

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ZEUS MORENO ROMERO

**OS PAITER SURUÍ: DO ARCO E FLECHAS ÀS TECNOLOGIAS DO SÉCULO  
XXI**

MARINGÁ  
FEVEREIRO-2014

Universidade Estadual de Maringá  
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes  
Departamento de História  
Programa de Pós-Graduação em História

**ZEUS MORENO ROMERO**

**OS PAITER SURUÍ: DO ARCO E FLECHAS ÀS TECNOLOGIAS DO SÉCULO  
XXI**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá – UEM, para obtenção do título de Mestre em História (Área de concentração: Política e Movimentos Populacionais e Sociais. Linha de Pesquisa: Política e Movimentos Sociais).  
Orientador: Prof. Dr. Angelo Priori

Maringá

2014

Universidade Estadual de Maringá  
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes  
Departamento de História  
Programa de Pós-Graduação em História

**ZEUS MORENO ROMERO**

**OS PAITER SURUÍ: DO ARCO E FLECHAS ÀS TECNOLOGIAS DO SÉCULO  
XXI**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá – UEM, para obtenção do título de Mestre em História (Área de concentração: Política e Movimentos Populacionais e Sociais. Linha de Pesquisa: Política e Movimentos Sociais).

Aprovado em: \_\_\_\_\_ / \_\_\_\_\_ /

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Angelo Priori  
Universidade Estadual de Maringá- UEM

---

Líder Maior do Povo Païter Suruí , Almir Narayamonga Suruí  
Doctor Honoris Causa – Universidade Federal de Rondônia. -UNIR

---

Lúcio Tadeu Mota  
Universidade Estadual de Maringá- UEM

## **Dedicatória**

A minha estimada iaia (querida avó), Francisca Garasa i Tudó, mulher lutadora, trabalhadora e culta. Uma fonte de sabedoria. Deixava-me fascinado com as histórias que contava sobre a família, como, por exemplo: a história do meu tataravô, o pastor de cabras dos Pirineus; a do meu bisavô, o “Robin Hood de Múrcia”, comissário republicano que “roubava” os livros dos latifundiários para abrir bibliotecas e alfabetizar camponeses; ou a da minha bisavó, operária de uma fábrica têxtil em Sants, na época de revolução industrial na Catalunha.

Aos meus pais, Salvador Moreno i Riba e Carmina Romero i Garasa, pela forma como me educaram e pelas viagens que realizamos em família, despertando em mim o interesse pelo conhecimento, pela cultura, pelo saber e, conseqüentemente, pela História.

A minha amada esposa, Gabriela Monteiro, mulher inteligente e batalhadora. Sem ela esta dissertação não seria possível.

## AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, professor doutor Angelo Priori, um especial agradecimento, não somente pela orientação na dissertação, mas também pela amizade e ensinamentos sobre a cidade de Maringá, o estado do Paraná e a sociedade brasileira em geral.

A antropóloga Betty Mindlin, a principal pesquisadora dos Paiter Suruí, que não mediu esforços para me ajudar, com sua exorência, sabedoria, carinho e com seu humanismo.

Yete itera lade бага ter ano txaje omakoba ey iwayka é, Paiter Suruí e masoena eka é. (Obrigado a todos os Paiter Suruí que me ajudaram a resolver as dúvidas sobre seu povo, Poe meio das redes sociais).

A todos/as do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual de Maringá e aos companheiros/as do mestrado.

Aos professores da Universidade Estadual de Maringá, Lúcio Tadeu Motta e Valéria de Assis, que fizeram parte da banca examinadora de qualificação desta dissertação.

A Casa Amèrica Catalunya, lugar onde trabalhei durante 10 anos e aprendi sobre América Latina. Sem esquecer a todos e cada um dos companheiros e companheiras com quem coincidi nesse período, agradeço em especial a Yolanda Viñals, que organizou as palestras onde conheci a história do povo Paiter Suruí. Moltes gràcies per tot, companys i companyes.

A Gabriela Dalla Corte Caballero, professora doutora da Universitat de Barcelona, que me encorajou a estudar história. Gracias por todo, querida Gabriela. Ao professor doutor da Universitat de Barcelona, José Luis Ruiz-Peinado, que me apresentou o professor Angelo Priori e a Universidade Estadual de Maringá. Gracias Luiggi.

Aos demais professores do Departamento de História de América da Universitat de Barcelona: Javier Laviña, Ricardo Piqueras, Pilar Garcia Jordán, Natalia Moragas i Meritxell Tous. Desejo que um dia possa ensinar o que aprendi com todos e cada um deles. *Moltes gràcies a tothom d'aquest gran equip.*

Enfim, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pela Bolsa de Estudo.

## SUMÁRIO

RESUMO.....	10
ABSTRACT.....	11
INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO 1. OS PAITER SURUÍ ANTES DO CONTATO OFICIAL.....	19
1.1 Considerações prévias.....	20
1.2 A origem.....	23
1.3 A sociedade Paiter Suruí e suas duas metades: Metare e Íwai.....	35
1.4 Plantio, pesca, caça e coleta: a comida.....	43
1.5 Cultura material.....	48
1.6 O mundo espiritual dos Wãwã.....	57
1.7 Guerras e guerreiros.....	63
1.8 Considerações finais do capítulo.....	71
CAPÍTULO 2. O CONTATO.....	74
2.1 Considerações prévias.....	75
2.2 A ocupação econômica da região Amazônica durante a ditadura militar.....	80
2.3 O programa Polonoroeste e a migração para Rondônia.....	86
2.4 O primeiro contato oficial e suas consequências.....	91
2.5 A luta pela terra.....	103
2.6 Considerações finais do capítulo.....	113
CAPÍTULO 3. PRESENTE E FUTURO PAITER SURUÍ.....	116
3.1 Considerações prévias.....	117
3.2 Articulação política Paiter Suruí.....	122
3.3 Almir Narayamonga Suruí: uma liderança indígena reconhecida internacionalmente.....	126
3.4 Movimentos sociais, indígenas e a Internet.....	129
3.5 Educação e saúde nas aldeias Paiter Suruí.....	133
3.6 A adaptação à Internet e nas tecnologias multimídia dos Paiter Suruí.....	138
3.7 Planos, projetos e solução de problemas: uma visão de futuro. ....	145
3.8 Considerações finais do capítulo.....	149
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	151
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	154

## LISTA DE SIGLAS

BASA - Banco da Amazônia S/A.  
CASAI - Casa de Apoio à Saúde do Índio.  
CCB - Padrão Ouro de Clima, Comunidade e Biodiversidade.  
CESBRA - Companhia Estanífera do Brasil.  
COFREMMI - *Compagnie Française d'Enterprises Minières Metallurgiques et d'Investissements*.  
Coiab - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira.  
COIAB - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira.  
DNPM - Departamento Nacional de Produção Mineral.  
ERBOL - Educación Radiofónica de Bolívia.  
EZLN - Ejército Zapatista de Liberación Nacional.  
FAS - Fundação Amazonas Sustentável.  
FBOMS - Fórum Brasileiro de Ongs e Movimentos Sociais pelo Meio Ambiente e o Desenvolvimento.  
FUNAI - Fundação Nacional do Índio.  
FUNBIO - Fundo Brasileiro para a Biodiversidade.  
GTA - Grupo de Trabalho Amazônico.  
IAMÁ - Instituto de Antropologia e Meio Ambiente.  
INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.  
IPAM - Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia.  
LALI - Laboratório de Línguas e Literaturas Indígenas  
MEC - Ministério de Educação.  
MEIRON - Missão Evangélica Indígena de Rondônia e Noroeste de Mato Grosso.  
MST - Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra.  
ONGs - Organizações Não Governamentais.  
ONU - Organização das Nações Unidas.  
PARMSRN - Plano de Ação Participativo para o Desenvolvimento de uma Economia Racional e de Manejo Sustentável dos Recursos Naturais.  
PIN - Programa de Integração Nacional.  
PND - Planos Nacionais de Desenvolvimento.  
POLAMAZÔNIA - Programa de Polos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia.  
Polonoroeste - Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil.  
PRODEAGRO - Projeto de Desenvolvimento Agroambiental de Mato Grosso.  
PROTERRA - Programa de Redistribuição de Terras e Estímulo à Agroindústria do Norte e Nordeste.  
REDD - Redução de Emissões por Desmatamento e Degradação.  
SEDUC-RO - Secretaria de Estado da Educação de Rondônia.  
SIL - Summer Institute of Linguistics.  
SPI - Serviço de Proteção ao Índio.  
SUDAM - Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia.  
Sudeco - Superintendência de Desenvolvimento do Centro-Oeste.  
SUFRAMA - Superintendência da Zona Franca de Manaus.  
UNIR - Universidade Federal de Rondônia.  
VCS - Padrão de Carbono Verificado.

## LISTA DE FIGURAS

- Figura 1: Aldeia Paiter Suruí em 1970.
- Figura 2: Mulheres Paiter Suruí em frente à maloca em 1977.
- Figura 3: Detalhe do Tembetá numa menina Paiter Suruí, 1978.
- Figura 4: Festa do Mapimaí realizada em 1980.
- Figura 5: Mulheres preparando a roça no interior da floresta em 1980.
- Figura 6: Mulher voltando da roça, 1979.
- Figura 7: Mulher Artesã confeccionando um cesto, 1981.
- Figura 8: Malocas tradicionais Paiter Suruí em 1979.
- Figura 9: Mulher numa maloca de reclusão após parto, 1981.
- Figura 10: Maloca tradicional abandonada em 1978.
- Figura 11: Instalação fotográfica “sonhar”, criada por Ellen Slegers, na exposição “Sei que nada sei – Cerâmica indígena Paiter Suruí em diálogo com obras de artistas alemães”.
- Figura 12: wãwã com seu Naraí e mulher Paiter Suruí durante um ritual em 1979.
- Figura 13: Guerreiro Paiter Suruí em 1970
- Figura 14: Mulheres e crianças preparando a comida, 1978.
- Figura 15: Locomotiva Maquinista Rivero, Madeira-Mamoré, 1977.
- Figura 16: Colono em Guarajá-Mirim (Rondônia), 1970.
- Figura 17: Primeiro contato oficial em 1969.
- Figura 18: Mulher Paiter Suruí numa loja de Espigão do Oeste (Rondônia), 1977.
- Figura 19: Criança Paiter Suruí comendo arroz e feijão na porta de casa, 2010.
- Figura 20: Igreja Evangélica Surui palob à paiterey pabneey surui e seus fieis, na aldeia Lapetanha Linha 11.
- Figura 21: Mãe e filho no território desmatado, 1981. Imagem exposta no Natural History Museu de Nova York.
- Figura 22: Casal Paiter Suruí andando pela floresta, 1981.
- Figura 23: Colonos em Espigão do Oeste observando uma mulher Paiter Suruí e seu filho, 1977.
- Figura 24. Presente, passado e futuro das lideranças do clã Gamebey. Almir Narayamonga Suruí, Marimop Surui e Oyexiener Suruí, 2010.
- Figura 25: Capas dos livros: “Ĝarah E Same. O tempo da floresta” e “Amõ Ĝapĝir ey iway Amõ Anar Segah ayap mi Materet ey mame Ikõr Nih. Histórias do Clã Ĝapĝir ey e o Mito do Gavião Real”, de Suruí, Gakamam e outros autores do clã Ĝapĝir.
- Figura 26 : Almir Suruí na sede central de Google, em Califórnia.
- Figura 27: Gasodá Suruí e Windows 7.



## **LISTA DE MAPAS**

Mapa 1: Parque Indígena Aripuanã.

Mapa 2: Terra Indígena Sete de Setembro, vista no Google Maps.

## RESUMO

Este estudo aborda a história do povo indígena Païter Suruí, situado entre os estados de Rondônia e Mato Grosso. O objetivo consiste em analisar as rápidas mudanças que viveram esses indígenas desde antes do contato com os não-indígenas até os dias atuais. Inicia-se com a exposição da forma de vida dos Païter Suruí refletida nos mitos, nas festas, na moradia e em sua articulação social tradicional. Em seguida, a análise passa pelas transformações radicais e o quase aniquilamento no momento do contato oficial, devido às doenças trazidas pelos não-indígenas, às invasões, ao impacto que causaram as madeiras no seu habitat, à luta pela terra e expulsão dos invasores. Por último, apresenta-se a adaptação desses indígenas à sociedade capitalista globalizada, no marco do estado brasileiro, dando ênfase à defesa ambiental da sua terra, à articulação política e à valorização da educação dentro do seu território. Destacam-se os projetos de venda de carbono, o plano de cinquenta anos que visa projetar o futuro do povo Païter Suruí e as parcerias com ONG's (brasileiras e estrangeiras), demonstrando a capacidade de articulação desses indígenas com a sociedade não-indígena. Essa última etapa, revela como a tecnologia (sejam computadores, GPS ou Internet) foi utilizada como ferramenta para alcançar os objetivos perseguidos por esses indígenas, quebrando assim o falso mito dos índios como sociedade atrasada.

**Palavras-chave:** Indígenas; História do tempo presente; Meio-Ambiente; Tecnologia.

## **ABSTRACT**

Current paper investigates the history of the Paiter Suruí indigenous people, inhabitants of the states of Rondônia and Mato Grosso, Brazil. The study analyzes the quick changes they experienced even prior to their first contact with non-indigenous people until the present day. A description of the Paiter Suruí lifestyle is provided through their myths, celebrations, habitation and the traditional articulation of their social relationships. The study then focuses on the radical transformations and the near annihilation undergone by Paiter Suruí after their official first contact due to the diseases brought by non-indigenous people; the invasion of their land; the impact of the lumber industry and their struggle for the expulsion of the invaders. The final part of the research presents the adaptation of the Paiter Suruí to global capitalist society within the Brazilian framework, with special emphasis on the environmental defense of the land, their political articulation and the valorization of education in their territory. The paper highlights the project of carbon selling, a fifty-year plan that ensues the Paiter Suruí's future in a joint partnership with national and international NGOs. The above proves the ability of this indigenous group to successfully relate itself with non-indigenous society. Further, this stage reveals how the Paiter Suruí population uses technology (computers, GPS or the Internet) to attain their goals, imploding the myth that depicts indigenous people as backward.

Keywords: Indigenous; Contemporary History; Technology; Environment.

## INTRODUÇÃO

*“Nós viemos por muitos anos tentando chamar a atenção da humanidade, que a humanidade não é possível se não temos uma nova relação com a Mãe Natureza”.*

(Rigoberta Menchú)

A célebre frase da indígena Quiché-Maia de Guatemala, prêmio Nobel da Paz em 1992, a quem tive o prazer de conhecer em 2008, está em harmonia com a história dos Paiter Suruí, nestes últimos anos. O objetivo principal desta dissertação é analisar as mudanças vividas pelo povo indígena Paiter Suruí, desde antes do contato com os não-indígenas até os dias atuais. Compreende um período histórico de, aproximadamente, cinquenta anos, em que essa sociedade indígena praticamente deixou de viver com suas tradições imemorais até inserir-se na sociedade capitalista e globalizada do século XXI. Serão abordados temas como a relação dos indígenas com a floresta, suas articulações políticas e o uso de ferramentas tecnológicas do século XXI. Para alcançar o objetivo proposto, esta dissertação faz um percurso pela história do povo Paiter Suruí de uma forma multidisciplinar, na tentativa de realizar uma “história total”, utilizando entre outras ciências, a Antropologia e a Sociologia. Porém, também com a consciência de que ainda estamos longe de alcançar a “história total” defendida por Braudel (1976). Na verdade, como ressaltou Peter Burke (1992), seria difícil acreditar que esse objetivo poderia um dia ser alcançado – ainda que alguns passos fossem dados nessa direção.

A palavra “História” vem do grego antigo e significa testemunho. Através de vários tipos de fontes que relatam o passado, a História procura dar sentido às ações dos seres humanos com a intenção de dar respostas a questões do presente, relatando o passado e projetando o futuro. É precisamente isso o que pretende este trabalho, compreender o passado, quando os Paiter Suruí eram uma sociedade que vivia do seu habitat e quando foram contatados pelos não-indígenas, para entender o seu presente e suas perspectivas de futuro. Assim, para reconstruir a história deste povo que era ágrafo, o trabalho dos antropólogos resultou chave. O diálogo entre História e Antropologia, somados à História Oral, serviu para construir uma narrativa histórica do passado do povo Paiter Suruí, que forma parte de um conjunto de povos tradicionalmente

marginalizados, “esquecidos” da História, oprimidos e “sem voz”. Entende-se que um importante trabalho do historiador é visibilizar as lutas e sofrimentos desses “esquecidos”, precisamente para não esquecer os homens e mulheres que derramaram sangue, suor e lágrimas pela sua própria sobrevivência. Portanto, propõe-se apresentar um tipo de História, que como dizia Thompson (2011), é vista desde abaixo. Parafraseando as célebres palavras do sociólogo e político brasileiro Florestan Fernandes: “não existe neutralidade possível: o intelectual deve optar entre o compromisso com os explorados ou com os exploradores”.

