava se pondo e foi quando houve o encontro entre os clãs. Os clãs convidados seguiram para a aldeia com alguns adornos, cantando e dançando. Suas canções não podiam ser recitadas mais de uma vez, feitas especialmente para o *Mapimaí*, que demonstravam sua alegria, e que seriam avaliadas pelos donos da chicha ou da festa, como costumam se chamar, o que oferece a recepção para o ritual.

Os donos da festa ofereceram a chicha para seus convidados, que dançavam em fila, formada por casais. As mulheres ficavam um passo atrás do seu par ao lado esquerdo, essa posição possui um significado dentro do ritual. Como seus pares beberiam muita chicha[5] elas seriam responsáveis por mantê-los de pé.

Observamos tudo que se passava com curiosidade de quem vem de outro modo de vida, mas com respeito ao diferente. Depois desses acontecimentos seguimos para a igreja para a troca de informações, e nos prepararmos para dormir.

No dia seguinte o ritual iniciou bem cedo, às 4h da manhã, no entanto não participamos, estávamos muito cansados e não conseguimos acompanhar o ritmo do coletivo. Quando o dia clareou fomos observar o que estava acontecendo. A parte da manhã foi dedicada ao desafio que os donos da chicha entregaram nas mãos dos seus convidados, que foi roçar a mata. Os homens roçaram a mata que estava ao redor da maloca. As mulheres observavam a atividade.

[5]Bebida produzida de milho, batata, mandioca. É uma bebida que passa por um processo de fermentação, porque é armazenada por vários dias em recipiente fechado. Em virtude da fermentação a bebida passa a ter um teor alcoólico. Assim surge um desafio no ritual, pois o clã que oferece a bebida desafia a força de seus convidados, a ingerirem toda a chicha. Segundo eles é um purificador da espiritualidade e o ato de beber serve para manter o equilíbrio entre os clãs.

Após o almoço descemos para nos juntar aos clãs na *metare*. A tarde foi dedicada para a preparação dos adornos para serem utilizados no ritual. Novamente em conversa com o povo *Paiter Suruí*, principalmente as indígenas, obtivemos mais algumas curiosidades. No casamento, os pretendentes são escolhidos pelos pais. Os homens podem escolher suas esposas. Conhecemos uma jovem de treze anos que já estava prometida desde seu nascimento. Sua mãe, de trinta e cinco anos, é esposa de um dos caciques dos clãs. Informou-nos que se casou aos doze anos, logo após a primeira menstruação. Segundo ela, isso era comum antes do contato. A mulher ao ter a primeira menstruação já casava, mas que hoje não é mais assim.

Durante toda a tarde os indígenas se prepararam para o grande encontro dos clãs, pois nesse dia uma indígena levaria a tocha que representa um presente de *Palob*, seu demiurgo. Essa indígena, junto com seu esposo, representava um casal real. Alguns indígenas faziam artesanatos, atividade mais praticada por mulheres, outros apenas conversavam entre si e faziam instrumentos de sopro para utilizar no momento do encontro. O encontro com os dono da chicha é a rememorização do encontro de *Palop* com os *Paiter Suruí*, dando-lhes a vida.

Ao término de toda chicha iniciou-se uma espécie de pagamento pela bebida. O líder da aldeia Itabira Suruí, que estava oferecendo o ritual, começou a pedir para cada integrante presente. O final desse dia de ritual é quando os convidados devem caminhar por um tronco feito especialmente para o ritual, onde vão demonstrar o equilíbrio de suas vidas diante de todos.

O último dia do ritual *Mapimaí* foi dedicado à caçada para o banquete de encerramento. Vimos a movimentação dos indígenas do sexo masculino, que se preparavam para sair para a floresta. Essa foi uma tarefa para os mais jovens, e tomou quase todo o dia. Eles retornaram da *metare* umas 4h da tarde. Com sua chegada, os homens realizaram a divisão das caças e as mulheres se dedicaram ao preparo da refeição.

Enquanto os guerreiros estavam na *metare* caçando, ficamos conversando com alguns indígenas, passando as muitas informações dessa nova cultura para o caderno de campo. Chegou a noite e a preparação para o banquete ainda acontecia, não participamos porque seguiu noite adentro. Recolhemo-nos para dormir.

No dia seguinte, depois do café da manhã, os indígenas de outras aldeias começaram a se despedir e voltar para suas casas. Nós fizemos o mesmo. Alguns dos pesquisadores já haviam partido na noite anterior. Seguimos até o distrito de Riozinho para esperar mais algumas pessoas que voltariam conosco para Porto Velho, um deles um indígena, Rubens Naraikoe Suruí, que mora na capital e estuda direito na UNIRON[6].

Tive prazer de realizar alguns contatos com a Associação de Defesa Etnoambiental (KANINDÉ), que realiza projetos com os indígenas da região Amazônica, e também na TI Sete de Setembro, o que nos proporcionou contato frequente com o coletivo para o desenvolvimento da dissertação. Voltamos à TI Sete de Setembro, dessa vez em Rondônia, na Aldeia Lapetanha na linha 11, onde mora Almir Suruí e sua família.

O segundo encontro com os *Paiter Suruí* aconteceu em março de 2012, em viagem realizada pela KANINDÉ para o desenvolvimento do projeto de biomonitoramento. Saímos em um grupo de três pessoas, seguindo para o município de Cacoal, onde pegaríamos mais um pesquisador. Devido a imprevistos que ocorreram ao longo do trajeto, chegamos a Cacoal já ao entardecer, e lá passamos a noite, pois ainda compraríamos mantimentos.

Ao amanhecer, realizamos a aquisição dos alimentos e seguimos rumo à Aldeia Lapetanha. Por ser uma época de chuva, a estrada se encontrava em mau estado, tornando difícil a passagem, e ficamos atolados num trecho da estrada, o que nos tomou boa parte do tempo.

Chegamos à aldeia por volta de 3h da tarde do sábado. Os indígenas que faziam parte do projeto de biomonitoramento vieram nos receber. Conheci dois indígenas, Roni e Naraicomini, que se dispuseram a mostrar os limites da aldeia, cada casa, e convidaram a participar do futebol feminino entre as aldeias da linha 11, que iria ocorrer no dia seguinte. Chegamos tarde à aldeia e não presenciamos muito de sua vivência, mas sabíamos que havia muito para observar e tentar compreender sobre o modo de vida da tribo.

[6]Faculdade Interamericana de Porto Velho.

Ficamos instalados na casa do chefe Almir Suruí, que estava em viagem. No dia seguinte, ainda cedo, percebemos que alguns indígenas estavam vestidos de forma diferenciada do habitual, como se estivessem indo a uma festa ou algo do tipo. Naraicomini nos disse que estavam indo para a igreja.

Não tive dúvidas em acompanhá-los e, como sempre, perguntei se poderia. Um indígena jovem respondeu que sim, que a igreja era para todos. Então fui, sem saber o que me aguardava. Entrei na igreja, sentei-me e observei. Não compreendi o "culto", regido na língua Tupi-Mondé. Ele se parecia muito com o da sociedade envolvente. Iniciou-se com louvores, seguidos de "oportunidades" para aqueles que tinham alguma benção ou testemunho para compartilhar com os demais. Foi dada a palavra ao missionário que havia feito os primeiros contatos da igreja na aldeia. Ele falava em língua portuguesa, e um indígena traduzia para o Tupi-Mondé para os mais velhos, visto que estes não compreendem muito bem a nossa língua.

Nesse dia três mulheres indígenas se converterem à fé cristã. O missionário e os indígenas convertidos se mostraram satisfeitos com a decisão delas. E como último ato da maioria das igrejas, um dos representantes indígenas da igreja realizou um trajeto juntos aos espectadores para recolher a oferta. Com o encerramento do "culto" fiquei conversando com alguns indígenas que comunicaram que uma garota encontrava-se reclusa em uma maloca devido a sua primeira menstruação.

Essa reclusão fazia parte do ritual de passagem da menina moça. Naraicomini apresentou-me ao pai da menina, que é um dos representantes da *Metareilá*[7]. O pai da menina, que se chama Celso, convidou-me para participar do ritual que aconteceria mais tarde. Ele explicou que pelo ritual a menina deveria ficar reclusa de 6 meses a 1 ano, mas sua filha, devido a problemas de saúde, iria sair antes do tempo determinado, e que por esta razão não aconteceria a festa ritualística que geralmente tem danças e chicha.

Depois do culto, segui para as instalações onde almoçaríamos. Depois do almoço, Celso veio avisar que o ritual já havia iniciado. Esse ritual marca a passagem da jovem da infância para a adolescência na primeira menstruação. Antes do contato, segundo Celso, a saída da menina se dava com uma grande

[7] Associação dos *Paiter Suruí* que atua na defesa e preservação do patrimônio cultural e territorial desse coletivo.

festa, que culminava em seu casamento com o seu tio materno, logo o futuro marido da jovem tinha a tarefa de pintá-la com um marcador específico do ritual. Nos tempos de hoje, quem pinta a jovem é o avô paterno, pois é difícil arranjar o casamento.

Observei e conversei por horas com os poucos participantes do ritual, no qual se encontravam somente os avôs, pais e irmãos da jovem. Fiz alguns questionamentos, que eram sempre respondidos por um deles. E, como uma convidada, fui pintada também.

Ao término do ritual, segui para as instalações a fim de anotar tudo que se sucedera. Ao final da tarde, alguns indígenas se juntaram próximo de uma grande maloca para conversar, as mulheres fazendo seu artesanato, e a noite chegou sem percebermos. Naraicomini foi me chamar para me juntar a eles na conversar da tarde. Não entendia quase nada, pois eles conversam no Tupi-mondé na aldeia. Eu ficava os observando, Naraicomini e Roni me diziam o que eles estavam conversando, na maioria das vezes eram piadas.

Naraicomini apresentou-me o ex-pajé, que havia abandonado a função para se tornar membro da igreja. Hoje sua função na igreja é de porteiro. A história que ele me contou e fora traduzida por Naraicomini foi surpreendente e será descrita em seção específica.

Com o início da noite, voltei para as instalações, fiz a refeição e fui dormir. Encontrava-me sozinha, pois os pesquisadores da KANINDÉ haviam ido para a cidade levar a camionete para o conserto.

No dia seguinte, na segunda-feira, percebi logo que as atividades da aldeia eram delimitadas, as crianças caminhavam para escola de 1ª a 8ª série dentro da própria aldeia, onde indígenas *Paiter Surui* lecionavam a língua materna e outras disciplinas como pedagogia. Os não indígenas lecionavam disciplinas específicas, como geografia, história, matemática, português e ciências. Os adultos do sexo masculino iam para suas roças ou caçar. A última atividade não era realizada todos os dias. As mulheres cuidavam dos afazeres caseiros, como lavar roupa, louça e fazer comida e ainda fazer artesanato.

Nesse dia fiquei mais nas observações, conversei com poucos indígenas. Conversei com um dos professores da aldeia, que leciona a disciplina de língua materna, e está terminando seu curso de pedagogia na cidade de Cacoal.

Ao fim da tarde se agruparam novamente para a conversar, e me juntei a eles. Achava interessante ficar ali, os *Paiter Suruí* se mostram muito felizes, sempre sorrindo e isso contagia os que estão por perto.

Nos dias subsequentes, as atividades continuavam as mesmas, homens cuidando da roça, mulheres dos afazeres domésticos e as crianças estudando. E um dos costumes dos *Paiter Suruí* dessa aldeia que notamos são as conversas nos fins da tarde, das quais participei nos dias em que estive com o coletivo.

Logo que chegamos à aldeia, os indígenas não estavam acostumados com nossa presença. Mostravam-se atentos e curiosos com as atividades que realizávamos. Nos dias subsequentes a nossa presença já não causava tanta curiosidade, Naraicomini e Irene foram pessoas muito especiais que conheci. Irene é uma mulher muito atenciosa, que realiza visitas no fim da tarde. Convertida na fé cristã desde criança, ela expressava alegria em dizer que era evangélica.

Tivemos a oportunidade de participar do Plano de Negócio de Turismo do Povo Indígena *Paiter Suruí*. Na ocasião também aconteceria a ritualização do mito da criação do mundo – *Mapimaí* na aldeia Joaquim, em julho de 2012.

O local do *Mapimaí* havia mudado, mas as pessoas continuavam as mesmas, carismáticas e atenciosas. A aldeia Joaquim fica entre as aldeias Amaral e Lapetanha, próximas da cidade de Cacoal. Nesse *Mapimaí* houve muitas participações de não-indígenas, devido à apresentação do Plano de Negócio de Turismo.

Esse plano é fruto de três anos de pesquisas e discussões participativas, com vários estudos e levantamentos de campo para a implantação do Ecoturismo Indígena. Faz parte das atividades do Projeto Garah Itxa – Corredores Etnoambientais na Amazônia Brasileira.

Saímos de Porto Velho no dia 16 de julho às 2h30min. Essa etapa contou com a participação de um pesquisador do Grupo GepCultura, que também trabalha

com o coletivo *Paiter Suruí*. A saída, ainda de madrugada, foi por ocasião de chegarmos antes para conhecer o local e o grupo indígena, pois não conhecíamos esta aldeia e nos prepararíamos melhor no campo e no lugar em que nos abrigaríamos. Por volta das 11h da manhã chegamos à rodoviária do município de Cacoal e trocamos de ônibus para seguir até o distrito de Riozinho, onde nos reunimos a outro grupo na Associação Metareilá dos *Paiter Suruí*, a qual seria nosso ponto de partida para a Aldeia Joaquim.

Chegamos à aldeia Joaquim às 17h, nos apresentamos aos indígenas e fizemos o reconhecimento das dependências da aldeia. Formamos um grupo e formos conhecer uma cachoeira nas proximidades. Ao retornarmos, fomos montar nossas barracas e redes. Por não haver mais espaço na parte superior da aldeia, nós, juntamente com alguns indígenas, tivemos que ir dormir na floresta. Em seguida, subimos e nos juntamos aos demais. As mulheres indígenas já haviam preparado o jantar. Após o jantar, o líder do clã *Gabgir* contou-nos a luta dos *Paiter Suruí* e os acontecimentos que vinham se sucedendo com os madeireiros. Preparamo-nos e fomos dormir, pois o cansaço era muito.

A ritualização da criação do mundo foi muito parecida com a do ano anterior, no entanto houve algumas alterações. O *Mapimaí* é constituído de rememorizações e reatualizações, que sofrem modificações de acordo com o clã que oferece o ritual do *Mapimaí*. O clã que ofereceu o ritual foi novamente o clã *Kaban*.

No dia seguinte, bem cedo, iniciaram-se os trabalhos. Não eram nem 5h da manhã. Os indígenas cantavam e dançavam, explicavam aos convidados os significados dos seus atos. O ritual *Mapimaí* se iniciaria depois do almoço, pois haveria a apresentação do Plano de Negócio de Turismo, quando muitas entidades estariam presentes, como o secretário de Turismo e o prefeito de Cacoal, assim como representantes de ONGs.

Após a apresentação do Plano de Turismo, o ritual do *Mapimaí* se iniciou seguindo o cronograma de 2011. Primeiramente as feituras das pinturas, os clãs do *metare* realizam as pinturas separadamente, cada clã tem um modo característico de pintar. Apesar de serem da mesma etnia, possuem distinções no acabamento.

Enquanto isso um tronco era confeccionado, com pinturas e traços peculiares pelos *Kabans*.

Os donos da festa também se pintavam na parte superior da aldeia. Nesse dia ficamos retiradas com os do *metare*, observando suas ações e conversando. Os acontecimentos não se diferenciaram de um ano para o outro. Os líderes e os mais velhos dos clãs convidados inventaram canções, desta vez eram de qualquer situação e vivência. O líder *Labiway e Saga* Almir Suruí, cantou muito de sua experiência na Rio Mais 20, ocorrida no mês de junho de 2012 na cidade do Rio de Janeiro.

Ao entardecer houve o encontro entre os clãs. Esse encontro se constituiria na avaliação das pinturas corporais. Os clãs *Gameb*, *Gabgir* e *Makor*, cantavam e dançavam ritualisticamente. Nesse *Mapimaí* havia um barracão para as apresentações. Ao cessarem as danças e os cantos, iniciou-se o oferecimento da chicha.

Depois da chicha, deu-se início as avaliações das pinturas. Os donos da chicha avaliavam as pinturas feitas pelos do *metare*, eles riam e conversavam tudo em Tupi-mondé. Nós não entendíamos nada, mas era inevitável e acabávamos rindo também. Nesse *Mapimaí* houve a inserção de piadas. Alguns indígenas contaram piadas aos demais, tudo em Tupi-mondé. As piadas não eram apenas contadas, mas também representadas. A inserção das piadas não é algo novo. Segundo Mindlin (1985, p. 58), que participou do *Mapimaí* em 1980, após o contato havia essa modalidade de contar piadas, e ainda os grupos faziam perguntas uns aos outros.

Fomos convidadas pela professora que leciona a disciplina de Geografia na aldeia Joaquim e demais aldeias pertencentes à Terra Indígena Sete Setembro, a dormir no alojamento dos professores. Aceitamos o convite, afinal fazia muito frio à noite na floresta. Não ficamos até o final da apresentação, partimos para o alojamento junto com a professora, pois o mesmo ficava localizado na aldeia Amaral. A distancia de uma aldeia para outra era de aproximadamente trinta minutos andando a pé.

Pela manhã do dia seguinte ao chegarmos à aldeia Joaquim os *Paiter Suruí*, já se encontravam em danças e cantos rituais. O dia iniciou-se com o roçado. No *Mapimaí* anterior à derrubada, um dos rituais que fazem parte do *Mapimaí*, estava ligada ao roçado para o plantio. Nesse ano a razão da limpeza foi a preparação do lugar que será um dos atrativos turísticos que os *Paiter Suruí* vão oferecer aos possíveis turistas. O clã oferecedor da chicha pode pedir aos clãs do *metare* que realizem qualquer atividade como mutirão, não apenas relacionada a roçado.

Após a limpeza da área, os guerreiros *Gabgir* foram desafiados a beber chicha. O objetivo era ingerir a chicha até que ela fosse expelida. Acreditam que junto com ela os espíritos ruins saem. Voltamos junto com os guerreiros *Gabgir* ao *metare*. Logo após o almoço, deu-se início à preparação do ritual cosmogônico. Os *Gabgir* foram descansar, pois estavam abatidos por conta do desafio. Enquanto isso os guerreiros *Gameb* eram os desafiados a tomar a chicha.

Nesse dia ficamos transitando nos dois lados, observando e conversando. Observamos os guerreiros *Gameb* no desafio, os *Kabans* seguravam os *Gameb* até que tomassem toda chicha oferecida. Ao término do desafio, os clãs do *metare* começaram a ornamentação para o encontro e ritualização cosmogônica. Assim como ocorreu no *Mapimaí* 2011, os clãs convidados elegeram um casal, como chefe cerimonial que fariam a conexão entre os mundos.

O chefe Almir iniciou a ritualização da rememorização dos ataques sofridos pelos seus antigos inimigos, os indígenas Zoró. Almir foi o primeiro a iniciar o ritual das flechas, em seguida os demais chefes dos *Gabgir* e *Makor*. Eles também confeccionaram bonecos que referendavam aos colonos. Almir como chefe, *Labiway e Saga*, realizou os ataques que rememoravam os ataques sofridos pelos colonos.

Em seguida iniciou-se o ritual de purificação por meio do consumo excessivo da chicha. Com o término da chicha, começou mais uma parte do ritual, sendo que o dono da chicha, juntamente com sua esposa, pede presentes de seus convidados, como pagamento pela festa oferecida.

O ritual continuou, com a passagem de todos os clãs pelo tronco de equilíbrio da vida. Assim como no ano anterior o *Mapimaí* continuaria com a caça e

seria finalizado com o banquete. Despedimo-nos dos *Paiter Suruí* e agradecemos pela hospitalidade.

CAPÍTULO II

UM PANORAMA DA TERRA INDÍGENA *PAITEREY GARAH*

Foto 03.CARVALHO MELO, Kelli. 2011. Indígena confeccionando flauta para utilizar no *Mapimaí*. Terra Indígena *Paiterey Garah*, 2011.

"Uma árvore sem raiz não fica de pé: assim é um homem que perde sua origem".
(Povo Paiter Suruí)

2.1. Os indígenas na região Amazônica

No século XV quando as primeiras embarcações aportaram na América os viajantes se depararam num território habitado pelos indígenas. Os assim nomeados

colonizadores se depararam com povos e culturas diferentes, que em nada se pareciam com os até então conhecidos.

Com a chegada dos europeus nessas terras em busca de riquezas, a distribuição territorial original mudou completamente, sendo que muitos dos povos que aqui habitavam foram dizimados. As missões, as guerras entre as próprias etnias, e principalmente o confronto direto com o colonizador, foram as principais causas na redistribuição demográfica da população indígena (SOHN, 2009).

É notório que as comunidades indígenas sofreram um intenso massacre, anteriormente ocasionado por lutas entre as próprias etnias, outrora pelos ditos "colonizadores". Com o primeiro contato, a diminuição dessas comunidades indígenas foi drástica (CUNHA, 1987 *apud* FARIA, 2010, p. 17).

Desde os primórdios da colonização, os indígenas brasileiros foram vistos como objetos, e como tal poderiam ser "usados" para tais necessidades e descartados após a utilização. Eram como mercadorias quase tão preciosas quanto o pau-brasil. Os navios que aportavam aqui na costa brasileira raras vezes não levavam um ou mais exemplares. Os indígenas do sexo masculino para serem escravos, e as mulheres para servirem como amantes, pois eram práticas e cômodas e poderiam ser descartadas como um brinquedo sem valor, outros se tornavam atrações em feiras de atrações e exibições (TOLEDO, 2000, p. 02).

No século XVIII o indígena era visto por meio de duas visões que em muito se pareciam, uma oriunda das concepções difundidas pelo Estado colonial português, e a imagem do "bom selvagem" veiculada por filósofos como Rousseau no Velho Mundo. Com essas observações realizadas por meio de expedições, os indígenas seriam em seguida enquadrados em "estágios sociais", que correspondiam a noções originadas das ideias evolucionistas que se impunham no século XIX (PACHECO DE OLIVEIRA, 2006, p.93).

As terras indígenas identificadas na Amazônia Brasileira ocupam um número expressivamente pequeno da área total da Amazônia Legal. Esses povos 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 apresenta timidamente, mas não deixa de ser violência por atentar contra os direitos dos povos indígenas. Violência decorrente do processo histórico, geopolítico e do modelo econômico de ocupação na Amazônia brasileira (ALMEIDA SILVA; LEANDRO, 2010, p. 46).

A partir da década de 1940 com o governo de Getúlio Vargas, e o incentivo à ocupação e colonização plena de todo o território brasileiro, iniciou-se uma diminuição substancial dos povos indígenas que viviam na região Amazônica. Territórios antes pertencentes aos indígenas vieram a ser incorporados ao sistema produtivo da área, desencadeando desde colônias agrícolas ao atual estágio, de empresas agropecuárias (COELHO, 2009, p.2).

Os indígenas viram a fragmentação de seu território e a interferência em sua cultura. O governo que antes incentivou a ocupação dessa parte do Brasil, tenta de alguma forma compensar os indígenas com demarcações de terras, o que de certa forma resgata parte da dívida histórica e preserva a diversidade cultural brasileira ainda existente.

Não podemos esquecer que o indígena faz parte essencial do processo de formação territorial e política, embora em muito dos casos seja esquecido esse fato muito importante na história do nosso país.

As práticas e as representações que caracterizam a sociedade brasileira, não podem ser compreendidas se não levarmos em consideração as populações indígenas, com suas formas de organização sociocultural quem veem a floresta com respeito, fonte de vida, como algo que vem anterior a matéria. A floresta para o indígena tem uma base espiritual, uma origem cosmogônica.

Essa visão divergente entre a sociedade envolvente e os coletivos indígenas que provocaram e ainda provocam os conflitos interétnico, pois para o último a natureza é fonte ilimitada de recursos, que deve ser explorada para o desenvolvimento. Para os coletivos indígenas, a floresta representa muito mais que um recurso para a subsistência, ela está a imbricada sua cosmogonia e conhecimento que oferece o suporte para a vida (RAMOS, 1994, p.8).

Os coletivos indígenas visualizam a floresta com respeito, que vai além de um recurso ambiental, esta ligada a sua cosmogonia, faz parte de seu imaginário, pois esta imbicada no modo de presentificar e representar o mundo.

Os povos indígenas sofreram e sofrem com a violência decorrente da distinta visão de apropriação da natureza. O incentivo do Estado com suas políticas de ocupação da Amazônia valeram para promover a ideia de um desenvolvimento pautado no desmatamento, permitindo o confronto com as populações indígenas que já residiam nessa região(ALMEIDA SILVA &LEANDRO, 2010, p. 46-47).

O Estado foi decisivo para a ocupação e fragmentação dos territórios indígenas na Amazônia, propagou 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 esses coletivos ainda são considerados um obstáculo a tais interesses.

Esse confronto provocou modificações profundas em suas relações e modos de vida, onde sua cultura sofreu alterações que são vista e sentidas até os dias atuais. Os povos indígenas de Rondônia também fazem parte dessa estatística, engrossando-as principalmente a partir da década de 60 e 70, com as políticas de desenvolvimento e integração da Amazônia que começaram a rasgar a floresta com a abertura de estradas como a Transamazônica, e posteriormente com as estradas federais (ALMEIDA SILVA &LEANDRO, 2010, p. 46-47).

Esses coletivos modificaram a sua organização sociocultural, seu modo de vida, suas representações culturais passaram por processos de reestruturação devido à assimilação sucedida do colonizador.

Essas políticas orientadas para a integração da região Amazônica, e Rondônia, representou destruição em massa do patrimônio cultural das populações indígenas residentes nessa área, mas também colocou em risco a sustentabilidade regional. Fica evidente que a ideia do desenvolvimento pautada nessas políticas obedece à lógica do progresso a qualquer custo, mesmo que isso represente a extinção da rica biodiversidade e dos povos tradicionais e indígenas (ALMEIDA SILVA &LEANDRO, 2010, p. 46-47).

O Instituto Nacional de Reforma Agrária (INCRA) é o exemplo vivo da 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 natura e consequentemente avançou sobre os territórios indígenas causando diminuição desses povos.

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 as populações indígenas em seus territórios. E essas ações provocaram alterações de ordem física e psicológica, pois as restrições num espaço reduzido provocaram um quadro desconhecido que acabou se tornando perverso (ALMEIDA SILVA &LEANDRO, 2010, p. 46-47).

As restrições no espaço que pertenciam aos indígenas são questões de interesses múltiplos, oriundos do Estado, dos seringueiros, latifundiários, colonos.

Neste período começam a aparecer na região Amazônica os mecanismos fiscais e creditícios subsidiados pelo fluxo de capital do Sudeste e do exterior, através de bancos oficiais, como o Banco da Amazônia S. A. (BASA). Esses mecanismos fiscais induziu a migração visando ao povoamento e à formação de um mercado de mão de obra local (BECKER, 2001, p.138).