A História Oral, por si mesma, permite dar a conhecer a história indígena do Brasil, dando voz aos povos originários, escutando e produzindo um conhecimento histórico a partir dos relatos dos próprios indígenas. É um tipo de História que constrói um saber comprometido com a experiência de vida, portanto, é uma “História da vida” advinda de relatos e memórias de experiências do narrador, que procura compreender o envolvimento pessoal de um indivíduo com determinado tema, fato ou acontecimento (FREITAS, 2004). Segundo Thompson (1992), a História Oral é uma história construída em torno de pessoas, admite heróis desconhecidos pelo povo, traz a história para dentro da comunidade e a extrai de dentro da comunidade. No entanto, a história oral dos povos indígenas traz consigo algumas dificuldades, sendo a barreira linguística e conceitual uma das maiores. A experiência do historiador, autor desta dissertação, durante seu trabalho na instituição cultural Casa Amèrica Catalunya, permitiu perceber reiteradamente que quando alguns membros das comunidades originárias da América expressavam-se existia uma barreira conceitual profunda, pois mesmo falando em espanhol ou português não se compreendiam com precisão o que queriam expressar. No caso dos Païter Suruí, as pessoas mais idosas não dominam a língua portuguesa, além do fato de muitos indígenas utilizarem um português rudimentar e cheio de expressões locais. Apesar das dificuldades, resulta de extrema importância escutar os indígenas. Conforme o linguista e antropólogo Bartomeu Melià (1991), a História tem que ser contada e interpretada pelos próprios indígenas, que a conhecem por meio da tradição oral.

Sendo assim, a História Oral é o método de pesquisa que permitiu conhecer a história dos Paiter Suruí narrada pelos seus protagonistas e escrita nas obras de Betty Mindlin. Por outro lado, partindo do pressuposto que nós, os historiadores somos filhos do nosso tempo e que enxergamos com óculos atuais, esta dissertação é filha da era digital, sobretudo a Internet. Por isso, além de algumas entrevistas e fontes bibliográficas, foram utilizados também materiais disponíveis na Internet, tais como notícias, postagens dos indígenas nas redes sociais, reportagens, vídeos, fotografias, mapas, etc. Temos que levar em conta que os historiadores do tempo presente podem enriquecer-se com de fontes da Internet, depois de verificar com rigorosidade as informações encontradas. A rápida comunicação e a facilidade que oferecem as fontes digitais atuais abrem uma porta para que os pesquisadores intercambiem e dialoguem com maior êxito. Este trabalho é resultado da ajuda dos Paiter Suruí que utilizam a Internet e estão presentes nas redes sociais, digitais e virtuais, facilitando o diálogo entre o pesquisador e os pesquisados. Outro fator importante no desenvolvimento desta dissertação foi o fato de vários estudos sobre o tema e documentos das associações Paiter Suruí estarem disponíveis na Internet. Isso demonstra que o compartilhamento de informações na rede ajuda a melhorar a qualidade das pesquisas, além de democratizar os conhecimentos.

Resulta importante esclarecer que este não é um trabalho feito por um antropólogo, é uma dissertação realizada por um historiador. Apesar da multidisciplinaridade, esta é uma obra de História do Tempo Presente. A História do Tempo Presente começou com os historiadores Heródoto e Tucídides que recolhiam os depoimentos diretamente das pessoas que viveram os fatos narrados, para posteriormente expô-los. Durante o positivismo desconsiderou-se esse tipo de história, por não estarem os fatos estudados suficientemente distantes no tempo em que vivia o historiador. Foi especialmente após da Segunda Guerra Mundial que os historiadores começaram a utilizar termos como: *historie du temps présent*; *contemporary history*; *zeitgeschichte* – ou seja, História do Tempo Presente (KAELBLE, 1993). Esse tipo de História tem um passado aberto, quase inconcluso, cujos efeitos nos processos individuais e coletivos se estendem para nós e convertem-se em presentes (FRANCO, 2007). Apesar das críticas sobre a História do Tempo Presente, Eric Hobsbawm (1998)

afirmou ser necessária mesmo com seus problemas estruturais. Segundo o autor, essas pesquisas devem ser realizadas com os mesmos cuidados e critérios que as pesquisas de outros períodos históricos, ainda que sejam para salvar do esquecimento e da destruição as fontes que serão indispensáveis aos historiadores do terceiro milênio. Para Roger Chartier (1993), o pesquisador, que é contemporâneo do seu objeto de pesquisa, divide com os atores da sua história as mesmas referências e categorias. A falta de distância (no tempo) ao invés de ser um inconveniente pode ser um instrumento de auxílio importante para conhecer melhor a realidade estudada, de forma a superar essas “lacunas” que aparecem quando se pesquisa qualquer tema afastado do nosso tempo.

Esta dissertação enquadra-se na História do Tempo Presente por várias razões. Primeira, porque os protagonistas deste trabalho ainda estão em condições de oferecer seu testemunho para o historiador. Segunda, porque ainda existe uma memória social viva sobre o passado que se aborda. Outra razão é que existe certo grau de contemporaneidade entre a experiência vivida pelo historiador e o passado que se pesquisa. Também porque existem inúmeras fontes sobre a temática. E, por último, porque trata de um tempo recorrente nesse tipo de pesquisa histórica, um tema e problema vinculados a um processo social traumático.

O interesse do autor desta dissertação pelo povo Paiter Suruí, começou em 17 de março de 2010, quando foram realizadas na “Casa América Catalunya” de Barcelona várias palestras dedicadas ao Meio Ambiente na América Latina (TRIBUNA LATINA, 2012). A palestra de abertura intitulada Tradicions contra noves tecnologies (CASA AMÈRICA CATALUNYA, 2012) foi proferida por representantes dos povos originários da América, das etnias Kogi, da Colômbia, e Paiter Suruí, do Brasil. Devido ao conhecimento do idioma português, o autor pôde estabelecer laços de amizade com o líder, Almir Narayamoga Suruí. Durante sua estadia, houve “troca de ideias” através das quais o pesquisador pôde conhecer melhor a história e a luta do povo indígena Paiter Suruí. No segundo dia de sua visita, foi organizada uma palestra na disciplina de História da América na Faculdade de História da Universitat de Barcelona, a cargo do professor José Luis Ruiz-Peinado Alonso. A palestra deixou os alunos entusiasmados. Almir Narayamonga falou sobre a história do seu povo e de como se adaptaram na

sociedade brasileira e aderiram ao uso de ferramentas tecnológicas do século XXI, mediante diversas parcerias com empresas e Organizações Não Governamentais (ONGs). Almir Narayamoga Suruí é uma fonte de informação muito valiosa para entender algumas das questões tanto do passado desse povo indígena americano como da sua atualidade.

Passado aproximadamente um ano do encontro em Barcelona, em janeiro de 2011, o pesquisador visitou a terra indígena Sete de Setembro localizada na floresta amazônica no estado de Rondônia. Foi recebido com muito afeto e respeito pelo chefe Almir e por todos indígenas lá residentes. Durante a estadia, teve a oportunidade de conhecer em profundidade o trabalho realizado pelos Paiter Suruí com a preservação e reflorestamento do seu território, o projeto educativo “Maloca Digital”, assim como suas tradições culturais ancestrais. Foi uma experiência inesquecível, onde o conhecimento foi adquirido na prática por meio da convivência e do diálogo com os protagonistas dessa história.

A dissertação está estruturada em três capítulos. Após esta introdução, o primeiro capítulo refere-se à memória dos Paiter Suruí sobre o tempo em que viviam sem contato com os não-indígenas. Para abordar o tempo em que os mitos, os objetos, a comida e a cosmologia giravam em volta da natureza, foram utilizados, além das entrevistas, os trabalhos da antropóloga Betty Mindlin, que esteve em vários momentos com os Paiter Suruí, sobretudo, entre os anos de 1979 até 2007, mantendo contato com eles até os dias atuais. A leitura minuciosa das obras de Mindlin ajuda a construir uma narrativa histórica do passado dos Paiter Suruí, já que são fontes primárias tão válidas como os relatos de viagem de Henry Koster para descrever o noroeste do Brasil no século XIX. Faz-se um exercício de etnohistória, que ajuda a entender e reconstruir o passado desse povo ágrafo de uma forma diacrônica. Pois, segundo Oliveira (2003), a visão que constroem os indígenas da sua trajetória está impregnada por complexas representações simbólicas não facilmente decodificáveis para serem ordenadas em termos temporais.



O segundo capítulo aborda o período desde o primeiro contato oficial em 1969 até o fim do século XX. O capítulo retrata o período em que os guerreiros e caciques de cada clã participaram na luta pela posse da terra e dialogaram com a FUNAI (Fundação Nacional do Índio), envolvendo-se em confrontos armados com colonos invasores e jagunços das empresas extrativistas. Para contextualizar este momento histórico, faz-se uma introdução sobre a ocupação econômica da floresta Amazônica, a partir do século XIX, com destaque para o período da ditadura militar. Nesse sentido, resultaram significativos os trabalhos dos sociólogos Octavio Ianni e José de Souza Martins, que ajudam a compreender a expansão do capitalismo na Amazônia brasileira. Também se utiliza o livro “Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil”, escrito em 1977, pelo antropólogo cultural e ativista pelos direitos indígenas Shelton H. Davis, para relatar a invasão do Parque Indígena Aripuanã, compartilhado por diferentes etnias, entre elas os Paiter Suruí. Esse período histórico narrado neste capítulo retrata, portanto, a traumática inserção dos Paiter Suruí na sociedade brasileira da época, um momento delicado em que estiveram a ponto de ser exterminados pelas doenças e pelos confrontos armados. Também foi um momento em que participaram da venda de madeira para poderem sobreviver e foram introduzidos no cristianismo por missionários evangélicos, distanciando-se das antigas crenças. Fatos que formam parte do processo histórico vivenciado pelos Paiter Suruí.

O terceiro e último capítulo compreende o início do século XXI até os dias atuais. As alianças com o movimento ambiental, as parcerias com empresas privadas, a vida do líder máximo Paiter Suruí, a articulação política atual, o uso das tecnologias, a importância da educação e da saúde e os Planos de futuro dos Paiter Suruí são temas tratados nesse capítulo. A relação dos indígenas com a Internet se contextualiza, neste tópico, com o tempo presente, em que várias revoltas estão acontecendo em diferentes partes do mundo, utilizando as ferramentas tecnológicas do século XXI. Além de entender o surgimento do movimento ambientalista, o capítulo trata da importância da Internet nas comunidades indígenas originárias da América. Este capítulo trata, portanto, da reconstrução do indígena como sujeito político mediante o uso das tecnologias do século XXI e das alianças com os não-indígenas, para conseguir defender a sua cultura e o seu meio ambiente.

Por fim, cabe esclarecer que o nome Suruí foi estabelecido pelos antropólogos responsáveis pelo primeiro contato. Na língua nativa desses indígenas, o nome original da etnia é Paiter, que significa “nós mesmos, o povo verdadeiro”. Neste trabalho, se optou por utilizar a denominação Paiter Suruí, por ser a mais usada nos documentos e comunicações desse povo amazônico. A língua dos Paiter Suruí pertence à família linguística Monde, do tronco linguístico Tupi. Além dessa etnia outros povos, como os Zoró, Gavião e Cinta-Larga, a compartilham. Atualmente a escrita Paiter Suruí mudou-se com relação à época em que foram escritas as obras de Mindlin, fato que se explicará no Capítulo 3. Assim, o leitor poderá perceber que alguns mitos estão escritos de forma diferente entre as décadas de 1970, 1980 e 1990 e a atualidade.

**CAPÍTULO 1:**  
**OS PAITER SURUÍ ANTES DO CONTATO OFICIAL.**

Sou índio...  
Sou brasileiro,  
Somos filhos da Natureza a  
Mãe desse lugar...  
De caras pintadas, arcos e flechas nas mãos,  
Ao som do maracá...  
Somos guerreiros Amazônicos,  
somos guerreiros da Paz.  
Somos amantes da selva.  
Minha cultura é o elo da história desse lugar...  
Meu povo é a raiz milenar,  
Sou índio, sou brasileiro, sou a cara da Amazônia...  
(Anderson Vieira)

## 1.1 Considerações prévias

Este capítulo narra a vida do povo Paiter Suruí antes do contato oficial. Para essa difícil tarefa utiliza-se a história oral e a mitologia desse povo. Mediante o trabalho da antropóloga Betty Mindlin, que recolheu logo após o contato toda a riqueza dos mitos, canções e relatos, consegue-se uma aproximação muito acurada à História pré-contato. Antes de iniciar essa viagem através do tempo, cabe definir o significado de mito. Segundo a definição do historiador, mitólogo e filósofo das religiões, o romeno Mircea Eliade, incluída na Nova Enciclopédia Ilustrada da Folha de São Paulo, um mito é:

Narrativa tradicional sobre o passado que frequentemente inclui elementos religiosos e fantásticos. Alguns tipos de mitos são encontrados em todas as sociedades, embora funcionem de diferentes maneiras em cada uma delas. Os mitos podem tentar explicar a origem do universo, e da humanidade, o desenvolvimento de instituições políticas ou as razões das práticas rituais. Os mitos muitas vezes descrevem as façanhas de deuses, de seres sobrenaturais, ou de heróis que têm poderes suficientes para se transfigurar em animais e para executar outras proezas extraordinárias. Antropólogos passaram muito tempo tentando diferenciar mito de história, mas a história pode exercer as mesmas funções do mito, e os dois tipos de narrativas sobre o passado algumas vezes se confundem. Teóricos como Frazer interpretavam os mitos como formas de antigos pensamentos científicos ou religiosos. Esta abordagem foi posteriormente criticada por Malinowski, que via o mito como explicação para a ordem social. (ELIADE apud MINDLIN, 2002, p. 149).

Os mitos indígenas são pouco conhecidos no Brasil, ao contrário dos mitos de origem africana, como os orixás que são conhecidos por grande parte da sociedade brasileira. Porém, os mitos para os indígenas são histórias reais, ainda que para os não-indígenas pareçam relatos de fantasias. Os mitos não são fixos como os dogmas, eles são dinâmicos, pois são da ordem da oralidade e não da escrita. Os mitos mudam durante o tempo. Cada narrador pode contar a história com algumas variações, porém a essência da história é a mesma. Também é preciso entender que os mitos não podem ser resumidos, pois seria uma ofensa aos narradores e poderia excluir detalhes, expressões ou traços importantes para os indígenas, além de dificultar a compreensão total. Para compreender melhor esses relatos míticos é preciso esquecer a nossa lógica ocidental e abrir-se para entender a perspectiva de uma cultura distinta. Para os indígenas os mitos contêm a verdadeira história do mundo. Os mitos são para eles a explicação do

universo, pois contém aspectos como a origem do mundo, das pessoas, da caça, da agricultura, das mulheres, entre outros. Resulta conveniente tratar a perspectiva mitológica indígena com consideração, apreciando que não se trata de uma fantasia ou uma ficção para os indígenas, assim como para algumas pessoas tampouco é um mito nem uma ficção os diferentes livros religiosos, como: a Bíblia, para os cristãos e judeus; o Alcorão, para os muçulmanos; o Tripitaka, para os budistas; ou, os quatro livros sagrados: Rigveda, Samaveda, Yajurveda e Artharvaveda, para os hindus. Por isso, recomenda-se ler o mito muito mais como filosofia do que como história. É conveniente tratar a perspectiva mitológica indígena com o devido respeito, considerando que não se trata de uma fantasia ou uma ficção para os indígenas. É importante enxergar a História com os olhos dos outros, neste caso dos indígenas, enterrando assim as visões eurocentristas, nossos valores culturais individuais e nossa configuração psicológica do momento.

O povo Paiter Suruí emigrou da região de Cuiabá para Rondônia, no século XIX, fugindo da perseguição de outros indígenas e dos não-indígenas. Esse acontecimento provocou choques, em forma de guerra tribal, com outros povos indígenas para poder encontrar uma nova terra onde viver. Nesse período histórico, os Paiter Suruí conheceram a existência dos não-indígenas (ROMERO, 2012). A busca por uma nova terra ocorreu, conforme relatado em Mindlin (2006), via fluvial, com barcos de casca de árvore, que muitas vezes soçobravam e afogavam os tripulantes. Os Paiter Suruí fugiram de guerras com os desbravadores e com os indígenas Nambiquara, porém ao chegarem a Rondônia tiveram que guerrear com os Zoró para conseguir um novo território onde morar. Com relação ao tempo que moravam perto de Cuiabá, o cacique da aldeia Gapgir, Joaquim Gasadahp Suruí, relatou:

Nós nasceu pra lá, né?... isso é que estava contando ontem, porque... ali era terra ruim, ali, né?... não tinha nada...mato...(...) lá era serrado é... lá tinha casa muito, que nem agora, né? ai sofria muito, né? nós travessava rio grande... morria muito quando atravessava... porque a gente faz... é... canoa de casca de pau, de madeira, ai... carregava muita gente assim pra travessar.. tombava... morria muita criança...né?...rio grande... não sei qual rio...

Os Paiter Suruí, conforme relataram, ficaram durante alguns anos livres da perseguição dos não-indígenas, mas ao chegarem à floresta amazônica, onde atualmente

habitam, tiveram que lutar com outras etnias e mudar constantemente o local de suas aldeias.

Os primeiros documentos, que registram a história dos Paiter Suruí antes do contato oficial de 1969, relatam os diversos ataques ocorridos. A primeira referência escrita data de 1948 e relata o fato de cinco Paiter Suruí terem atacado e roubado um seringueiro em Nazaré. Em 1951, foi noticiado que, possivelmente, os Paiter Suruí haviam matado o filho de um seringalista de Cacoal. Em 1960, os indígenas Paiter Suruí, provavelmente, confundidos com Cinta-Larga, segundo os relatos dos moradores, fizeram antropofagia com uma vítima que mataram perto de Pimenta Bueno. Em 1961, os Paiter Suruí novamente confundidos com Cinta-Larga, queimaram a estação José Bonifácio. Em novembro de 1967, os indígenas mataram uma pessoa em Pimenta Bueno e duas em Riozinho. O autor confessou os ataques, após o contato, conversando com a cunhada de uma das vítimas em total normalidade. Resumindo, os relatos dos não-indígenas sobre a existência dos Paiter Suruí fazem referência a ataques que afetavam a vida dos colonos (MINDLIN, 1985).

Por fim, para dar prosseguimento à leitura dos itens que conformam este tópico, cabe lembrar que os mitos e os aspectos histórico-culturais são muito numerosos, e que neste capítulo são abordados apenas os que foram considerados chaves para entender a vida dos Paiter Suruí antes do contato. Mediante os mitos, aos laudos antropológicos e aos trabalhos de outros cientistas, serão trabalhados a seguir temas como: o surgimento do mundo e os seres humanos; a organização social das duas metades; a caça; a coleta; o plantio; a cultura material; o mundo espiritual dos pajés e suas curas; e, finalmente, as guerras. A seguir, tem-se uma fotografia da antiga aldeia onde moravam todos os Paiter Suruí.



Figura 1: Aldeia Paiter Suruí em 1970  
Fotografia: Possidônio Bastos.

## 1.2 A origem

Alguns Paiter Suruí explicam que provavelmente sua etnia descende de um povo chamado Agn, que também teria dado origem a outros grupos étnicos da língua Tupi Mondé, como os Cinta-Larga e os Zoró, que depois da separação viraram inimigos (MINDLIN, 1996). Para compreender a origem do povo Paiter Suruí antes do contato, resulta importante começar com os mitos que narram o surgimento do mundo e dos primeiros homens e mulheres. Temos que lembrar que os mitos, à diferença das religiões que são de caráter dogmático, são relatos que se adaptam com o decorrer do tempo. Como, por exemplo, o fato de que dentro do mito da criação dos homens (apresentando a seguir) os não-indígenas já estão incluídos. Isso mostra como o mito adaptou-se depois de conhecer a existência dos não-indígenas. No livro da antropóloga Betty Mindlin, “Vozes da origem”, além de outros artigos da mesma autora, se encontram as informações necessárias para compreender o universo mitológico ao redor da aparição da fauna, da flora e dos seres humanos no nosso planeta.

O universo mítico tradicional, que é contado de pais para filhos em forma de histórias, contos e canções, foi registrado por Mindlin, em 1992, por meio da narração dos indígenas Dikboba, Perpera e Gakaman que explicaram a origem do mundo e das pessoas.

Os primeiros seres nasceram de si mesmos - do nada. Brotaram. Ou brotaram do inhame gopodjoga, ou brotaram como o inhame brota da terra. É verdade que não existia nada, mas surgiu um pedaço de terra, para os primeiros seres brotarem. Ninguém fez esse pedaço de terra-apareceu.

Naceram primerio, de si mesmos, Lakapoy, Tamoati, Palop, Moradati, Gerepti. São Garbawai, Donos-do-Dia, senhores com força para fazerem acontecimentos no mundo. Garbawai, ainda hoje, são os que dominam ou controlam processos, dotados de poder.

Os primeiros seres é que fizeram tudo. Já havia um pedaço de terra; Palop, Nosso Pai, fez muito mais, fez a terra toda. Foi perguntando a cada um dos outros que iriam a fazer. (MINDLIN, 1996, p.107).

Pode-se observar no trecho acima como os indígenas Paiteer Suruí consideram que os primeiros seres brotaram da terra, como se fossem uma planta. Os seres mitológicos Garbawai (Donos do dia) brotaram do chão para criar os elementos naturais, a flora, a fauna. O mito segue a lógica do conceito filosófico do devir, ou seja, as mudanças pelas quais passam as coisas, o movimento pelo qual as coisas se transformam. Nesse mito aprecia-se uma forma especial de mudança que vai do nada ao ser. Em alguns povos indígenas do Brasil o mundo começa a partir de coisas que já existem, no caso Paiteer Suruí “um pedaço de terra” de onde brotaram os primeiros seres. O mito continua:

Uns ajudaram os outros, foram fazendo. Lakapoy fez as rochas, as montanhas, o mato. Palop fez seu irmão, Palop Leregu, fez também os homens. Tamoati fez Momboti, a Cachoeira Grande; Tamoati é o dono das cachoeiras. Fez a cera de fazer flechas, **borkaa**, fez urucum.

Tamoati mandou Moradati fazer os rios. Criaram primeiro todos os tipos de pássaros e de tatus; estes para cavarem o leito dos rios, as aves para fazerem pipi, formando as águas.

Reuniram-se todos os tatus do mundo, todos os pássaros. Os primeiros foram cavando, cavando, criando o desenho dos rios. Eram todos os tipos de tatus. Chegaram então os pássaros, Win-win era seu chefe. Palop ia mandando todos fazerem pipi e as águas cresciam, até formar os rios grandes e pequenos. Estes mesmos pássaros é que depois, juntamente com Palop Leregu, na festa de Tamoati, quebraram



panelas e cochos **ikabi** cheios de bebida da casa de Tamoati, que então prendeu Palop Leregu numa cabaça.

Prontos os rios, Moradeti e Palop pegaram cipós e levaram para os céus, para transportar água para lá e ter chuvas mais tarde. Por isso é que até hoje há muito cipó na beira dos rios.

Assim os Garbawai foram fazendo o mundo todo, a terra, as montanhas, as pedras, os rios, a floresta (MINDLIN, 1996, p107).

Novamente pode-se apreciar a relação direta dos seres mitológicos criadores com a natureza. Os pássaros, criados por esses seres, ajudaram a instituir os rios. Trás inventar os tatus, utilizaram-se deles para cavar e traçar o percurso dos rios. Em seguida, com a urina dos pássaros, encheram o trajeto dos rios de um dos elementos mais importantes para a sobrevivência: a água. Ao que se refere à criação dos homens, o mito prossegue:

Palop fez os homens, mas a Onça, Mekô, comeu-os todos. Então é que Palop mandou o Veado ir à casa da Onça para roubar os ossos dos homens, para poder, a partir dos ossos, refazer a humanidade. Também mandou, mais tarde, o pássaro Orobab roubar o fogo da Onça, pois queria dar para os homens.

Palop fez os índios e os Iaraei, os brancos. Estes dormiram no chão, não tinham rede e ainda não tinham roupas.

Um dia, Palop expulsou Gerpati, a Aranha Grande, que era gente, para terra dos Iaraei, também chamados Mambetorei ou Matetorei. Gerpati ficava bêbado demais nas festas, quebrava panelas, fazia grandes confusões. Palop, que havia feito algodão, fuso, tear e roupas para Gerpati, mandou-o ir embora para os Metetorei.

Recomendou-lhe que lá se comportasse bem e não repetisse os estragos que fazia entre os índios. Ameaçou-o: se fizesse seu escarcéu habitual, Hodi, um Peixe Grande que engole gente, o agarraria entre os Metetorei (MINDLIN, 1996, p107-p108).

Destaca-se a utilização do fogo, a onça e o renascimento dos humanos por ser muito recorrente nos mitos de povos Tupi (como os Kamaiurá, Asurini, Sateré Mawé, entre outros) e dos povos Guarani. Cabe lembrar que o fogo é um elemento muito utilizado em muitas culturas do nosso planeta. Resulta também importante a aparição dos não-índigenas no mito da criação, pois já os conheciam desde o princípio do século XX. A história da existência dos não-índigenas é recordada pela História Oral dos Paiteer Suruí mediante os cantos e relatos sobre o herói Waióí, que já havia convivido com os não-índigenas e contava para seu povo a vida “dessas pessoas que tinham panelas, facas metálicas, armas de chumbo e que comiam arroz e feijão”. Nesse caso vemos como os mitos se adaptam através dos

tempos para habituarem-se aos novos descobrimentos feitos pelos indígenas. Resultaria estranho que antes de saber da existência dos não-indígenas estes já estivessem inseridos no seu mito da criação do mundo. Sobre a existência dos Iaraei (não-indígenas) o mito continua narrando que:

Lá se foi Gerpati entoando sua cantiga, em que conta como Palop criou o mundo. Viu os Iaraei adormecidos no chão e lhes fez roupas. Por isso, até hoje, os Iaraei tem roupas, enquanto os índios têm as redes, os colares, as tipoias, os cintos e braçadeiras de algodão que Gerpati, antes de ser expulso por Palop, ensinou as mulheres índias a fazerem. Gerpati, a Aranha Grande, ficou lá morando com os não-índios (MINDLIN, 1996, p 108).

Nota-se nesse trecho, como explicam o fato dos não-indígenas possuírem roupas e os indígenas não. Além disso, justificam por que as mulheres são as responsáveis pela confecção dos adornos e das redes para dormir. Assim, os mitos também retratavam a divisão do trabalho entre os Paiter Suruí. A seguir, o mito continua narrando as peculiaridades dos indígenas, as diferenças e especificidades dos homens e mulheres e os seus objetos:

Palop deu aos índios tudo o que têm: os arcos, as flechas, os estojos penianos. A mulher de Palop dava para às índias os colares, braçadeiras de algodão, cestos, o tembetá **betiga**.

Palop fez o espírito Kadoroti, que é quem dá, a pedido de Palop, tudo que é adorno aos homens e mulheres. As pessoas faziam fila pra lhe pedir pulseiras, colares, balaios, arcos pequenos para os meninos. Por isso até hoje, o avô dá arco pequeno para o neto que nasce.

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

A temática sobre os objetos abordada no fragmento acima esclarece quais são os objetos específicos fabricados e usados por cada sexo e quais são os objetos comuns aos dois sexos, enfatizando que os melhores adornos foram dados para os indígenas e não para os Iaraei (não-indígenas). Além disso, o mito revela de onde saiu a velha tradição dos avós presentearem seus netos (do sexo masculinos) com um pequeno arco e flechas, marcando assim o caminho que deverá seguir o menino ao longo da sua vida: ser um caçador e guerreiro. Com relação à criação das línguas e dos povos, o relato continua:

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

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

Novamente pode-se observar como o mito foi adaptado ao longo do tempo para inserir a existência dos não-índigenas. O mito da criação do mundo e dos humanos narra também a diversidade linguística entre as diferentes etnias indígenas e deixa claro que foi Palop quem mandou transmitir todas essas histórias de pais para filhos, para assim permanecer na memória do povo Paiter Suruí. O mito segue:

Palop fez sua mulher e engravidou-a sem namorar, só pelo espírito. Ela ainda não tinha vagina, **manim**, era lisinha mesmo, como um pedaço do peito. Já estava grávida quando ele cortou um **manim** para ela, com a mão mesmo, para o nenê sair. Por isso as mulheres até hoje tem **manim**. Palop fez em sua mulher tudo que é preciso para namorar e ter filhos: a vagina, os grandes e pequenos lábios, o útero, os ovários, as trompas. Só depois que a mulher de Palop ficou grávida é que começou a nascer gente, pois antes não nascia ninguém.

Palop fez os órgãos sexuais do homem e da mulher. Usou o frutinho **barikab** para fazer os testículos e o suco do **barikab** para fazer sêmen, **lob**. Para fazer os líquidos femininos usou o leite do conquinho **pahab ikor**.

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

- Por que você está chorando?
- Porque meu irmão morreu.
- Fui eu mesmo que mandei morrer – disse Palop. E mandou o que tinha morrido levantar de novo.

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

- Por que você faz isso conosco, traz a morte?
- Porque se você tiver muitos irmãos, não vai caber no mundo, tem que diminuir um pouco – explicou Palop.

A partir deste dia todos começaram a morrer.

A mãe do morto tinha feito muita panqueca **mamê** e o morto vinha a comer. Sumia todo o **mame**, a comida acabava. O pai estranhava muito e perguntou a Palop por que sua comida desaparecia.

- É seu filho que está comendo! – contou Palop.

- Está vivo ainda?

- Está enterrado!

- Então por que não vem aqui? Vou chamá-lo.

Quando o morto chegou, a mãe perguntou:

- Você morreu, como é que está comendo toda a comida que faço para seu pai?

Desde então, os mortos não comem mais a comida dos vivos. Se a mulher não tivesse dito nada, até hoje os mortos estariam comendo na casa dos vivos. Voltariam, mesmo depois de enterrados.

O pai reclamou com a mãe:

- Por que fez isso com nosso filho? Se você não tivesse dito nada, nosso filho voltaria; agora desapareceu para sempre (MINDLIN, 1996, p. 109-110).

Esse último trecho do mito da criação aborda dois temas cruciais para entender a existência dos humanos: a reprodução e a morte. Observa-se como o deus criador, depois de engravidar sua mulher, tem que criar a vagina (manim) para poder dar à luz ao bebê. Assim, inventa todo o aparelho reprodutivo da mulher e do homem a partir de frutas da floresta. Quanto à morte, é o próprio Palop quem ao matar um homem, com o argumento de que seria impossível a sobrevivência dos indígenas com os recursos disponíveis na floresta sem que houvesse nenhuma morte, justifica a morte como uma medida de reajuste demográfico, pois a floresta não teria capacidade para sustentar grandes populações. Por último, cabe observar como o enterramento aparece como um ritual após a morte, explicando assim o porquê dos Paiter Suruí enterrarem e não queimarem os cadáveres. Portanto, resumindo, nessa parte do mito explica-se o ciclo da vida.

Por outro lado, existe um mito específico para explicar a presença das mulheres no mundo, estando novamente vinculado com a natureza. O mito da origem das mulheres relata um fato singular que nos faz entender o valor atribuído às árvores dentro dessa etnia. Esse mito é extenso mas vale a pena ser lido na sua totalidade, caso contrário estaríamos omitindo partes, onomatopeias e expressões que aos nossos olhos podem parecer superficiais, no entanto resultam ser muito importantes para os indígenas. Os Paiter Suruí (Dikmuia, Dikboba, Ubajara, Gakaman, Ikon, Itxaie,

Gamasakaká, Perpera, Macurrao e Waledergoen) narraram o mito da criação da mulher para Betty Mindlin:

Antigamente, ainda não havia mulheres no mundo. Só havia um homem, chamado Iapeab, sozinho.

Havia uma árvore rachada, que Iapeab costumava namorar.

Tanto namorou, tanto namorou, que a árvore engravidou.

Iapeab teve que viajar, e antes avisou a mãe:

- Mãe! Se você ouvir um barulho na floresta, vá ver o que é!

Pouco depois, à noite, a árvore explodiu e uma criança começou a chorar. Passou um tempinho, ouviu-se de novo um estouro, e mais uma criança chorando.

- Ah! Foi por isso que meu filho pediu para eu prestar atenção! – disse a avó. Foi buscar as duas crianças, que eram meninas, e passou a cuidar delas.

As meninas cresceram, ficaram moças. Uma chamava-se Kabeud, a outra Samsam.

Iapeab mandou preparar bebida em sua maloca para fazer uma festa, um **iatir**. Ofreceu-se para pintar o corpo de todos os parentes, na maloca, e convidou os de outras aldeias para a festa.

No dia da festa, chamou todo mundo, e disse às filhas:

- Agora vou contar para vocês. A mãe de vocês era árvore, não era gente. Vocês nasceram num sonho.

Todos começaram a se pintar e a tomar a bebida. Entre os visitantes, dançando, estavam Péxir, um pássaro, Mokoba, a Coruja, e outros.

Makoba dançava para as duas irmãs gostarem dele, mas elas nem ligavam. Só queriam Péxir. Mokoba se esforçava:

- Hé, He, He... He, He, He...

Dançava e cantava. As moças riam. Mokoba perguntou para o pai delas o que diziam dele. Iapeab mentiu, que elas nunca tinham visto um moço tão sedutor...

A festa acabou, e todos se despediram. As duas mulheres combinaram com Péxir que ele deixaria uma pena sua no meio do caminho, para elas saberem como ir à sua maloca.

Mokoba, a Coruja, trocou a sua pena pela de Péxir, indicando a direção de sua maloca e não a do rival. Avisou a mãe:

- Daqui a pouco vão chegar aqui umas mulheres que gostam de mim. Eu vou ficar olhando, em cima da árvore.

De fato, as duas mulheres chegaram logo, certas de que estavam vindo à casa de Péxir, mas tinham seguido o caminho indicado por Coruja. Este pediu à mãe que cozinhasse carne para elas, e não as deixasse trabalhar.

Samsam não comeu e avisou a irmã:

- Isso aqui é rato, não é carne nenhuma! Estão nos enganando!

Kabeud comeu assim mesmo. Mokoba disse que ia tirar mel para elas, e pediu-lhes uma panela de barro. Daqui a pouco voltou com a panela cheia. Quando elas foram comer, Samsam rejeitou, e avisou a irmã:

- Isso não é mel coisa nenhuma, é lagrima que o Coruja tirou dos olhos.

Kabeud comeu assim mesmo, porque Coruja assegurou que era mel mesmo, e acusou Samsam de recusar a comida por ciúme.