É contundente que o interesse por ocupar a região Amazônica veio principalmente por ter sido considerado um “vazio demográfico”, desprovido de habitantes, onde não conheciam os coletivos que habitam na região e passando a conhecer os ignoraram. Os grandes grupos foram tratados com privilégios ao interesse por essa área. As diferenças que se apresentavam no espaço foram desrespeitadas, assim como os gêneros de vida e saberes locais historicamente construídos.

O fim dos anos 1970 e a década de 1980 foram marcados por mobilizações dos povos indígenas em todo o território nacional, mais principalmente dos amazônicos e seus parceiros, centradas na defesa de seus territórios e na conquista

de seus direitos. A partir da década de 1990, com o avanço das demarcações das Terras Indígenas, o desafio político se volta para a criação de mecanismos de gestão, manejo e proteção das TIs, e ainda a manutenção da continuidade da sua cultura (ALMEIDA SILVA & LEANDRO, 2010 p.46-58).

A partir da década de 1970, acelerou-se o processo de penetração do sistema capitalista na região amazônica, estimulado e apoiado pelos projetos desenvolvimentistas. Este processo significou a diminuição e, por vezes, a extinção de grupos indígenas. Os povos indígenas mostraram resistência, organizaram-se e articularam ações contra a invasão de suas terras.

Começaram a surgir formas novas de organização indígena, diferentes das organizações tradicionais, o que acabou lhes conferindo voz frente à sociedade envolvente. Esse processo de organização teve grande impulso com a realização de assembleias regionais e nacionais na região amazônica.

A sobrevivência das sociedades indígenas remete a um problema de ordem nacional, e revela que a solução do "problema indígena" depende da solução do problema que é nacional, pois essas dificuldades não são decorrentes da existência dos indígenas, mas da interação problemática quando estamos tratando de diferenças étnicas (PORTO ALEGRE, 2012[8]).

Os processos de mudanças sociais podem e devem ser estudados e revitalizados pela atenção dada às particularidades dos espaços regionais e suas articulações com a sociedade global. Dessa forma os aspectos da nossa história que antes permaneciam obscuros ganham visibilidade, levando em conta a heterogeneidade e pluralidade da sociedade brasileira.

A sobrevivência das comunidades indígenas no Brasil, mais especificamente na Amazônia brasileira, se tornou um drama particular vivido por aqueles em contato. Enfrentando o desafio da sobrevivência e solucionar esse desafio e a continuidade de sua cultura, que cada vez mais se torna sincretizada com a sociedade envolvente.

[8]http://www.dihitt.com.br/barra/rompendo-o-silencio-por-uma-revisao-do-desaparecimento-dos-povos-indigenas

3.2. Indígenas em Rondônia

Os coletivos indígenas de Rondônia buscam sua sobrevivência, que se torna um desafio, essa é uma situação que se assemelha ao de outros indígenas no Brasil. A procura pela solução dos debates pela demarcação do território, o impacto do colonizador na transmissão da cultura, são características que unem os coletivos entre si.

Alguns períodos importantes ajudaram no desenvolvimento da região Amazônica, e consequentemente tiveram impacto sobre os povos indígenas, e provocaram mudanças em seus modos de vida, bem como redução de seus territórios ancestrais. Desse modo, concordamos com Scaramuzza (2010) ao constatar que:

> 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, e ainda devido aos assentamentos do INCRA, que geraram povoados e cidades (OLIVEIRA, 1991, p.42).

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. Dentro do governo militarista foram implantados e executados muitos projetos de ocupação e colonização do território amazônico, uma terra de oportunidades para os migrantes principalmente do sul e sudeste.

Como 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 de 100 hectares, distribuídos pelo INCRA”. Na década de 70 foram planejados e executados cinco Projetos Integrados de Colonização

concentrados principalmente no centro do Estado de Rondônia (BINSZTOK,2009, p, 2)

Nesse período muitas atividades econômicas estavam sendo desenvolvidas na região amazônica, como a Transamazônica. Um slogan muito conhecido e utilizado a fim de fixar a colonização definitiva, e claro amenizar as tensões sociais nas cidades do sul e sudeste “Integrar para não entregar”. Com a ocupação de Rondônia foi efetivado a criação de estradas e logo em seguida de rodovias, onde muitas cidades se originaram ao longo destas rodovias, como Pimenta Bueno, Cacoal, Ji-Paraná, etc.

A abertura das estradas foi das principais causas de desmatamento na Amazônia, uma vez que as cidades centrais encontram-se ao longo destas concentrando atividade destrutiva como agropecuária e extração de madeira nobre.

Os coletivos indígenas em Rondônia até o início da década de 1970 foram massacrados pelos seringalistas, isso devido a ascensão da borracha que tinha grande valor. Com o fim do ciclo da borracha, outros atores se fizeram presentes no território rondoniense, os assentados pelo INCRA. Através dos projetos de assentamentos como os PICs, colocaram o Estado como o grande indutor de transformações sócio-espaciais, esses projetos foram implantados pelo Governo Militar na década de 70 e foi instrumento geopolítico importante para a ocupação de Rondônia.

Esses instrumentos utilizados pelo governo Militar tiveram impactos nas terras indígenas e ocasionaram em muitos dos casos embates emblemáticos. Sendo assim, a proximidade dos PICs com as terras dos coletivos acarretaram conflitos. Um exemplo foi o PIC/Ji-Paraná com o Parque Indígena Sete de Setembro.Destarte, Oliveira (1991, p. 38), comenta que o processo de ocupação da região amazônica representou uma usurpação aos territórios das populações indígenas.

Os indígenas de Rondônia sofreram massacres desde a chegada do colonizador que se tornaram comuns na década de 1960, um dos povos que foi alvo das atrocidades de garimpeiros e empresas mineradoras foram os Cinta Larga,que habitam o noroeste do Mato Grosso e sudeste de Rondônia. A Terra Indígena Roosevelt, que sofreu vários e consecutivos massacres, entre eles o do “Paralelo

11” muito conhecido, mas que foi camuflado pela mídia e sem nenhuma prisão. E outro massacre em 2004, dessa vez os seringueiros foram agredidos pelos indígenas, esse enfrentamento culminou na morte de 29 garimpeiros, que insistiam na retirada de diamantes daquela terra indígena.

> Rondônia anteriormente a colonização abrigava um número significativo de indígenas, caracterizando-se como um mosaico de etnias com rico patrimônio cultural. Atualmente essa diversidade ainda é relevante se comparada com outros estados e regiões, segundo os dados disponibilizados no site FUNAIa população indígena conta com 6.314 indígenas das etnias Aikaná, Jabuti, Mutum, Urupá, Ajuru, Kanoê, Nambikwara, Amondawa, Karipuna, Pakaanova, Arara, Karitiana, Paumelenho, Arikapu, Kaxarari, Sakirabiap, Ariken, Koiaiá, Suruí, Aruá, Kujubim, Tupari, Cinta Larga, Makuráp, Uru-Eu-Wau-Wau, Gavião, Mekén e Urubu. No entanto esses dados não são de todo confiáveis, tanto no que se refere aos nomes das etnias existentes, quanto ao número de indígenas, divergindo com as informações das organizações indigenistas, que apontam a existência de 7.267 indígenas (ALMEIDA SILVA, 2007, p.102).

O Estado de Rondônia ainda apresenta uma diversidade grande de coletivos indígenas, dessa forma, o poder público deve se atentar a essa população que carece de atenção e resguardo cultural. A demarcação e ampliação de reservas ainda é uma questão ainda debatida, isso porque causa via de regra, impactos na atividade agrícola do Estado.

A demarcação e/ou a ampliação das terras indígenas deve ser compreendida pelos órgãos responsáveis como de substancial importância, sendo aterra fundamental na resistência dos coletivos. A sua terra, ou melhor, seu território é o que garante a possibilidade e o sentido da vida do coletivo.

Os povos indígenas e suas respectivas terras demarcadas são um total de 21 T. I. no Estado de Rondônia e 06 em processo de reconhecimento e ou identificação.Com 4.807.290,42 hectares correspondendo a 20,15% da superfície territorial do estado. A criação e regularização das terras indígenas ocorreram a partir dos anos 1980. Essas demarcações deveriam ter ocorrido até 05/10/93, segundo o Artigo 67, do Ato das Disposições Transitórias da Constituição Federal de 1988, o que não ocorreu fazendo com que as lutas pela demarcação se estendessem (FARIA, 2010, p. 13).

Essas demarcações coincidem com o período da chegada de grande contingente de migrantes em busca de oportunidades e espaços para produzir,

ampliou e gerou conflitos interétnicos, além do aumento do desmatamento e das queimadas, cuja finalidade voltou-se para a agropecuária.

2.2.1. Os *PaiterSuruí* e a colonização

Os *Paiter Suruí*é é um dos coletivos que compõem o mosaico indígena no estado de Rondônia e Mato Grosso. Faz-se necessário o reconhecimento da organização como atores da construção territorial, como ocorre o diálogo das suas relações históricas dentro de sua área de convívio.

No século XIX os *Paiter Suruí* teriam emigrado de Cuiabá, até então sua terra natal, para Rondônia, fugindo da perseguição de não indígenas, o que ocasionou choque com outros grupos indígenas e consequentemente batalhas acirradas. O início do século XX foi marcado por várias intervenções estratégicas e outras não, mas de qualquer forma provocaram mudanças no território rondoniense. O ciclo da borracha, a construção da estrada de ferro Madeira-Mamoré e a instalação das linhas telegráficas, o que culminou num crescente fluxo migratório para essa região, e os efeitos nas populações indígenas foi de diminuição substancial ocasionado por conflitos interétnicos (SÓCIO AMBIENTAL, 2012). http://pib.socioambiental.org/pt/povo/surui-paiter

Anteriormente ao contato oficial, houve aproximações esporádicas, alguns causaram embates acirrados com outros povos indígenas, 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 perderam metade de seu território ancestral.

A implantação de projetos como o POLONOROESTE foram os principais causadores das mudanças espaciais de Rondônia que até os dias de hoje são visíveis, e o choque ideológico com os coletivos indígenas. Esses tipos de projetos implantados a partir dos anos 1980 foram tentativas de contribuir para a integração dessa área ao restante do país. Entretanto, com a promoção, ocupação e inserção dessa área ao restante do país trouxeram impactos ao modo de vida dos coletivos.

Com o novo ciclo da borracha e a exploração da cassiterita em 1940 e 1950 em Rondônia, mais uma vez os *Paiter Suruí* tiveram que migrar, que ocorreu até a década de 60, quando veio a demarcação da TI Sete de Setembro. Migração que se tornou intensa devido a expansão das áreas agrícolas no estado, e a rodovia Cuiabá-Porto Velho a BR 364, intensificou o crescimento populacional nessa região. E isso agravou os conflitos entre os indígenas e os novos moradores (SÓCIO AMBIENTAL, 2012).

Com as migrações forçadas que os *PaiterSuruí* realizaram, ajudaram na demarcação da terra desses indígenas, entretanto com excessivos movimentos migratórios pelos Estados de Rondônia e Mato Grosso a fixação do seu território não compreende sua porção original.

O primeiro contato foi feita pela expedição oficial da FUNAI, chefiada pelo sertanista Francisco Meirelles,em sete de setembro de 1969. Daí o nome dado a Terra Indígena, que primeiro deu nome a uma das aldeias dos *Paiter Suruí*. Após este contato, cerca de metade da população veio a óbito devido às doenças transmitidas pelos migrantes, de forma que no início dos anos 1980, os indígenas contavam com uma população muito reduzida. Uma redução na população de cerca de 5.000 para 250 indivíduos (CARDOZO, 2011, p. 5).

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

Ocasião em que o Governo Federal estimulava as migrações oriundas do sul e do sudeste do país para Rondônia e Mato Grosso. Essa violenta migração humana, em busca de terras e melhores condições de sobrevivência e vida, massacraram os povos indígenas aqui existentes.

Nesse período de contactação tiveram parte de seu território invadido e conseguiram retomá-lo parcial e definitivamente apenas em 1983, a custa de muitos confrontos como governo e os próprios colonos. Além disso, fora dos limites territoriais dos *Paiter Suruí*, ficaram reservas de matéria. Outro fator foram os

cafezais dos colonos invasores que, herdados pelos *Paiter Suruí*, constituíram a primeira experiência de comercialização do coletivo (KANINDÉ, 2008, p. 15).

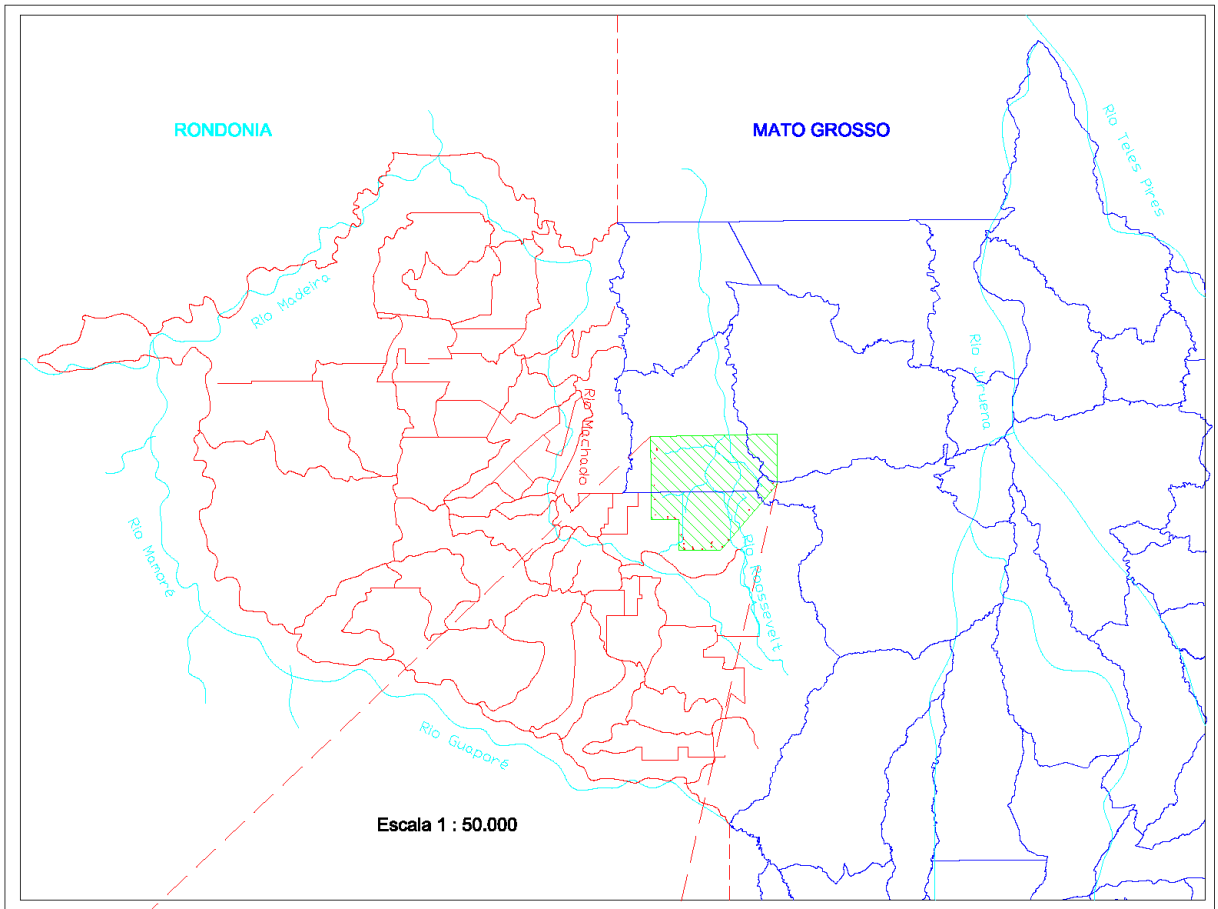
A FUNAI dividiu o coletivo que antes vivia em grandes malocas instaladas em um mesmo local, em 10aldeias localizadas nas proximidades dos cafezais e nos finais das estradas coletoras, (linhas)do projeto de colonização.de forma que o sistema de linhas ainda persiste nos dias atuais.

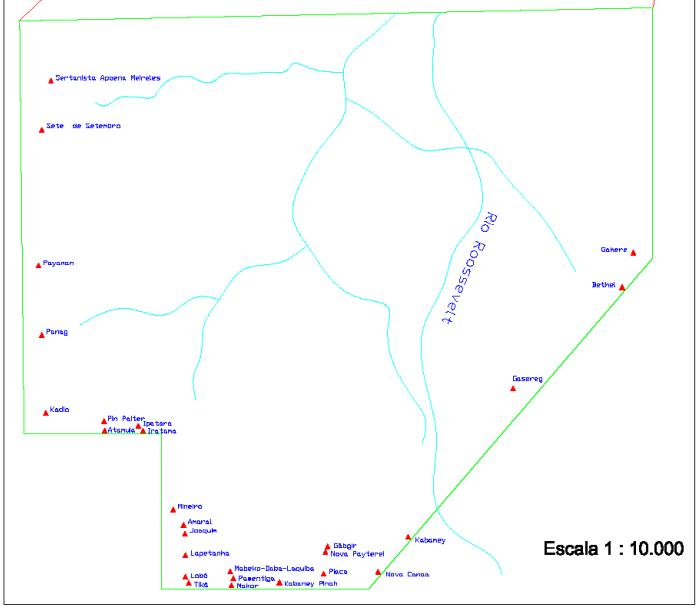
O contato provocou transformações que são vista e sentidas na sociedade do povo *Paiter Suruí*, a partir das pressões que sofreram. Os *Paiter Suruí* ainda mantêm muito de seus valores ancestrais, tanto no que diz respeito à cultura e aos aspectos cosmológicos, que se relacionam, ambos, com a cultura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

Como mencionado anteriormente sua organização é baseada em clãs, que são à base do sistema de governança, da organização política e do sistema de parentesco e matrimônio. Os *Kaban* são considerados parentes distantes dos demais clãs, pelo fato de serem originários de um enlace entre uma Cinta Larga e um *Suruí*.

Marcel Mauss *et al.,* (1999, p. 43)*,* ao descrever as sociedades ditas arcaicas, destaca que elas podem ser compreendidas por seus arranjos espaciais, mediante uma ordem classificatória. Pelas configurações, os grupos sociais se organizam por meio de uma hierarquia, divisão de tarefas, responsabilidades e manifestações culturais.

O território habitado, a Terra Indígena Sete de Setembro localiza-se numa região limítrofe, ao norte do município de Cacoal/RO até o município de Rondolândia/MT, o qual está subdividido em 27 aldeias. A demarcação dessa Terra ocorreu no ano de 1976 e a posse permanente foi declarada em 1983, (Cardozo, 2011).Mapa 01.





ASSUNTO:

Mapa de Localização de Terra Indígena

DATA: Abril / 2013

DESENHOS: Webster Luis Colaço

EXTENSÃO DE ÁREA (ha): 247,146

DECRETO CRIAÇÃO: 88.867

FONTES: www.Forest-Trends.org
www.mapasparacolorir.via12.com
www.history.map.com
www.sivep.com
Todos com base cartográfica do IBGE - Instituto de Geografia e Estatística

ALDEIAS TERRA INDÍGENA SETE DE SETEMBRO:

Sertanista Apoena Meireles	Lobó
Sete de Setembro	Tikã
Payaman	Mabeko-Daba-Laquiba
Panag	Pawentiga
Kadio	Makor
Pin Paiter	Kabaney Pinah
Atamuia	Gãbgir
Ipatara	Nova Payterei
Iratama	Placa
Mineiro	Nova Canaa
Amaral	Kabaney
Joaquim	Gasereg
Lapetanha	Bethel
	Gahere

OBS:

2.3. *Paiter Suruí* "Gente de Verdade": o caminho trilhado dos *Paiter*

O povo indígena *PaiterSuruí*, denominação esta que significa "Gente de Verdade" ou "Povo Verdadeiro", fala a língua do tronco Tupi da família linguística Mondé. Sua organização política é ordenada por um sistema clânico. Tendo como os clãs: o *Gameb* (marimbondos pretos), o *Gabgir* (marimbondos amarelos), o *Makor* (taboca) e o *Kaban* (mrindiba)[9]. Constituem uma população de aproximadamente 1,2 mil pessoas em um território de aproximadamente 248mil147hectares, localizado no sudeste de Rondônia e noroeste de Mato Grosso (KANINDÉ, 2008, p.8).

Os *Paiter Suruí* se diferenciam como etnia dos demais indígenas, por sua cultura, a maneira como apreende o mundo e o representa os caracterizam de forma peculiar. A sua cosmogonia, valores ancestrais passados de gerações, a suas indumentárias para os rituais, sua pintura, sua culinária, são fatores que influenciam para se firma como um coletivo, como uma etnia.

Para compor essa estrutura social, a isogamia clânica é fundamental. O casamento só é permitido entre clãs diferentes. As lideranças mudam de tempos em tempos, sendo passada de pai para filho, além de poder ser transmitida a um irmão no caso do chefe não possuir filhos do sexo masculino.

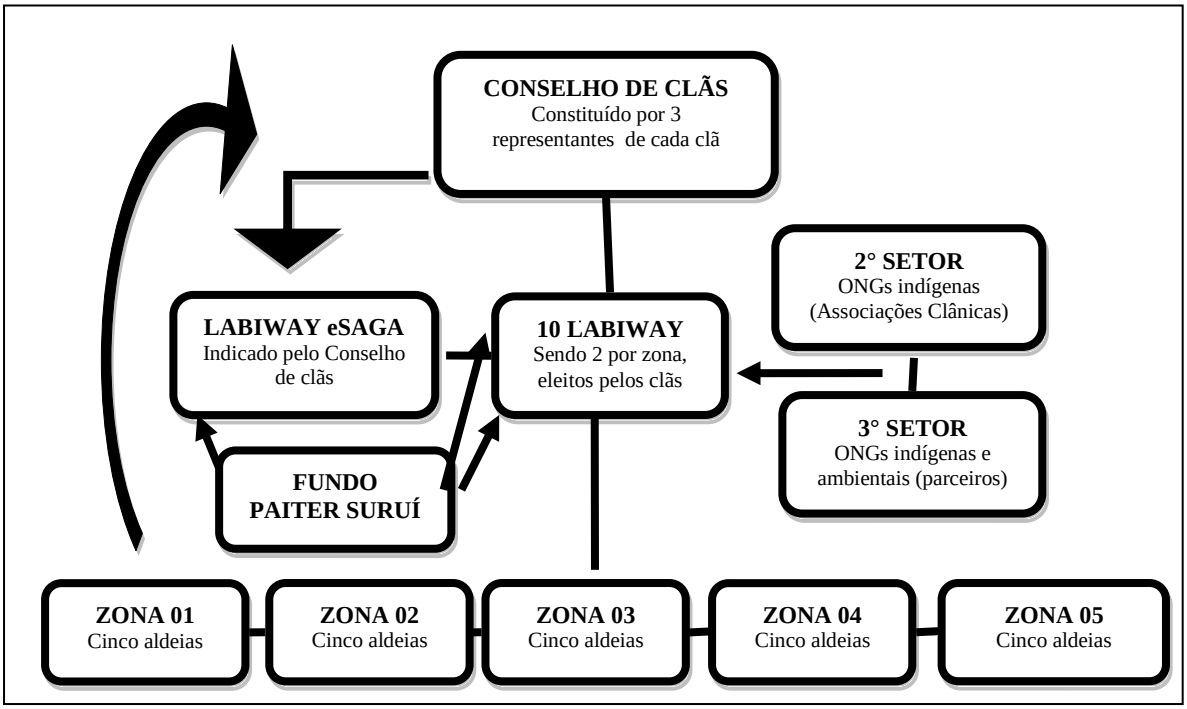
A organização política da chefia dos *Paiter Suruí* é muito peculiar, cada clã e aldeia possui um chefe. A chefia é passada de pai para filho, ou de irmão para irmão, nos dias atuais os mais jovens são escolhidos como lideranças para que possam atuar externamente nas relações com a sociedade envolvente,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

De acordo com o quadro, observamos que são introduzidas, associações indígenas e entidades não governamentais. Ainda que façam parte do sistema, não possuem nenhum poder de decisão ou interferência na decisão do Conselho de Clãs, do *Labiway e Saga* e dos 10 *Labiway*. Esses dez Labiway são indicados pela comunidade, e somente têm poder de decisão nas aldeias.

[9]Mirindiba (*Lafoensiaglyptocarpa*) é uma árvore regional, cujo fruto possui o mesmo nome. Sua copa e a folhagem são vistosas.

As decisões no contexto geral são feitas pelo Conselho de clãs e o *Labiway e Saga*. Esse último tem o poder de decisão total, no entanto é orientado pelo Conselho de Clãs.

Abaixo um quadro que demonstra a forma de governança dos *Paiter Suruí*:



Fonte: Cardozo, Ivaneide Bandeira. Etnozoneamento *PaitereyGarah*: Terra Indígena Sete de Setembro. Porto velho, RO, 2011.

O contato com a sociedade envolvente e a miscigenação cultural influenciaram as representações culturais dos *PaiterSuruí*, alguns de seus rituais se modificaram se adaptando a cultura e valores dos não indígenas. A religião da sociedade envolvente, a maneira como representam Deus é a principal causa das novas ideologias inseridas no coletivo configurando o que Sahlins (1997, 1997a, 2003 [1985]) conceitua como “mudanças e permanências”.

Sahlins (1997a, p. 123) reitera que a “sobrevivência cultural”[...] “consiste na tentativa dos povos se apropriarem desse mundo em seus próprios termos” devido ao “encontro de sociedades”, segundo Galvão (1979).

O mapa 02 foi elaborado em parceria com técnicos da Kanindé e os indígenas *Paiter Suruí*, uma junção da sabedoria tradicional dos indígenas e

conhecimento técnico. Esse mapa é caracterizado como Etnozoneamento, porque consiste numa elaboração temática de uma determinada área.

O Etnozoneamento é uma ferramenta de planejamento que vem sendo utilizada como subsídio para a elaboração de Planos de Gestão das terras indígenas por organizações e associações que representam as comunidades indígenas. Essa ferramenta garante o uso racional de ocupação territorial e gestão dos recursos naturais por parte das comunidades indígenas, assim como a recuperação, conservação e preservação ambiental. Esse é um processo baseado em critérios de ordenamento territorial, segundo o acesso e o uso dos recursos naturais por parte da comunidade (KANINDÉ, 2010, p.62).

Essa ferramenta além de oferecer autonomia aos coletivos indígenas, por utilizar de seus conhecimentos empíricos é ainda uma alternativa de conservação da biodiversidade que se encontram nas Terras Indígenas. Apresenta-se também como uma estratégia para a proteção dessas terras.

No mapa 02 podemos visualizar não somente as localizações das 25 aldeias que compõem a TIPG, como também a *Pala at ah*, as zonas sagradas; *Gakorap ah,* zona de caça; Morip ey Pãyah, zona de pesca; *Garah Alawata*, zona de floresta para extrativismo; *Garah Iter*, zona de proteção integral; *Sodoy Karah*, zona de produção; *Garah Pine Wah*, zona de recuperação. Essas zonas são autodenominadas dessa forma segundo os *Paiter Suruí*. Cada cor que compõem o mapa e figura possui um significado dentro de sua cultura.

A zona cultural *Paiterey Karah Katap* compreende toda terra indígena. É uma pequena parte se comparado com todo território que os *Paiter Suruí* habitavam antes do contato, é o habitado pelos seus ancestrais, com grande valor cultural, pois desenvolveram relação espiritual com a natureza. E essa zona foi criada dentro do etnozoneamento para garantir o repasse dos saberes desta relação cosmogônica, e fortalecendo a sua cultura principalmente entre os jovens.

De acordo com o etnozoneamento *PaitereyGarah* 2011, os *Paiter Suruí* definiram oito locais sagrados. O objetivo dessa zona é preservar os ambientes naturais, assim como proteger os locais sagrados e de manifestação cultural e espiritual. Assim os indígenas realizam rituais sagrados, como o *Mapimaí*, que foi

retomado depois de alguns anos de abandono devido ao choque de outras religiões da sociedade envolvente.

Nessa zona, os lugares sagrados para a realização dos rituais, devem seguir uma norma que é estabelecida pelos mais velhos, detentores dos conhecimentos e valores culturais suruí.

A cachoeira sagrada *gõgõrexih* é o lugar que os espíritos habitam, como os *goanei*, os espíritos das águas. Taquara *yap gat*, lugar onde *Palob*, seu demiurgo, criou o Taquaral e onde sentou e deixou a marca dos seus pés. Nestes lugares somente os indígenas *Paiter Suruí* podem frequentar o local, ou pessoa especialmente convidada pelos líderes, não podendo ir sozinho, porque os espíritos podem atacar.

Gakorap ah kãy, local de caça dos antigos, onde procuravam macaco, arara e jacu. Os cemitérios (*paiter parakawah*) também são utilizados para a realização de rituais para os que morreram a entrada e permanência é permitida somente na participação de enterros de entes familiares. Existem hoje três cemitérios na terra indígena.

Mãteret ey amãp got são antigos castanhais que os mais velhos realizavam a coleta de castanha. O lugar de guerra (*waabiwe wah*), esta localizado no interior e fora da terra indígena demarcada. O local de guerra fora da terra indígena esboçada no mapa foi onde houve um ataque dos *Paiter Suruí* contra os Cinta Larga. A ilustração dentro da TISS é o local onde acorreu o ataque dos Cinta Larga ao *Paiter Suruí.*

A lagoa grande (*ikar tih*), além de ser um dos locais sagrados dos *Paiter Suruí*, é também uma área de proteção especial e manutenção de equilíbrio da diversidade biológica. *Lakapoy*, lugar onde vive o Espírito do Mato, abrange toda a TISS se sobrepondo as outras áreas sagradas.

A zona de caça (*gakorap ah*) é a área onde realizam a caça e manejam os animais silvestres. Estas áreas foram delimitadas num raio de 10 e 12 km no entorno das aldeias. A zona de pesca (*morip ey pãyah*) encontra-se dividida em duas áreas:

moribey payah, é um trecho do rio que usam constantemente para pescar; *ikabeh awaon* é o outro trecho que pescam esporadicamente.

Fonte: Base temática elaborada a partir de informações da Kanindé, Metareilá e ACT Brasil. Elaboração: Soares, Rodrigo. Colaboradores: Pacheco, Wesley; Suruí, Joatan; Suruí, Anderson e Bandeira, Ivaneid

2.4. Representação cultural dos *Paiter Suruí*

Podemos constatar que a organização do espaço dos *Paiter Suruí*, por meio dos demiurgos, heróis míticos criadores como representações pertinentes nas narrativas conhecidas e vivenciadas por quase todos. Umas dessas narrativas que foi descrita em um dos nossos trabalhos de campo é a da Lua "*Gatikat*". Também se encontra registrada por Mindlin (1996, p. 43).

A narrativa conta que havia uma moça em reclusão, pois estava em akapeab, sua primeira menstruação. Anteriormente ao contato a saída da menina se dava com o seu casamento. Ela devia se casar com seu tio materno, quando acabasse seu período de resguardo.

O casamento preferencial, entre os Suruí, principalmente antes do contato, mas que até hoje ainda pode ser visto é da menina com o tio materno, também sendo possível o casamento entre primos cruzados. A menina é considerada sua prima cruzada, pois é filha de seu tio materno. Este é seu sogro, pai de sua mulher, e seu cunhado, marido de sua irmã.

Primos paralelos são considerados irmãos e não podem se casar, por serem filhos de irmãos do mesmo sexo. Podemos ver o sistema de parentesco como uma troca de mulheres, que está associada à colaboração no trabalho.

As meninas quando ficam em reclusão recebem a visita apenas de suas mães e irmãos mais novos, para levar comida e ajudá-la no banho, sendo banho durante esse período deve ser quente, elas são tratadas como se fossem recém nascidas. Uma noite, um homem veio a maloquinha da menina, deitou-se na sua rede e a namorou, essa a maneiram como os Suruí dizem quando um homem e uma mulher possuem relações sexuais. Ela perguntou para o estranho se era seu tio, e consequentemente seu marido, ele respondeu que sim. E muitas noites se seguiram no mesmo acontecido. A menina ficou desconfiada que esse que dizia ser seu tipo, poderia não o ser. Uma noite ela passou jenipapo no rosto do desconhecido. No dia seguinte perguntou para sua mãe se o tio, irmão de sua mãe estava com o rosto pintado de jenipapo, para a surpresa das duas era o rosto de seu irmão que estava pintado.

Eles receberam o castigo que os incestuosos deveriam receber, foram expulsos da aldeia, e foram para o céu por um cipó que faziam a conexão com a terra. E foi desde então que apareceu a lua, que antes não existia. O lado escuro da lua é o rosto do irmão pintado de jenipapo.

Por meio desse mito que se transformou em uma narrativa, compreendemos 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 a tribo, 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 coletivos indígenas, em especial os *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 sua 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 desse coletivo em apreender o mundo e o representá-lo. O casamento realizado entre o tio materno e os primos cruzados é uma forma de qualificar o espaço, em espaço de ação.

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 a relação das pessoas entre si.

Entender como se da o sistema de parentesco dos *Paiter Suruí* é importante no nosso trabalho, pois as relações de parentesco são a principal forma de organização social e representação do seu mundo, assim como nos auxilia no entendimento de sua cultura, pois sua territorialidade é representada nessas relações, na divisão dos clãs e casamentos.

Entrevista com o antigo pajé – Perpera

Tradução de Naraicomini

Ele disse que deixou de ser pajé porque, na verdade antes o povo Suruí não conhecia Deus (cristão). Aí aquele tempo ele curava pelo pajé, pajé curava elas (pessoas), pajé era Deus para elas para povo Suruí. Então depois disso ele não se lembra não sei quanto anos o povo Suruí conhece Deus, se converteu. Aí depois disso o povo Suruí, o povo, Suruí, mesmo assim o pajé ainda curava eles, aí o pessoal do povo se converteu todo mundo, algumas, se conheceu Deus [...] aí povo Suruí deixou ele de lado, assim de fora mesmo. Não gostou do pajé mais, não pode ser assim mais, a gente não vai ter mais pajé mais agora, aí ele ficou sozinho, aí ninguém não chegava perto dele, ninguém chegava assim de que era antes (do contato, e da igreja), quando pessoa tinha doença chegava nele, quando era pajé chegava nele cura isso pra mim. Depois que eles conheceram Deus aí pessoal deixou ele de fora. Aí vai na igreja cura essas coisa, aí ele ficou sozinho. Aí depois ele pensou, não, agora que povo Suruí conhece Deus não vai me chamar para curar pessoa doente. 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.

Como ele se tornou pajé?

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 mal 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 mal ele falou mandou ele aceitar assim na marra (obrigado) mesmo. Aí ele aceitou. Aí depois ele não tava mais querendo, aí depois o pai dele falou, não, como o espírito já escolheu você vai ter que fazer isso, o pai dele falou, porque se você não fazer isso tu vai morrer filho. Tipo quando a gente não é convertido a gente não é de Deus, agora depois que se converteu é de Deus, tipo esse espírito pegou ele para ele ali já, deixou ele ser pajé. Aí já começou lá assim como é que vai curar pessoas o espírito mal já falando assim para ele fazer isso, conversava com

ele assim, tu fazer isso quando a pessoa tá doente, tu faz isso, (...) isso, aí fazia o que ele mandava, aí foi assim depois de dez anos ele de pajé, aí ele entrou em contato, fizeram contato, então foi assim que ele começou a ser pajé. Ser pajé tem que ser assim mesmo [...] é o espírito que escolhe a pessoa.

O que ele acha da igreja na aldeia?

Ele disse que antes do contato era pajelança, era muito difícil pra ele, porque o espírito que nele mandava fazer o curativo, quase deixou ele morrer. Então depois que povo Suruí converteu o Deus de hoje ele achou melhor que na verdade o Deus era, é mais forte que o espírito mal que da pajelança né.

A cura das doenças com a pajelança era mais rápida ou não?

Hoje em dia ele acha muito fácil porque, depois de convertido quando tiver um doente ele faz oração, então depois aquela oração ele se cura aquele doença dele.

A partir dessa entrevista observamos que a cultura *Paiter Suruí* encontra-se ressignificada, o contato com a sociedade envolvente provocou mudanças na forma de apreender e representar o mundo. A religião cristã aparece como modificadora do espaço *Paiter Suruí* e consequentemente da territorialidade e modo de vida.

De acordo com a entrevista do pajé Perpera, a representação de Deus aparecia de forma peculiar dentro de sua cultura, diferentemente do Deus cristão, que impõe um modo de vida. O pajé era representado como um Deus, que curava doenças com o auxilio dos espíritos, com a inserção da religião cristã os espíritos se resignificaram com sentidos que remetiam ao mal ou/e errado, ao pecado.

Os novos sentidos que a religião cristã trouxe a cultura *Paiter Suruí* estão impregnados no modo de conceber a sua territorialidade. As ferramentas de cura que apareciam como algo simples se tornou complexo, uma enfermidade que se curavam a partir dessas ferramentas, nos dias atuais são levadas ao médico convencional ou a igreja segunda a entrevista. Essa forma de pensar prejudica a transferência cultural desse coletivo, uma vez que pajés ainda existem, mas vivem de forma oculta, sem mostrar os seus saberes.

Fica evidente a interferência da igreja na forma de pensar até mesmo do pajé, sendo que remete ao espírito que o escolheu para exercer essa função como espírito mal. Essa qualidade de mal aparece no momento que a religião cristã aparece no território *Paiter Suruí*, designando mal e bem, de acordo com seus padrões ocidentais. Deixam de considerar, visões de mundo que fogem desses moldes.

Aqueles que não fazem parte desse modo de vida cristão são classificados como não pertencentes a Deus. Anteriormente ao contato, ser escolhido à pajelança era algo muito bom. para o pajé. O indígena escolhido era visto como especial para o exercício de tal função. Hoje aqueles que não exercem a função e se converteram à fé cristã, como o entrevistado, se veem livres e passam a “pertencer” a Deus.

Essa inserção da religião da sociedade envolvente no coletivo tem interferido em suas representações culturais, pois a ausência da espiritualidade do pajé acaba influenciando na territorialidade indígena, onde surgem novas formas de territorialidades imbricadas em outros valores.

CAPÍTULO III

GEOGRAFIA DAS REPRESENTAÇÕES

Foto 04. CRUZ, Sérgio/KANINDÉ. Jovens *PaiterSuruí* corporificados com pinturas, colares e cocar para o *Mapimaí*. Indígena ingerindo a chicha como elemento purificador do espírito. Terra Indígena *Paiterey Garah*, 2012.

"Entendemos que cultura não é algo parado. Cultura anda, cultura avança".

(Almir Naramaioga Suruí)

3.1 Nosso ponto de partida: Geografia Humanística

A Geografia Humanística aborda o estudo da fenomenologia, que consiste num método e numa forma de pensar e compreender a ação humana no espaço, considerando as vivências sensíveis do ser humano. Essa corrente propõe uma nova abordagem do espaço, compreendido a partir dos sentimentos dos seres humanos que são visualizadas por meio das representações culturais.

Essa abordagem cultural estuda a análise das representações, mostra a mudança importante que a geografia passa, dando ênfase a uma dimensão emotiva e subjetiva e de outras construções mentais. Por esse caminho epistemológico a experiência do indivíduo ou do grupo é valorizada, dessa forma o intuito maior é compreender o comportamento e as maneiras de sentir em relação ao mundo e seus lugares, os espaços.

De acordo com Souza (1997, p. 23), o espaço e os lugares não são apenas realidades objetivas, mas, sobretudo subjetivas, uma vez que esta objetividade pode ser lida de forma intersubjetiva. Isso porque a materialidade do espaço possui significações particulares para cada ser vivo, que também são compartilhadas por outros seres humanos.

Dessa forma, a Fenomenologia, como uma filosofia que exprime sobre a experiência consciente, propõe o modo intersubjetivo, visando transpor a dualidade entre os modos subjetivo e objetivo de compreensão da experiência humana. Assim, a fenomenologia procura um diálogo entre os seres humanos e a subjetividade de seu mundo(BUTTIMER, 1982, p. 176-177).

Para a fenomenologia o mundo e o seu horizonte é o contexto que a consciência é revelada, assim os seres humanos a partir de suas vivências e experiências, buscam experiências comuns com outros seres humanos.

Merleau-Ponty (1999, p. 1-2), um dos expoentes da fenomenologia, argumenta que esta “é a tentativa de uma descrição direta de nossa experiência tal como ela é”, ou seja, sem nenhuma interferência nas suas explicações. De tal forma que a fenomenologia está em nós mesmos, no mundo percebido, apreendido e vivido.

Os seres humanos dentro da fenomenologia são desafiados a examinarem as suas experiências que advém de suas vivências, assim tornam-se sujeitos e não meramente objeto de pesquisa. De acordo com Tuan (1982, p. 139):

> A Geografia Humanística procura um entendimento do mundo humano através do estudo das relações das pessoas com a natureza, do seu comportamento geográfico bem como dos seus sentimentos e ideias a respeito do espaço e do lugar.

O estudo da fenomenologia é importante dentro da ciência geográfica, pois enfoca a realidade de forma subjetiva realizando uma discussão das representações, do imaginário, dos símbolos, dos significados, que os seres humanos fazem do mundo e seus lugares. A intuição, a experiência as vivências constituem um importante elemento no processo de apreensão desse mundo.

Essa visão de mundo contrapõe com a lógica-positivista e o espaço geométrico-abstrato. A abordagem tem no indivíduo a base de seus estudos, fundamentada nas correntes filosóficas da fenomenologia e do existencialismo. O estudo da geografia inicia uma nova fase, onde privilegia novas qualidades como subjetividade, intuição, sentimentos, simbolismo e experiências, evidenciando sempre o indivíduo. A explicação central é o ser humano na sua pluralidade (KOZEL, 2007, p. 118).

Esse estudo nasce da preocupação de fundamentar de maneira rígida o conhecimento, a partir do movimento fenomenológico que surge com Edmund Husserl. A Fenomenologia aparece como uma forma de acesso e conhecimento do mundo, por meio de “atitude fenomenológica”. Como dizia Husserl, essa atitude se configura um dos princípios basilares do método fenomenológico (EWALD, 2008, p.149-150).

Segundo Entrikin (1980, p. 16) a fenomenologia (...) procura examinar a experiência humana de forma rigorosa, por meio de uma ciência da experiência e reflexão tornando possível observar as coisas tal como elas se manifestam (...).

Husserl utiliza-se da redução fenomenológica ou *epoché*, isto é, que não devemos partir de verdades postas. Essa redução mostra o mundo como fenômeno, e a consciência intencional, ou seja, de alguma coisa, que alcança o fenômeno em suas diferentes possibilidades.

Dentro desta tendência geográfica, as noções de espaço e lugar se mostram de grande importância, para entender a visão do mundo que o indivíduo e ou grupo fazem, inclusive de si mesmo. Pois, a visão do mundo, representação e presentificação, são expressas por meio das suas atitudes e valores para com o lugar que está inserido.

O interesse renovado pelo sentido dos lugares fez com que as representações passassem a integrar novas preocupações, pois elas trazem uma carga emotiva dos seres humanos, e as pesquisas devem considerar esses novos estudos.

Os autores iniciais que vão dar base a abordagem humanista na Geografia e ao estudo do lugar com suas representações são, Yi-Fu Tuan, Anne Buttimer, Edward Relph e Mercer e Powell, e o estudo da fenomenologia vão lhes fornecer os subsídios importantes para a discussão.

Os dois nomes que se destacaram na contribuição da busca por uma identidade própria da geografia humanista foram Tuan e Buttimer, sendo os precursores na utilização dos conceitos de lugar e mundo vivido, com base na fenomenologia existencialista. Essa abordagem existencialista busca alcançar o sentido da existência humana em sua totalidade, sendo que não se apega a definições primárias para caracterizar os seres humanos, pois isso pode alterar o fenômeno.

A partir dos estudos de Tuan e Buttimer, inicia-se uma abordagem cultural na geografia onde as questões sensíveis dos seres humanos é o principal interesse. Nessa perspectiva entendemos que o sistema de representações com seus significados, e os valores possuem bases na cultura, assim conferindo identidade ao um grupo humano. De forma, a se manifestar por meio das construções compartilhadas socialmente e expressas espacialmente.

A cultura representa o modo de vida por meio não apenas da produção material, mas também e principalmente da produção imaterial como os valores morais, éticos, os costumes, as tradições e os significados expressos nos modos de vida e representação social e espacial.

De acordo com Claval (2001, p. 1), a Geografia Cultural estuda a repartição dos seres humanos, de suas atividades e de suas produções na superfície terrestre, e tenta explicar como os grupos se arranjam no ambiente, o exploram e o modificam. Assim identifica-se e percebe como os indivíduos constituem a sociedade, como a organizam e como visualizam o território no qual vivem.

O universo da Geografia Cultural nos propiciou uma abordagem aos sentimentos, representações, significações, valores culturais e experiências vividas do ser humano e seu lugar.Desta forma, essa vertente epistemológica nos possibilita uma leitura da sociedade indígena que devido ao impacto da sociedade envolvente e as transformações advindas deste, assume novos contornos sociais e espaciais fundamentado na cultura do coletivo.

De acordo com Claval (2001, p.63), a cultura é indispensável ao indivíduo no plano de sua existência material, e permite a inserção desse indivíduo na sociedade, pois proporciona uma significação de sua existência e dos seres humanos que o cercam, formando a sociedade da qual se sentem membro, ou seja,

> A cultura é a soma dos comportamentos, dos saberes, das técnicas, dos conhecimentos e dos valores acumulados pelos indivíduos durante suas vidas e, em outra escala, pelo conjunto dos grupos de que fazem parte. A cultura é herança transmitida de uma geração a outra. Ela tem suas raízes num passado longínquo, que mergulha no território onde seus mortos são enterrados e onde seus deuses se manifestaram. Não é, portanto um conjunto fechado e imutável de técnicas e de comportamentos.Os contatos entre povos de diferentes culturas são algumas vezes conflitantes, mas constituem uma fonte de enriquecimento mútuo. A cultura transforma-se, também, sob o efeito das iniciativas ou das inovações que florescem no seu seio. […]Os membros de uma civilização compartilham códigos de comunicação. Seus hábitos cotidianos são similares. Eles têm em comum um estoque de técnicas de produção e de procedimentos de regulação social que asseguram a sobrevivência e a reprodução do grupo. (CLAVAL, 2001, p.63).

Por meio desse olhar dos povos e sua cultura, compreendemos que o território reflete as ações culturais dos diversos grupos sociais. Essa nova abordagem geográfica com o enfoque cultural foi revalorizada com as fundamentações humanísticas, que está baseada principalmente nos significados e valores que o indivíduo ou o grupo atribui ao seu lugar de vivência, logo os seres humanos passam a serem vistos como protagonistas de seu próprio mundo.

Essa nova abordagem, traz consigo a ideia básica de trabalhar o mundo, ou melhor, os mundos, por meio da pluralidade das suas expressões, que são vividas ou interpretadas. Assim, os estudos dos valores culturais trazem relações com o espaço e lugar e são valorizados, sendo que amparam a cultura. As noções de espaço e lugar nesse novo enfoque surgem como conceitos fundamentais para a compreensão desta tendência geográfica.

Esses novos conceitos inseridos na Geografia Cultural propicia uma valorização da percepção e das atitudes, ou seja, estudar os fenômenos, os gostos. Uma vez que, “a fenomenologia não é uma ciência de objetos, nem uma ciência do sujeito: ela é uma ciência da experiência” (ENTRIKIN, 1976 *apud* CHRISTOFELETTI, 1982, p. 22).

A característica principal deste enfoque cultural foi a atenção dada as experiências dos indivíduos e ao seu grupo. A experiência vivida de cada indivíduo, sua maneira de perceber, sentir e presentificar as coisas e os seres é o sentido maior de sua abordagem. O contexto não desaparece, mas ele é concebido como o conjunto das impressões que já modelaram a sua sensibilidade. (CLAVAL, 2008, p. 20). A geografia passa a ser uma disciplina das cores, dos sons, do movimento, do encanto e da magia dos lugares.

O método fenomenológico veio para diferenciar os trabalhos desenvolvidos na Nova Geografia Cultural Humanista, pois a compreensão da subjetividade teve um grande peso no estudo do indivíduo e seu grupo. Esse método permitiu a apreensão do indivíduo e seu grupo por meio dos sentidos e suas experiências vividas.

Com este novo aspecto a Geografia Cultural adentrou o campo da interdisciplinaridade, utilizando-se de outros campos do conhecimento. A partir desses novos facetas a Geografia Cultural se renova e enriquece sua abordagem, encontrando subsídios necessários para a reflexão da vivência, experiência e existência e dos fenômenos do mundo.

É nessa abordagem que a cultura reaparece como elemento indispensável para uma nova compreensão da produção, e reprodução das culturas, através das práticas sociais que ocorrem ao nível espacial de maneira diferenciada.

Diante dessa abertura foi possível desenvolver um trabalho fundamentado não apenas nas ideias de Paul Claval, que concebe o espaço como uma construção cultural, sendo uma herança da comunicação, dos conhecimentos e dos valores acumulados e passados entre os seres humanos, o que transforma o espaço cultural em simbólico. Mas também nas ideias de Geertz e Cassirer, que nos ajudam a perceber a representação de mundo dos coletivos indígenas por meio da percepção do espaço de ação.

Através das representações sociais imateriais como, mitos, ritos e aspectos cosmogônicos, e materiais como pinturas corporais, a utilização de arcos e flechas, podemos compreender as manifestações do coletivo indígena *Paiter Suruí*.

Deste modo, os coletivos indígenas podem ser estudados e analisados a partir desse viés da Geografia Cultural, as sociedades são diferentes umas das outras, essa diferenciação é de ordem cultural. Sendo que cada uma organiza as relações sociais do grupo pela cultura, ou seja, o espaço é percebido e vivenciado pela cultura.

Neste sentido, cultura para (GEERTZ 1989, p. 15), é:

> O conceito de cultura que eu defendo […] é essencialmente semiótico. […] o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. É justamente uma explicação que eu procuro, ao construir expressões sociais enigmáticas na sua superfície.

Para este autor, as teias e sua análise é a cultura que interliga os homens entre si, e irão proporcionar as vivências comuns e a socialização. Isso leva a ciência a realizar interpretações a respeito das atitudes humanas, afinal tenta compreender a experiências e vivencias sensíveis dos seres humanos. Assim, a cultura pode ser vista como uma rede de signos e significados que os seres humanos tecem e a qual se amarram coletivamente, ou seja, construções simbólicas.

Cassirer(1968, p. 71[1944]) também se refere ao homem como um ser *symbolicum* com as qualidades de se realizar e representar perante o mundo

através de seu espaço de ação. Esse espaço de ação do homem propicia as vivências sensíveis do ser humano, e essa abordagem leva ao estudo das representações culturais. Os coletivos indígenas vivem em meio a um universo de representações e formas simbólicas, visualizadas pela sua cosmogonia, valores ancestrais.

Ao se referir as teias,o pensamento de Geertz se enlaça ao de Cassirer, onde esse último autor defendia que a linguagem, o mito, a arte e a religião eram as amarras que dão suporte a rede simbólica no qual os seres humanos vivem. Esses símbolos seriam partes integrantes do universo, que proporciona formação e socialização dos grupos, e que estas teias são dotadas de especificidades em cada grupo o que acaba lhe conferindo uma peculiaridade.

Cassirer também trabalha com o conceito de cultura, que para ele esta pode ser definida pelas suas obras, isto é, pelo que realiza, não como um dado pronto, mas algo a se fazer. Logo a partir dessa ideia, podemos afirmar que somos nós que moldamos o mundo com nossa atividade simbólica, criando mundos.

Podemos afirmar que a cultura tem a sua gênese a partir desse emaranhado de teias simbólicas, logo ela está repleta de símbolos e cada um possui seu significado, baseado na experiência e vivência dentro de uma estrutura social e cultural. Todo significado é composto por símbolos, que se apresentam como fundamentais na cultura, principalmente quando nos referimos aos estudos dos coletivos indígenas.

O estudo da cultura esta pautada na ideia de diferença, porque está inserido em um meio social e espacial diferente, e isso lhes confere marcas culturais distintas. De acordo com Geertz (1989, p. 24), a análise da cultura deve ser vista como um esforço para aceitar a diversidade entre as várias maneiras que os humanos tem de construir suas vidas no processo de vivê-las.

Ainda para o autor, a cultura é a condição da existência humana e o pilar fundamental de sua especificidade. Destaca ainda que os membros de uma mesma cultura partilham entre si símbolos e significados, sendo coletivos. Dessa forma, os seres humanos estão inseridos em um meio social e espacial compartilhando e adquirindo experiências, por meio das vivências e experiência em grupos.

Guerreiro (2001, p. 26) afirma que somos seres em aberto, marcados pelo exercício da cultura e pelas escolhas que fazemos ao longo da vida. Somos únicos pelos lados biológico, pelo instinto simbólico e cultural, indivíduos subjetivos em constante transformação. Para o autor, nossa capacidade de simbolização e criação cultural que nos distingue dos animais, essa característica de pensar para além do que vimos, nossa habilidade de abstração

Laraia (2008, p. 25), também difere o homem dos animais por ser o único que possui cultura, para o autor o fator cultural é o que distingue os seres humanos dos demais seres vivos.

O domínio da linguagem, da produção, o uso de ferramentas, a postura ereta, a capacidade de raciocinar e produzir cultura foram fundamentais para a construção dos espaços culturais. Assim como a capacidade de simbolizar e representar.