Mokoba quis namorar as duas irmãs. Samsam pôs os dedos em V para ele enfiar o pênis, fingindo que lhe abrisse as pernas, mas Kabeud namorou de verdade.

Mokoba disse que ia à floresta, buscar um ouriço de castanha para usar como tigela para o mel, e saiu um pouco. Samsam aproveitou e chamou a irmã para fugirem.

Mokoba gritava, gritava, para chamá-las, e a voz delas respondia cada vez mais longe. Elas encontraram Oiô (uma rolinha, vermelha com pescoço azul), e pediram para ficar com ele. Oiô estava comendo pama, a frutinha, mas assim mesmo escondeu as duas moças na boca.

Mokoba veio atrás delas e perguntou a Oiô se vira por lá as suas duas mulheres. Oiô disse que não, e que seu dente estava doendo, e por isso estava com a boca inchada. Mas Mokoba logo percebeu que as duas estavam ali. Pela linha do rastro delas – um fio que existia antigamente, e que acompanhava as pessoas em seu caminho – Mokoba percebeu que estavam lá; empurrou Oiô, que o jogou no chão. No ato, Mokoba, que era gente, virou pássaro, batendo as asas no chão.

Oiô levou as duas para sua maloca, e perguntou se queriam comer poraquê. Elas queriam, demais. Oiô foi à beira do rio, e trouxe muita minhoca, pedindo à mãe que cozinhasse todo aquele “peixe” para suas mulheres. Kabeud comeu com gosto, mas Samsam bem que avisou que era minhoca. No dia seguinte, foram espia-lo na beira do rio, na hora de pescar, e o pegaram em flagrante, cavando o chão para catar minhoca em vez de pescar poraquê.

As duas foram tomar satisfações com a mãe dele; bravas, deram-lhe um empurrão, e a sogra virou Oiô, passarinho mesmo.

Elas continuaram o caminho e encontraram Makabé, a Garça, amolando o machado na beira do rio, como o cesto cheio de peixe. Vendo tanta comida, elas resolveram ficar com esse homem e comeram todos os peixes.

Oiô veio atrás delas, e perguntou a Makabé se vira suas mulheres. Makabé disse que não, mas Oiô acompanhou a linha do rastro delas, que parecia elástico, e abriu a folhagem, vendo-as escondidas. Elas o empurraram e ele virou pássaro, como a mãe.

Makabé quis comer as duas, à noite, e Samsam pôs os dedos para enganá-lo, como se fosse seu **manim**. Kabeud deu de verdade o

**manim**. Ela era bem mocinha, o **manim** dela não tinha beliscado quase nada, ainda. Por causa dela, desde então, é que menina começa a namorar bem cedo mesmo.

Saíram de novo, fugindo, deixaram Makabé e encontraram Itxiab, o Veado, que estava com um monte de milho da roça. Tentadas pela comida, as duas o cumprimentaram:

- Como vai? Vamos ficar com você, se você quiser!

-Fiquem, sim, eu quero!

Depois de dar todo o milho para elas, o Veado disse que ia caçar, e trouxe muita carne. Na verdade, tirava carne da própria perna e punha na panela, para enganá-las. Mandou sua mãe cozinhar para as mulheres.

- Onde você achou tanta carne? – elas queriam saber. – Por que essa carne não tem osso? Nós vamos procurar por aí para saber o que você caçou.

Andaram, e descobriram que era do corpo do próprio veado a carne que tinham comido. Esbravejaram com o veado, e ele virou caça, bicho mesmo.

Elas foram andando e encontraram Péxir. Este disse que ia caçar. Mas na verdade é que tinha outra mulher, e não gostava de Kabeud e Samsam. Em vez de dar atenção a elas, sempre dizia que ia para o mato. Quando chegava em casa, à tarde, estava sempre sem fome, porque tinha comido noutra maloca, a comida de outra mulher. Elas ficavam tristes que a própria comida fosse desprezada.

Um dia, elas foram espioná-lo, e o viram comendo o frutinho **kabelangap** com a outra mulher.

-Ah, é assim, você anda com outra mulher! – disseram, e desde então, ele virou caça mesmo, ele e a mãe.

Mais adiante, elas encontraram Amoa, o Jabuti, que estava comendo pama. Pediram para ele pegar fruta para elas. Amoa, que era gente, disse que ia buscar um machado. Nisso chegou um macaco, Arime, que as levou para comerem fruto em cima da árvore. Também Kahar, a Arara, veio comer fruta. Ficaram todos acima da árvore. Amoa voltou e enfureceu-se:

- Quem é que está comendo minhas mulheres?

Aí o macaco virou caça mesmo, o Kahar virou arara mesmo e as mulheres desceram e comeram pama com Amoa.

Pouco depois, as duas fugiram de Amoa e encontraram a Onça, Mekopitxay, que estava com um monte de cabeça de porco do mato no lixo, porque tinha caçado muito. Encantadas, resolveram casar com ele. A Onça cozinhou muita carne para elas, dessa vez era carne de verdade.

Mekopitxay quis namorar as duas; agora até Samsam namorou, e deu seu **manim** de verdade. Estavam felizes:

- Agora vamos ficar com esse homem!

Todos os dias Mekopitxay ia caçar, e recomendava à mãe que cuidasse bem de suas mulheres, não lhes fizesse nenhum mal.

Samsam teve nenê e ficou em reclusão, como é costume. A Onça, mãe de Mekopitxay, chamou Kabeud, que estava grávida, para ir andar com ela. No meio do caminho, pediu a Kabeud que lhe tirasse um espinho (ou carrapato) do pé. Enquanto Kabeud se ocupava com a tarefa, a Onça peidou, e Kabeud riu.

- Não ria de mim que eu te mato! – avisou a Onça. Mas quando ela peidou de novo, Kabeud não aguentou e riu mais uma vez. A Onça comeu-a, só deixou a bolsa com o filho que Kabeud tinha na barriga. Levou esse resto de gente para socar junto com milho e comer depois, mas Samsam, percebendo que a Onça comera sua irmã pegou a criança para criar junto com a sua. Eram dois meninos. A Onça entrou dentro da maloqueira de reclusão de Samsam, sua nora, procurando a criança:

- Pulou alguma coisa aqui dentro?

- Saia daqui, você comeu minha irmã! – disse Samsam, e ameaçou a Onça com o fogo, fazendo-a fugir.

Quando Mekopitxay, o marido chegou, Samsam contou o que acontecera. Mekopitxay, ficou muito bravo com a mãe.

Os dois meninos cresceram, ficaram maiorzinhos, e Samsam contou para o filho de Kabeud como ela tinha morrido. O rapaz chorou, porque não conhecera a mãe morta, e começou a fazer flechas para matar a avó.

Flechou-a um dia, mas a flecha não entrava nela. Jogou espinheiro, pedaço de pau, e não adiantava. Parece que nada a matava. Ele não sabia o que devia fazer.

Um dia, o menino matou um tatu e mandou a avó cozinhar. A tripa do tatu arrebentou e a avó saiu de perto, dizendo que queimara a mão com o estouro. O menino viu que a avó tinha medo do fogo, e ficou sabendo como acabar com ela.

Seu irmão, o filho de Samsam, foi para o céu e fez soar o trovão para crescerem bem depressa, ficarem adultos. Lá de cima, perguntava ao filho de Kabeud:

- Você já cresceu?

- Ainda não!

O filho de Samsam resolveu ficar no céu, e fez soar mais trovão, para o irmão crescer. Foi fazendo soar mais, até ele ficar adulto.

Mekopitxay ia caçar sempre, por vários dias, e deixava a mãe sozinha, talvez de propósito, para seu filho acabar com ela. O rapaz chamou a avó para ir à roça que estavam queimando para o próximo plantio e jogou-a no fogo. A mãe de Mekopitxay morreu queimada.

O rapaz chamou Samsam para irem embora para o céu, subindo por um cipó, para encontrarem o outro. Lá se foram, e ao chegar em cima,



cortaram o cipó, para o pai não se vingar deles. Por isso não existe mais a escada para o céu, o cipó, que antes ligava céu e terra.

Mekopitxay chegou e não encontrou ninguém. Ficou chorando, porque sua mãe fora morta, e seus filhos e mulher tinham ido embora.

Mekopitxay foi matar um mutum, que lhe disse:

- Não me mate, porque estou com saudade de sua mãe...

O mutum deu um arco para Mekopitxay. Este foi à roça e viu sua mãe queimada, bem sequinha.

- Ai, mataram minha mãe!

Mekopitxay virou de lado o corpo morto da mãe e do cadáver saíram enxames de mosquitos. Assim apareceram os pernilongos, as mutucas, os piuns, as muriçocas, os carapanãs, todos os insetos parecidos que atormentam os homens (MINDLIN, 1996, p 100-105).

Esse interessante mito da criação da mulher aporta também outros elementos relevantes. Resulta curioso o fato de Iapeab, considerado o primeiro homem que vivia sozinho, já ter uma mãe antes mesmo de explicar no mito do nascimento da primeira mulher, advinda da copulação com uma árvore. Outro aspecto interessante resulta ser a disputa de vários seres mitológicos pelas mulheres. Além disso, se pode observar como a poligamia já existia desde a aparição das mulheres. Por isso, durante o relato do mito das duas irmãs estas aparecem tendo relações sexuais com vários seres mitológicos. O fato de que nesse mito sejam duas irmãs as “protagonistas” traz a memória o “mito dos irmãos”, que é muito recorrente em algumas etnias indígenas, de outros povos do mundo. Esse mito trata das aventuras de Jaci (lua) e Kuaray (sol) para auxiliar o seu pai Nhanderu Tenondegua na criação de Yvy Pyaú<sup>1</sup>. Quanto ao tema da alimentação, pode-se observar como essas duas irmãs são enganadas constantemente pelos diferentes seres que lhes oferecem comida, fato que as desagrada muito. Num trecho do mito, quando Samsam avisa a outra irmã: “Isso aqui é rato, não é carne nenhuma! Estão nos enganando!”, percebe-se que a carne de rato não é ingerida pelos Paiter Suruí. Resulta também importante observar como os diferentes seres mitológicos, considerados

---

<sup>1</sup> Os Guarani acreditam que existiu uma primeira terra chamada Yvy Tenonde, que foi submersa num grande dilúvio por causa de um incesto, uma união entre um homem e sua tia, irmã de seu pai. Com essa “falta”, inaugurou-se uma “nova” terra, Yvy Pyaú, como um espaço humano separado dos deuses. Essa terra, que seria a atual, não é igual à primeira criação, já que é a terra da imperfeição, do mal e da infelicidade.

pessoas, se convertem muitas vezes em animais, em “caça”. Por exemplo: Mokoba e Oiô se converteram em passarinhos; Itxiab em veado; Kahar em arara; Arime em macaco, etc. Portanto, os seres mitológicos metamorfosearam-se em animais de caça e por isso podiam ser comidos.

Por fim, voltando ao mito analisado, este revela também o nascimento dos “insetos que atormentam os homens”: pernilongos, mutucas, piuns, muriçocas, carapanãs e outros que saíram do corpo da Onça avó. A criação destes seres que incomodam os humanos é bastante utilizada pelas etnias Tupi. Cabe ressaltar que esse mito de criação também segue a lógica do devir, ou seja, o fazer faz o mundo. Também pode-se apreciar como as mulheres são a fonte da criação, nesse caso duas mulheres que simbolizam as metades complementares do mundo. Na Figura 2 encontram-se duas mulheres Paiter Suruí na porta de uma maloca.



Figura 2: Mulheres Paiter Suruí em frente à maloca em 1977.  
Fotografia: Von Puttkamer

Para finalizar este tópico, considera-se importante saber que nos tempos míticos dos Paiter Suruí foram os homens os primeiros a menstruar. Conforme relatado por esses indígenas, do pênis dos homens pingava sangue e então tinham que ficar reclusos

em casa sem poder sair para fazer nada, enquanto as mulheres zombavam deles. No entanto, um dia, um dos homens conseguiu passar o sangue para a vagina de uma das mulheres, e, a partir desse momento, a menstruação passou a ser coisa de mulheres.

Resumindo, tanto o mito da criação do mundo como o da criação das mulheres tem uma clara vinculação com os elementos da natureza, sejam eles os animais ou as plantas. Os Garbawai (seres criadores) ajudavam na tarefa de construir o mundo mediante os animais. Já as duas primeiras mulheres tinham relações sexuais com vários seres mitológicos que posteriormente viravam caça. Os mitos indicam também que os animais podem ser consumidos, porém nem todos, e justificam a aparição dos insetos através de um cadáver. A inclusão dos não-indígenas nos mitos é outro fato interessante, pois indica como os mitos são moldados ao longo do tempo. Também se destaca em ambos os mitos como são marcadas as divisões sexuais e a aparição da poligamia. Nesses mitos explica-se também o ciclo da vida. Destacam-se as similitudes com outros mitos de povos Tupi-Guarani, como a criação dos seres que incomodam os seres humanos, a utilização do fogo, a onça e o renascimento dos humanos. O mito da criação das mulheres também tem similitudes com o “mito dos irmãos” Jaci e Kuaray próprio dos Guarani. Por último, observa-se como esses mitos Paiter Suruí seguem a lógica do conceito filosófico do devir.

### **1.3 A sociedade Paiter Suruí e suas duas metades: Metare e Íwai.**

A organização social dos Paiter Suruí, desde sua antiguidade até os tempos atuais (apesar dos matrimônios com não-indígenas) ocorre a partir de metades compostas por grupos exogâmicos patrilineares. Os indígenas, conforme explicado nos mitos, são polígamos e mantêm o casamento avuncular, ou seja, os homens podem casar com a filha de sua irmã e, às vezes, pode ocorrer o casamento entre primos cruzados, já os primos paralelos são considerados irmãos e por isso não podem casar-se entre si (ISA, 2003). Os Suruí-Paiter estão organizados por clãs e cada um está simbolizado por um elemento da natureza, fato que destaca a sua relação com a floresta. Essa simbologia foi dada pelo criador enquanto cada clã aparecia no mundo, na seguinte ordem: o clã dos Gapgir está simbolizado por um marimbondo amarelo, porém pela tradução

marimbondo teria que ser branco (gap=marimbondo e gir=branco, claro); o clã Gapmep está simbolizado por um marimbondo preto; o clã Makór é representado por uma Taquara e o clã dos Kaban, que foram originados pelo roubo de uma mulher Cinta-Larga, é representado por uma frutinha vermelha. O caso dos Kaban resulta, portanto, diferente, já que ao contrario dos outros clãs que provêm de uma linhagem patrilinear, os Kaban surgiram a partir da linhagem materna (conforme relatado pelo indígena Uraan Anderson Suruí). Os clãs Paiter Suruí formam a totalidade da sociedade desse povo indígena e todos compartilhavam as mesmas regras sociais. Hoje em dia, as regras sociais nem sempre são as mesmas que antigamente e tampouco são compartilhadas pelos clãs. Uma das regras ancestrais mais importantes, explicada neste tópico, é a separação da vida comunitária em duas metades: íwai e metare. As famílias e os clãs dividiam-se em dois grupos que se alternavam em cada uma dessas metades. Íwai era a metade da roça, da comida (produzida na roça) e da casa. Enquanto que Metare era a metade da mata, da clareira, da arte e a caça.

Os membros das duas metades possuíam roças, porém aqueles que pertenciam à metade íwai, que normalmente moravam nas malocas, possuíam roças maiores, pois dedicavam mais tempo ao plantio. Os vegetais eram oferecidos aos membros da metare numa festa que podia durar muitos dias, chamada Mapimaí. Nessa festa, além de organizar a derrubada, os indígenas da metade íwai aportavam as bebidas fermentadas feitas de cará, milho ou inhames que produziam na roça. Já os indígenas da metade metare ficavam meses na clareira aberta na floresta, dormindo nos tapiris (refugio provisório) ao ar livre. Eles produziam objetos de arte, colares, pulseiras, redes, cestos, panelas, flechas, pulseiras, tembetás<sup>2</sup> (Figura 3), perneiras de chocalhos, mixangap<sup>3</sup>, entre outros. Também se dedicavam à coleta de frutos da floresta e à caça. Essa metade da mata instalava-se na clareira durante a estação seca (de maio a outubro). Normalmente estava situada a um quilometro da aldeia e era um lugar proibido para os da outra metade. Na festa de Mapimaí ofereciam para a metade do íwai todos os objetos de arte, a caça e coleta, e em troca recebiam a festa, bebida e mulheres (MINDLIN, 2006).

---

<sup>2</sup> Tembetá é o nome dado ao hábito dos indígenas de furar os lábios.

<sup>3</sup> Os Mixangap são pequenos sinos vegetais de sementes ou frutos duros.