Assim, segundo Leslie White, o homem passou de seu estado de animal para homem, a partir do momento que foi capaz de gerar símbolos. O comportamento dos seres humanos se origina no uso dos símbolos, ele é um comportamento simbólico os seres humanos se diferem dos demais seres vivos pelo uso dos símbolos, assim podemos afirma que toda cultura depende de símbolos, é a faculdade de simbolização que cria a cultura e o uso de símbolos que torna possível a sua perpetuação.

3.2. O caminhar teórico da pesquisa: algumas considerações de Cassirer

Os *Paiter Suruí* imaginam e produzem o espaço em que vive de forma específica, assim como fazem a apreensão e representação do mundo. De modo, que nos prendemos as formas simbólicas e cosmogônicas que o coletivo possui e marca seu território em relação aos outros coletivos humanos. Essa ação dos *Paiter Suruí* é considerada estruturante, porque é carregada de representações e simbolismos a partir da visão do coletivo.

Dessa forma o trabalho foi fundamentado a partir das formas simbólicas, onde utilizamos as obras de Cassirer. O estudo das formas simbólicas nos propiciou uma inserção na proposta metodológica que a Nova Geografia Cultural aborda, ou seja, a Fenomenologia. O estudo da fenomenologia se baseia em uma forma de pensar e compreender a ação humana no espaço, onde as vivências sensíveis do ser humano serão de primordial valor.

Cassirer (1874-1945) desenvolveu conceitos de riquíssima importância e a teoria dos símbolos e formas simbólicas que revelam o fato mítico, estético e social.

A fenomenologia que Cassirer trabalha é característica de suas obras, onde o espaço-ação é a principal abordagem, com suas representações e formas simbólicas. O conhecimento em Cassirer incorpora vivências imediatas com experiências antecedentes, ou seja, não é um mero processo de imitação mental da realidade, mas um processo de aprendizagem que o ser humano passa ao longo da vida.

Dessa forma a compreensão decorrente do conhecimento humano se dá a partir de três modos que evoluem gradualmente: o concreto (ideal), o perceptual (sensorial) e o simbólico. O simbólico atua como o intercessor entre o espírito e a matéria e une o concreto e o perceptual (ALMEIDA SILVA 2010, p. 40).

Não existe desagregação entre o que pode ser visto e atingido, no modo concreto, isso porque nele as emoções se apresentam valorizando a aparência das coisas, e situa as relações no espaço-tempo. O modo perceptual é o lugar que as coisas se estabelecem e permitem coordenar o espaço-tempo, é nele que se realiza a distinção do significado, e o entendimento da realidade. O modo simbólico é aquele lugar conhecido subjetivamente,não possui conexão com a experiência vivida, ou seja, se familiariza com o conhecimento meditativo. Ele é o modo que permite o despertar das experiências por meio das representações.

Assim, Cassirer defende que o conhecimento científico é um conhecimento simbólico, logo todo conhecimento e toda relação do homem com o mundo se dá na esfera das “formas simbólicas”. Ele explicita que:

> por "forma simbólica" há de entender-se aqui toda a energia do espírito em cuja virtude um conteúdo espiritual de significado é vinculado a um signo sensível concreto e lhe é atribuído interiormente. Neste sentido, a linguagem, o mundo mítico-religioso e a arte se nos apresentam como outras tantas formas simbólicas particulares. (CASSIRER, 1975[1956], p.163)

Para Cassirer a percepção do mundo se baseia essencialmente da capacidade criadora do homem em apreender o mundo por meio de “formas simbólicas” que reúnem um conteúdo significativo com um signo concreto sensorial. As formas simbólicas são energias espirituais que regulam por meio dos signos o mundo exterior das coisas e o mundo interior dos homens.

A energia do espírito é aquilo que o sujeito efetua espontaneamente, e as captura com signos sensíveis significativos. É desta forma que Cassirer (1975 [1956], p.164) afirma que toda relação do homem com a realidade não é imediata, mas sim mediada por meio das diversas construções simbólicas, ou seja, por signos. Que os signos e símbolos são produto da atividade dos sujeitos, devem ser vistos como a condição que possibilita a relação do homem com o mundo espiritual ao mundo sensível.

Assim os conceitos como as formas simbólicas, linguagem e mito são abordados dentro dos trabalhos de Ernest Cassirer, pois oferecem possibilidades na discussão a representação e modo de vida dos coletivos indígenas dentro da nova Geografia Cultural.

Os símbolos são instrumentos que realizam a integração social, tornam possível a harmonia do sentido do mundo, isso porque são instrumentos de conhecimento e comunicação que contribuem para a reprodução da ordem. Assim, podem ser entendidos como integrantes de fenômenos que realizam essa ordem.

A compreensão do mundo pelos indígenas é realizada pela construção de valores ancestrais na representação e presentificação cosmogônica. Eles representam o mundo de diversas formas, que pode ser percebidos por meio de danças, cantos, pinturas corporais, ritos e mitos.

Max Müller (1876) *apud* Cassirer (1992, p.18 [1925]), diz que o mito não pode ser considerado uma transformação de história em lenda fabulosa, nem uma

fábula aceita como histórica, mas é resultado de uma deficiência linguística originária, de uma debilidade que é inerente à linguagem O mito está intimamente relacionado à linguagem, de forma que tudo que for chamado de mito é impreterivelmente mediado pela linguagem.

Salienta-se que toda designação linguística é em sua essência ambígua e, é nesta ambiguidade das palavras que se encontra a fonte primeira de todos os mitos. Dessa forma, a linguagem aparece como símbolo, não como mera imagem que se refere a uma realidade, mas como uma força que cria e estabelece o seu mundo de significados.

A linguagem, a religião, a arte e o mito fazem parte do universo simbólico, formando a teia simbólica e a experiência humana. O progresso do homem enquanto ser social é reafirmado por essa teia. Nas sociedades em geral, a experiência do homem é modificada ao passar do tempo, ela não se apresenta imutável, assim como a linguagem. A essência original do mito da criação do mundo foi transformada, se modificando diacronicamente.

Essas expressões podem ser caracterizadas como um constructo da territorialidade, pois esses fenômenos de construção e reconstrução dos valores morais e éticos desse povo representam uma defesa de seu território, territorialidade e culturalidade.

O mundo se mostra para nós por meio de fenômenos, mas não somos capazes de conhecer a coisa por si só. A realidade é uma construção simbólica e que existem várias formas de construir simbolicamente a realidade, ou seja, as formas simbólicas são as variadas formas de objetivação da realidade (CASSIRER,1998, p.56 [1964]).

O homem não faz parte apenas de um universo meramente físico, mas vive em um universo simbólico, onde a religião, a arte, a linguagem, mito são partes integrantes desse universo simbólico, formando assim os fios dessa rede simbólica, o entrelaçado da experiência do homem. Desta forma o autor concebe que todo conhecimento e relação do homem com o mundo é simbólica.

Todo o progresso do homem é reafirmado por essa rede simbólica. O homem não pode confrontar-se com a realidade imediata, pois essa realidade física

recua ao avanço das atividades simbólicas do homem, mas confronta-se com uma realidade mediata, por meio das construções simbólicas. Envolvendo-se em formas linguísticas, imagens artísticas, símbolos míticos ou ritos religiosos, que só consegue ver ou conhecer alguma coisa pelo intermédio desse meio de acessibilidade (CASSIRER, 1994, P. 48-49 [1944]).

O homem vive antes de tudo em meio a emoções imaginárias, em suas fantasias e sonhos, é visto como um *animal rationale*, a racionalidade é indispensável a todas as atividades humanas, a própria linguagem é a fonte da razão. A linguagem não exprime pensamentos ou ideias, mas sentimentos e afetos (Cassirer,1994, p.46 [1944]).

Dessa forma, a linguagem aparece como símbolo, não como mera imagem que se refere a uma realidade, mas como uma força que cria e estabelece o seu mundo de significado (CASSIRER, 1994, p. 52. [1944]). Uma das características das comunidades indígenas é o olhar que possuem a respeito do seu território habitado, e do mundo desconhecido que os cercam.

Destarte Cassirer, pontua que o sistema de símbolos serve como mediação entre os homens, e que suscita seu próprio mundo significativo para essa mediação, ou seja,

> Deste ponto de vista, o mito, a arte, a linguagem e a ciência aparecem como símbolos: não no sentido de que designam na forma de imagem, na alegoria indicadora e explicadora, um real existente, mas sim, no sentido de que cada uma delas gera e parteja seu próprio mundo significativo. Neste domínio, apresenta-se este autodesdobramento do espírito, em virtude do qual só existe uma "realidade", um ser organizado e definido. Consequentemente, as formas simbólicas especiais não são imitações, e sim, órgãos dessa realidade, posto que, só por meio delas, o real pode converte-se visível para nós (CASSIRER,(1992 [1925]), p.22).

Essas teias que tecem essa rede simbólica são utilizadas pelo homem em sua forma material. De tal modo o pensamento simbólico se apresenta também como uma construção simbólica, e o material sensível é o ponto de partida comum das distintas formas simbólicas. O material simbólico se transforma num conteúdo significativo dotado de sentido simbólico, sendo assim o símbolo e a forma simbólica dão sentido à vida e às múltiplas relações com o espaço.

3.3. O espaço simbólico: compreendendo a vida indígena

Compreendemos o espaço simbólico por meio do estudo da cultura, isso porque ele permite uma articulação entre o simbólico e o material. Nele os símbolos, signos e significados aparecem e fazem parte do constructo humano do homem,pois este é dotado de uma significativa faculdade simbolizadora em sua vida sociocultural. E dessa forma o homem cria símbolos e imagens que são vividos e construídos em um espaço social característico. A cultura caracteriza, interpreta e organiza o espaço de ação dos grupos sociais.

Pensando dessa forma, buscamos uma compreensão do espaço. Milton Santos (1996, p. 57) enfatiza que buscar uma única definição para o espaço não é tarefa fácil, isso porque as categorias possuem diversos sentidos e recebe diferentes elementos. Não existe qualquer definição que seja imutável, é flexível à medida que é inserida nos vários ramos do conhecimento.

No entanto, Milton Santos não é o melhor autor para nos respaldarmos no conceito de espaço indígena, pois a análise do espaço que realiza limita-se às relações sociais de produção nosso trabalho é de cunho fenomenológico. Sendo assim buscamos em Dardel (2011) o conceito de espaço, em que este se refere às relações a respeito das sensações humanas nesse espaço,

> o espaço geográfico não é um espaço em branco esperando para ser colorido ou preenchido. A ciência geográfica pressupõe um mundo que pode ser entendido geograficamente e, também, que o homem possa sentir e conhecer a si como sendo ligado a Terra (DARDEL, 2011 [1952], p. 33).

Esse pensamento deixa claro que o espaço geográfico já é existente em sua essência, e dessa forma ele poderá ser entendido geograficamente, onde o ser humano se insere como seu integrante.

Cavalcanti (2002, p. 19),afirma que “o espaço não é apenas uma categoria teórica que serve para pensar e analisar cientificamente a realidade; ele é essa categoria justamente porque é algo vivido por nós e resultante das nossas ações”.

Os espaços são produzidos por meio das relações socioculturais, como valores, costumes. Os espaços são culturais, não se apresentam homogênio, mas heterogênio, isso porque as interpretações que os indivíduos ou os grupos fazem do espaço ocorrem por meio de suas experiências vividas e como tal elas são distintas.

Dardel compreende que o espaço geográfico agrupa distintas dimensões de conhecimentos, isso porque são vários os grupos que estão inseridos no espaço, e produzem novos e distintos conhecimentos, mas que é um espaço sobretudo da afetividade. Dessa forma, para DARDEL (2011 p. 114 [1952]):

> "O espaço geográfico [...], não é o espaço da carta, não é também o espaço puramente relacional da geometria é, ao contrário, um espaço substancial, *irremediavelmente material*. É o mundo da existência, um mundo que agrupa certamente as dimensões do conhecimento, mas também, e sobretudo, aquelas da ação e da afetividade".

A estrutura do espaço de cada grupo pode ser diferenciada de acordo com seus aspectos funcionais, valorativos e socioculturais, mas também através de aspectos do mundo vivido dos seus moradores. Cada um desses aspectos segue uma compreensão específica de espaço, que molda as espacialidades para múltiplas dimensões (SAHR, 2008, p. 41).

De tal forma, o espaço também pode ser compreendido com espaço vivido pela interação das experiências vividas que acontecem nele. O conceito de espaço vivido que vamos trabalhar vem do geógrafo francês Armand Frémont.Esse conceito aparece em toda a sua complexidade como revelador das realidades e individualidades regionais, pois trabalhar com espaço vivido é lidar com a subjetividade, ou seja, com espaços simbólicos. E dessa forma Frémont trata o assunto de forma singular, onde:

> O espaço vivido é uma experiência contínua. (...) O espaço vivido é um espaço movimento e um espaço-tempo vivido. (...) O espaço vivido é também, desde a mais tenra idade, um espaço social. (...) Mas temos de constatar que, se o espaço vivido acende às conceptualizações racionais da inteligência, ao raciocínio num espaço cartesiano e euclidiano, também se revela portador de cargas mais obscuras, em que se misturam as escórias do afectivo, do mágico, do imaginário. (FRÉMONT, 1980, p. 26-27)

O que o autor esboça acima é um espaço caracterizado pelas experiências vividas dos indivíduos, o ambiente se torna valorativo graças a essas experiências, e que vai ligar de alguma forma nesse ambiente afetivo. Quando o ser humano está

ambientalizado com seu espaço vivido ele sente necessidade de simbolizar esse espaço, e essas representações são as expressões vivas do ser humano e sua cultura.

Frémont define esse como algo diretamente inter-relacionado à afetividade humana, ou seja, qualifica-o com valores construídos pelas relações realizadas entre os humanos e o espaço na qual estes encontram-se inseridos.

> constituem numa superfície reduzida e em redor de um pequeno número de pessoas as combinações mais simples, as mais banais, mas talvez também as mais fundamentais das estruturas do espaço(FRÉMONT, 1980 p. 121,122).

O mundo é complexo e, para mostrar essa complexidade, o estudo da geografia cultural parte do indivíduo e de suas experiências, e visões de mundo. Para Fremont, o importante é compreender o sentido que as pessoas dão a sua existência.

Para alguns autores como Holzer (1999, p. 53), o estudo do "espaço vivido" abrange a paisagem, como depósito de história, e produto social entre os indivíduos e seus grupos e da realidade material a qual os confrontam. Essa colocação é válida se pensarmos a partir de, que por meio da paisagem visualizamos não só o sítio, mas as suas ligações existenciais com o espaço, um constructo das representações humanas. Destarte a paisagem manifesta as relações históricas entre o grupo social e a natureza, se apresenta segundo Dardel como "um momento vivido".

> "A paisagem se unifica em torno de uma tonalidade afetiva dominante, perfeitamente válida ainda que refratária a toda redução puramente científica. Ela coloca em questão a totalidade do ser humano, suas ligações existenciais com a Terra, ou, se preferimos, sua *geograficidade* original: a Terra como lugar, base e meio de sua realização" (DARDEL, 2011 [1952] p. 114).

Quando o ser humano se identifica e se apega com um lugar, acaba lhe atribuindo valores e estima que estão enraizadas no seu interior, ou seja, é como se quisesse materializar no seu "lugar" aquilo que é da sua essência, isto é, de suas experiências.

Para compreendermos as representações e simbolizações dos indivíduos e seus grupos, vamos nos apoiar em Stocking (1988) *apud* Silva (2007, p. 232), que argumenta que não existe “cultura”, mas sim “culturas”, pois os grupos sociais se apresentam em diferentes organizações, e se diferenciam pelo caminho trilhado, pelas interrelações étnicas e por seu modo de produção, com isso produzem culturas.

Essas organizações diferentes fazem com que a linguagem e pensamento, ou melhor, a cultura, possuem significados diferentes para os grupos humanos, pois a forma que concebem, interpretam e visualizam o mundo está inscritos em relações, ações e espacialidades diferentes (ALMEIDA SILVA 2010, p. 89). A espacialidade implica num movimento contínuo e estrutural, no qual há uma ação direta do ser humano que constrói e altera um determinado espaço.

Tal organização espacial vislumbrará um lugar carregado de emoções, de conhecimentos ligados à vivência, da observação e do acúmulo da sensibilidade oriunda do lugar. Este lugar está impregnado de afeto, sentido e lembrança do indivíduo, de tal modo é uma simbologia da experiência e vivência.

A construção interpretativa do mundo para os coletivos indígenas está carregada de sentido, significado e símbolos originários dos conhecimentos acumulados ancestrais e históricos por meio da vivência com o lugar, seu ambiente vivido, experimentado e percebido. As marcas do modo de vida desses coletivos são incorporados e percebidos no espaço, daí porque o estudo do espaço é importante para se entender os coletivos indígenas.

A arrumação e reinterpretação espacial para os coletivos indígenas passam essencialmente pela função atribuída ao espaço, por meio dos seus espaços de ação, religiosidade, mitos e de crenças. Assim sendo, o sentido do lugar para esses grupos é constituído a partir de seu modo de ver e conhecer o mundo.

Segundo Dardel (2011 [1952] p. 48), “nas sociedades ditas primitivas e na maior parte das sociedades antigas e medievais, a ligação do homem com a Terra recebeu, na atmosfera espaço-temporal do mundo mágico-mítico, um sentido essencialmente qualitativo”.

Nessa afirmação fica claro que os indígenas como “sociedades primitivas”, possuem uma relação qualitativa com o espaço, seu lugar de morada, que perpassa o mundo material e possibilita o acesso ao mundo mágico-mítico.

É por meio dos sentidos e corporeidade que os indivíduos e os grupos desenvolvem sua experiência no mundo, conhecem o mundo por meio da sensação, percepção e concepção. Estes sentimentos produzem um tipo de espaço denominado de “espaço-mítico-conceitual”, produto da mente, situando na gama das experiências, entre o sentido da percepção e o sentido puro da cognição (TUAN, 1983p. 157).

Compreendemos o espaço vivido como um mundo-vivido, a partir da autora Buttimer (1982) *apud*Kozel (2007, p. 119), pois a percepção está ligada ao comportamento em uma relação de ‘corpo-mente’, e a experiência expandiria esta relação para o patamar ‘pessoa-mundo’. O mundo-vivido não é feito de fatos e negócios, mas de valores e bens, é compartilhado, no entanto pode ser construído de modo singular em relação ao indivíduo. A interpretação do mundo vivido nos ajuda a entender os seres humanos e consequentemente o seu espaço, como está organizado e caracterizado.

> [...] o mundo vivido é definido de acordo com as experiências fenomenais e pelas comunicações, experiências cotidianas que envolvem os indivíduos que possuem convívio sociabilizado. Por isso, é imprescindível compreender o corpo e suas características, as especificidades e influência que são demonstradas no lugar vivido (CASTRO, 2012, p.31).

Deste modo as experiências vividas dos indivíduos estão ligadas ao seu lugar de vivência, onde a experiência, os fatos individuais e coletivos conferem especificidades.

A visão, o tato, o olfato, audição e o paladar, esses mecanismos biológicos auxiliam na apreensão do mundo, contudo a cultura é a mais significativa nessa percepção, pois ela influencia a maneira de perceber, de construir e de ter atitudes em relação ao mundo e seu lugar. São as características culturais que interferem no modo de perceber o mundo, o ser humano confere significado e estabelece o espaço por meio dos símbolos que constroem pela percepção.

Os diferentes aspectos de apreensão do espaço estão relacionados a maneira que cada indivíduo vê e interpreta o mundo. As suas experiências no espaço são fundamentais para a construção das distintas representações e dos diferentes espaços, sendo assim refletem a forma como o ser humano se relaciona com seu semelhante e com o mundo por meio do espaço.

A apreensão do espaço não é realizada apenas por meio de sentidos, é uma relação emocional estabelecida pelo ser humano de acordo com as suas experiências espaciais. Afirmamos que o espaço não é apenas percebido, sentido ou representado, mas é também um espaço vivido. Não se trata de um espaço homogêneo, mas fragmentado devido as experiências. Interpretado como espaço vivido pelas experiências do homem, cada um com sua individualidade, dessa forma a caracterização do lugar é tão importante para se entender a subjetividade.

Sob este aspecto observa que o lugar é visto por Tuan (1980, p. 34), por meio das experiências do indivíduo, que está imbricado de memória, pois esta é constituinte para se ensinar e transmitir cultura, o qual o mito e os ritos se inserem. Em tal contexto há uma aproximação conceitual com o espaço de ação proposto por Cassirer em que se considera as experiências vividas no espaço, bem como suas representações simbólicas, no que situam as distintas sociedades humanas.

Para Cassirer (1975, p.165 [1956]), o espaço de ação pode ser entendido a partir dos conteúdos sensíveis produzidos e entendidos como simbólicos, onde a consciência os desenvolve. O espaço de ação contribui diretamente na construção cultural de um grupo social, isso porque o ser humano tem a capacidade de reter os conteúdos sensíveis e transformá-los em forma simbólica no momento de representar.

Entendemos que o espaço de ação carrega ações e experiências, isto é formas, signos e símbolos que formam as formas simbólicas. Nós vivemos em um mundo simbólico, sendo as formas simbólicas que o operam, como: o mito, religião, arte, linguagem e ciência. Onde a linguagem exerce papel fundamental na mediação e conformação desse universo simbólico.A linguagem como uma forma simbólica parteja seu próprio mundo de significados, configurando espaços de ação, isso porque esse espaço esta intrínseco de representações e presentificações.

As formas simbólicas se apresentam como formas espaciais, e como tal há uma dimensão própria do pensar humano. Como espaço representativo com formas e representações, ação e expressão passa por um processo de simbolização, a medida que cada coisa ganha individualidade e as ações simbólicas dos seres humanos ganham idealismo.

O espaço de ação em nosso trabalho é traduzido a partir de um mundo das representações dos coletivos indígenas, carregado de manifestações partilhando seus próprios significados. Devido essas manifestações, tem vínculo com a territorialidade e espacialidade indígena.

O ser humano como possuidor de faculdades mentais consegue confrontar as impressões sensíveis. Não tem um papel passivo de apenas receber essas impressões se acomodando a elas, mas elas são conformadas segundo suas faculdades. O homem tem a capacidade de produzir imagens e signos e consequentemente determina e fixa o que lhe é característico em sua consciência, cria espaços de ação, afinal engendra os fenômenos que se seguem no tempo que lhe são peculiares.

Segundo Cassirer (1975, p.165 [1956]), o conteúdo sensível é o ponto de partida comum das diferentes formas simbólicas, como o mito, a linguagem, a religião, a arte e a ciência,ou seja, é a partir do conteúdo sensível que vai se transformar a expressão sensível num conteúdo significativo dotado de sentido simbólico. Dando sentido ainda as representações dos grupos humanos.

De acordo com White, (1970 [1955]) *apud* Laraia (2008, p.55):

> o comportamento do ser humano se faz a partir do uso dos símbolos. Os conteúdos simbólicos que fez o homem se diferenciar dos demais mamíferos, as civilizações surgiram através do uso dos símbolos, a nossa faculdade criadora de símbolos que cria a cultura e a perpetua. Assim [...] Toda cultura depende de símbolos.

É por essas razões que Cassirer caracteriza o homem como um *animal symbolicum,* argumentando que é só o ser humano que atinge o estágio de uma linguagem proposicional diferentemente dos demais animais, o que lhe permite criar seus espaços de ação.

Argumenta ainda que a linguagem e a inteligência simbólica são desenvolvidas pelo ser humano por si mesmo. Desse modo, é correto afirmar o homem como um animal simbólico do que racional, a primeira definição contempla o ser humano como um produtor de signos e símbolos na sua relação com o mundo, um ser que cria signos e símbolo, ou seja, interpreta e constrói a realidade(CASSIRER, 1994, p.50, [1944]).

Podemos afirma que o sistema de símbolos é a condição para ordenação do pensamento e do mundo, da ação e do espaço de ação. Quando atribuímos sentido por meio dos signos ao mundo estamos classificando ele, sendo necessário um sistema de signos para pensar o mundo.Pois os signos são construções sociais, e estão dentro de um contexto que lhe dá significado. Assim, os signos aparecem como uma ferramenta exclusiva dos homens, sendo que utilizam para materializar a realidade.

3.4. Vivência e experiências: um enfoque no lugar

Nem sempre “lugar” foi considerado um conceito fundamental dentro do estudo da geografia, ganhando importância somente a partir da década de 1980. O lugar sempre foi visto dentro do estudo da geografia como secundário no plano dos geógrafos (HOLZER, 1999, p. 67).

O lugar no seu sentido locacional já foi utilizado para definir a própria geografia, para La Blache (1913) *apud* Capel (1988), “a geografia é a ciência dos lugares e não dos homens”. Essa definição perdurou por 50 anos “as integrações que a geografia deve analisar são aquelas que variam de lugar para lugar” (HARTSHORNE, 1959 *apud* RELPH 1976, p. 122).

Durante estes 50 anos o conceito de lugar foi relacionado á origem da própria disciplina, uma busca constante pela objetividade inviabilizou qualquer conceito que fosse além do sentido locacional. Talvez Sauer (1983) *apud* Holzer, (1999, p. 67) foi o primeiro a realizar essa separação, porque via a disciplina geográfica como algo que estava “além da ciência” que não devia trilhar necessariamente os caminhos propostos pelos positivistas.

O lugar faz menção a uma realidade de escala local ou regional podendo associar-se ao indivíduo ou aos grupos. O lugar pode ser percebido como a parte do espaço geográfico efetivamente adaptado para a vida, áreas onde se desenvolvem as atividades habituais ligadas à sobrevivência e às diversas relações estabelecidas pelos homens e suas comunidades.

O lugar é dotado de significações para os que o vivenciam isso porque possui atributos específicos. O indivíduo tem a sensação de familiaridade no lugar, pois é onde vive e estabelece relações, sendo estas construídas entre os seres humanos e o seu meio.

O conceito de lugar no campo da Geografia Humanística se consolida no início da década de 1970, com conotação distinta, cuja característica ocorre pela valorização das relações de afetividade desenvolvidas pelos sujeitos. Para caracterização desse lugar afetivo, as filosofias do significado como a fenomenologia, existencialismo, idealismo e hermenêutica, tiveram papel preponderante.

Para os humanistas, o lugar não era apenas uma localização geográfica, mas um produto da experiência humana, um tipo de conhecimento e envolvimento com o mundo, a necessidade de raízes e segurança. Esses pensamentos na realidade se tratam de referenciais afetuosos que os indivíduos constroem a partir da vivência e experiência.

Yi-Fu Tuan é um dos grandes nomes que trabalha com o lugar repleto de afetividades, em sua obra Espaço e Lugar (1983), considera-o como resultado do uso habitual que adquire significados, “os lugares são centros aos quais atribuímos valor” (TUAN, 1983, p.4). Desse modo, o lugar é visto como capaz de deter os sentimentos do indivíduo, ou ainda, “lugar é um centro de significados construído pela experiência” (TUAN, 1975, p. 159).