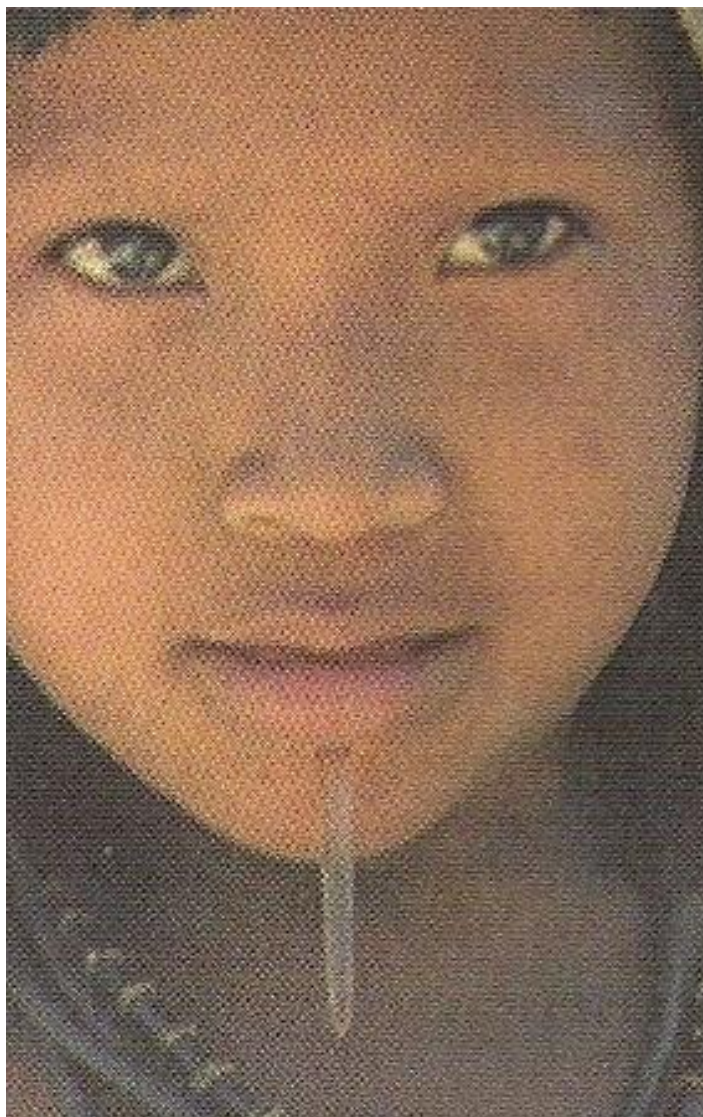


Figura 3: Detalhe do Tembetá numa menina Paiter Suruí, 1978.  
Fotografia: Marcos Santilli

A divisão entre as duas metades era organizada pelo calendário anual dos Paiter Suruí, que durante cada ciclo anual as pessoas de cada metade trocavam de papel. Essa divisão determinava vários momentos da vida social indígena, desde a produção de alimentos até as festas e rituais (ISA, 2003). A festa Mapimaí era o momento em que os da metade da roça, os íwai, preparavam a bebida fermentada com a qual os Paiter Suruí se embriagavam, chamada makaloba<sup>4</sup>. O preparo da makaloba se dava pela mastigação do milho ou do inhame ou do cará pelas indígenas jovens. Estas eram elegidas por que,

---

<sup>4</sup> A bebida fermentada Makaloba ainda é consumida nos dias atuais, em momentos específicos.

conforme os Paiter Suruí, as indígenas adultas deixavam um sabor amargo na bebida. Essa bebida alcoólica era utilizada somente em festas e rituais específicos e não no dia-a-dia. Durante a festa, os indígenas tomavam a bebida em grandes quantidades e depois a vomitam em buracos apropriados, longe das casas. A quantidade de comida era um excesso, sobretudo porque somente era consumida pelos membros da metade. Os membros da metade íwai atuam como anfitriões e não podem comer nada. Durante essa festa, em algumas ocasiões podia ocorrer também a derrubada das árvores para a criação de uma nova roça (MINDLIN, 1985). O Mapimaí vislumbra uma ritualização com funções sociais e econômicas. A troca e a junção dos diferentes grupos ajudavam a dinamizar a produção e criavam laços importantes nas relações futuras, exigindo uma organização condizente com as regras sociais, políticas e filosóficas/ culturais. A Figura 4 retrata a festa do Mapimaí realizada em 1980 pelos Paiter Suruí.



Figura 4: Festa do Mapimaí realizada em 1980.  
Fotografia: Betty Mindlin.

Com relação ao sistema de produção, de uma forma geral pode se observar que:

Na verdade, produção e ritual estão sempre misturados. Não só porque o ritual é a evocação mágica da abundância: os pajés indo juntos a buscar a lenha, ou os dizeres encantados ao comer as panquecas de

milho verde nas chuvas, enganando os espíritos. Mas também porque o ritual é produção. A vomitação dos “iatir” e do Mapimaí vai alimentando o grupo por muito tempo, enquanto se prepara a festa. O Mapimaí é um mutirão de derrubada, não só um rito religioso, uma forma de organização individual em cooperação comunitária; talvez mesmo de proteger o aceso individual à riqueza, pois através de linhagem todos participam da derrubada, por menos importantes que sejam na tribo, com laços de casamento que os marginalizam, por mais esporádica que seja sua permanência na área. Todo mundo é necessário e aceito através do grupo: o sistema de parentesco garante cada pessoa no trabalho, o faz participar de todo (MINDLIN, 1985, p.87).

Nos tempos antes do contato as festas rituais faziam parte do cotidiano Paiter Suruí. Além da já mencionada festa Mapimaí, existiam outras festas, como, por exemplo: o Lab waã para construir uma nova oca; o Ga mângare que consistia em fazer um mutirão para instalar uma nova roça; o Wexomare para aplicar a pintura corporal de urucum ou jenipapo; e o Itxage, ritual de pesca com timbó (que será descrita posteriormente) (PUCCI, 2009).

No artigo publicado em 1993 na revista Carta 9, em que Betty Mindlin dirige-se ao senador/antropólogo/escritor/indigenista Darcy Ribeiro, intitulado “Amor e Ruptura na Aldeia Indígena”, aborda-se o tema dos relacionamentos amorosos entre os Paiter Suruí. Conforme relatado, o casamento preferencial era o da menina com o tio materno. As pequenas já desde o nascimento estavam destinadas a um ou outro homem. No caso de que a diferença de idade de menina com o noivo fosse muito grande, o adulto acompanhava o crescimento da criança, como se fosse uma mistura de pai e amante. Por outro lado, as brigas entre famílias extensas eram comuns e cada grupo de poder negociava as alianças e trocas de mulheres como forma de solucionar os conflitos. Em cada um desses matrimônios “arranjados” dava-se origem às dívidas e créditos de mulheres, que posteriormente podiam trazer graves conflitos internos entre as diferentes famílias Paiter Suruí. No entanto, cabe destacar que as mulheres nem sempre se submetiam a essas disposições, tendo assim o poder informal de desacatar os desejos do pai, irmão ou tio. A esposa podia largar o marido e ter um amante ou inclusive voltar para casa dos pais no caso de sentir-se mal-amada e descontente ou no caso do marido ser estéril, tudo justificado no mundo mitológico Paiter Suruí. (MINDLIN, 1993).

A sociedade Paiter Suruí era e continua sendo polígama, sendo a poligamia desfrutada somente pelos homens. O adultério era considerado apenas para as mulheres. Antigamente os homens podiam namorar as mulheres dos outros, esse fato fica explícito no mito dos dois irmãos demiurgos, os criadores Palop e Palop Leregu:

Os irmãos estavam na floresta, e Palop pediu ao irmão que voltasse à maloca para buscar resina, espécie de cola, necessária para consertar o cabo do machado, que se soltara a pedra – era a época dos machados de pedra. Palop Leregu foi e viu a cunhada deitada na rede, convidativa. Namoraram, mas Palop Leregu ficou grudado nela, sem conseguir desprender-se, como se fossem um par de cachorros. Palop lhe perguntava de longe se já achara o machado, e Leregu respondia sempre que estava procurando. Por fim, cansado de esperar. Palop entrou na maloca e, ao ver os dois enganchados, soltou-os com uma pancada de tacape nas costas de Palop Leregu. Este reclamou da dor, mas Palop observou que pior era Leregu ter ensinado aos homens o costume de enganar o irmão..O atrito parou por aí, e os irmãos recomeçaram suas andanças conjuntas (MINDLIN, 1993/4).

Observa-se, portanto, como o adultério, também nos mitos, não era uma falta grave para eles. As mulheres também tinham certa liberdade sexual, porém de forma sub-reptícia e encoberta. Teoricamente elas eram fiéis aos maridos, mas, em caso de adultério, por serem constantemente vigiadas, elas tinham que ir com cuidado para não serem descobertas com seus amantes secretos, pois tudo era público na aldeia e as delações eram constantes. Quando a infidelidade era conhecida, elas eram agredidas pelos seus maridos e inclusive por suas próprias mães. Porém, a transgressão não era considerada grave e em pouco tempo tudo era esquecido. Os homens Paiter Suruí, sobretudo, os grandes chefes, tinham até seis esposas, considerando que quanto mais mulheres possuíam, maior era o prestígio do marido. Normalmente as esposas conviviam em paz, sobretudo, quando as mulheres eram irmãs, os ciúmes não costumavam a aparecer. Porém, quando vinham de núcleos familiares diferentes ou quando uma esposa jovem sedutora e sensual deslocava a atenção da esposa mais velha, os ciúmes eram evidentes (MINDLIN, 1993/4).

Uma das mais importantes regras, que ainda hoje seguem esses indígenas, é o tabu do incesto entre irmão e irmã. Lembrando que os termos irmão e irmã são uma



tradução inexata, já que os irmãos classificatórios (filhos de pessoas irmãs biológicas do mesmo sexo) são sempre considerados irmãos, e isso também para as gerações sucessivas. Essa regra do incesto, além de outros aspetos da sociedade Paiter Suruí, já comentados anteriormente, é explicada no mito da lua Gatikat narrado por Dikboba a Betty Mindlin em 1990:

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

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

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

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

- É você, tio. Que está fazendo isso comigo?

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

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

- É você, tio?

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

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

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

- Oi, tio, é você?

-Sou eu, sim!

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- Não, vocês não vão morrer não! – respondeu a mãe. – Vocês vão para o céu.

E os dois irmãos subiram para o céu por um cipó. Desde então apareceu a lua, que antes não existia. O lado escuro da lua é o rosto do irmão, pintado de jenipapo (MINDLIN, 1985, 43-44p).

Nesse mito da aparição da lua, encontram-se vários elementos da vida social Paiter Suruí. O principal é a proibição do namoro entre dois irmãos, além de explicar como se realizavam os casamentos (comentados anteriormente, em que a menina se casava com o tio materno). Aparece também o ritual de reclusão antes do casamento para a garota que estava no período de menstruação. Pois, segundo Mindlin (1985), não era costume entre os Paiter Suruí o namoro antes da primeira menstruação, ainda que às vezes algum primo cruzado namorar às escondidas. Outro fenômeno interessante que se pode apreciar no mito acima é a divisão entre as duas metades: a iwaí e a metare (ou metareda). Nesse mito, a menina age com astúcia elaborando e executando um plano para deixar um sinal no rosto do amante secreto e assim descobrir a sua identidade.

Nesta história aparece o jenipapo, mas a importância, nesse caso, não é a aparição desse fruto utilizado para a pintura corporal e sim sobre a marca física deixada

no rosto do incesto. Por último, é importante lembrar que esse tipo de mito é bastante recorrente em outros grupos Tupi.

#### **1.4 Plantio, pesca, caça e coleta: a comida**

Os Paiter Suruí antigamente eram um povo caçador-coletor, com uma incipiente agricultura. As roças eram cultivadas por grupos de irmãos que plantavam produtos, como: milho, mandioca, batatas, inhames, bananas, amendoins, cará, mamão, algodão e tabaco. O sistema de plantio era da agricultura de coivara, ou seja, cada roça era abandonada depois de dois anos de uso, já que a terra a partir de então não era mais produtiva (ISA, 2003).

O caminho para a roça começava cedo, quando o sol já iluminava a terra e o calor não abafava. Durante o percurso para a roça, ou para uma expedição de caça ou pescaria, os indígenas recolhiam todo tipo de materiais que lhes podiam ser úteis futuramente, como, por exemplo: os ossos de animais, cascos de tatu, sementes, etc. As mulheres, os homens e os filhos iam juntos trabalhar nos seus pedaços de terra, cada núcleo familiar tomava conta da sua própria roça, já que não existia uma roça comunitária. As pessoas chegavam aos poucos, porém sempre acompanhadas, tanto no caminho como dentro da roça, porque tinham medo dos espíritos Gerbai que podiam aparecer de repente e apertar a garganta fazendo adoecer os solitários incautos. Normalmente, a distância até o local do plantio era de aproximadamente 3 km, para evitar o roubo dos alimentos e por razões de higiene. O tamanho da roça podia chegar aos 30.000 metros quadrados. As pessoas se revezavam para trabalhar, enquanto uns descansavam e conversavam, sossegadamente, outros coletavam ou plantavam.

De forma geral, colher era um labor das mulheres, não só entre os Paiter Suruí como também entre outros grupos indígenas. Agachadas, elas recolhiam o cará, mandioca ou batatas, fazendo pequenos montículos. Já os homens, enquanto descansavam e conversavam, indicavam os lugares onde colher, menos os homens solteiros ou os que tinham uma mulher em reclusão, pois estes também trabalhavam.

Excepcionalmente os homens coletavam quando era preciso armazenar os alimentos com urgência ou para guardar as sementes para o seguinte plantio. Também durante a época de chuvas, quando se colhia o milho verde, os homens participavam da atividade. As crianças ajudavam a transportar os produtos para a aldeia, além de fazer algumas tarefas suplementárias. A coleta dos frutos da roça podia durar entre uma ou duas horas, sem ter um período definido e dependendo do trabalho a realizar (MINDLIN, 1985). A cooperação na roça envolvia algumas regras de linhagens. Todos os integrantes da maloca dirigiam-se juntos para a roça. Alguns homens de outra maloca ajudavam no trabalho da roça, pela obrigação social de oferecer alguns dias de trabalho aos seus parentes não co-residentes. As regras de cooperação eram muito variadas, por exemplo, um chefe de uma maloca colhia com seus filhos, mesmo que apenas um deles morasse na sua maloca (ISA, 2003). Pode-se observar as mulheres preparando a roça na Figura 5.



Figura 5: Mulheres preparando a roça no interior da floresta em 1980.  
Fotografia: Betty Mindlin.

Um aspecto interessante que cabe destacar é que antigamente os Paiter Suruí tinham uma concepção do tempo diferente dos dias atuais. Não havia pressa, as

atividades eram feitas com o tempo necessário, sem necessidade de agilizar o trabalho para terminar num tempo determinado. Com isso, os indígenas não conheciam a existência do estresse e as atividades podiam converter-se num jogo ou num trabalho sossegado onde se desfrutavam delas. Particularmente a roça podia fazer o papel de escola:

Em maio, no tempo de colher cará, numa colheita possivelmente ritual, a que se juntaram os homens de outras casas, um sábio e pajé interrompe a atividade para contar o passado da tribo, as lutas com os brancos, o sentido das festas. Todos ouvem extasiados (MINDLIN, 1985, p.40).

Como se observa no mito acima, a roça era um lugar agradável, porém com o perigo dos espíritos Gerbai. Era o local onde as famílias, além de trabalhar, também se relacionavam e inclusive aprendiam as antigas histórias do seu povo.

A pesca era outra atividade que trazia alimentação aos Paiter Suruí, além de algumas espécies contribuírem também com a cura de doenças. Os peixes consumidos eram os de escamas, pois os de couro eram considerados vetores de doenças (entre estes só se comia o poraquê que era considerado um peixe especial). Os rios próximos às aldeias eram o lugar de pesca dos adultos, e os igarapés pequenos eram usados pelas crianças para pescar com arco e flecha (ISA, 2003). Normalmente a pesca era feita durante o pôr-do-sol ou à noite, evitando o intenso calor. Durante a época da seca utilizava-se o timbó<sup>5</sup>. Esse tipo de pesca envolvia toda a família, que passava o dia sossegadamente enquanto esperavam os frutos da sua intervenção nas águas. Os homens cortavam o cipó venenoso subindo com grande agilidade nas árvores altas. As mulheres ajudavam aos homens a torcer e bater o cipó dentro da água represada com galhos, numa operação que podia durar todo o dia. Os peixes morriam envenenados e ficavam à margem, para ser recolhidos na manhã seguinte. Para os humanos, a água e os peixes impregnados com o cipó não chegavam a ser mortíferos, mas podiam intoxicar ou tontear aqueles que bebiam a água. O único inconveniente dessa técnica de pesca era que uma chuva podia inutilizar todo o esforço do dia (MINDLIN, 1985).

---

<sup>5</sup> O timbó é um cipó trepador tóxico, que era utilizado como veneno vegetal por parte dos povos originários da América para a pesca.

A atividade da caça dava prestígio aos melhores caçadores e nutria de proteínas toda a comunidade. As expedições para caçar podiam durar horas, dias ou semanas. As mulheres gostavam de acompanhar os homens, às vezes levando as crianças, mas sempre esperavam longe do local próprio da atividade da caça. As peças mais valorizadas eram: o tatu (especialmente para mulheres com filhos recém-nascidos), as várias espécies de aves da família dos timanídeos, o mutum, o caititu, o jacu, o tamanduá e alguns tipos de macaco. Era proibido comer alguns animais, como: a onça, o jabuti, a anta e o jacaré; para o clã Gamep, também eram proibidos: o veado e a cotia. Os veados, os tamanduás e as antas não eram permitidos para a alimentação das crianças (sendo estes dois últimos, proibidos também para os jovens). O jacamim era uma espécie consumida unicamente pelos mais velhos. Outras espécies não consumidas por todos os Paiter Suruí eram: os répteis, os anfíbios, os gaviões, ratos, morcegos, patos e marrecos, socós, tucanos e capivaras.