Este autor (1983, p.6) aponta a diferença entre espaço e lugar, o “‘espaço’ é mais abstrato que o ’lugar’”, ou seja, o espaço é indiferenciado e o lugar é dotado de valor, “o lugar é um mundo de significado organizado”, ou ainda “é qualquer objeto estável que capta nossa atenção” (TUAN, 1983, p. 179-198). Entendemos que o espaço não é totalmente conhecido, já o lugar é tido como ponto de segurança onde

as experiências são evidenciadas, mas à medida que conhecemos o espaço ele pode se tornar um lugar, pois antes de tal característica encontra-se contido no espaço.

Ainda em Tuan (1980), na obra “Topofilia” o lugar é percebido pela sua representatividade, que é carregado de valores simbólicos e expressão da cultura de um grupo social. Nessa obra o objetivo do autor é mostrá-lo como valoração da vivência do sujeito, por meio dos sentimentos como o amor, a amizade, a afetividade, que são conferidos pelos indivíduos, de modo que o sentido topofílico revele “o elo afetivo existente entre a pessoa e o lugar ou ambiente físico.” (TUAN, 1980: 34).

Por meio das relações sentimentais,o autor confere ao espaço sentido, consubstanciado e construído como um lugar afetivo. Destarte, o lugar passa a ser um espaço vivido, pleno de relações sentimentais,um espaço simbólico e experienciado com valores que a ele atribuímos. O autor afirma que a:

> experiência é um termo que abrange as diferentes maneiras através das quais uma pessoa conhece e constrói a realidade. Estas maneiras variam desde os sentidos mais diretos e passivos como o olfato, paladar e tato, até a percepção visual ativa e a maneira indireta de simbolização (TUAN, 1983, p.09).

Esse espaço vivido, carregado de sentimentos, é o que Cassirer (1968, p. 40-50 [1944]) chama de espaço de ação, que está intrínseco de representações, de signos e significados, onde os seres humanos possuem tal relação de pertencimento e enraizamento que são visualizados a territorialidade. O autor constitui esse espaço como primitivo, porque carrega interesses imediatos, percepções e sentimentos de cada indivíduo.

Claval (2011), também discute sobre o conceito de lugar, onde este é visto pelo seu viés cultural, como uma possibilidade de interpretar as múltiplas relações entre os seres humanos e os aspectos geográficos.

> A cultura é um dado fundamental na compreensão dos lugares. Ela permite perceber os laços que os indivíduos tecem entre si, sobre a maneira como instituem a sociedade, como a organizam e como a identificam ao território no qual vivem ou com o qual sonham(CLAVAL, 2011 p.11).

> (...) os lugares não têm somente uma forma e uma cor, uma racionalidade funcional e econômica. Eles estão carregados de sentido para aqueles que os habitam ou que os frequentam (CLAVAL, 2011 p.38).

Entendemos que as especificidades de cada indivíduo e seu grupo estão imbricadas com o seu lugar de vivência, experiência compreensão necessárias à apreensão da cultura. E também que os lugares não são formados apenas por aspectos físicos, mas representados pelos sentimentos que realizamos nas relações com o lugar.

Sendo assim, o estudo do lugar no entendimento das relações entre o ser humano e o seu grupo, possibilita a compreensão das representações existentes, ou seja, seu espaço das experiências, ou espaço de ação.As representações de um grupo são essenciais para se compreender a organização do espaço.

O estudo das representações dentro da Geografia Cultural é possibilitado pela formação do espaço híbrido. As representações são diferenciadas, pois cada grupo constrói e manifesta seu espaço a sua maneira em suas peculiaridades, dando vida ao seu espaço de ação. Isto é, as representações levam em consideração as variadas formas de ações no espaço, segundo CHARTIER (1991, p. 188), isto ocorre porque as representações podem ser analisadas “tanto nas transformações das estruturas da personalidade quanto as das instituições e das regras que governam a produção das obras e a organização das práticas”.

Por meio das representações podemos compreender o lugar, pois a maneira como vêem, vivenciam, dão existência ao mesmo. Podemos então afirmar que a organização do lugar é o espelho da sua cultura. Dessa maneira os *Paiter Suruí* organizam e representam o seu lugar deforma singular, agregando ideias, sentidos, sentimentos, experiências e vivências produzidos por sucessivas gerações, que se caracterizam como representações.

Essa singularidade fora observada e vivenciada no trabalho de campo, por meio de vivências, mas também por suas narrativas e histórias de vida, nessa perspectiva compreendemos e visualizamos o lugar e o sentido atrelado a ele. Os *Paiter Suruí* demonstram seu afeto e segurança ao lugar, pela forma que organizam

que é orientada por sua cultura. A cultura influencia diretamente na construção do lugar e do espaço de ação.

3.5. Representação como elemento da cultura dos *Paiter Suruí*

O homem é um ator social que cria e recria espaços culturais atribui representações simbólicas, sente necessidade em entender essa organização que é pensada a partir de sua vivência e experiência nesse espaço de ação. As representações fundamentam a organização dos coletivos indígenas, que é constituída pela afetividade que atribuem ao seu espaço de ação.

As culturas humanas são conduzidas por representações, presentificações, simbologias, historicidade, espacialidade e territorialidade. Os símbolos são auxiliados em sua estrutura simbólica, se apresentam como históricos e simbólicos em suas formas, ou seja, significativo e continuamente verificado nos mais diversos lugares. É a forma simbólica que fornece a função característica a cada objeto ou a uma ação, considerando-se ainda os valores próprios e imediatos ou históricos (ALMEIDA SILVA, 2010, p. 67).

A busca por compreender como os seres humanos organizam, interagem e classificam seu espaço de ação, é essencial o estudo da geografia cultural, pois essa organização está fundamentada no pensar e agir, nas vivências, no modo de vida e visão de mundo de cada grupo humano. As representações que organizam o espaço de ação são fundamentadas pela manifestação de pensamento dos seres humanos e coletivos.

Essa organização é realizada por vários fatores que levam os homens a interagirem, como as narrativas, histórias contadas e transmitidas de geração a geração, que em muitos casos acabam se tornando norteadores dos mais distintos coletivos. O homem tem a necessidade de organizar o seu espaço de ação para conhecê-lo.

Dessa forma, é correto afirmar que o social e o cultural intervém de distintas formas no consciente do indivíduo, e consequentemente na organização espacial. Como pelo contexto concreto em que os seres humanos e seus grupos se posicionam, pelo diálogo que estabelecem, pelos signos e símbolos, estimas,

ideologias e, [...] “pelo quadro de apreensão que fornece sua bagagem cultural”[...](SÊGA, 2000, p. 129). Isto é, [...]“a representação é um conhecimento prático, que dá sentido aos eventos que nos são normais” [...] (SÊGA, 2000, p. 129).

De acordo com Gil Filho (2005, p.53) [...] “a representação é expressão concreta, quer por manifestação, quer por emanação de uma vontade incontida do aqui e agora” [...]. O contexto proposto pelo autor nos remete a pensar a representação a partir de sua expressão concreta, que se dá por meio da manifestação.

> “I) A representação social é sempre de algo ou alguém, manifestando, assim, aspectos tanto do sujeito como do objeto. II) ‘A representação social tem como objeto uma relação de simbolização (substituindo-o) e de interpretação (conferindo-lhe significações)’. Especificamente é a expressão do sujeito além de uma perspectiva cognitivista, porque integra a análise das determinantes sociais e culturais. III) É sempre considerada uma forma de conhecimento. IV) É um saber prático erigido da experiência contextualizada” (GIL FILHO, 2005, p. 55-56).

Sendo assim, constatamos que a representação é uma forma de conhecimento, que surge do dualismo entre o sujeito e objeto. Pois tudo que existe depende do sujeito e está para a sua disposição, logo o objeto é essa disposição.

Portanto, os *Paiter Suruí* organizam ainda seu espaço através de valores, que seguem ideias de seus antepassados, mediada pela relação com a natureza, sendo esta espiritualizada fenômenos que são inerentes à sua cultura e da maneira de relacionar-se com seu universo de representação. Mitos e ritos, mantém viva à afeição com o sagrado e a permanência de seu modo de vida com suas representações.

Assim a representação dos grupos humanos não se reduz à soma das representações dos indivíduos, mas a um conhecimento novo que é formado e favorece a recriação do coletivo. A ancestralidade tem um papel fundamental, na identidade histórica com seu acumulo de sabedoria.

Como formas de conhecimento,as representações podem ser manifestadas como elementos perceptivos. Contribuem para a construção de uma realidade comum entre um grupo, quando este organiza e partilha socialmente suas representações, de modo a possibilitar a comunicação e a visão de mundo.

Assim sendo, as representações são elementos produzidos socialmente que devem ser percebidos a partir do contexto que fora produzido se constituindo como imagens da realidade, ou seja, a partir do conjunto de ideias e das funções simbólicas a que servem e onde circulam.

As representações simbólicas dizem respeito ao entendimento de como os seres humanos se percebem no mundo, como se presentificam frente a essa realidade. Elas estão ligadas a experiência humana ao sentimento que tem sobre a realidade de cada ser humano, sendo carregada de especificidades e complexidades.

As representações estão atreladas a fenômenos como a religião, a arte, a ciência, ao pensamento mítico, esses fenômenos não são representados individualmente, mas coletivamente. Os fenômenos são produzidos dentro de um grupo humano. Podemos afirmar que esses fenômenos são formadores do universo simbólico, assim os seres humanos são caracterizados como seres simbólicos, ultrapassando as propriedades físicas e biológicas.

Desse modo, a cultura é o quadro de referência em que o homem é projetado, é formada por representações simbólicas. O fenômeno que a cultura caracteriza é a organização das experiências e da ação humana por meio das simbologias, (re)criando novos símbolos e significados. As representações são concebidas no espaço de ação de um determinado grupo humano por meio dos signos e significados que atribuem a algo ou alguém.

O espaço de representação caracteriza-se como experiência da espacialidade que se origina do sujeito e sua contextualização, isto é um espaço simbólico que transcorre o espaço concreto e nos projeta no mundo, a ação do sujeito qualificando seu espaço. Isso significa que articula ao espaço da prática social e sua materialidade imediata (GIL FILHO, 2008, p. 101).

A espacialidade é um elemento importante de qualificação do espaço de ação e representação dos grupos humanos, uma vez que ele transmite as vivencias e experiências, a maneira de ver o mundo. A espacialidade humaniza o espaço por meio das vivencias. Sahr, (2007, p. 57) afirma que “qualquer tipo de espaço geográfico é embutido em representações e interpretações”.

Essas representações e interpretações embutidas no espaço geográfico são possíveis graças a faculdade simbolizadora do ser humano, pois a consciência humana é simbólica por natureza. Ou seja, a realidade, a consciência que o sujeito tem do mundo é na verdade uma representação.

Dentre as formas simbólicas citadas acima, a linguagem é que se destaca no mundo das representações, pois ela se apresenta como posição fundamental da cultura humana. As representações muitas vezes se apresentam como signos e símbolos que é transmitida por meio da fala, daí a importância da linguagem.

Assim afirmamos que as representações são um produto da interação e comunicação dos indivíduos e o seu grupo. Sendo uma forma de conhecimento e uma criação coletiva, e como criação coletiva, está organizada e estruturada em termos de representações.

As representações como um sistema de valores se apresentam como uma forma de organizar e por ordem os seres humanos com seus grupos. A criação coletiva, ou seja, de valores, ideias e práticas, está organizada em representações, sendo que esta organização é conformada pelas influências comunicativas, como torna a comunicação possível.

De modo que, as representações aparecem como produto da comunicação. No entanto não devemos esquecer que sem a representação não haveria comunicação.

Partimos de Cassirer para compreender as representações, a capacidade de representar é originária dos seres humanos, a representação somente existe em sua essência porque os humanos são seres simbólicos por natureza. É por meio dessa capacidade de representação, presentificação e formas simbólicas que conseguimos ordenar o mundo e tudo que esta a nossa volta.

O autor define o homem como um *animal simbólico*, que cria signos e símbolos e dessa forma constrói e ordena a realidade de seu mundo, essa é uma manifestação das formas simbólicas que auxiliam na interpretação do mundo como simbólico.Assim, o uso do objeto quando realizado na esfera do simbólico resulta na representação, sendo que estabelece a compreensão da realidade(CASSIRER 1968, p. 103 [1944]).

Nessa perspectiva cassireniana do ser como simbólico, onde o dado ou fenômeno sensível em sua gênese é simbólico já aparece impregnado de sentido, isto é, de pregnância simbólica (Cassirer 1998, p. 238 [1929]). Portanto, a pregnância como forma simbólica atua como mediadora da representação do mundo simbólico.

Os seres humanos têm a capacidade de interpretar o fenômeno sensível e por meio de seu pensamento ajustá-lo, produzindo imagens e signos que são selecionados por ordem de relevância, sendo representados e presentificados no espaço de ação.

As representações no universo indígena são de fundamental importância, pois é por meio dessas manifestações que são particulares de sua cultura que definem sua identidade como coletivo e posteriormente sua territorialidade e espacialidade.

CAPÍTULOIV

NA TRILHA DA INTERPRETAÇÃO

Foto 05.CRUZ, Sérgio/KANINDÉ, 2012. Indígena corporificada para o ritual do *Mapimaí*, banhando.

"Respeite ao próximo, considerando todas as formas de vida".
(Povo *PaiterSuruí*)

4.1.Território estruturado pelo Estado

Para os indígenas, a terra (território) é mais que um recurso natural e meio de subsistência. Ela representa o suporte para a vida do coletivo e está ligada a valores ancestralmente adquiridos. Não é propriedade privada, mas bem comum do coletivo indígena. Para os coletivos indígenas, os elementos que se apresentam no espaço, fazem parte de sua vida e são fundamentais na presentificação dos mitos, ritos e símbolos.

No entanto o conceito de território dentro da sociedade envolvente esta atrelado a questões políticas e as formações dos Estados Nacionais. A geografia sempre se colocou como a ciência encarregada para tal discussão, definindo a geopolítica para a tarefa. Esta está pautada a discursos legitimadores de dominação dos povos e territórios.

Um dos primeiros autores da geografia, a realizar a discussão com a categoria território foi Friedrich Ratzel. Em sua definição de território, Ratzel, segundo Moraes (1992), coloca que:

> "[...] o território seria, em sua definição, uma determinada porção da superfície terrestre apropriada por um grupo humano. Observa-se que a propriedade qualifica o território [...]. Dessa forma, o território é posto como um espaço que alguém possuí, é a posse que lhe dá identidade" (MORAES, 1992, p. 23).

O território pode ser definido tanto como domínio jurídico e espaço identitário, ou seja, carrega uma dimensão política e afetiva. Ele poder comportar ambas as dimensões, pois a apropriação é em sua natureza jurídica, assim qualificando o espaço.

Sendo assim, o território confere identidade para os que nele residem, e os que residem nele conferem identidade ao território. E embora remetam a ideia de apropriação, ou mesmo de dominação do espaço de homens e pelos homens, essa definição junto com seu desmembramento territorialidade, foram conceituadas na etologia[10], como "[...] a conduta de um organismo vivo, visando tomar posse de seu

[10]Ramo da ciência que estuda o comportamento dos animais.

território e defendê-lo contra os membros de sua própria espécie" (ALBAGLY, 2004, p. 29). Nota-se que a territorialidade não está vinculada a uma simples qualidade jurídica, mas sim a um sistema de comportamentos.

Utilizamos também da concepção de Di Méo (1998) *apud* Haesbaert (2004), ao se referir ao território dentro da etologia, onde coloca que:

> "o território é a área geográfica nos limites da qual a presença permanente ou frequente de um sujeito exclui a permanência simultânea de congêneres pertencentes tanto ao mesmo sexo (machos), à exceção dos jovens (território familiar), quanto aos dois sexos (território individual) (DI MÉO, 1998, p. 42 apud HAESBAERT 2004, p. 45)".

O território em sua concepção mais primitiva foi levado ao estudo do comportamento dos animais, como estes dominam seu território e lidam com outros animais da mesma ou de outras espécies. Isso porque os animais são visto como uma espécie territorial. Os cientistas naturalistas levaram essa discussão no âmbito dos seres humanos, estes também passaram a ser vistos como uma "espécie territorial".

Na atualidade, devido ao processo de globalização que "homogeniza" espaços, lugares, culturas e pessoas, as discussões a respeito do território têm tido grande importância. Esse processo faz emergir formas de sobrevivência dos coletivos indígenas, se configurando em espaços diferenciados, quem tentam fugir a essa que se torna regra.

Os territórios indígenas subsidiam discussões alvo de noticiários, como a conservação da fronteira e a quantidade de terras a ser utilizada por eles. Essas discussões se tornaram atuais graças as constantes pressões sobre a terra e sua valorização, que advém devido ao crescimento do agronegócio, principalmente nas regiões norte e centro-oeste do país.

O conceito de território esta vinculado a uma dimensão de apropriação,ou a um sentimento de pertencimento a um determinando espaço. Esta apropriação pode aparecer no sentido de controle efetivo por parte de instituições, indivíduos ou grupos, ou na apropriação de uma identidade territorial (HAESBAERT, 2004, p. 43).

O autor agrupa a noção de território em três vertentes, uma, denominada de jurídica política, em que são contempladas as relações espaço-poder em geral e as

relações espaço-poder institucionalizada. Aqui o território corresponde ao um "espaço delimitado e controlado", no qual se "exerce um determinado poder, na maioria das vezes relacionado ao poder político do Estado". Outra é a cultural ou simbólico-cultural, que "prioriza a dimensão simbólica e mais subjetiva", sendo o território definido como o "produto da apropriação/valorização simbólica de um grupo em relação ao seu espaço vivido". E a econômica, "enfatiza a dimensão espacial das relações econômicas" sendo visto como "fonte de recursos"(HAESBAERT, 2004, p. 40).

Os territórios indígenas constituídos pelo Estado Nacional estão descritos na Constituição Federal de 1988, que reconhece as garantias dos direitos constitucionais indígenas em diversos dispositivos estabelecidos no capítulo VIII Art. 231, onde:

> "São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas,crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam [...]. São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as usadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. [...] destinam-se a sua posse permanente" (BRASIL, 1988).

Esses territórios indígenas são regidos em nome da União, isto é, territórios do Estado Nacional Brasileiro a quem cabe demarcar, proteger e fazer respeitar todos os seus recursos e aos que nele habitam. No entanto, as terras demarcadas pela União são menores que as terras consideradas de ocupação tradicional dos indígenas. A forma tradicional de ocupação dos coletivos indígenas não pode ser mensurada de acordo com a noção da União.

Devemos tomar cuidado ao nos referirmos ao termo de terra tradicionalmente ocupada, pois o poder judiciário não compreende tal concepção. De forma, que entende que tradicionalmente é o mesmo que imemorialidade, assim, utilizava de um laudo antropológico realizado por um antropólogo para a demarcação da terra indígena (DUPRAT, 2006, p. 174).

De acordo com a mesma autora, essa definição de terras tradicionalmente ocupada não é uma repetição do passado, ou uma remissão ao contexto da sua gênese, mas as experiências históricas de sua reafirmação e transformação.

Assim,a compreensão desse termo deve ser superada, saindo de visões cristalizadas de história e entendendo a tradição como algo constantemente reatualizada, resiginificada que é incorporada na memória do grupo, assim como a própria memória do coletivo.

A definição de terra e território apesar de terem significados diferentes na noção ocidental, para os coletivos indígenas tem uma sonoridade parecida. Para os indígenas o conceito de território possui dimensões sócio-políticas e cosmogônicas mais amplas que a terra, porém a luta pelo território não deixa de ser pela terra. Apesar de a terra ser também um meio de subsistência e produção, pode corresponder a uma produção material e simbólica da vida e do significado de existência no espaço (ÀVILA, 2008, p. 18).

Diante desse exposto Oliveira (2006) ressalta que:

> Para entender a concepção territorial dos povos indígenas, é necessário se depreender dos conceitos da sociedade ocidental sobre a terra, especialmente da propriedade privada e buscar essa compreensão a partir da cultura dos povos indígenas, ou seja, a partir da visão dos índios. Uma concepção que tenha a propriedade privada como parâmetro distorce o significado dos territórios indígenas, que são, por excelência, direitos coletivos (OLIVEIRA, 2006, p.12).

De acordo com o autor, para compreender a apropriação espacial dos coletivos indígenas, não devemos nos apegar a conceitos definidos ocidentalmente que se aplicam a nossa sociedade, pois a maneira que esses coletivos constroem seu território e territorialidade não faz sentido para a sociedade envolvente. Eles trazem uma carga simbólica e cosmogonia que foge ao nosso entendimento.

Podemos fazer uma abordagem de território e territorialidade seguindo um foco geográfico que pode ser inserido e entendido no contexto indígena. A territorialidade pode ser fortalecida por experiências coletivas e individuais que o indígena mantém com o lugar de vivência,de fato é pelo território que se assume a relação simbólica que existe entre cultura e espaço. Na análise de Bonnemaison, (1981), *apud* Rosendahl (2005, p. 18), a territorialidade está fortemente carregada de forte caráter cultural, logo simbólico e representações.

Isso porque, a cultura contribui para a interpretação e organização do espaço geográfico, por meio das vivências, experiências, dos comportamentos e valores dos seres humanos em um grupo, quando vivenciadas coletivamente, proporciona uma socialização no espaço em que vive.

A territorialidade dos coletivos indígenas é concebida de forma mais fluída, não possuem tanta rigidez no tempo e espaço como dos Estados Nação. Sendo que este último, os limites de fronteiras são rígidos para distinguir a aplicação da lei do exercício de guerra. E segundo Oliveira (1998),

> "os povos indígenas possuem fronteiras bem mais fluídas, que oscilam regularmente em função de variações demográficas,expedições guerreiras ou movimentos migratórios de vários tipos. Para elas a demanda sobre a terra não é fixada a priori na constituição da própria unidade política, mas pode sofrer mudanças em decorrência da convergência circunstancial e da capacidade de mantê-la face à pressão de outras sociedades vizinhas, também portadoras de características análogas" (OLIVEIRA, 1998, p. 292).

Dessa forma, esses limites fixados como fronteira da terra indígena apenas fazem sentido devido aos princípios constitucionais estabelecidos pelo Estado-Nação. Para os coletivos indígenas o seu território ultrapassa os limites estabelecidos pelo Estado enquanto legitimador do espaço. Utilizamos de Haesbaert (1997), quando faz menção a compreensão dessa categoria, ao relacionar a atribuição dada ao território pelos indígenas, sendo assim:

> O território envolve sempre, ao mesmo tempo [...], uma dimensão simbólica, cultural, por meio de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de controle simbólico sobre o espaço onde vivem [...], e uma dimensão mais concreta, de caráter político disciplinar:a apropriação e ordenação do espaço como forma de domínio e disciplinarização dos indivíduos (HAESBAERT, 1997, p. 42).

Deste modo, o conceito de território oferecido pelo autor é realizado a partir das experiências de vida de um grupo humano que imprime no território sua própria história, a identidade sociocultural ali residente, visto como produto das vivências e experiências resultante do imaginário ou de suas representações e identidade social sobre o espaço. E a dimensão concreta é a do Estado.

Logo, as relações que os coletivos indígenas estabelecem com seu território são constituintes de identidade e territorialidade. A organização do espaço da aldeia

e suas habitações, onde acontecem as relações sociais, são carregados de representações simbólicas e presentificações. São também considerados como aspectos que fazem parte da cultura material do coletivo.Podemos afirmar que a territorialidade é delimitada a partir do caráter cultural de um coletivo indígena, entender como se dá a territorialidade é entender a cultura.

Ainda segundo o autor, os “marcadores territoriais” são componentes territoriais intrínsecos das formas e representações simbólicas dos coletivos indígenas, pois permitem sua sobrevivência material e imaterial.

O Decreto nº 1.775, de 08 de janeiro de 1996, estabelece que as terras indígenas serão administradas e demarcadas sob a orientação do órgão federal de assistência ao índio, isto é, a FUNAI. A demarcação das terras de ocupação tradicional dos coletivos indígenas contemplará as seguintes etapas:

1) Identificação da terra, que será fundamentada por um grupo técnico especializado designado pela FUNAI, composto por servidores da própria FUNAI, e coordenado por antropólogo, com a finalidade de realizar estudos complementares de natureza etno-histórica, sociológica, jurídica, cartográfica, ambiental e o levantamento fundiário necessários à demarcação, que será submetida à FUNAI para aprovação, publicada no Diário Oficial e encaminhada à decisão do Ministro da Justiça.

2) Abertura de prazo para eventuais contestações de terceiros interessados, apresentando a FUNAI razões instruídas com todas as provas pertinentes, para as quais o Ministro da Justiça pode solicitar à FUNAI diligências complementares ou esclarecimentos.

3) Com o fim deste prazo, a FUNAI encaminhará o respectivo procedimento ao Ministro de Estado da Justiça e a decisão ministerial sobre os limites da terra, e a demarcação física da área.

4) Homologação da demarcação por meio de decreto presidencial. Após a homologação presidencial, a FUNAI deve encaminhar a terra para registro no cartório da comarca pertinente e no Departamento de Patrimônio da União.

Segundo Gallois (1999), a demarcação da terra para os coletivos indígenas é questão de sobrevivência, isso porque (de)marca sua diferença enquanto grupo étnico e, [...] “a partir daí, exercer de fato a posse exclusiva de uma porção de terra que consideram agora uma base territorial indispensável à reprodução dessa diferença” (GALLOIS, 1999, p. 142).

Essa ação de (de)marcar o território dos coletivos se apresenta como estruturas estruturantes, pois permitem a defesa de valores ancestrais, da cosmogonia, sua visão de mundo. E por isso é questão de sobrevivência e mantimento dos valores ancestrais e cosmogônicos.

No entanto, mesmo com a demarcação e regularização das áreas configuradas como Terras Indígenas, os indígenas não podem tomar decisões a respeito do usufruto do seu território e dos recursos existentes nele (FARIA, 2010, p. 20).

Desse modo, de acordo a autora isso acontece devido a visão do Estado sobre a terra indígena. Segundo o Estado a referência terra é uma categoria jurídica, “uma porção superficial do território”, sendo assim o indígena tem o direito a pose e não a propriedade, sendo da União esta última (FARIA, 2010, p. 29).

O indígena é tratado como incapaz, o texto constitucional abre muitas lacunas como esta, tirando dos coletivos o direito de administra suas terras. Sendo que os territórios indígenas são concebidos como espaços indispensáveis ao exercício de direitos identitários dos indígenas.

4.2. Território e territorialidade *Paiter Suruí*

A forma de ver e conceber o mundo e as suas relações com o mesmo é característico de cada grupo humano. Sendo assim, espaços distintos são criados, ou seja, cada agrupamento humano possui sua visão de mundo. Dessa forma os coletivos indígenas visualizam e concebem o mundo a sua maneira, construindo territórios e territorialidades.

Rogério Haesbaert leva à discussão do território as dimensões, jurídica política, econômica e cultural, sendo que circula da material-concreta a dimensão subjetiva-simbólica. Nesse sentido nosso trabalho aborda a vertente simbólico-cultural em nossas discussões. Portanto, o território envolve:

> [...] sempre e ao mesmo tempo, mas em diferentes graus de correspondência e intensidade, uma dimensão simbólica, cultural, através de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de'controle simbólico' sobre o espaço onde vivem e uma dimensão mais concreta, de caráter político-disciplinar: a apropriação e ordenação do espaço como forma de domínio e disciplinarização dos indivíduos(HAESBAERT, 1997, p. 42).

O autor em sua abordagem mostra que o território também possui um caráter simbólico. A dimensão simbólica que o território possui é atribuída pelo grupo humano em que reside nesse espaço.

Sendo assim, a territorialidade se apresenta em seus aspectos mais amplo que o território, por ter uma dimensão simbólica/subjetiva, referência territorial para a construção de um território, que necessariamente existem em sua forma concreta. Enquanto ao território, a sua dimensão está sempre referendada a uma base concreta/material (HAESBAERT, 2004, p. 57).

O autor coloca o território enquanto área (ou mesmo redes), que são utilizadas por grupos sociais criando diversas mediações espaciais, assim propiciando poder sobre sua representação. Dessa forma, o território desempenha distintos papéis, de acordo com as representações do grupo que o compõem, que vão desde uma função de abrigo ou controle de acesso e referência simbólica. No caso dos indígenas, a referência simbólica tem um peso muito grande, pois esta relacionada aos símbolos, mitos e ritos.

Raffestin (1993, p. 143), em sua obra Por uma Geografia do Poder, analisa o espaço e território. O espaço antecede ao território, preexiste a qualquer ação. Já o território se forma a partir do espaço, é consequência de uma ação programada de um sujeito ou grupo que se apropria concreta e/ou simbolicamente do espaço. Sendo assim, "ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente, o ator 'territorializa' esse espaço".

Dessa forma, afirmamos que o espaço existe antes de qualquer ação indivíduo/grupo, podendo ser simbólica ou física. No caso dos coletivos indígenas a ação que se sobressai no espaço é a simbólica. Essa ação simbólica que qualifica o território (RAFFESTIN,1993, p. 144).

Assim, partimos da observação e análise de um território a partir do vivido, experienciado e simbólico. A experiência de vida de um grupo ou coletivo humano é que vai configurar a identidade deste e a territorialidade. O território e a identidade se inter-relacionam e mantêm um sentido de pertencimento do grupo em questão. Dessa forma, os estudos dos coletivos indígenas não podem ser direcionado somente a análise material da terra indígena como um espaço ocupado e delimitado, mas como um território, que carrega sentimento de pertencimento e enraizamento.

Para tanto, o sentimento de pertencimento territorial implica na representação da identidade cultural de um grupo humano, ou seja, [...] "o poder do laço territorial revela que o espaço está investido de valores não apenas materiais, mas também étnicos, espirituais, simbólicos e afetivos" (BONNEMAISON e CAMBRÈZY 1996 apud HAESBAERT 2004, p. 72).

O território é fruto das organizações e reorganizações sociais com o espaço, ou seja, as territorializações. A territorização e territorialidade se entrelaçam, uma vez que essas duas categorias diz respeito de ações que qualificam o território como tal.

Segundo Vargas (2008, p. 101), a territorialidade possui uma relação com a sociabilidade, sendo um processo subjetivo de sentir-se parte de um território, pertencente ao lugar. Esse sentir-se parte do território se configura no que Haesbaert (1999, p. 172) chama de "identidades territoriais", constituindo relações do ser humano e seu grupo social com seu espaço de ação, um território. De acordo com o autor:

> "[...] toda identidade territorial é uma identidade social definida fundamentalmente através do território, ou seja, dentro de uma relação de apropriação que se dá tanto no campo das ideias quanto no da realidade concreta. [...]as identidades só são territoriais quando sua estruturação depende da apropriação simbólica no/com o território" (Haesbaert, 1999, p. 172-179).

A formação de identidades, culturais e/ou territoriais, possuem dimensões respaldadas tanto no contexto social, referenciais espaciais, e na memória coletiva. Essas duas modalidades de identidade possuem características por serem concebidas por meio das vivências de um individuo e seu grupo em um determinado espaço, caracterizando em território.

Os territórios são fundados pela interação entre os seres humanos, e destas com seu espaço de ação, participando do processo de construção histórica da identidade. É um processo de produção subjetiva e discursiva, que procura marcar as características e valores, definindo e absorvendo essas características de cada lugar.

Quando nos referimos a identidade, temos que compreender que seu termo está relacionado tanto no que diz respeito do indivíduo (pessoal), e indivíduo (coletividade). Em nossa análise discutiremos a identidade coletiva. A identidade é uma construção social, assim os grupos humanos por meio de signos e significados constroem suas identidades. Nos coletivos indígenas, as identidades estão determinadas pelo mito, rito, ancestralidade cosmogônica.

Deste modo, a identidade se apresenta como uma construção do/no social. Segundo Castell (1999, p. 23) *apud* Chelotti (2010, p. 171), toda identidade é construída, no entanto a questão principal diz respeito “a como, a partir de quê, por quem, e para quê isso acontece”.

O sentimento de identidade e de pertencimento, embora simbólico possui sempre um sentido (...). Sendo uma relação social e uma forma de representação no espaço, que resultará em territorialidade (COSTA, P. 2002, p. 119).

Essa identidade que se apresenta como simbólica, é elaborada fundamentalmente a partir das características territoriais e das representações que se manifesta dentro de um coletivo humano. Dando-lhe significados para organizar seu espaço.

O entendimento de território e territorialidade para o indígena foge aos do nosso padrão, pois representa um sistema de representações, símbolos e mitos que esses coletivos constroem por meio das representações e do conhecimento

empírico e ancestralmente adquirido. Logo, “o território pode ser visto como um espaço de articulação [...] abarcando aspectos objetivos e subjetivos das relações que nele se celebram” (VARGAS, 2007, p.166).

O território é participante ativo na construção histórica da identidade dos que nele habitam.Pode ser visto como espaços de articulação/conexão, que são necessários na visualização dos “marcadores territoriais”, estes por sua vez são multiterritorialidades, onde as formas simbólicas e representações de cada coletivo realizam a construção dessas multiterritorialidades, inseridos de identidade.

Como agente de construção histórica da identidade, o território tanto define as características do povo que vive nele quanto é caracterizado por este, assim como absorve e abriga o espaço vivido e o a se viver. Assim, observamos a partir do *Mapimaí*, território e indivíduos conectado ao significado de seu meio natural.

Raffestin (1988, p. 265), se refere à territorialidade como o “conjunto de relações mantidas pelo homem, enquanto pertencente a uma sociedade, com a exterioridade e a alteridade, com ajuda de mediadores ou instrumentos. A territorialidade humana não é constituída somente por relações com territórios concretos, mas por relações com os territórios abstratos, como línguas, religiões, tecnologias, crenças, costumes, e tradições”.

De forma, que a territorialidade se apresenta a partir das vivências e experiências, no bojo das ligações que se seguem entre os seres humanos no espaço. Conexão que ultrapassa a materialidade, sendo constituintes de formas abstratas como representações e símbolos.

Dentro dessa perspectiva Bonavides (1999, p. 54), reitera que o território não é simplesmente o espaço dentro do qual o Estado exercita seu poder de soberania, e que a condição do território não está condicionada ao Estado. Mas que o elemento populacional, esse sim, é parte integrante da constituição do território e Estado.

O conceito de territorialidade se refere dessa forma, as teias de relações formadas entre um indivíduo ou um grupo social e seu meio de referência, de forma a manifestar um sentimento de pertença e um modo de agir específico sobre

determinado território. Em nível coletivo, é importante retratar que a territorialidade, torna-se uma forma de regular as interações sociais, reforçando a identidade da comunidade envolvida.

Dessa forma a territorialidade se configura na ideia de pertencimento cultural, isso porque é um elemento no espaço de ação, carrega a compreensão de relação espacial. Esse vínculo de pertencimento, essa conexão com o espaço realizada pelos *Paiter Suruí* é mostrada no ritual do *Mapimaí.* É manifestada pelos sentimentos e a valoração que se opera sobre esse território. A territorialidade como elemento no espaço de ação contribui diretamente na construção da identidade cultural, da pertença e do enraizamento de um determinado grupo humano.

A ritualística do *Mapimaí* está diretamente ligada às experiências de ancestralidade e cosmogonialidade. A identidade cultural e territorialidade dos *Paiter Suruí* se fortalecem em cada ato do mito da criação do mundo, pois revelaram valores e sentimentos do construir e o aparecimento dos “marcadores territoriais”, que são *lócus* privilegiados para se entender a construção da territorialidade.

A cosmogonia dada pelas representações e presentificações que operacionalizam seu modo de vida, é importante elemento de qualificação e definição da sua territorialidade. Compreendemos que elas proporcionam a possibilidade de leitura geográfica dos “marcadores territoriais”, pois expressam a produção do seu imaginário e a construção do seu cosmo, com uma sacralização que permite assegurar a continuidade e sobrevivência dos *Paiter Suruí*.

Essa utilização do moderno e do tradicional é o que Lévi-Strauss (1976, p. 39) chama de bricolagem, é uma maneira de criar ou reorganizar as coisas a partir de um inventário já estabelecido.

Vem como tentativa de consolidar ferramentas que possam mostrar o caminho do futuro para o povo *Paiter Suruí*. A partir do fortalecimento da cultura e compreensão do desenvolvimento sustentável. E, dessa forma levar ao mundo globalizado o conhecimento e o reconhecimento da luta dos povos indígenas. Pois,na medida em que os coletivos mantêm contato, surgem novas representações e adaptações das já existentes. No entanto, a essência do ser indígenas permanece, assim com sua visão do seu mundo.

A territorialidade é carregada das vivências, que se configura na cultura de um coletivo indígena, entender como se dá a territorialidade é compreender a cultura. Ela é um dos elementos humanos e compõem o fenômeno das representações simbólicas, se altera a medida que elementos são incorporados, ressignificando-se.

A partir dessa territorialidade temos a base territorial que é o espaço das representações e do imaginário mitológico das sociedades tradicionais. A íntima relação do homem com seu meio, sua dependência maior em relação ao mundo natural, comparada ao do homem urbano-industrial faz com que os ciclos da natureza sejam associados a explicações míticas ou religiosas (Diegues, 1993, p. 39).

Destarte o território e a territorialidade são elementos importantes no entendimento da cultura dos *Paiter Suruí*, esses dois conceitos geográficos quando inseridos na questão indígena, nos proporciona a discussão dos sistemas de representações, símbolos e mitos desses coletivos.

CAPÍTULO V

“MARCADORES TERRITORIAIS”: BUSCANDO COMPREENDER A COSMOGONIA DOS INDÍGENAS

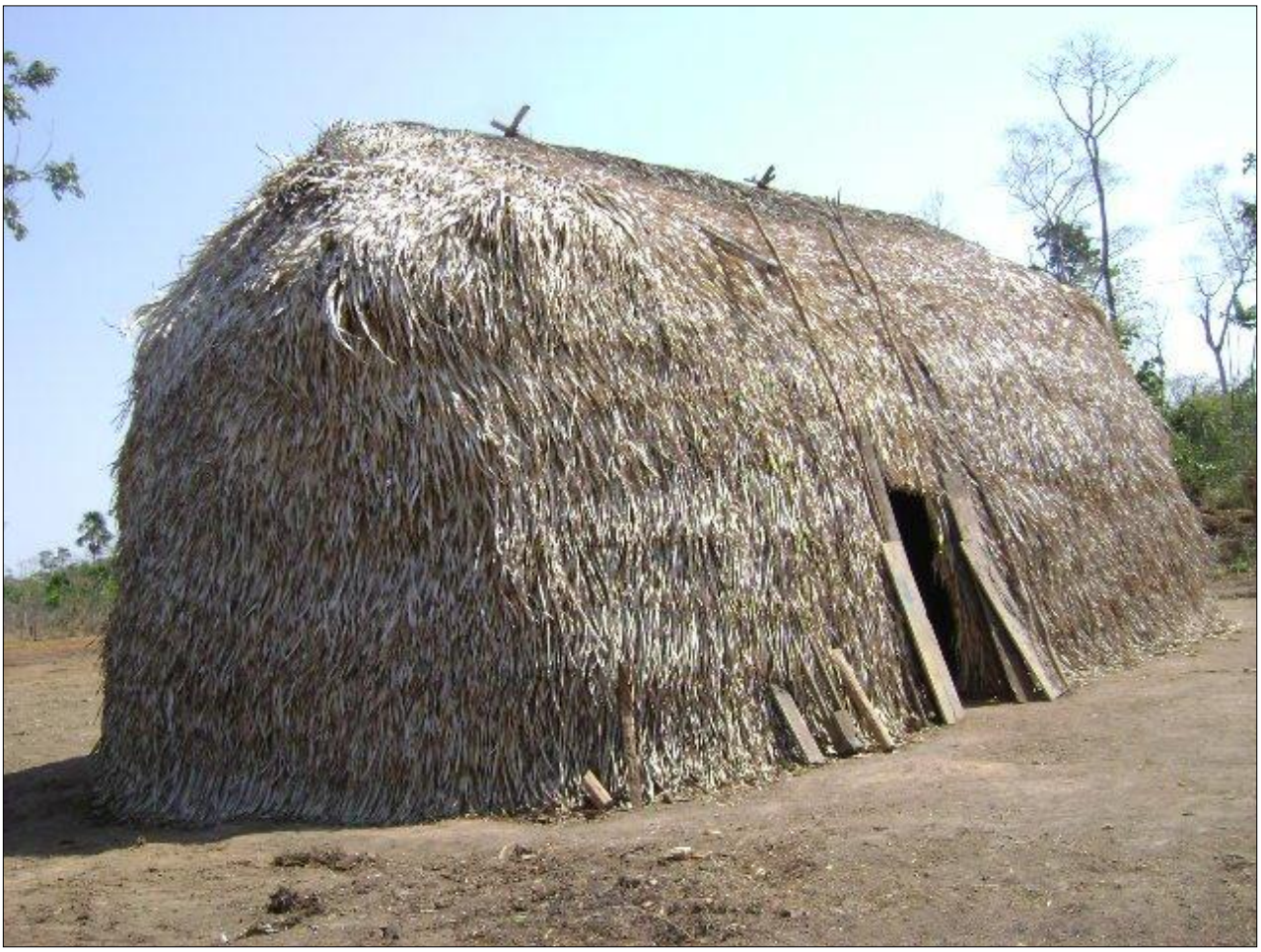


Foto 06. CARVALHO MELO, Kelli. 2011. Maloca feita fundamentalmente para a recepção dos clãs convidados *Gameb*, *Gabgir* e *Makor*, para o ritual *Mapimaí*. A maloca como “marcador territorial”. Terra Indígena *Paitery Garah*.

“Não há nada melhor que a tranquilidade e a paz do meu lar”.
(Povo *PaiterSuruí*)

5.1. Os “Marcadores Territoriais”

O estudo dos “marcadores territoriais” apareceu muito tímido no trabalho de Isabel Castro Henriques sobre a Angola colonial. Esse trabalho visava analisar e compreender as diferentes formas que influenciam os indivíduos na escolha e construção de seu espaço de ação.

O estudo da autora retém cinco marcadores: os vivos, religiosos/sagrados, fabricados, históricos, musicais. Esses marcadores, de natureza diversa, evidenciam uma multiplicidade de sentidos, uma variedade de representações, em muitos dos casos apresentam funções sobrepostas, que marcam e determinam os territórios, garantindo a originalidade destes e movimentando os espíritos (HENRIQUES, 2004, p. 13).

Segundo Almeida Silva (2010, p. 65), o entendimento de “marcadores territoriais” pode ser feita a partir dos símbolos e signos que ocorrem no espaço de ação dos coletivos humanos, definindo as territorialidades que permitem a formação das identidades culturais. Nessa perspectiva, o autor nos leva a navegar na cultura dos povos indígenas, utilizando desse conceito para melhor entender esses povos, que viabilizam a defesa de seus territórios ancestrais e cosmogônico como “marcadores territoriais”, que delimitando suas fronteiras pelos sistemas de representações, símbolos e mitos.

Esses marcadores são essenciais para os povos indígenas. Um deles, o ritual do *Mapimaí*, do povo *Paiter Suruí* contribui decisivamente na sua identidade cultural, desempenhando o papel de registro cultural, pois permite a demarcação de sua territorialidade. Para entendermos como isso acontece o analisaremos esse ritual de sua configuração e representação cosmogônica.

O *Mapimaí* está diretamente ligado às experiências de ancestralidade e cosmogonialidade, logo revestido de espiritualidade. A identidade cultural e territorialidade dos *Paiter Suruí* se fortalecem em cada ato de representação ritualística da criação do mundo, pois revelaram valores e sentimentos do construir e o aparecimento dos “marcadores territoriais”, tornam-se em *lócus* privilegiado para se entender a construção da territorialidade.

Dessa maneira, cada ato no *Mapimaí*, a pintura, a dança, o encontro entre os clãs, a preparação da chicha como elemento purificador, conotam os “marcadores territoriais” e de tal forma permitindo a identificação da territorialidade e seu fortalecimento como autêntico código de registro cultural.

A cosmogonia dada pelas representações e presentificações que operacionalizam seu modo de vida, é importante elemento de qualificação e definição da sua territorialidade. Compreendemos que elas proporcionam a possibilidade de leitura geográfica dos “marcadores territoriais”, pois expressam a produção de sua representação e a construção do seu cosmo,com uma sacralização que permite assegurar a continuidade e sobrevivência desse coletivo indígena, por meio de rituais.

De acordo com Marcel Mauss (2003, p. 45), o rito tem um caráter de imposição, ou seja, impõe-se algo para obter determinado fim, o rito é algo que se dá no social, é definido por sua eficácia, acontece dentro de um espaço determinado, no tempo e na história. E esta imposição e eficácia acabam por organizar o espaço por ser um fato social e cultural inserido de história.

É, a partir dos fenômenos materiais e não-materiais que decorre a construção cosmogônica dos “marcadores territoriais”, possibilitando a compreensão das formas e representações simbólicas e presentificações como mediadoras do modo de vida dos coletivos indígenas (ALMEIDA SILVA, 2010, p. 71).

A espacialidade e territorialidade são consideradas como a ação humana sobre o espaço e importantes categorias geográficas no entendimento das representações e modos de vida dos coletivos indígenas. Por meio dessas categorias pode ser visualizados sentimentos e valores do construir indígena, assim como símbolos, signos, significados presentificados e representados pelo coletivo.

A espacialidade e territorialidade embora possuam interpretações diferentes, ambas possuem uma característica identitária, porque trabalham no processo de produção espacial dando identidade ao indivíduo e sua coletividade. Ambas as categorias carregam representações de distintas formas, tanto no que concerne a concreção cultural, política, social e religiosa.

De acordo com Almeida Silva (2010, p. 111), o “marcador” territorial pode ser entendido por relações que estruturam a vida e se apoiam nas representações e formas simbólicas. Sendo assim, “marcadores territoriais” são vivências, experiência, percepções, sentimentos, valores, costumes que irão classificar o espaço de um grupo social como espaço de ação.

O autor ainda afirma que os “marcadores territoriais” não estão ligados apenas aos aspectos físicos ou naturais que compõem o universo, mas a um conjunto de relações simbólicas ligado aos seres e não seres. E são essas características que dão a noção de territorialidade e espacialidade, mediada pela simbologia e suas manifestações que se são presentificadas nos coletivos humanos.

Os “marcadores territoriais” corroboram múltiplos sentidos dos indivíduos arquivados no inconsciente, que entraram para a normalidade, eles não deixam de ser a forma material desses sentidos (símbolos). Os “marcadores territoriais” em sua essência seriam a busca pela manipulação do dado sensível para torna visível e palpável os signos e símbolos.

É nas representações que essa busca termina, definem seu território e interpretam seu cosmo. Entendemos também que os “marcadores” também se apresentam na sua forma física, no entanto são os signos atribuídos a eles que dão o sentido da carga simbólica

5.2. *MAPIMAÍ* – Cosmogonia dos *Paiter Suruí*

A compreensão do mundo pelos indígenas é realizada pela construção de valores que são herdados ancestralmente, na representação e presentificação cosmogônica. Eles representam o mundo de diversas formas, que pode ser visualizadas por meio de danças, cantos, pinturas corporais, ritos e mitos. O *Mapimaí* corrobora afirmativamente com 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 dos coletivos, que é realizado por meio das representações simbólicas, assim utiliza-se dessas representações para a defesa física, cultural e territorial.

O *Mapimaí,* nas palavras de Itabira Suruí[11], acontece em janeiro com o milho verde, em 2011 houve uma alteração na data devido a proximidade com a cultura da sociedade envolvente.

Faz parte das comunidades tradicionais o desejo de conhecer a origem de tudo que o cerca, conhecer a origem, implica o conhecimento de cada coisa, conferindo uma espécie de domínio mágico sobre essas coisas.

Esses povos tradicionais que os consideramos dominados por uma necessidade de subsistência, são movidos por uma necessidade ou anseio de conhecer o mundo ao seu redor, e tudo quanto os envolvem (Lévi-Strauss, 2007, p. 45 [1978]).

São por meio das formas e representações simbólicas, e presentificações, que os coletivos indígenas dão razão e explicações para a sua existência material e espiritual o que faz com que compreendam os fenômenos do seu mundo, dando a esse uma peculiaridade distinta a seu modo de vida (ALMEIDA SILVA, 2010, 71).

Neste sentido, o simbólico é um importante indicador para o desvelamento das culturas humanas, conforme Gil Filho:

> [...] o homem afasta-se do universo dos fatos e aproxima-se do universo simbólico. Esse homem, enquanto ser simbólico passa a reconhecer o mundo pelos seus significados. Dessa forma, podemos identificar quatro meios de articulação do processo de significação e ressignificação do mundo: a linguagem, as artes, os mitos e a religião (GIL FILHO: 2008, p.67).

A sua existência é muitas vezes explicada por mitos e ritos. Sendo uma 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

[11] Itabira é o antigo líder maior dos Paiter Suruí, e atual chefe do clã Kaban.

passou a ser. “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” (ELIADE, 1992, p.86).

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

A partir daí, podemos 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.

Cassirer, (1992, p. 16), diz que o mito é o resultado de uma deficiência linguística originária, de uma debilidade que é inerente à linguagem. O mito está intimamente relacionado à linguagem, de forma que tudo que for chamado de mito é impreterivelmente mediado pela linguagem.

Salienta-se que toda designação linguística é em sua essência ambígua e, é nesta ambiguidade das palavras que se encontra a fonte primeira de todos os mitos. Dessa forma a linguagem aparece como símbolo, não como mera imagem que se refere a uma realidade, mas como uma força que cria e estabelece o seu mundo de significados (CASSIRER, 1992, p. 16).

Para Durand (1997, p. 58-59), o ser humano é dotado de uma significativa faculdade simbolizadora em sua vida sociocultural. E dessa forma o homem cria símbolos e imagens que se depositam inconsciente no coletivo, e esse regime de imagens e suas configurações imagético-simbólicas se apresentam como mediadoras na percepção das ideias racionais.

Nessa perspectiva o sujeito é considerado parte integrante do mundo, e para a construção desse mundo há a produção significante que se expressa na forma de mitos e símbolos.

Dessa forma, esses aspectos cosmogônicos aparecem na narrativa mítica do *Mapimaí*, cujo referencial consiste na memória e ancestralidade que Eliade (1992, p.56) qualifica como *“regeneração periódica do tempo [...] uma nova criação, ou*

seja, uma repetição do ato cosmogônico", como um eterno retorno e resgata valores que foram "esquecidos" ao longo dos anos.

Essa representação surge em função dos elementos da natureza: a floresta, o rio, e o gavião real (*Harpia harpya*). Esses elementos vivem em harmonia na natureza. A presença deles é necessária para os *Paiter Suruí*, pois mantém a existência e o equilíbrio da vida. No encontro desses elementos, percebe-se uma manifestação sagrada, pois ela é sentida, presenciada e vivenciada pelo coletivo.

O homem percebe o sagrado, pois este é um ato de manifestação simbólico do transcendente. A hierofania é a revelação de algo sagrado e possui um conjunto abarcante, pois indica tanto a sacralização de tudo e qualquer objeto, como a manifestação do transcendente pessoal (GIL FILHO, 2008, p. 14).

Gil Filho (2008, p. 16) reitera que o sagrado e o profano são duas modalidades de existência assumidas pelo homem em sua história, são maneiras de ser no mundo e no cosmos, sendo assim a menção do sagrado situa o homem diante de sua própria existência.

O símbolo regulador no *Mapimaí* é a floresta.Que simboliza o suporte para a vida dos *Paiter Suruí*.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 estabilidade na vida dos indígenas *Suruí*. O gavião real simboliza o poder e o rio alude à chicha. O terceiro elemento, na qual se insere chicha, é uma bebida fermentada, importante para os rituais indígenas da Amazônia. É feita de cará, mandioca e milho (foto, 7).

Em 2011, a chicha foi escolhida para representar um dos elementos do *Mapimaí*, a sua importância é a mesma que dos outros elementos que provém da floresta. No ritual, a chicha é ingerida por todos os participantes do *Mapimaí*, exceto pelo clã anfitrião que oferece o rito.

A chicha é ingerida em grandes dosagens, que ocasiona a vomitação, ou seja, a expulsão dos espíritos ruins. Ela também é um elemento que testa a força dos clãs convidados. 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 estabelece a “fabricação de corpos” (Viveiros de Castro 1987, p. 45).

Fonte: OLIVEIRA, Claudia Nascimento, 2011.
Foto07: Chicha como elemento purificador do corpo e espírito no ritual, sendo ingerida.

Tanto para os *Paiter Suruí*, quanto para demais etnias indígenas, a floresta possui grande importância. A vida do *Paiter Suruí* depende da floresta. O que para a população envolvente, não é compreendido o simbolismo dos chamados emanados pela natureza, para os indígenas são os reguladores da vida, sendo alimento para o corpo e o espírito, o equilíbrio entre a cultura e o homem.

Em entrevista, no ano de 2011, Almir Narayamoga Suruídiz que a floresta é “a base da vida, ela oferece recursos necessários à sobrevivência das populações indígenas. É o quê 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 04h00 da manhã e vão até 00h00 com cantos e manifestações ininterruptas.

Todos os elementos para o ritual são retirados da floresta. A tinta, extraída do fruto jenipapo, é feita a partir da permissão espiritual dada pela floresta. Ao adentrar nesse solo sagrado, os *Paiter Suruí* pedem autorização para usufruir dos elementos a serem retirados e utilizados.

Assim, Gil Filho (2008, p. 18), compreende que [...] “um objeto e uma ação adquire valor e reveste-se de realidade que os transcendem e os sacraliza” [...]. Essa ação ocorre porque de acordo com Bastos, *et. ali*., (2009, p. 07) [...] “Seu vínculo com a floresta supera a objetividade material, em que essa faz parte da sua cosmologia, da sua simbologia e de todos os reflexos que as interações e percepções produzem em sua cultura, sociedade e espaço”.