Existiam várias técnicas de caça, como, por exemplo, as armadilhas e os esconderijos. O caçador imitava o barulho de alguns animais até que estes lhes respondiam, aproximavam-se e finalmente eram flechados, com uma flecha adequada para cada tipo de espécie (ISA, 2003). Nas expedições de caça, era preciso ter muita resistência, pois para se deslocarem melhor não carregavam consigo comidas, assim o jejum podia ser longo. Os caçadores e os seus acompanhantes construía abrigos para dormir e refugiar-se das inclemências meteorológicas. Quando as expedições voltavam para a aldeia com as peças caçadas, provocavam uma grande alegria entre toda a comunidade, já que a caça, como também os frutos coletados pelo caminho, eram distribuídos para todos, de acordo com a proximidade de parentesco. Todos juntos comiam a carne e escutavam as histórias sobre as proezas perpetradas pelos caçadores durante a expedição. Normalmente era o caçador quem cortava o animal e o repartia (MINDLIN, 1985).

Quanto ao trabalho da coleta (observado na Figura 6), ele era realizado em qualquer momento em que se estava fora da aldeia. Podiam coletar frutos, larvas, palmito, mel e outros produtos da floresta. Além das saídas próprias para as coletas,

quando as ceramistas partiam para buscar argila ou quando as pessoas, em geral, caminhavam em direção à roça ou iam à caça e à pesca, coletavam os frutos que davam na floresta. Muitas vezes a gula incentivava as saídas em busca de alimentos para coletar. Segundo relata Mindlin, pela sua experiência vivida com os Paiter Suruí naquela época em que os recém-contatados ainda agiam da forma ancestral:

Nos primeiros meses de chuva há uma verdadeira febre de buscar mel, um passeio muito associado aos encontros amorosos. Há mais de trinta variedades, de sabores muito distintos, correspondentes a abelhas diferentes – algumas das quais picam. Um mel é subterrâneo, às vezes por sorte encontrado durante o trabalho de roça.(...) há passeios menos demorados, quase diários: buscar cajus vermelhos, variedade mais doce que a nossa, os ingás, a pama, a seriguêla, o pariri, as variedades de cacau e uma infinidade de frutos que lembram pitombas e jabuticabas. Crianças podem ir sozinhas, tantas vezes mais espertas que os adultos, conhecendo os melhores lugares (1985, p. 54).

Os alimentos coletados eram fundamentais para a sobrevivência na época de pouca caça e muito importantes para as pessoas que seguiam alguma reclusão ritual ou tinham uma dieta restrita (MINDLIN, 1985). A floresta era o grande supermercado dos povos originários e, além de representar um lugar assustador por causa dos espíritos, era um lugar de prazer.



Figura 6: Mulher voltando da roça, 1979.  
Fotografia: Betty Mindlin.

Os frutos que dava a terra plantada, somados à caça, à pesca e coleta, formavam parte da alimentação diária dos Paiter Suruí. Estes elaboravam diferentes pratos com os alimentos adquiridos, como, por exemplo: a makaloba, que conforme já explicitado, é

uma bebida fermentada feita de milho (ou milho duro muito socado no pilão), ou de cará ou de mandioca ou de inhame; o Manoba-ki, que é uma sopa de milho verde fermentada; o Meengai, que é um milho de pipoca, estourado diretamente numa cuia sem tampa; a godanga, uma panqueca grossa, feita entre folhas sobre um disco de cerâmica, com a raladura de espigas de milho verde; e o mame, panqueca de farinha de milho, misturada com mandioca crua e água e depois asada (MINDLIN, 1985).

### **1.5 Cultura material**

Entende-se a cultura material como aqueles elementos fabricados por um grupo humano, que nos permite conhecer como era a vida no passado e no presente. No estudo das culturas ágrafas, como a Paiter Suruí, a análise dos objetos e a tecnologia que utilizavam antigamente para satisfazer as necessidades da comunidade ajudam a entender a forma de pensar e os conhecimentos que tinham esses indígenas. No entanto, no caso dos Paiter Suruí não foi necessário um trabalho arqueológico nesse sentido, já que o contato relativamente recente faz com que os objetos ainda hoje sejam fabricados do mesmo modo que os anos prévios ao contato oficial. A cerâmica fabricada naquele tempo pode ser analisada na coleção particular de Betty Mindlin e contatada à semelhança com as cerâmicas atuais.

Os artesanatos produzidos pertencem à metade do mato e são feitos com os produtos que recolhem da floresta, como, por exemplo: a palha que serve para fabricar os telhados das casas e os cestos e a resina das árvores para a fabricação do tembetá. As taquaras, a tinta de jenipapo e o pelo de caititu se utilizam para as flechas. O coquinho de tucumã, favas, contas, cascos de tatu e pelo de ouriço-cacheiro se empregam para as pulseiras e os colares (ISA, 2003). Os materiais para confeccionar os artefatos se recolhem na floresta por expedições que às vezes também coletam ou caçam. Essas pequenas viagens à floresta, por parte de grupos ou individualmente acompanhados ou não de crianças, servem para recolher plumas, cascos de tatu, dentes de animais ou pequenos elementos naturais para a fabricação de objetos. Por exemplo, com as plumas coloridas de arara, tucano e gavião, entre outros pássaros, se confeccionam cocares e enfeites. Com as favas duras fabricam-se perneiras para dançar (MINDLIN, 1985).



Normalmente os objetos decorativos e as cerâmicas são produzidos pelas mulheres, enquanto as flechas, cocares, casas e tambetás pelos homens, existindo uma clara delimitação entre as tarefas de cada sexo. As flechas dão muito trabalho, são fabricadas com taquara, enfeitadas com pelos de porco-do-mato, algodão pintado de urucum ou resina de jenipapo. Cada flecha dispõe de uma ponta diferente, dependendo do uso que se vai dar: para matar distintos tipos de animais, peixes ou pessoas. Os autores das flechas são identificados por como as fabricam. As mulheres realizam a maioria dos artefatos, como por exemplo, os cestos que são de diferentes tipos e tamanhos dependendo do seu uso, seja para guardar objetos ou alimentos (Figura 7). As esteiras, abanos de fogo e portas das malocas também são fabricadas mediante a arte da cestaria. Tudo se realiza com palha de tucumã, existindo vários tipos de trançado. Para tecer, por exemplo, um cesto adô<sup>6</sup> as mulheres demoram menos de uma hora. As meninas aprendem a arte de tecer cestos junto com as mães e avós. Os colares, também manufaturados pelas mulheres, podem ser de contas de tucumã, de contas de casco de tatu, de contas de dentes de macaco, de favas do mato, ou de pelos de ouriço-cacheiro (MINDLIN, 1985). Todo esse trabalho fica bem claro ao se passar apenas um dia na Terria Indígena Sete de Setembro. Ali, podem-se observar como algumas mulheres substituíram atualmente a confecção de colares mediante pedras afiladas por um facão metálico. Durante o trabalho, elas ficam sentadas no chão em uma posição onde uma das suas pernas está dobrada e a outra estirada.

---

<sup>6</sup> O Adô é um cesto para trazer provisões da roça.



Figura 7: Mulher Artesã confeccionando um cesto. 1981  
Fotografia: Marcos Santilli

As malocas tradicionais e os tapiris ou casinhas de reclusão, eram construídas por homens com alguma ajuda pontual de mulheres e crianças, que carregavam palha e cascas secas de árvore, limpavam o chão ou passavam os materiais para os homens. As malocas ainda existentes são compridas e tem a planta em forma de elipse, de aproximadamente 25m x 8m e uma altura de 8 metros em forma de ogiva. A armação é feita de madeira e coberta com palha. Cascas de árvore, de meio metro de altura, formam a base da parede, resistindo melhor à ação da chuva, sendo o restante das paredes de palha. Antigamente na parte mais estreita situava-se a única porta de entrada e justo nessa entrada existia um espaço de uso comum, onde ficavam os objetos de uso comunitários, como por exemplo, as panelas. As outras partes da maloca estavam divididas em compartimentos e pelo formato poligonal cada mulher dormia num compartimento diferente. Em algumas ocasiões um homem também podia dormir com uma mulher a cada lado de sua rede, ou inclusive, as redes podiam ser colocadas uma em cima da outra. Em outros espaços se repartiam as famílias nucleares. Nos travessões as pessoas penduravam suas redes, quase encostadas umas com as outras. O tipo de

arquitetura que conforma a maloca favorece que seja um lugar fresco, devido a que o sol só tem uma entradinha (ISA, 2003). Durante a estadia com os Paiter Suruí, pode-se ter o privilegio de dormir numa maloca e refugiar-se do intenso calor rondoniense. Observou-se que a arquitetura indígena faz com que os núcleos habitacionais sejam um lugar agradável, onde se pode refugiar das inclemências da meteorologia e do árduo calor, ajudando assim ao bom descanso dos moradores. A seguir são apresentadas três figuras de diferentes malocas: a Figura 8 retrata uma aldeia com suas malocas tradicionais, a Figura 9, uma mulher na entrada de uma maloca de reclusão após um parto e a Figura 10, uma maloca abandonada.



Figura 8: Malocas tradicionais Paiter Suruí em 1979.  
Fotografia: Betty Mindlin.



Figura 9: Mulher numa maloca de reclusão após parto, 1981.  
Fotografia: Marcos Santilli

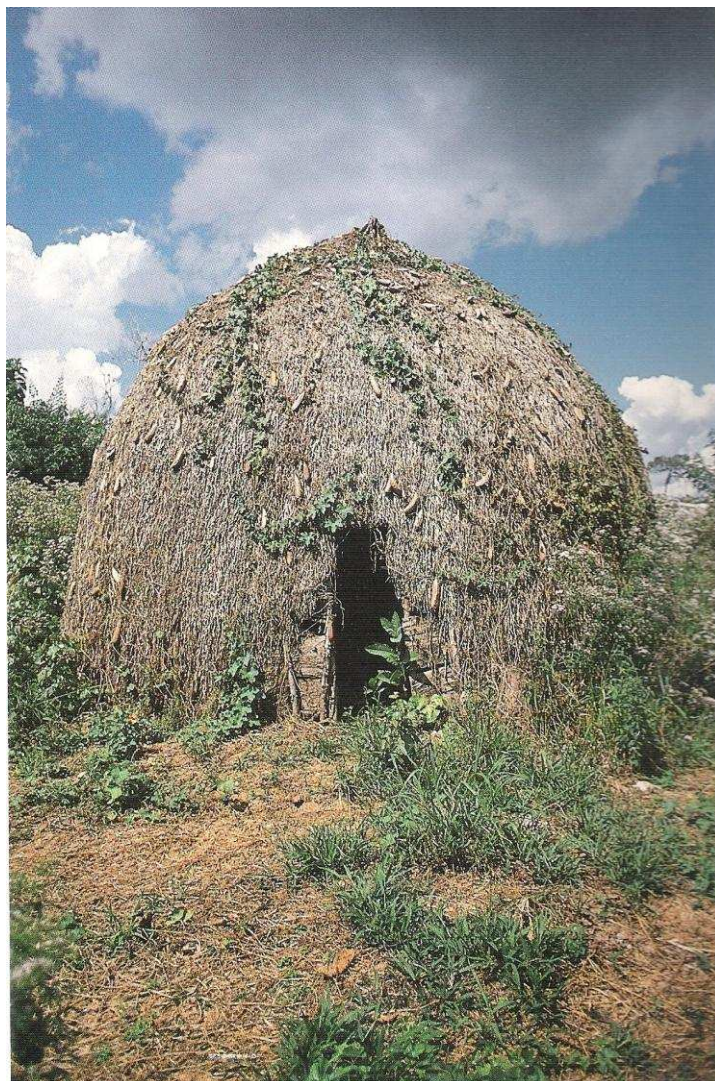


Figura10: Maloca tradicional abandonada em 1978.  
Fotografia: Marcos Santilli

Um dos objetos mais avaliados na hora de reconstruir a história de um povo ágrafo é a cerâmica. A arqueologia é uma ciência que auxilia de forma eficaz a análise da cultura material de um povo. Mas, conforme já comentado, no caso dos Paiter Suruí não houve a necessidade de desenterrar os objetos, pois o processo de manufatura ocorre hoje em dia da mesma forma que antigamente. Para compreender melhor a cerâmica Paiter Suruí, a dissertação de Jean-Jaques Armand Vidal intitulada “A cerâmica do povo Paiter Suruí de Rondônia: continuidade e mudança cultural, 1970-2010” resulta de grande utilidade. O autor, após chegar à conclusão de que o modo de fabricar a cerâmica não mudou ao longo dos anos, pôde analisar o processo no presente para compreender como era no passado. Cabe resaltar a importante tarefa realizada

pelas mulheres Paiter Suruí nesse processo, que se relata a seguir, mediante um breve resumo do trabalho Jean-Jaques Vidal, que narra com todos os detalhes a elaboração da cerâmica Paiter Suruí.

Segundo Vidal (2011), existe um grande preparo para organizar a expedição em busca da fonte de argila que serve para confeccionar as cerâmicas. As mulheres (lembrando-se que é uma atividade feminina) são as responsáveis por todo o processo, excetuando-se as grávidas, que não podem ir e nem saber que as outras vão buscar argila, já que tradicionalmente elas acreditam que as panelas não pegariam forma e não ficariam firmes com a intervenção das mulheres grávidas, podendo quebrar durante o processo de secagem e queima. No caminho para a fonte de argila, as ceramistas aproveitam o percurso para coletar bananas, mamão, além de outras coisas que posteriormente terão a sua funcionalidade. Chegando à fonte da matéria primeira, cuidada pelo espírito do caranguejo, buscam os melhores pontos para extrair a argila de melhor qualidade. O processo de retirada realiza-se em silêncio, inclusive quando sinalizam que já terminaram a retirada e podem voltar para a aldeia, tudo para que o espírito do caranguejo não perceba; caso contrário, sendo escutadas pelo espírito, podem perder o caminho de volta para a aldeia e estragar toda a argila.

A matéria prima é extraída com cuidado para não misturar-se com areia ou outros materiais não desejados. Depois é depositada numa camada de folhas verdes encontradas nos arredores, utilizando também a casca de palmeira seca para conter a argila. Tudo é carregado nos adô forrados de folhas verdes, depois de fazer uma primeira limpeza retirando os materiais impróprios, como as raízes ou folhas, e realizando pequenas pelotinhas de argila. No meio do caminho de volta realiza-se uma parada ritual, se sentam silenciosamente e com a coluna reta, pois, para elas, uma boa postura corporal permite chegar a um resultado satisfatório em relação às proporções das peças e sua simetria. Ao chegar à aldeia, as ceramistas cobrem os balaios adô com folhas verdes para manter a umidade e os deixam descansar uma tarde e noite. No dia seguinte, pela manhã, as mulheres entram na mata para procurar raspadores (sementes

de pipibap<sup>7</sup>) utilizados para alisar e servir de espátula para “levantar” as peças. O trabalho de modelagem das peças é realizado fora da casa onde habitam, de forma geral são lugares agradáveis e ventilados, devido às fogueiras usadas pelo processo da queima.

As técnicas de modelagem iniciam-se com o preparo do barro, que é umedecido com água e trabalhado manualmente até tornar-se homogêneo, sem agregar outros produtos e evitando o contato com o chão para não contaminá-lo. Em seguida, constroem-se as peças mediante uma corda de argila que enrolam em forma de caracol e que servirá de base para a sobreposição de roletes de argila previamente esticados manualmente sobre uma akape<sup>8</sup>. Após esse processo, a peça é trabalhada por meio da técnica rolete ou acordelado até conseguir a forma desejada. Depois são colocadas num tipo de molde de areia com forma de vulcão, forrada com folhas verdes, para sustentar a peça enquanto se acaba de esticar a argila com a espátula de semente, tudo para afinar as paredes da peça e conseguir que fique leve, uma qualidade muito valorizada pelos Paiter Suruí. Depois de deixar secar a peça dentro do molde, terminam de levantar o restante da cerâmica, 2/3 mais de altura. Esse processo serve para as peças maiores, como painéis ou vasilhames, mas não para as peças menores. Uma vez acabada a modelagem, as artesãs amarram com um pedaço de fibra vegetal a boca da peça, evitando que entorte. Antes da queima, as peças são alisadas utilizando a semente de pipibap como raspador, deixando as peças secar para depois novamente ser alisadas. Durante a secagem feita em várias etapas, coloca-se um akape em torno da cerâmica formando uma espécie de cabana que as protege. Antes de ficarem totalmente secas, inicia-se o processo de queima, começando por um processo de esfumaçamento que as pré-aquece. Em seguida, as peças são queimadas na fogueira, se esfumaçam de novo e finalmente se aplica um revestimento final com suco de jequitibá, demorando várias horas para completar o processo total. Se uma ceramista perde a peça por uma falha no processo, gera desconforto e comentários na aldeia, fato que pressiona as mulheres a ser muito perfeccionistas em cada etapa da manufatura da cerâmica.

---

<sup>7</sup> O pipibap é conhecido popularmente como caroba ou carobão e seu nome científico é *Begonia elliptica*.