O modo de presentificar a sua cosmogonia, mostra que a linguagem possui papel importante na mediação entre o ser humano e os demais seres e não-seres. Uma vez,que acomoda as representações e formas simbólicas que permitem realizar essa comunicação (ALMEIDA SILVA, 2010, p. 147).

Essa postura alinha-se à ideia de Cassirer (1992, p. 47) quando diz que o modo de denotar é o sustentáculo que toda formação verbal e linguística imprime, seja um caráter espiritual típico, seja um modo especial de conceber e apreender o mundo. Desta forma, a diversidade entre as várias línguas, não é uma questão de sons e signos distintos, mas sim de diferentes perspectivas de mundo.

Assim, a linguagem surge como algo que manifesta a visão de mundo de cada cultura e tudo o que há nele. O conceito que os indígenas *Paiter Suruí* atribuem aos signos, floresta, gavião real e rio, possuem um significado complexo e abstrato, denotando um sentimento de profunda intimidade. O que para Gil Filho (2008, p. 37) significa que a linguagem desempenha a função lógica de conectar o mundo dos fatos ao mundo dos símbolos.

Essa intimidade manifestada pelos indígenas, com relação aos elementos da floresta, está ligada ao modo de como se vêem diante da natureza. Há um sentimento de pertencimento muito grande em relação à natureza, visto que se consideram parte integrante dela. O indígena não se vê dissociado da mesma, pois ela produz o equilíbrio entre o ser humano e a cultura.

Essa apreensão de mundo corrobora com a ideia de Viveiros de Castro (2004, p. 227) no que chama de perspectivismo ameríndios, onde o coletivo observa sua espécie a partir de como se trata em sua própria cultura, ou seja, como ele próprio interpreta sua essência espiritual, e é por isso que os *Paiter Suruí* não se veem dissociado da floresta.

A floresta é percebida pela sua imanência, ação que a floresta tem sobre os *Paiter Suruí*, vista não como Deus, mas como divina, algo que necessita ser protegida e respeitada, a vida que remetem a floresta como espécie de beatitude, não é vista como individuação, mas como singularização com características subjetivas. E essa imanência da floresta se apresenta no campo transcendental como uma vida que não depende de um ser e de um ato (DELEUZE, 1995, p 39-43).

Apesar de Gilles Deleuze não ser um fenomenologista, sua afirmação se encaixa no pensamento fenomenológico, quando nos referimos á floresta como algo transcendental.

A floresta possui grande importância para a manutenção da cultura indígena, sendo bem-aventurada, devido possuir espíritos próprios que a protegem, conforme expressa Almir Suruí.

No entanto, não podemos esquecer que com o contato, muitos dos aspectos cosmogônicos passaram por uma transição, reestruturaram e adaptaram-se aos dias atuais. Mas a essência do ser indígena não deixa de existir, ela está fortemente impregnada nos gênero de vida e na representação socioespacial, sendo que ao mesmo tempo em que se utilizam da tecnologia, também fazem uso dos instrumentos herdados culturalmente de seus antepassados como o arco e a flecha. Consolidando um novo caminho.

Essa nova maneira de olhar o mundo, pelos *Paiter Suruí,* está intrinsecamente ligada com o que Moscovici (2003, p. 22) coloca, que “a mudança dos interesses humanos pode gerar novas formas de comunicação”, linguagem, “resultando na inovação [...] e novas representações”. O contato gerou uma mudança de interesses, e novas representações.

Essa manifestação é uma forma de valorização da cultura *Paiter Suruí*. O *Mapimaí* é uma forma de reconciliação e busca de equilíbrio para a tríade homem, cultura e natureza que corrobora para a espiritualidade. Durante os dias da festa os *Paiter Suruí* são divididos entre o clã anfitrião, os do *iwaí* dono da roça e os clãs convidados, os do *metare*. Em 2011 e 2012, o clã dos *Kaban*foram os donos da festa, como costumam se chamar. Logo, ficaram longe dos acontecimentos que protagonizaram os demais clãs convidados: *Gameb*, *Gabgir* e *Makor*.

Na edição anterior do *Mapimái*, em 2002, fora “combinado” pelo líder que ofereceu a festa quais seriam os elementos a representar os cantos e as pinturas, para que fosse realizado o *Mapimaí* seguinte.

As músicas cantadas no *Mapimaí* 2011reportaram-se ao gavião real e ao macaco prego (*Cebus apella*), assim, como as pinturas. São melodias criadas para esta festa, nenhuma pode ser recitada mais de uma vez, isso porque valoriza os elementos que a *Metareilá* lhes oferece. Esse intervalo ocorreu de acordo com a fala dos *Paiter Suruí,* devido aos intensos embates com os madeireiros do entorno da terra indígena.

Nos acontecimentos futuros outros elementos deverão ser escolhidos para representar a festa.Essa troca de nome em cada ritual valoriza sua história e a riqueza de fato que, sutilmente destacam a passagem de cada um em um universo coletivo.

O dia consagrado à chicha, preparada pelo clã *Kaban* é o grande momento, precedido por ensaios, para que tudo ocorra como deveria, uma vez que muitos dos jovens nunca participaram do rito e o conhecem apenas por histórias contadas pelos mais velhos. Os demais clãs surgem em cantorias e representações. Todas as ações que envolvem o *Mapimaí* possuem significados.

Os anfitriões preparam e oferecem a chicha, que está em um recipiente próprio (foto8). A chicha fica acondicionada para a fermentação. Assim, determinam quais serão as pinturas que deverão ser feitas. Os convidados indígenas e não indígenas se pintam e se enfeitam para serem avaliados pelos anfitriões, como também, e os indígenas compõem melodias para o mesmo fim.

Fonte: CORREIA, Cloude deSouza, 2011.
Foto 08: Recipiente onde a chicha bebida sagrada estava armazenada.

Dos dois lados são escolhidos o que eles chamam de reis. É um tipo de competição para medir a força, o conhecimento e a capacidade de preparação entre si, durante a cerimônia. A cada *Mapimaí* são escolhidos reis diferentes. Esses por sua vez organizam 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 prosperidade. Essa tocha representa a independência humana nos tempos da criação, um presente de *Palob*, seu demiurgo. Esse chefe é o eleito pelos líderes dos clãs convidados pelo seu conhecimento às tradições e, como tudo se renova, no próximo *Mapimaí* o chefe cerimonial escolhido será outro detentor da sabedoria cosmogônica.

O lugar de fixação da tocha é ao lado do trono de recepção do chefe cerimonial, chamado de *yama*. É acesa pelo chefe cerimonial e não pode ser

apagada, pois isso significaria não só um sinal de morte prematura, como também de que *Palob*s e recusará a visitar e proteger a aldeia. Ao longo do trajeto uma anciã segue a tocha, pois se ela vir a se apagar, ela rapidamente a acenderá. Ao realizarem o encontro a tocha é colocada ao lado do *yama*, para que seu fogo sagrado se extinga por si só.

Ariudo Gapame Suruí, em sua narrativa explica que a formação do universo, do ser humano e de todos os seres vivos, surgiu a partir da "classificação" dada por *Palob*, às coisas existentes e sem forma. De acordo com ele, o primeiro *Paiter Suruí* que narrou esse mito, as espécies de animais que existem hoje, foram pessoas chamadas para exercer essa condição, pois cada animal possui uma função específica dentro da *Metareilá*.

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 adquirido ancestralmente e apoiados nas representações e presentificação cosmogônica, no caso o *Mapimaí*. A territorialidade é essa ação em um determinado 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 territorialidade do coletivo *Paiter Suruí*. E como tal são "marcadores territoriais", porque acentuam a passagem do coletivo 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.

Nessa visão de mundo a representação de *Palob* apresenta uma semelhança nas atitudes dos humanos. Tal consideração encontra respaldo em Mauss (1999, p. 89) ao considerar que o ser humano é classificador em sua essência. A necessidade de criar categorias é fundamental para que ele possa estabelecer uma ordem de interpretação do mundo real. Uma dessas categorias,

junto com tempo, gênero e grau, é o espaço. O espaço é onde funda-se o seu lugar antropológico, relacional e identitário.

Ao classificar algo ou alguém, acabamos lhes dando nomes. O ser humano tem a necessidade de colocar um nome em alguma coisa ou alguém, essa atividade possui um significado especial. Quando algo ou alguém é nomeado, ele é libertado do anonimato, é dotado de uma genealogia, para localizá-lo, assim fazendo parte da identidade de uma cultura (MOSCOVICI, 2003, p. 66).

A experiência em participar de um dos ritos dos *Paiter Suruí* é singular. Principalmente, na ocasião, que já havia algum tempo que esse ritual não era celebrado, devido ao choque cultural com o colonizador e constantes conflitos. Foram três dias de *Mapimaí*, sendo que cada dia se revestiu de representação e presentificação de como esses indígenas interpretavam o seu mundo e a sua criação.

O primeiro dia começou com danças e cantos bem cedo antes do nascer do sol. Pela manhã, o ritual descortinou-se diante dos olhares atentos dos convidados. Foi dada a explicação dos signos, dos significados, dos gestos, a importância do mito para a cultura e ancestralidade dos *Paiter Suruí,* como aconteceria o ritual, a separação dos clãs.

O *Labiway e Saga* pediu passagem livre entre os clãs, para observação e perguntas. Esse dia iniciou-se com a preparação da tinta para as pinturas corporais. Essa parte do ritual é o que Viveiros de Castro chama de “fabricação de corpos”, o corpo humano deve ser submetido a processos de fabricação periódicos, assim surgindo um novo corpo, e tal fabricação é “concebida como conjunto sistemático de intervenções sobre as substâncias que comunicam o corpo e o mundo”. Sendo a tinta extraída do jenipapo que concebe nessa comunicação, foto 9 e 10.

A temática das pinturas precisava ser definida pelo chefe anfitrião, que somente poderiam ser olhadas e avaliadas no momento oportuno. As pinturas corporais ostentavam o símbolo do gavião real. Elemento representado no ritual entre os clãs convidados, o anfitrião e a sociedade envolvente.

Fonte: OLIVEIRA, Claudia Nascimento, 2011.
Foto 09 e 10: Preparação da tinta. Indígenas fazendo a extração do jenipapo. Representações com pinturas corporais.

Os anciões ensinavam os ritos aos mais jovens (foto 11). Esses temem em perder suas tradições, muitas já se perderam e outras se transformaram ao longo do tempo. Nesse sentido, essa ritualística é de relevante importância para a transmissão do saber cosmogônico. Aos idosos é colocada a responsabilidade de guardar e repassar esses ensinamentos.A preocupação destes em perder as tradições é pertinente na condição de líder e articulador entre as gerações.

Fonte: OLIVEIRA, Claudia Nascimento, 2011.
Foto 11: Ancião ensinando a dança do ritual Mapimaí, para o líder do clã Gabgir.

Neste particular, Giddens (2000) afirma que a tradição inteiramente pura não existe. Ela se altera e alterna de acordo com a passagem do tempo e simultaneamente pode sofrer modificações rápidas que se tornam duradouras. Nesse ínterim, é um equívoco considerar o “tradicional” como algo que perdura ao longo de muitos séculos. “E, cabe ao sujeito da tradição atribuir a ela um conjunto de símbolos e práticas depositárias de certa sabedoria”. (GIDDENS 2000, p. 48-49).

A tradição é um signo completo, cabe a ela conferir um sentido somatório a um significado. É em si uma criação, que, uma vez criada, torna-se verdade e atesta uma religião ou um ritual. Imbrica-se oralmente e tem sua manutenção centrada no

imaginário, culminando no conceito de tradição descrito como o mais pertinente por ENGLER (2005, p. 359).

> Cf. original: “Tradition” gains its purchase and where these conceptual tensions are read normatively: where old/new, static/dynamic, and received/innovated become aligned with good/bad, right/wrong, and acceptable/unacceptable. It is this superposition of normative and conceptual polarities that makes “tradition” such a broad and effective label, with great powers of legitimization due to its identification with previously established authority. As a result, holding or taking this high ground has great strategic value for both conservative and reactionary forces. (ENGLER, S. J., 2005, p.359).
>
> [...] quando estes conceitos de tensão são interpretados de uma maneira normativa: isto é, quando velho/novo, estático/dinâmico e recebido/inovado alinham-se com o bem/mal, certo/errado e aceitável/inaceitável. Esta superposição de oposições normativas e conceituais faz da “tradição” uma ampla e efetiva marca. Ela tem grandes poderes de legitimação devido a sua identificação com a autoridade previamente estabelecida. Como resultado, a manobra de tomar ou segurar esta forte posição (retórica e ideológica) tem grande valor estratégico, seja para as forças conservadoras ou reacionárias[1]. (ENGLER, S. J., 2005, p.359).

A preocupação dos *Paiter Suruí* mais experientes é justamente manter os costumes e valores cosmogônicos, não de forma intacta, mas pelo contrário em concordância com o que esta acontecendo no mundo, e que seja transmitido a novas gerações. Essa ideia corrobora com de Giddens que a tradição inteiramente pura não existe, ainda mais para uma cultura que o período de contato com o diferente é ainda recente.

Segundo Maia (2001), é na mensagem que alcançam sua solidificação, apresentando um significado intenso e didático de uma geração a outra. Dessa forma, pode-se ver a tradição como um ensinamento transmitido por alguém mais “preparado”. (JULIA, 2003, p. 84-85).

Assim, o ancião que já participou de outros rituais do Mapimaí, se sente preparado e na obrigação de transmitir esse saber cosmogônico, para a solidificação da mensagem que o mito traz.

A compreensão dos signos e significados do ritual chegava ao entendimento. O encontro entre os clãs foi o início do rito. Ao anoitecer as danças começaram e, com elas as avaliações dos anfitriões. A chicha foi ingerida também pelos

convidados da sociedade envolvente (foto 12). Nessa qualidade, a bebida deveria ser tomada até o momento que os espíritos ruins fossem expelidos (foto 13).

Fonte: OLIVEIRA, Claudia Nascimento, 2011.
Foto 12: Participante da sociedade envolvente bebendo a chicha.

Fonte: ALVES, Carlandio, 2012.
Foto 13: Indígena expelindo a chicha.

Com o clarear do dia, os indígenas continuavam a se movimentar de maneira ritualística. Era o que chamavam de roçado para a realização da plantação. O clã anfitrião desafiou os clãs convidados a dar continuidade à cerimônia, tiveram que realizar o roçado.

Os roçados ou mutirões como são chamados, eles existem entre os *Paiter Suruí* antes do contato, são formas de conseguir mão de obra para a realização das derrubadas das roças e encontros.

Anteriormente ao contato, na fase final da derrubada, quando faltavam apenas alguns dias de trabalho, o dono da roça com uma família muito grande convocava seus parentes de várias gerações para os mutirões. O dono da roça pede trabalho e em troca oferecia a bebida, e ainda tinham os que ofereciam comida e em troca ganhavam presentes (MINDLIN, 1985, p. 57).

Os rituais fazem parte do processo de socialização desses grupos mais tradicionais, como os indígenas, que transforma os produtos da natureza em criações culturalmente moldadas.

Essa troca de trabalho entre os clãs corrobora com a ideia Marcel Maus (1974, p. 211), ou seja, uma solidariedade que estabelece uma lógica da dádiva, a reciprocidade de serviço que fortalece a aliança entre o coletivo. 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, seu objeto é produzir um sentimento de amizade entre os envolvidos (MAUSS, 1974, p.211). Ainda, segundo o autor a dádiva é espontânea e ao mesmo tempo, obrigatória, porém tem como essência o fortalecimento do laço social da comunidade e dos indivíduos.

Depois do contato os mutirões passaram a estar ligados ao *Mapimaí*, porque reúne um número muito grande de *Paiter Suruí*. As derrubadas já não são mais como uma mão-de-obra, mas como parte do ritual. Os do *íwai* podem pedir aos do *metare* que realizem qualquer atividade como mutirão, não apenas relacionado ao roçado.

Em 2011, a derrubada estava ligada ao roçado para o plantio, em 2012, a razão da limpeza foi a preparação do lugar que será um dos atrativos turísticos que os *Paiter Suruí* vão oferecer aos possíveis turistas.

Ao término do desafio, os clãs do *metare*,*Gameb*, *Gabgir* e *Makor* iniciaram a ornamentação e armaram-se de arcos, flechas e facões como verdadeiros guerreiros para o encontro e ritualização cosmogônica. O encontro entre os da *metare* e os *íwai*, se caracteriza como o encontro entre eles e *Palob*, seu demiurgo (foto 14).

O traje com toda ornamentação fazia parte de uma representação, o qual rememorava os ataques sofridos pelos vizinhos e antigos inimigos, os Zoró[12]. Essa representação faz parte do *Mapimaí*, pois ao rememorizar estão se intitulando guerreiros criados por *Palob*.

Fonte:CRUZ, Sergio/KANINDÉ, 2012.
Foto 14: Encontro entre os clãs dos Kaban os anfitriões e seus convidados.

[12] Povo indígena que habita o noroeste de Mato Grosso do tronco linguístico Tupi e da família linguística Mondé.

Fonte: CRUZ, Sergio/KANINDÉ, 2012.
Foto 15: Almir Suruí, atirando flecha em rememorização aos ataques sofridos pelos colonos.

Em 2012, essa representação deu-se de forma diferente. Os ataques rememorados foram com os colonos (foto 15, 16). Os anfitriões confeccionaram um tronco para serem flechado pelos chefes dos clãs convidados.

Fonte: CRUZ, Sergio/KANINDÉ, 2012.
Foto 16: Rememorização de ataques dos colonos.

Almir como Labiway e Saga iniciou o ritual das flechas, em seguida os demais chefes dos *Gabgir* e *Makor*. Foram também confeccionadas cestas para serem flechadas como no *Mapimaí* de 2011, e Almir novamente foi o primeiro a iniciar o ritual. Essas flechas lançadas é uma amostra da origem guerreira dos *Paiter Suruí*.

O grande encontro se deu na maloca do dono da *chich*a do clã *Kaban*, seguidos dos clãs convidados *Gameb*, *Gabgir* e *Makor,* em cantorias e danças. A esposa do chefe cerimonial carregava a tocha realizando um trajeto que eles o consideram como uma linha da vida, o destino da pessoa, assim como de todos os *Paiter Suruí* (foto 17). Os olhares atenciosos seguiam a tocha, a apreensão era tamanha, o medo da tocha se apagar e *Palob* não os visitar.

Fonte: CRUZ, Sergio/KANINDÉ, 2012.
Foto 17: Tocha da vida.

Até a chegada ao local do encontro havia um tronco construído para recepcionar o chefe cerimonial dos clãs convidado.O trono para a recepção do chefe cerimonial dos clãs convidados estava a sua espera, que fora retirado de uma espécie de árvore específica para aquele ritual. Esse tronco é chamado de *Yama* pelos *Paiter Suruí*,fotos 18 e 19, e significa trono de recepção, pintado de tinta de urucum com traços definidos e particulares para aquele ritual. Assentar-se significa

que a pessoa é de grande importância para os *Paiter Suruí*. Além de se apresentar como um marcador dentro da cultura do coletivo, pois designa territorialidade.

Fonte:CARVALHO MELO, Kelli.
Foto 18: Confecção do trono*Paiter*.

Fonte: CRUZ, Sergio/KANINDÉ, 2012.
Foto 19: Trono para a recepção do chefe cerimonial.

O chefe cerimonial sentou-se e iniciou a ingestão da chicha (foto 20). O casal cerimonial encontrou-se em transe todo o trajeto realizado para o encontro entre o clã anfitrião. Que possui significado de fazerem a conexão entre o seu mundo e o de *Palob*, como rei e rainha escolhidos. Uma indígena anciã utilizou duas rochas como uma espécie de sino, e os dois voltaram da transendentalidade.

Fonte: ALVES, Carlandio, 2012.

Foto 20: Chefe cerimonial sentado no trono de recepção, esperando o momento da ingestão da chicha. Ele e sua esposa ao lado, ainda em estado de transe.

Em conversa com o chefe cerimonial de 2012, Ariudo Gapame, disse que esse encontro dos clãs convidados e o anfitrião se configuram como o encontro de dois reinos, o de *Palob* e o dos indígenas *Paiter Suruí*. Assim, os dois são considerados especiais por fazerem essa transição entre os dois mundos.

Após o casal cerimonial sair do transe, a chicha foi introduzida como elemento purificador. Os clãs convidados iniciaram a ingestão. Como o término desse purificador começou mais uma parte do ritual, sendo que o dono da chicha juntamente com sua esposa pede presentes de seus convidados, como pagamento pela festa e bebida oferecida.

O ritual continuou, com a passagem de todos os clãs pelo tronco de equilíbrio da vida, também confeccionado com tinta de urucum (foto 21). Aqueles que caíssem do tronco demonstrariam que sua vida está desequilibrada.

Fonte: ALVES, Carlandio, 2012.
Foto 21: *LabiwayeSaga* apresentando o ritual do equilíbrio.

O dia seguinte se configurou na caçada para o banquete de encerramento do ritual do *Mapimaí*. Que aconteceu com um grande jantar coletivo. Os guerreiros mais jovens dos clãs *Gameb*, *Gabgir* e *Makor* saíram para caçar. A caça é uma retribuição a hospitalidade e a bebida que o clã anfitrião ofereceu aos seus convidados. As presas abatidas além de servirem de alimento também serão aproveitadas para a confecção de artesanatos.

Os encontros entre os *Paiter Suruí* eram literalmente marcados. Um indígena visitava anonimamente a roça de outro indígena e deixava um recado “quero beber chicha”. Os *Kaban*, por serem de outra linhagem geralmente faziam o pedido.

Os dois eventos da criação do mundo que participamos os oferecedores do ritual foram os *Kaban*. Isso devido a comemoração do casamento do *Labiwey e Saga* com uma de suas esposas, sendo que o dono da chicha de 2011 é tio do *Labiwey e Saga.* Segundo os *Paiter Suruí*, a partir de 2013 vão seguir um

calendário, onde o *Mapimaí* será realizado todo ano, e cada clã será o responsável pela realização.

No ritual se dava e ainda se dá a troca de presentes, entre os dois lados, dos *íwai*, os donos da roça e chefes da bebida, e os da *metare*, os do mato. A troca de presentes é essencial nos encontros do *Mapimaí*. As mulheres fazem os artesanatos referentes a adornos corporais e utensílios do dia-a-dia. Enquanto os homens fazem as armas de guerra por sua força e coragem.

Todos dançavam e cantavam em cantos rituais, até a madrugada. Os donos da bebida, ficavam deitados observando, avaliando o desempenho de seus convidados. De dia, na *metare*, os do mato preparavam colares, cocares, as grinaldas de palha com pintura de urucum, panelas, cestos, esteiras e flechas. Os homens pintavam as mulheres e a si próprios com jenipapo.

Durante a época seca, os *metare* ficavam na clareia para fazer os artesanatos, que seriam oferecidos no encontro, eram os da *metare*. Os *íwai* faziam *makaloba* ou *chicha*, para ser oferecida a esses.

O *Mapimaí* acontecia no oitavo dia dos acontecimentos. Os da *metareilá* saíam todos juntos em cortejo do mato, cantavam e dançavam, bebiam a chicha, depois voltavam para o mato.

No dia seguinte acordavam cedo e dançavam, e bebiam, prontos para realizarem a limpeza do roçado. Os donos da bebida eram espectadores olhavam seus convidados no serviço. Após a derrubada os da *metare* adentravam a floresta, para se adornarem para se encontrarem mais uma vez com o dono da roça e continuarem a festa, muitos casamentos saíam desse encontro, hoje não são muito comum.

Com o pôr do sol, os grupos se encontravam novamente, os da *metare* seguiam para a aldeia numa grande cortejo. A mulher ou mulheres do chefe da *metare*, hoje chamados pelos *Paiter Suruí* como chefe cerimonial, eram homenageadas a carregar a tocha de fogo e andando inclinada, com o joelho dobrado bem devagarzinho, outro nome da festa era *Aiakúbera*, significa andar com movimentos lentos (MINDLIN, 1985, p. 58-60).

Cantavam e dançavam, faziam perguntas de uma metade a outra e representava ritualisticamente. Nessa época havia um jogo competitivo, se os da *metare* conseguissem beber sem parar até que acabasse a chicha sem ficar bêbados e sem vomitar, seriam os donos dos presentes que confeccionaram no mato. Mas isso nunca acontecia, pois a comida e bebida oferecida pelos *íwai* sempre eram fartas.

Eles entravam na maloca do dono da roça, e flechavam animais simbolizados, como mutum, tatu, macaco e catete, etc. Atiravam flechas em troncos novos, que seriam presentes. À noite os presentes eram dados ao dono da roça, muitos indígenas se vestiam de três ou quatro mudas de roupa, para poderem oferecer ao que oferecia o encontro. E a dança prolongava-se a noite toda.

No dia seguinte pela manhã, se seguia a cerimônia o dono da roça exibia seus presentes e redistribuía entre seus companheiros que lhe ajudaram na preparação da comida e bebida.

A caçada acontecia dois dias depois da derrubada, onde o coletivo toda em conjunto e não apenas os da *metare*, saiam em uma caçada ritual. A caçada completava o excesso de comida dos outros dias e finalizava o *Mapimaí*.

O *Mapimaí* se configura para os *Paiter Suruí* como um constructo da territorialidade visualizado como elemento no espaço de ação. Cada ato do ritual tido como sagrado expressa a visão e interpretação do mundo, seu mundo, para esse coletivo. Além de expressar a ideia de pertencimento cultural do coletivo, pois consigo a compreensão espacial, enquanto espaço de ação.

O espaço de ação contribui para o fortalecimento da identidade cultural dos *Paiter Suruí*, pelo sentimento, percepção, valoração, vivências, experiências ancestralmente construídas e cosmogônicas, no caso o *Mapimaí*.

O *Mapimaí* está intrínseco de formas e representações simbólicas que definem a territorialidade e interpretam as relações afetivas no interior do coletivo *Paiter Suruí*, enquanto espaço de ação. Essa representação da criação do mundo com seu intricado de simbolizações seria uma forma de classificar o que está a sua volta, o conhecido e o desconhecido.

CAPÍTULO DE IMAGENS VI

Foto 22. CRUZ, Sergio/KANINDÉ. 2012. Indígena corporificado com pintura, arco, flecha e colar para o ritual *Mapima*. Terra Indígena *Paitery Garah*.

“O pai deve ensinar seus filhos, pois a sabedoria é a maior herança.”
Paiter Suruí

Fonte: OLIVEIRA, Claudia Nascimento, 2011. Foto 23 e 24.

Espaço da aldeia Sertanista Apoena Meireles na Terra *Paiterey Garah*, local da ritualização do *Mapimaí* 2011. Aldeia liderada pelo chefe Itabira Suruí, que faz parte do conselho de clãs. Fotos 23 e 24.

Fonte: OLIVEIRA, Claudia Nascimento, 2011. Foto 25.

Presença da igreja evangélica Batista na aldeia Sertanista Apoena Meireles influência da religião da sociedade envolvente na cultura *Paiter Suruí*. Foto 25.