<sup>8</sup> A akape é uma pequena esteira onde as mulheres se sentam dentro e fora de casa, além de ser usada para a confecção de cerâmica.

Outro interessante trabalho realizado pelas mulheres Paiter Suruí é a arte da cestaria, que ainda hoje é produzida da mesma forma que antes do contato oficial. Os cestos podem ter vários tamanhos, dependendo da utilização do objeto. Podem ser utilizados para transportar todo tipo de coisas ou para tampar as panelas, para transportar alimentos e outros objetos coletados ou ainda para ser usados como redes, esteiras, abanos de fogo e portas das casas. Os tipos de trançado também são vários e podem ter ou não pintura de urucum. Para construir, por exemplo, um adô as mulheres demoram menos de uma hora para acabar a manufatura (ISA, 2003).

Várias peças de cerâmica, de cestaria e colares, foram exibidas no espaço expositivo independente Estemp, em São Paulo, juntamente com outras obras de arte contemporâneas da fundadora Ellen Slegers e de vários artistas alemães. A ideia surgiu a pedido do pesquisador Jean-Jaques Armand Vidal e o conceito curatorial foi desenvolvido pela fundadora e artista alemã-holandesa-norte americana, Ellen Slegers em parceria com a Pró-reitoria de Cultura e Extensão Universitária da Universidade de São Paulo e a Associação Gabgirey do povo Paiter Suruí. A exposição, intitulada “Sei que nada sei – Cerâmica indígena Paiter Suruí em diálogo com obras de artistas alemães” criou um ponto de encontro entre a cultura material Paiter Suruí e obras artísticas contemporâneas<sup>9</sup>. Parte dessa exposição é ilustrada na Figura 11, concretamente, a instalação “Sonho”.

---

<sup>9</sup> Pode-se ampliar as informações referentes a exposição assistindo ao vídeo de inauguração deste evento cultural. <http://vimeo.com/80323237> (acessado em 17-1-2014).



Figura 11: Instalação fotográfica “sonhar”, criada por Ellen Slegers, na exposição “Sei que nada sei – Cerâmica indígena Paiter Suruí em diálogo com obras de artistas alemães”.

Fotografia: Salvador Moreno i Riba.

A antiga tecnologia para construir a cultura material parece simples, mas não é. Nos objetos decorativos nota-se uma arte aperfeiçoada para cobrir as necessidades estéticas do Povo Paiter Suruí e nas flechas encontra-se uma arte elaborada que identifica o construtor. A arquitetura, por sua vez, resulta ser perfeitamente pensada para combater o intenso calor, toda trabalhada com materiais da floresta e aplicando os conhecimentos adquiridos durante milhares de anos. As mulheres indígenas, que em certos estudos não recebem sua devida importância, levam a cabo a complicada tarefa da manufatura das peças cerâmicas. O processo não tem nada de simples, ao contrário, precisa de uma extrema concentração e precisão para realizar todos os passos, além do cuidado para que os espíritos não prejudiquem seu labor. A pressão também é constante, as mulheres não podem errar, senão serão vítimas de crítica e fofoca na aldeia. Portanto, considera-se que a cultura material Paiter Suruí cobria as necessidades desse povo antes do contato, com uma tecnologia efetiva e racionalizada durante milhares de anos.



## 1.6 O mundo espiritual dos Wãwã<sup>10</sup>

Escrever sobre o mundo espiritual dos wãwã resulta uma tarefa complicada na atualidade. A maioria dos Paiter Suruí converteu-se à religião evangélica, devido ao trabalho dos missionários que começou poucos anos após o contato oficial. Os poucos wãwã que sobreviveram, hoje em dia recusam a tradição antiga, devido ao fato da nova religião considerar os espíritos como coisas do demônio, conforme foi relatado em entrevista. Atualmente, alguns professores indígenas querem aprender e recomeçar os antigos rituais. Trata-se especialmente de dois jovens Paiter Suruí filho e neto de um pajé já falecido, que estão enfrentando a oposição da maioria dos indígenas por querer voltar a essas tradições. Os depoimentos apresentados a seguir, sobre o passado desse “mundo mágico e espiritual”, foram dados por wãwã já falecidos à antropóloga Betty Mindlin, quem também os presenciou durante anos.

Antigamente a maioria dos que se convertiam em wãwã tinha parentesco com um deles, ou, em alguns casos, se iniciavam no mundo espiritual porque tinham sonhos ou visões súbitas que lhes indicavam o caminho. As picadas de cobra ou as doenças em geral faziam com que as pessoas enfrentassem monstros e grandes perigos indo para o país das almas, nesse caminho os deuses lhes anunciavam duras provas e reclusões que deviam enfrentar. Os desígnios divinos marcavam a trilha para a iniciação dos jovens no mundo dos wãwãney, mas não podiam quebrar as rígidas regras impostas, como por exemplo: uma longa abstinência sexual. Os wãwãs mais velhos ensinam aos jovens iniciantes os cantos que aprenderam dos próprios deuses. (MINDLIN, 2009) Um dos ritos de iniciação de um novo jovem wãwã foi narrado por Dikboba e reproduzido por Mindlin em 1990:

Saí da maloca para a luz do dia, acompanhado por todos, e a festa foi belíssima. Eu estava no **metareda**, a clareira do mato, com os buritis para balançar no ritual, e chamei a todos para irem à maloca pedir comida para a festa:

-Vamos lá, ó amigo, **omai!** Vamos lá, ó irmão! Vamos que há um novo pajé se formando!

---

<sup>10</sup> Wãwã é o nome utilizado pelos Paiter Suruí para referer-se ao Pajé.

Assim eu convocava todos. Eu estava enfeitado, usando um cocar bonito. Chegando na maloca, eu soprava, assobiava, uh...uh... uh... chamando os espíritos.

A primeira comida que pedi foi peixe, pois os espíritos que moram dentro da água só comem peixe. Também pedi bolacha e bebida de milho, para nos embriagarmos. Quando eu encontrava fechada a grande panela de milho, eu tirava a tampa, sem avisar nada para o dono da bebida. Dava para outro pajé que vinha comigo. Eu saía da maloca, todos nós rindo, para tomar mais bebida. Quando toda a bebida acabava, eu jogava a panela para o dono da comida, do **íwai**, pegar no ar. Se ele não pegasse, a panela se quebrava no chão, que é o que eu queria que acontecesse. Eu ficava pensando: “Será que transgredi alguma regra, **galobna**?”. Quando a panela quebra, é sinal que nada mal vai nos acontecer; se fica inteira, é que fizemos algo errado.

Depois de beber tudo, voltávamos ao **metareda**, à clareira, dizendo aos outros pajés que não havíamos encontrado nada. Era mentira, e até levávamos alguma comida para eles, mas faz parte do que se costuma dizer. Pegávamos, então, as taquaras altas de buriti, mais altas que a maloca, para ir balançar em roda no pátio da aldeia, chamando os espíritos. Também cantavam e dançavam os que tocavam flauta, noutra roda (MINDLIN, 1996, p.159-160).

Nesse relato sobre a iniciação de um novo pajé, nota-se que há participação de pessoas das duas metades: as da roça (**íwai**) e as da mata (**metarda** ou **metare**). Sendo assim, um ritual participativo (como todos os rituais) uma festa onde todos podem desfrutar. Resulta interessante o fato de jogarem a panela, se quebra é um bom sinal, caso contrário, mau sinal. Isso após os indígenas ficarem embriagados e dançarem durante dias.

Uma das proezas que ficou na memória Paiter Suruí é a de um pajé Gamir, quem certa vez foi capturado pelos Ladnim<sup>11</sup>. Segundo relatado, o pajé foi amarrado e posto numa canoa junto a dois Ladnim que lhe vigiava. As altas horas da madrugada, os dois guardiões, vencidos pelo sono, adormeceram. Esse fato foi considerado estranho, pois a resistência dos Ladnim era grande, conseguiam persistir nas caminhadas e na luta com pouco alimento e sem dormir. A sonolência deles foi considerada pelo pajé Paiter Suruí obra de algum espírito solidário como o **Wãwã**. Aproveitando o sono dos inimigos, o pajé conseguiu soltar as mãos que estavam amarradas. Do seu cinto largo de tucumã

---

<sup>11</sup> Os Ladnim ou Ladei ou *Lat'ey* é o nome dado a qualquer inimigo dos Paiter Suruí, sejam indígenas ou não (segundo conversa com Uraan Anderson Suruí).

enrolado no quadril, tirou o ipaga (um remédio de folhas feito pelo pajé) e pingou nos seus olhos. Transformou-se num peixe grande, o temido ikabiti, e nadou até a margem. Havia se tornado tão grande que poderia engolir a humanidade. Chegando a terra, quis experimentar ser outro animal e se transformou em onça-pintada. Quando a onça chegou à aldeia, devorou animais menores, engoliu pelos e perseguiu pessoas. Quando chegou perto das casas humanas, retomou sua forma humana. Apenas umas poucas espinhas, pelos e gotas de sangue que cuspiu ficaram como sinais dos corpos mágicos, aquáticos e de feras, nos quais se transformara naquele curto espaço de tempo (MINDLIN, 2006).

Na sociedade Paiter Suruí o xamanismo tinha um papel muito importante na vida social. A saúde e a doença tinham uma ligação intrínseca com o universo sobrenatural. Os espíritos são os responsáveis por adoecer as pessoas e também são invocados para evitar as doenças ou acabar com elas. Na cosmologia Paiter Suruí, as almas devem atravessar um caminho cheio de obstáculos perigosos. Por exemplo: uma pedra os esmaga; um urubu gigante os devora; dejetos de um lagarto imenso os soterra; uma mulher ou um homem com órgãos sexuais descomunais amedrontam as pessoas que chegam. As pessoas corajosas chegam a uma moradia eterna e segura, junto aos que já foram xamãs. Os covardes ou os que cometeram incesto morrem uma segunda vez, ou ficam vivendo nas aldeias das almas imprestáveis. Não se deve pronunciar o nome dos mortos, para que sua alma não ronde os vivos e para que ele faça em paz a travessia final (ISA, 2003). Portanto, esse caminho cheio de obstáculos que recorre às almas, mostra como o mundo é constituído de perigos e como o conflito forma parte da vida humana. Também a imagem de força de caráter contra os obstáculos evoca a imagem do herói que enfrenta as dificuldades.

A informação farmacológica dos remédios da floresta era um conhecimento dos wãwãney. Era um conhecimento que passava através de gerações para ajudar a todos os indígenas que precisassem, tanto na saúde e na vida cotidiana como no plano espiritual.

Há gotas feitas de folhas para encontrar gente ou objetos perdidos, para ver o invisível; há anticoncepcionais, remédios para não menstruar, para tomar depois do parto, para um parto feliz, para ter

filhos, para filhos homens ou mulheres, para febres, malária, gripes, diarreia e mil outros males (MINDLIN, 2006, p. 26).

O galho de petxab (que significa galho amargo), do qual raspavam a casca e tomavam como bebida diária, era utilizado pelos Paiter Suruí para interromper a menstruação e para evitar a concepção. Já com o sumo de fiapos de um caule era preparado pelo Pajé uma espécie de colírio, que depois era pingado em todos da aldeia. Os Paiter Suruí conheciam detalhadamente os nomes das plantas e os seus usos medicinais, na floresta existem remédios para procriar, para evitar dores e doenças, para engordar ou para crescer. Tudo pode ser extraído das cascas, ervas, folhas, raízes do mato que de uma forma geral são conhecidos por todos, embora os mais velhos e os wãwã sejam os maiores conhecedores (MINDLIN, 1985).

As doenças eram atribuídas à feitiçaria dos pajés inimigos ou à infração das inúmeras regras de comportamento dos Paiter Suruí, porém o bom comportamento não era garantia de saúde. Comer pintado ou surubim, por exemplo, era considerado como o que ocasionaria o nascimento de uma criança defeituosa. O incesto, a pior das transgressões, podia causar doenças em toda a comunidade. Com esse fato pode-se observar como uma ação move o mundo, mostrando o sentido social de cada pessoa. No entanto, cabe destacar que a noção de incesto é diferente da utilizada no mundo não-indígena e varia conforme cada sistema de parentesco. Há outras restrições, por exemplo, as referentes às relações sexuais. Segundo essas restrições, os pais que tem um filho recém-nascido, não podem namorar com suas outras mulheres durante esse período sob risco de provocar doença no nenê. Já para as mulheres, essa restrição é mais inflexível, até a criança andar, a mãe não deve ter relações sexuais, o que equivale a um método anticoncepcional (MINDLIN, 1995). As pessoas muito doentes e prestes a morrer passam por uma viagem de tormentos e com o trabalho do pajé e as petições dos familiares são chamadas novamente ao mundo dos vivos. Com o amor e desempenho dos outros se pede que o doente fique com os vivos, pois acreditam que ainda é cedo para morrer e são necessários para cuidar dos filhos (MINDLIN, 2007). Os que conseguem voltar, mediante a força do pajé que lhe acompanha na viagem e as petições dos parentes para que os deuses retornem a pessoa amada para o mundo dos vivos,

contam o que viram nos céus, onde estavam presentes os seus parentes já falecidos (MINDLIN, 2009).

A magia não somente era praticada pelos pajés, os outros indígenas também realizavam alguns rituais como, por exemplo, a do primeiro milho colhido. Esse ritual conta que as anciãs Paiter Suruí quando cozinhavam o milho realizavam uma encantação para enganar os espíritos Gerbai. Elas esfregavam as primeiras panquecas de milho, ainda quentes, na pele dos que iriam comer e depois as jogavam fora, enquanto dizia para cada um: “isso é osso de onça! Isso é osso de cutia! Isso é espinha de peixe!” (MINDLIN, 2006).

No campo medicinal, além da importância dos produtos da floresta como fármacos, os rituais também eram fundamentais. A festa da cura de caráter sagrado Ho-êi-ê-tê era convocada para combater e prevenir as doenças. A festa podia durar até cinco dias e cinco noites, em que os indígenas dançavam em duas rodas e cantavam puxados pelo wãwã e o seu naraí<sup>12</sup> (que pode ser observado na Figura 12). Numa das rodas soavam as flautas de mais de um metro de comprimento, na outra as mulheres dançavam agarradas aos seus maridos, que seguravam umas taquaras de até quatro metros de altura, com palha nas pontas, onde se incorporavam os espíritos. Os cantos eram os do wãwã curando e soprando doentes. A linguagem era arcaica em que não se entendiam as palavras, mas sim o significado do canto. Em um dia eram invocados os espíritos das águas goan ey, noutro os espíritos do céu gora ey, resultando que ao fim da festa toda a população era soprada e abençoada pelos wãwã, além de receber pedras sagradas ou talismãs contra as doenças. O sopro, ligado a alma, era muito importante no fim da festa, quando todos assobiavam em roda, num tom que parecia sobrenatural (MINDLIN, 1985).

---

<sup>12</sup> Bastão característico do Pajé, feito de uma taquara com duas plumas vermelhas de arara na ponta.



Figura 12: wãwã com seu Naraí e mulher Paiter Suruí durante um ritual em 1979.

Fotografia: Betty Mindlin.

Na vida social dos Paiter Suruí os pajés desenvolviam um importante papel, devido a sua ligação intrínseca com o sobrenatural que lhes concedia poderes especiais. Os wãwã sabiam reconhecer as diferentes categorias de espíritos da floresta: os goan ey eram os espíritos das águas e os gora ey eram os espíritos dos céus, ambos invocados para evitar as doenças causadas por espíritos não desejados ou para afastá-los da

comunidade antes que se aproximassem (PUCCI, 2009). Os deuses deitavam-se com as esposas dos pajés, para depois dar a luz as crianças quase divinas, uma mistura de humanos e deuses (MINDLIN, 2007). Novamente aparece a ideia de devir, aprecia-se o mundo em aberto, a importância do ser no mundo.

Portanto, o papel dos wãwã resultava ser de suma importância para toda a comunidade, atuando como médico tanto no plano físico como no espiritual. As duras provas que tinham que passar os aspirantes indicavam que só os corajosos e os que realmente estavam decididos a atuar como pajés durante sua vida conseguiam finalmente seu objetivo. A figura do wãwã era respeitada e temida pelos inimigos, pois podia enviar doenças contra qualquer um. Na esfera mística e espiritual o rol do pajé era de unir o mundo dos vivos e dos mortos, o mundo terreno e espiritual, mantendo o equilíbrio entre ambos os mundos e compreendendo o mundo sobrenatural.

## 1.7 Guerras e guerreiros

Como todos os povos indígenas, os Suruí Paiter guerrearam contra os seus inimigos. No seu desterro a inícios do século XX, fugindo da pressão colonizadora, tiveram que lutar contra outros indígenas para conseguirem um espaço físico onde morar, além de lutar contra os não-indígenas. Os enfrentamentos às vezes aconteciam entre os clãs Paiter Suruí, como no caso das lutas entre os Gameb e os Kaban por causa dos matrimônios e incestos. Os embates repetiram-se depois do contato, quando tiveram que lutar contra as invasões das empresas extrativistas e colonos (porém, esse episódio histórico será abordado só no segundo capítulo). As guerras são lembradas ao som dos cantos da vitória e com gestos e cenas teatrais (MINDLIN, 2006). Um desses cantos, o de Iobaom, narrado pelo indígena Gakaman e traduzido ao português diz assim:

eu não parecia gente,  
eu tomava água  
onde os tatus vão sujar

os Paiterei me diziam  
que eu matara muitos homens  
que no barreiro dos tatus  
eu bebia sangue de gente

que de raiva eu vivia  
e do sangue derramado

eu nem parecia gente,  
fiquei no barreiro dos tatus,  
tomando o sangue dos homens,  
de raiva eu bebia, de raiva eu matava... (MINDLIN, 1996, p120).