A foto abaixo é o local que os clãs convidados *Gameb*, *Gabgir* e *Makor*, para o ritual *Mapimaí* ficaram retirados durante os dias da celebração. Foto 26.

Fonte: OLIVEIRA, Claudia Nascimento, 2011. Foto 26.

Fonte: OLIVEIRA, Claudia Nascimento, 2011. Fotos 27 e 28.

Casal de indígenas escolhido em 2011 para representar o rei e a rainha cerimonial que fizeram o trajeto e a conexão entre os mundos de *Palob*, demiurgo, e o mundo dos indígenas *Paiter Suruí*. Foto 27 e 28.

Fonte: OLIVEIRA, Claudia Nascimento, 2011. Foto 29.

Indígena preparando a tinta para realização do ritual das pinturas corporais. Foto 29.

Fonte: OLIVEIRA, Claudia Nascimento, 2011. Foto 30.

Fonte: OLIVEIRA, Claudia Nascimento, 2011. Fotos 31 e 32.

Indígenas do clã *Gameb* retiradas na *meitareilá.* Foto 31 e 32.

Fonte: OLIVEIRA, Claudia Nascimento, 2011. Foto 33.

Alimento que os indígenas consomem, chamado de gongo, tapuru, coró, morotó, fofó, boró, um tipo de larva retirada do coco de babaçu que vem da palmeira. Os *Paiter Suruí* se alimentam dessa larva em suas refeições, mas principalmente nos rituais. Foto 33.

Fonte: OLIVEIRA, Claudia Nascimento, 2011. Foto 34.

Fonte: ALVES, Carlandio, 2012. Foto 35.

Ritualização da “fabricação de corpos”, ou seja, a pintura corporal para o *Mapimaí*, ao lado esquerdo indígena do clã *Gameb* corporificando participante da sociedade envolvente, todos os participantes se corporificaram para o ritual. Ao lado direito criança sendo preparada pelo pai para o ritual. Foto 34 e 35.

Fonte: ALVES, Carlandio, 2012. Foto 36.

Fonte: OLIVEIRA, Claudia Nascimento, 2011. Foto 37.

Indígenas dançando e cantando a celebração da criação do seu mundo. Essa é uma forma de mostra sua satisfação em fazer parte do universo, as músicas entoadas durante todo o ritual, diziam respeito fatos da vida. Ancião ensinando a forma de dançar. Foto 36 e 37.

Fonte: OLIVEIRA, Claudia Nascimento, 2011. Foto 38.

Jovens guerreiros do clã *Gameb* ornamentados para o *Mapimaí*. Muitos dos jovens estavam participando pela primeira vez do ritual. Foto 38.

Fonte: OLIVEIRA, Claudia Nascimento, 2011. Foto 39.

Família do chefe maior Almir Narayamoga Suruí, mostra a importância da transmissão dos valores ancestrais aos filhos. Foto 39.

Fonte: OLIVEIRA, Claudia Nascimento, 2011. Foto 40.

Mãe com seu filho de colo participando do ritual, criança totalmente corporificada. A tinta de jenipapo utilizada para “marcar” o corpo da criança, é também uma forma de proteção, sendo por essa razão que estas independente da idade são marcadas no ritual. Fotos 40.

Fonte: OLIVEIRA, Claudia Nascimento, 2011. Fotos 41 e 42.

Participantes do clã *Gameb* e Gabgir reunidos na *metareila* para foto que marcou sua passagem no *Mapimaí*. Fotos 43 e 44.

Fonte: OLIVEIRA, Claudia Nascimento, 2011. Fotos 43 e 44.

Dança ritualística para o encontro dos clãs convidados e o anfitrião. Participação da sociedade envolvente. Fotos 45 e 46.

Fonte: ALVES, Carlandio, 2011. Foto 45.

Fonte: ALVES, Carlandio, 2012. Foto 46.

Fonte: CRUZ, Sergio/KANINDÉ, 2012. Foto 47.

Momento da ingestão da chicha realizada por todos os convidados. Essa é uma ocasião muito especial, pois além da chicha ser um purificador para o ritual e a vida, assim um “marcador territorial”, também marcar a forçar dos guerreiros. Fotos 45, 46 e 47.

Fonte: ALVES, Carlandio, 2012. Foto 48.

A presença das crianças no *Mapimaí* mostra o processo de permanente transmissão de valores passados as gerações. Que se inicia na infância e os orientam para a vida, sendo que esta interação é um importante momento de partilha de experiências. Essa transmissão reafirma a identidade cultural e cosmogônica do coletivo. Foto 48.

Fonte: ALVES, Carlandio, 2012. Fotos 49 e 50.

Imagens que retratam dois momentos na Terra *Paiterey Garah*, dos seres e não-seres, a árvore de ipê e a arara são entendidas a partir das simbologias que trazem a cultura dos *Paiter Suruí*. Tal representação é sentida e explicada pelas experiências e vivências, assim como pela cosmogonia. Fotos 49 e 50.

Fonte: ALVES, Carlandio, 2012. Foto 51.

Indígena Gapame Arildo Suruí, rei do ritual 2012. Foto 51.

Fonte: ALVES, Carlandio, 2012. Foto 52.

Fonte: ALVES, Carlandio, 2012. Foto 53.

Fabricação do tronco do equilíbrio que foi utilizado no ritual, a representação do tronco visualiza um “marcador territorial”, porque esse sentido de equilíbrio é entendido a partir da passagem de cada *Paiter Suruí* no universo e como estes conduzem suas vidas no seu espaço de ação. Fotos 52 e 53.

Fonte: ALVES, Carlandio, 2012. Foto 54.

Fonte: ALVES, Carlandio, 2012. Foto 55.

Duas gerações de *Paiter Suruí*, participando do ritual de celebração da criação do mundo. Ambos utilizando de ornamentos preparados para o *Mapimaí*. Essa preparação mostra o respeito na representação cosmogônica. Fotos 54 e 55.

Fonte: ALVES, Carlandio, 2012. Foto 56.

Banner do Plano de Negócios de Turismo. Uma forma de aplicar os conhecimentos ancestrais na busca do desenvolvimento sustentável e visualização de sua cultura. Foto 56.

Fonte: ALVES, Carlandio, 2012. Foto 57.

Indígena confeccionando grinalda de palha que os guerreiros *Gameb*, *Gabgir* e *Makor* utilizaram na dança de encontro com o cão anfitrião. Essa grinalda foi pintada com tinta de urucum com traços específicos para o ritual. Foto 57.

Fonte: ALVES, Carlandio, 2012. Foto 58.

Arco, flecha e cocar como “marcadores territoriais” presentificam a territorialidade e culturalidade *Paiter Suruí*. Marcam seu espaço de ação em relação a outros coletivos. Foto 58.

Fonte: ALVES, Carlandio, 2012. Fotos 59 e 60.

Alimentos típicos do coletivo. Na foto acima macaco moqueado como mais uma parte do rito. Essa ação representa a força de caçadores, marcando a territorialidade dos indígenas. Fotos 59 e 60.

Fonte: ALVES, Carlandio, 2012. Foto 61.

Os guerreiros *Gabgir*, utilizando vestimentas comuns anteriormente ao contato que marcam suas passagens pelo ritual e são “marcadores territoriais”, pois essas veste se incorporam na defesa territorial e memorial do coletivo. Foto 61.

Fonte: ALVES, Carlandio, 2012. Foto 62.

Fonte: ALVES, Carlandio, 2012. Foto 63.

Pesquisadora corporificada, ingerindo a chicha como elemento purificador do ritual. A pesquisadora participou da “fabricação de corpos” realizada pelos indígenas, ao tomar parte da pintura corporal. Fotos 62 e 63 acima.

Fonte: ALVES, Carlandio, 2012. Foto 64.

Os indígenas dos clãs convidados corporificado, realizando o trajeto para o encontro do clã anfitrião. Anciã cuidando da tocha da chama da vida, para que não se apagasse, a anciã realizou todo o trajeto atrás do casal cerimonial. Esse casal foi

o escolhido em 2012 para fazer esse caminho, ambos estavam em transe, fazendo a conexão entre os mundos de *Palob* e o seu mundo. Fotos 64 e 65.

Fonte: ALVES, Carlandio, 2012. Foto 65.

Indígena tocando flauta feita com bambu, para entoar cânticos no *Mapimaí*. Foto 66.

Fonte: ALVES, Carlandio, 2012. Foto 66.

Para não concluir...

O presente trabalho procurou compreender as representações e o modo de vida dos indígenas *Paiter Suruí* no espaço de ação, a partir do estudo dos "marcadores territoriais". Esse estudo se torna imprescindível uma vez que esses coletivos vêm sofrendo um processo de assimilação cultural devido ao contato com a sociedade envolvente.

Os *Paiter Suruí* possuem particularidades quanto à sua organização sociopolítica, são essas características que nos instigaram na busca pela compreensão de suas representações e presentificações do seu cosmo. Representações que auxiliam na defesa física e cultural de sua territorialidade, e que se mostram tão necessárias na afirmação de sua identidade.

O *Mapimaí* e o significado que possui dentro da cultura do coletivo nos favoreceu para tal entendimento.É fundamental esse tipo de estudo que a geografia cultural aborda, discuti e tenta compreender os mais variados modos de vida e representação dos coletivos indígenas, possibilitando a compreensão da identidade cultural e sua territorialidade. A representação do ritual *Mapimaí* apresenta em sua cosmogonia elementos imprescindíveis ao entendimento acerca da identidade e territorialidade dos *Paiter Suruí*.

Nesse sentido buscamos a compreensão do cosmo do coletivo por meio do entendimento do espaço de ação que o filósofo alemão Ernest Cassirer traz em suas obras. O espaço de ação esta configurado de representações intrínsecas ao modo de vida de um coletivo humano. Dessa forma, buscamos entendimento nos "marcadores territoriais" que estão inseridos no espaço de ação e dão peculiaridades aos *Paiter Suruí* ao (de)marcar sua territorialidade e identidade.

Como todo trabalho surge alguns imprevistos que foram superados, a do observador de fora com suas lentes e olhares curiosos dentro de uma cultura distinta da sua, no entanto com o apoio teórico, da metodologia da pesquisa participante, participação observação, a geografia humanística que nos coloca mais próximos dos fenômenos estudados, nos possibilitou entender a subjetividade dos indígenas, suas experiências sensíveis no mundo.

Ao situarmos dentro desse contexto das subjetividades objetivas, do espaço de ação e dos “marcadores territoriais” no entendimento das representações, presentificações cosmogônicas e modo de vida desses indígenas, adentramo-nos em um universo complexo de signos, símbolos e significados. Não foi tarefa fácil compreender esse intricado de representações ligadas a ancestralidade e cosmogonia do coletivo que se apresentam no *Mapimaí*, entender como se da no fortalecimento da identidade cultural.

O *Mapimaí* está diretamente ligado às experiências de ancestralidade e cosmogonialidade, é um ritual complexo em suas nuances, pois revela como o mundo desses indígenas veio a existência. Os signos, símbolos e significados que fazem parte do seu construir, talvez nunca serão compreendidos em sua essência, mesmo nesses dois anos de participação ainda ficaram lacunas, afinal o *Mapimaí* é um ritual cosmogônico, como esses indígenas imaginam e representam a seu surgimento no mundo.

É por essa razão que nos apegamos como resultados a celebração do ritual, pois a identidade cultural e a territorialidade dos *Paiter Suruí* se fortalecem, revelam valores e sentimentos do construir e consequentemente o aparecimento e restabelecimento dos “marcadores territoriais”, que auxiliam na construção visualização da territorialidade.

Nessa celebração ainda conseguimos vislumbrar a busca pelo reconhecimento do coletivo como produtores de cultura e de novas representações, o contato com a sociedade envolvente e sua cultura, principalmente dos jovens que saem da Terra Indígena para concluir seus estudos, os deixam muito vulneráveis a assimilação da “outra” cultura e modo de vida. Dessa forma, rituais como o *Mapimaí* vêm de encontro com os objetivos proposto por um líder jovem como Almir Narayamoga Suruí. Que a cultura não é parada segundo as palavras do líder, ela avança, esse avanço esta sendo feito em dinamismo, são as novas representações carregadas de ancestralidade e cosmogonia.

Entendemos nesse ínterim as representações, presentificações e modo de vida dos *Paiter Suruí*, sofreram adaptações e restruturações, no entanto a essência do ser indígena *Paiter Suruí* não mudou, continua só que resignificada.

Assim, em nosso estudo os “marcadores territoriais” serão parte integrante, pois sua construção decorre a partir dos fenômenos materiais e simbólicos. Esses fenômenos possibilitam a compreensão das formas e representações simbólicas e presentificações como mediadoras do modo de vida dos coletivos indígenas.

Os *Paiter Suruí* ainda possuem um vínculo com o espaço que é caracterizado pelo sentimento e valoração, concebidos pelo conhecimento empírico, de espiritualidade e ancestralidade. O *Mapimaí* como representação cosmogônico se apresenta como intrínseco na compreensão desse vínculo. Em sua representação muitos elementos da natureza se destacam como essências para a sobrevivência e a permanência dos *Paiter Suruí*.

GLOSSÁRIO

Aiakúbera – Andar devagar

Akapeab – Menstruação

Gatikat – Lua

Gakop ah – Zona de Caça

Garah Alawata – Zona de Extrativismo

Garah Iter – Zona de Proteção Integral

Garah Pine Wah – Zona de Recuperação

Gõgõrexih – Onde os espírito habitam

Goane – Espíritos das Águas

Gakorap ah Kãy – Onde os antigos caçavam

Gameb –Marimbondos Pretos

Gabgir – Marimbondos Amarelos

Íwai – Os que oferecem comida

Kar ih – Lagoa grande

Kaban – Fruto miridinba

Labiway eSaga – Líder Maior

Lakapoy – Espírito do Mato

Makaloba – Bebida fermentada

Makor - Taboca

Metareilá – Floresta

Metare – Mata

Morip ey Payal – Zona de Pesca

Morip ey Payal – Zona de Pesca

Paitery Kara Kapat – Limite da Terra Indígena

Paiter Parakawah – Cemitério

Paiterey Garah – Terra Indígena

Pala at ah – Zonas Sagradas

Palob – Deus

Sodoy Karah – Zona de Produção

Waabiwe wah – Lugar de Guerra

Yama – Objeto de assento

REFERÊNCIAS

ALBAGLY, S. **Território e territorialidade.** *In*: LAGES, V; BRAGA, C; Morelli, G. (ORGs). Território em movimento: cultura e identidade como estratégia de inserção competitiva. Brasília: SEBRAE, 2004.

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.

BECKER, B. K. Modelos e cenários para a Amazônia: o papel da ciência **-Revisão das políticas de ocupação da Amazônia:** é possível identificar modelos para projetar cenários?Revista:PARCERIAS ESTRATÉGICAS - NÚMERO 12 - SETEMBRO 2001.

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, 2012.

BONAVIDES, P. **Ciência Política**. 10ª Ed. São Paulo: Malheiros Editores LTDA, 1999.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Trad. Fernando Tomaz. 10ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

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).

BORGES, M. C. Da observação participante à participação observante: uma experiência de pesquisa qualitativa. RAMIRES, J. C. de L.; PESSÔA, V. L. S. (Orgs.). **Geografia e pesquisa qualitativa**: nas trilhas da investigação. Uberlândia: Assis, 2009.

BRANDÃO,C. R.**Pesquisa Participante**.São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

BUTTIMER, A. **Aprendendo o dinamismo do mundo vivido.** 1985. In: PERSPECTIVAS DA GEOGRAFIA. Antônio Carlos Christofoletti (org.). São Paulo, Difel, p. 165-193.

CASSIRER, E. **Linguagem e mito**. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992 [1925].

_____. **Filosofia de las formas simbolicas**. 2ª ed (Trad. M. Armando). México: Fondo de Cultura Económica, 1998 [1964].

_____.**Filosofia de las Formas Simbólicas III**: Fenomenología del reconocimiento. Trad. Armando Morones. México: Fondo de Cultura Económica, 1998 [1929].

_____. **Las ciencias de la cultura**. 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2005 [1942].

_____. **Antropología Filosófica**: Introdução a uma filosofia de la cultura. 5ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1968 [1944].

_____. **Uma chave para a natureza do homem**: o símbolo. *In*: CASSIRER, E. **Antropologia filosófica**. São Paulo: Mestre Jou, 1978 [1944].

_____. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1994 [1944].

_____. **O Mito do Estado**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976 [1946].

_____. **Esencia y efecto del concepto de símbolo**. México: Fondo de Cultura Económica, 1975 [1956].

CAPEL, H. **Filosofía y ciéncia en la Geografía Contemporánea:** umaintroducción a la Geografía. Espanha: Barcanova, 1988.

CARDOZO, I. B. **Etnozoneamento Paiterey Garah:** Terra Indígena sete de Setembro. Porto Velho, RO: Kanindé – Associação de Defesa Etnoambiental, 2011.

CASTRO, S. S. **Experiência e Lugar**. Geografia oral com os judeus. Dissertação de Mestrado. Rondônia: UNIR, 2012, 247 p.

CAVALCANTI, L. S. **Geografia, escola e construção de conhecimento**. São Paulo: Papirus, 1998.

CHELOTTi, M. C.**Reterritorialização e Identidade Territorial**. Revista: Sociedade & Natureza, Uberlândia, 22(1):165-180, abr. 2010.

CLAVAL, P. **A Geografia Cultural**. 2ª Edição. Florianópolis, Editora da UFSC, 2001.

COSTA, A. F. **A pesquisa de terreno em Sociologia**. *In*: João Ferreira de Almeida e José Madureira Pinto. **A Investigação nas ciências Sociais**. Lisboa: Editorial Presença, 1995.

COSTA, P. C. **A condição urbana: ensaios de geopolítica da cidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

DARDEL, E. **O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica**. São Paulo:Perspectiva, 2011[1952].

DELEUZE, G**. A imanência:** uma vida....(Trad. Silva, T. T.) *In*: DELEUZE, G **Philosophie,** nº 47, Set. 1995.

DIEGUES, A. C. S. **O Mito Moderno da Natureza Intocada**. São Paulo. NUPAUB/USP, 1993.

DURAND, G. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário**. São Paulo: Martins Fontes,1997.

DURKHEIM, É. **As Formas Elementares da Vida Religiosa.** São Paulo: Martins Fontes, 1996.

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. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Editora Martins Fontes LTDA, 1992.

ENGLER, S. J. **Tradition's Legay**. In: Engler, Steven J.; GRIEVE, Gregory P. Historicizing " Tradition" in the study of religion.1 ed. Berlin and New York: Walter de Guyter, 2005. 359p.

ENTRIKIN, J. N. **O Humanismo Contemporâneo em Geografia**. Boletim Geografia Teorética, Rio Claro, v. 10, n. 19 p. 5-30, 1980.

EWALD, A. P. **Fenomenologia e Existencialismo:** articulando nexos costurando sentidos. Revista Estudos e Pesquisas em Psicologia. Rio de Janeiro, v. 08, n. 2, p.149-165, 1º semestre de 2008.

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.

FRÉMONT, A. **A Região, Espaço Vivido.**(Trad. Antônio, G). Reivão & Antônio G. Mendes. Coimbra, Livraria Almeida, 1980.

GALLOIS, D. T. **Participação Indígena**: a experiência da demarcação Waiãpi. *In* KASBURG, Carola & GRAMKOW, Márcia (org.): Demarcando Terras Indígenas: experiências e desafios de uma parceria, 139-153. FUNAI/PPTAL/GTZ, Brasília, 1999.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. São Paulo, Copgright, 1989.

GIDDENS, A.**O Mundo na Era da Globalização**.Tradução de Saul Barata. Lisboa: Editorial Presença, 2000.

GIL FILHO, S. F. **Espaço Sagrado: estudos em geografia da religião**. Curitiba:XIBIPEX, 2008a.

_____. **Geografia Cultural: estrutura e primado das representações**. Espaço e Cultura, UERJ, RJ, Nº. 19-20, P. 51-59, JAN./DEZ. DE 2005

GUERRIERO,S. (org.). **Antropos e Psique.** O outro e sua subjetividade. São Paulo: Ed. Olho d`água, 2001.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do fim dos territórios à multiterritorialidade.Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____.**Des-territorialização e identidade**: a rede "gaúcha" no Nordeste.Niterói: EDUF, 1997.

_____. Rogério.**Identidades Territoriais**. In: CORRÊA, Roberto Lobatoe ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). Manifestações da Cultura no Espaço. Rio de Janeiro:UERJ, 199.

HENRIQUES, I. C.. **Amaterialidade do simbólico:**marcadores territoriais, marcadores identitários angolanos (1880-1950). Revista: Textos de História, vol. 12, n° 1/2,2004.

HOLZER, W. **Paisagem, imaginário, identidade**: alternativas para o estudo geográfico. *In*: ROSENDHAL, Z.; CORRÊA, R. L. **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. (p. 149-168).

_____. **O conceito de lugar na geografia-humanista**: uma contribuição para a geografia contemporânea. GEOgraphia. Rio de Janeiro, v. 05, n. 10, p. 113 – 123, 2003.

_____. W. **O lugar na geografia humanista**. Território Geográfico**.** Rio de Janeiro, n. 07, p. 67-78, jul./dez. 1999.

JULIA, D. **Leituras e contra-reforma**. *In*: CAVALLO, G. ; CHARTIER, R.**História da leitura no mundo ocidental***.* Tradução de Cláudia Cavalcanti et. al. 1. ed.São Paulo: Editora Ática, 2003.

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.

KOZEL, S. **Mapas Mentais** – Uma Forma de Linguagem: Perspectivas Metodológicas. *In:* KOZEL, S.; SILVA, J.C. & GIL FILHO, S.F. (orgs.). **Da Percepção e Cognição à Representação**: Reconstruções Teóricas da Geografia Cultural e Humanista**.** Organização de. São Paulo: Terceira Margem; Curitiba: NEER, 2007.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

_____. **Políticas da natureza**: como fazer ciência na democracia. Trad. de C. A. Mota de Souza. São Paulo: EDUCS, 2004.

_____. **Por uma antropologia do centro** (entrevista do autor à revista). Mana 10(2), pp. 397-414, 2004a.

LARAIA, R. de B. **Cultura:** um conceito antropológico. Rio de janeiro. Jorge Zahar. Editor Ltda, 2008.

LÉVI-STRAUSS, C. **Mito e Significado**.Edições 70, Lda., Lisboa: Portugal, 2007[1978].

_____. **O pensamento selvagem**. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1976.

MAIA, D. S. **A geografia e o estudo dos costumes e das tradições**. Revista Terra Livre. São Paulo-SP, v. 16, p. 71-98, 2001.

MAUSS, M. **Esboço de uma teoria geral da magia**. *In*; Sociologia e Antropologia, São Paulo, Cosac & Naif, 2003.

_____, M. **Ensaio sobre a dádiva**: forma e razão de troca nas sociedades arcaicas. IN: Sociologia e Antropologia, vol. II. São Paulo: Edusp, 1974.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

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.

MINAYO, M. C. de S. (Org.). **Pesquisa social:** teoria método e criatividade. 17ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

MOSCOVICI, S. **Representações Sociais**: Investigações em Psicologia Social. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. 404 p.

MORAES, A. C. R. **Ratzel**.Coleção grandes cientistas sociais. São Paulo: Ática, 1992.

_____.**As Representações Sociais.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001**.**

MORETZ-SOHN,M. C. d´A. **A distribuição demográfica da população indígenano Brasil: mudanças, conflitos e territorialidade**. *In*:VI Encontro Nacionalsobre Migrações. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Estudos Populacionais – ABEP, 2009.

OLIVEIRA V. **Que Vim Eu Fazer Aqui?** Fazendo Do El Dorado O Meu Lugar. *in* OLIVEIRA, V.; LEANDRO, E. L.; AMARAL, J. J. de O. (Orgs.) **Migração:** Múltiplos Olhares. São Carlos: EDUFRO e Pedrp & João, 2010. (no prelo).

OLIVEIRA, A. U. **Integrar para Não Entregar**. Políticas Públicas e Amazônia. Campinas-SP:Papirus, 1991.

OLIVEIRA, P. C. **Gestão territorial indígena.** Dissertação (Mestrado em DireitoEconômico e Social). Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2006.

PACHECO DE O. J. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade;LACED/Museu Nacional, 2006.

PORTO A. M. S. **Rompendo o silêncio**: por uma revisão do desaparecimento dos povos indígenas. Disponível em: http://www.dihitt.com.br/barra/rompendo-o-silencio-por-uma-revisao-do-desaparecimento-dos-povos-indigenas. Acesso em: 05 fev 2010.

PORTELLA, R. **Didática de estudos sociais**. São Paulo: Ática, 1990.

RAMOS, A. R. **Sociedades Indígenas**. São Paulo: Ática, São Paulo. 1994.

RELPH, E. **Place na placelessness**. London: Pion, 156 p. 1976.

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. 2010.

SACK, R. D. **Human territoriality**: its teory and history. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

SAHR, WD. L.C.T. **Espaços Culturais** – vivências, imaginações e representações. *In*: SERPA, A. (org.). **Signos e espaços mundo – A semiótica da espacialização na geografia cultura,**: Análise de Experiências. Salvador: EDUFBA, 2008.

SCARAMUZZA, G. F. **Lugar, Educação e Identidades em Transformação na Amazônia.** *In* AMARAL, J. J. de O. LEANDRO, E. L. (org). Amazônia e Cenários Indígenas. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010.

SÊGA, A. R. **O conceito de representação social nas obras de Jodelet e Serge Moscovici**. Revista Anos 90, v. 8 nº 13, 1º semestre 2000, p. 128-133.

SILVA, J. 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, S.; SILVA, J.C. & GIL FILHO, S.F. (orgs.). **Da Percepção e Cognição à Representação**: Reconstruções Teóricas da Geografia Cultural e Humanista**.** Organização de. São Paulo: Terceira Margem; Curitiba: NEER, 2007.

SOUZA, M. L. **Algumas notas sobre a importância do espaço para o desenvolvimento social**. Território / LAGET, UFRJ.Ano II, N.º 3, p. 13-36, jul.- dez., Rio de Janeiro: Garamond, 1997.

TOLEDO, R. P. **O exemplo dos bons selvagens**. *In*: Revista Veja, 27.12.2000. São Paulo: Ed. Abril, 2000.

TUAN , Yi-Fu. **Geografia humanística**. In: CHRISTOFOLETTI, Antônio (org). Perspectivas daGeografia. São Paulo: DIFEL, 1982, p. 143-164

_____. **Place: an experiential perspective**. Geographical Review, 1975 65 (2): 151-165.

_____. **Espaço e Lugar**. São Paulo: Difel, 1983.

_____.**Topofilia:** Um Estudo da Percepção, Atitudes e Valores do Meio Ambiente. Rio de Janeiro, Difel, 1980.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **"A fabricação do corpo na sociedade xinguana"**. Boletim do Museu Nacional. 1987, p. 40-49.