Observa-se no canto, como a guerra e o fato de matar estavam associados com o sentimento de raiva. Pode-se notar que o fato de “não parecer gente” não significava ser um animal, como o tatu, mas significa não ser um sujeito Paiter Suruí. O fato de beber o sangue humano associa-se com a antropofagia. Quando os Paiter Suruí terminavam os enfrentamentos armados contra os Cinta-Larga, os Gavião ou os Zoró, eles celebravam grandes banquetes, onde ficavam exaltados, fora de si, com as cabeças rapadas, cantando que eram ferozes como as onças. Segundo o mito relatado, a carne que comiam eram pedaços de pessoas assadas, pernas, braços e tripas dos inimigos. As lutas, muitas vezes se iniciavam por causa de alguma mulher ou criança roubada (MINDLIN, 2006). Os piores inimigos, antes do contato, eram o povo Zoró (também conhecidos como Cabeça-Seca). Tanto os Gavião, os Cinta-Larga e os Zoró falam uma língua da família Tupi Monde, mas eles foram durante muitos anos inimigos. Conforme relatado na entrevista com Joaquim Gasadahp Suruí, a antropofagia realizada pelos Paiter Suruí só ocorria em momentos pontuais:

“Nós comíamos Zoró... é... de raiva, né?... matou um, então matar ele né?... ai comia de raiva... (...) nós comia só de raiva, né?”

No livro de Betty Mindlin, “Diários da Floresta”, a antropóloga deixa claro que os conflitos eram constantes:

Há muitas décadas as batalhas são sangrentas, com ataques súbitos no meio da noite, flechando e incendiando as casas de palha, provocando mortes (...) as guerras não acabam, porque vinganças as perpetuam, segundo se acredita: transformados em onças, os pajés inimigos comem crianças ou caçadores, fazem adoecer os Suruí (MINDLIN, 2006, 156p).

As lutas contra os seus vizinhos indígenas eram sangrentas, tanto contra os Cinta-Larga ou os Zoró. Um episódio de guerra, narrado por Dikboba em 1990, conta a



história mítica dos Paiterei Omai contra os Ladei (inimigos). Este mito cheio de vinganças é a continuação transcrita sem cortar nenhum trecho:

Há muito tempo, um homem chamado Omai foi bem longe com seus companheiros, para perseguir um **wãwã** do povo estrangeiro dos Ladei, que matara um dos meninos com feitiçaria. Chegou ao território dos Ladei e à sua maloca, mas não conseguiu matar ninguém –foi visto pelos inimigos, quando os espreitava camuflado na mata.

Algum tempo depois, os índios estrangeiros, os Ladei, atacaram em revide o povo de Omai, os Paiterei Omai. Cercaram a maloca à noite, prenderam os homens e tomaram as mulheres. Diziam aos prisioneiros que agora iriam morar todos juntos.

Os Ladei pegaram as mulheres de Omai para namorar, ali mesmo no pátio, na frente dos maridos delas.

-Vou namorar minha mulher! –escarneciam dos verdadeiros maridos, obrigando-os, como castigo, a ver tudo.

Um dos inimigos ordenou a um prisioneiro:

- Enfie a mão na vagina da sua irmã, senão mato você!

Omai ficou horrorizado, mas teve que obedecer.

- Que cheiro tem o **manim** da tua irmã?

- Tem cheiro de peixe cru!

Impiedosos, os Ladei assustavam os cativos cantando para eles as músicas de morte e guerra:

“Koi txangaré, koi txangaré...

Xiripaba mai txangaré

xameapab mai txangaré...”

“Vou matar você,

comer seu fígado com milho torrado...

Vou comer carne crua também

Vou comer pedaço de carne crua...”

Assim os Ladei atormentavam os de Omai. Enfeitados com cinturões bem largos, cantavam sem cessar.

Quando o canto de guerra terminou, arremedaram o barulho dos peixes no rio, como sinal de que matariam todo mundo. E de fato o fizeram: assassinaram a maior parte dos homens, deixando apenas uns poucos.

Prepararam, em seguida, uma grande festa, para dançar e invocar os espíritos, os **goraei** e **goanei**. Havia muita comida, mas foi

proibida aos homens prisioneiros e às crianças; só as mulheres puderam comer.

Mortas de fome, as crianças fugiram para a roça, para roubar banana, amendoim e cará.

- Quem roubou minha comida? – reclamaram os Ladei, percebendo o furto, e mataram todos os filhos de Omai.

Depois do assassínio, assaram uma criança e levaram para a aldeia, oferecendo-a ao próprio pai:

- Coma esse macaco-prego, tudo o que temos é essa carne!

Quando o velho terminou de comer, contaram-lhe a verdade.

Mataram outra criança, assaram as tripas embrulhadas em palha e deram para o pai, um dos de Omai, comer. Quando este comera tudo, contaram:

- Você comeu as tripas do seu próprio filho!

Os Ladei haviam tomado todos os arcos dos homens de Omai. Sem armas, sem comida, os de Omai iam morrendo de inanição. Os Ladei não os deixavam comer alimento algum, nem beber a sopa tradicional. Ofereciam as tigelas cheias de sopa e, quando os prisioneiros encostavam a boca para beber, as arrancavam bruscamente de volta.

O homem que comera primeiro o próprio filho pensou: “Lá vem outra cilada tenebrosa para mim; vou jogar a bebida na cara deles, e morrer com coragem!”.

Ouvia os Ladei cantarem:

“Tar, tar, eíta até,

Moiobé tartari eitaré...

Makab tar eitaré

Iupenag tar eitaré

Watingang tareitaré”

“Tomem sopa de cará, senão vou te matar,

Tomem aí na minha frente!

Tomem sossegados, a nossa sopa!

Tomem sopa de amendoim

A sopa de batata

Podem comer em paz!”

O homem que comera o próprio filho segurou a tigela com toda a força e tomou a sopa, impedindo o inimigo de afastar o alimento.

- Perdi a fome, agora! – dizia.

Os prisioneiros estavam sentados. Os Ladei, em volta, riam e zombavam deles, imaginavam sua morte.

- Por que não fazem flecha para nós? Vamos juntos caçar macaco amanhã!

Um dos homens de Omai respondeu:

- Agora você ri assim de mim, mas pode chegar a sua hora, a de ser morto por mim!

O outro calou-se.

Sob as ordens dos Ladei, os prisioneiros fizeram uma flecha e um dos inimigos criticou:

- Que flecha feia, não presta mesmo!

- Você não tem medo de morrer, ao escarnecer assim de mim? – respondeu o parente de Omai. Só este homem era corajoso, e todos os outros estavam acovardados.

O Lad convidou-o para caçarem no dia seguinte.

- Você pensa que pode me enganar, que sou uma criança? – respondeu o parente de Omai. – Outros podem ir caçar com você; mas eu, antes de mais nada matarei, e minha flecha vai te atingir.

Os Ladei foram à caça com os prisioneiros e mataram todos os de Omai, com exceção de três homens.

Além desses, ainda havia mais dois sobreviventes Paiterei Omai – um homem com filho, na floresta com um inimigo. Tinha um arco e flecha. O Lad mandou o rapaz fazer um jirau e subir na árvore para tirar mel. Nisso, o Lad ouviu um dos seus gritando ao longe, talvez sendo morto.

- Quem está gritando? – falou ansioso.

O Paiter Omai estava com o inimigo, ao pé da árvore, e seu filho trepara para pegar o mel. Omai tinha um arco, e apenas uma flecha **iabikâr**. Pensou consigo mesmo: “ Só eu sobrei aqui vivo, com meu filho, e só me resta matar meus inimigos”, e falou alto:

- Por que você se aflige de ouvir berros de quem está morrendo, se está aqui me matando?

O Lad mandou o Paiter buscar um machado para derrubar a árvore (na verdade queria cortar a cabeça do rapaz lá em cima). Omai recusou, dizendo que não era chefiado de ninguém e não iria. O Ladei, irritado e atemorizado com o arco e flecha de Omai, foi embora, e pai e filho, sozinhos, fugiram.

Restavam ainda vivos, mais três Paiterei. Um deles, porque era pajé, os inimigos não haviam conseguido matar. Os Ladei pediram ao seu próprio pajé para lhes dar cigarros, para terem forças para tirar o espírito do pajé de Omai, e então matarem os três homens. Até então, não haviam conseguido matar o pajé Omai com flecha;

mas puseram-lhe remédio nos olhos, tirando-lhe o espírito, e logo em seguida bateram em sua cabeça e o mataram.

O segundo Paiter também era pajé, e os Ladei não conseguiram arrancar-lhe o espírito. Teve tempo de fugir para o mato e virar onça.

O terceiro Paiter fugiu, mesmo muito ferido.

O inimigo viu o rastro de sangue e perseguiu-o durante muito tempo. No entanto, com um marimbondo mordeu a ferida do Paiter, o sangue parou, e as pistas de seu caminho desapareceram.

Assim sumiram na floresta os últimos guerreiros Paiterei Omai, enquanto as mulheres ficavam sozinhas entre os inimigos, sendo obrigadas a casar-se com os vencedores.

Estes escarneciam de sua dor:

- Foi assim e assim, com arco e com borduna, que matei seu marido, e agora ele não existe mais!

As mulheres foram ficando tristes, pensando em como poderiam se vingar e matar os captores.

Uma das mulheres, grávida, tinha uma filha já mocinha. Pensava sempre:

- Como vou ficar morando com quem matou meu irmão e meu marido? Quero fugir, e como fazer?

Um dia, chamou a filha, levando um cachorro junto. Iam andando de costas, para o pé mostrar um rastro em direção contrária à que iam, como se estivessem indo para a maloca inimiga. Tentaram fazer o cachorro voltar, mas ele não quis.

Assim fugiram, as duas, com um facão na mão, comendo frutos do mato. A menina já era mocinha, com peitinho.

Depois de uns dias, a mulher viu no chão sinais de sangue, que pareciam ser de seu irmão, que ela já julgava morto pelos Ladei. Seguiram as manchas e chegaram a um igarapé bem grande, encontrando o irmão dormindo à sombra de uma castanheira, perto de água. Sofria muito, por causa da ferida, infestada de vermes, no lugar onde a flecha arrancara a carne.

A irmã fez fogo, ferveu a água quente, até ele sarar.

Ficaram sozinhos no mato, até a menina crescer e namorar o tio... até terem filhos que se vingaram dos Ladei, e tornaram numerosos outra vez os nossos, os Paiterei Omai (MINDLIN, 1996, 142p-146p).

Analisando o mito Paiterei Omai observa-se como nas sociedades amazônicas as guerras formam parte da sua cultura e os guerreiros gostam de mostrar sua habilidade. Como visto no relato, os guerreiros Paiterei Omai mostram sua coragem

negando-se a obedecer às ordens dos inimigos, quando cativos, rejeitando assim a prepotência dos inimigos. A antropofagia estava presente na vida guerreira dos indígenas, tanto dos inimigos como dos Paiterei Omai. Os cantos de guerra são bastante ilustrativos no canibalismo. Depois da vitória dos Ladei, sucedem-se cantos e danças rituais para comemorar a efeméride. No relato se pode observar como os guerreiros capturados mostram sua coragem e sede de vingança. Os homens escapam ou morrem na tentativa de escapar e os pajés utilizam seu poder sobrenatural para fugir, já que têm a capacidade de metamorfosear-se. Contudo, resulta interessante ver como no fim do mito as mulheres também se evadem com astúcia, mostrando para aqueles que escutam o mito, que as mulheres capturadas como troféus de guerra também têm que mostrar coragem para escapar do seu cativeiro. A missão das mulheres uma vez soltas é de ter muitos filhos, repovoar sua etnia para depois vingarem-se dos inimigos. Um detalhe curioso nesse mito é a aparição de um cachorro como animal de companhia, o que faz supor que os Paiter Suruí tinham uma boa relação com os caninos. Esses animais foram trazidos de fora do mundo indígena bem antes do contato com a Funai, o que revela a existência de um contato de forma indireta com os não-indígenas. Em resumo, o mito mostra a violência que envolve a guerra, a coragem dos guerreiros, a sede de vingança, a antropofagia realizada por pura raiva contra seus inimigos, mas, sobretudo mostra a guerra como uma das formas de reprodução social.

As guerras se convertiam numa espiral de violência e vinganças. Um dos motivos para iniciar uma guerra, seja contra outra etnia ou contra outro clã Paiter Suruí, eram as mulheres. O destino das mulheres estava nas mãos dos homens, que as trocavam desde seu nascimento. Elas nunca podiam participar de decisões e muito menos chefiar um clã, mas eram tão valiosas como para provocar guerras, muitas vezes a paz chegava mediante o ajuste de casamentos entre os rivais. Quando os guerreiros voltavam à aldeia após uma batalha, deviam cumprir alguns rituais de guerra. Durante os dias posteriores, os participantes da guerra não podiam entrar nas malocas e aqueles que tinham matado pela primeira vez estavam sujeitos a muitas proibições, além de terem que ficar deitados durante horas após sua chegada. Todos os guerreiros raspavam suas cabeças e durante a noite os moradores das aldeias juntavam-se para cantar e dançar, agarrados pelos braços e formando filas em frente das malocas. Os cantos

improvisavam-se no decorrer da noite e narravam a matança, comparando os seus inimigos a onças cuja pele iam tirar, tudo para exaltar a coragem e os feitos dos guerreiros Paiter Suruí, que por vontade própria tomaram a decisão de lutar (MINDLIN, 1985).

Explicados no mundo mitológico, inseridos na sociedade Paiter Suruí, alguns sinais da natureza indicavam a chegada de inimigos. O mito do Galoba faz entender o temor desses indígenas pelos trovões:

Um homem queimou a perna dormindo, ficou como se fosse uma fogueira. A companheira e os outros ficaram com medo que acordando tivesse um ataque de fúria e matasse todo o mundo. Acharam melhor desaparecer, e deixá-lo sozinho. Dito e feito: acordou e quis matar todo mundo, mas não havia ninguém. Pensou então em que ia virar: passarinho ou quê? Virou o Galoba, o trovão seco que denuncia mortes. Os Suruí olham a direção no céu onde aparece o Galoba e de lá é que devem vir os inimigos (MINDLIN, 1985, p181).

As sociedades indígenas como os Paiter Suruí eram e ainda são guerreiras. Os conflitos, como na maioria das culturas do nosso planeta, eram resolvidos com a violência, já a paz, às vezes, podia chegar com a negociação e a troca de mulheres. As lutas por um território onde caçar, coletar, pescar e plantar eram constantes na vida dos Paiter Suruí. E os bravos guerreiros corajosos que lutavam pelos interesses do seu povo tinham assegurado um caminho fácil para o mundo dos mortos. A destreza com o arco e flecha era muito valorizada na sociedade indígena, os homens aguerridos eram apreciados e escutados na tomada de decisões. Podemos afirmar que a paz e tranquilidade da vida cotidiana dos povos originários da Amazônia eram interrompidas com frequência pelas disputas e guerras com outras etnias inimigas. As pessoas tinham medo quando os trovões anunciavam aonde chegariam os ataques dos rivais. Os raios eram vistos como duplos do fogo, eram apreciados e ao mesmo tempo temidos. Sabiam que podiam morrer flechados num ataque surpresa e que podiam ser queimadas suas malocas, que tanto trabalho deu para construir. Portanto, guerra era inserida no cotidiano e era um aspecto importante da sociedade Paiter Suruí, que fazia lembrar que a morte também podia chegar com o ataque dos inimigos. A Figura 13 mostra um guerreiro Paiter Suruí em 1970.



Figura 13: Guerreiro Paiter Suruí em 1970  
Fotografia: Jesco Von Puttkamer.

## 1. 8 Considerações finais do capítulo

A partir dessa breve descrição da História Paiter Suruí antes do contato oficial, existem vários fatos que podem ser ressaltados. O primeiro seria a inteira relação dos Paiter Suruí com a floresta, com as plantas e com os animais, além de todos os elementos que conformam seu habitat. Os mitos de criação, tanto do mundo como das mulheres, revelam como os primeiros seres brotaram como uma planta, sendo no caso das mulheres o nascimento é de uma árvore. O mundo espiritual e dos wãwã também está ligado à natureza, além do social, da alimentação, dos objetos e dos rituais. Isso resulta óbvio se tivérmos em mente que a floresta era o único meio físico que os indígenas conheciam. Por outro lado, considera-se que o sistema de mutirão para a roça afetava minimamente o ecossistema, já que a floresta tinha a capacidade de regenerar-se com facilidade, pois o contingente demográfico deste povo era baixo. Assim, pode-se afirmar que antes do contato oficial os Paiter Suruí já conheciam a existência dos não-indígenas, como mostra o mito do herói Waioi e o fato de possuírem cachorros. Por

outro lado, seria ingênuo pensar que era um povo que vivia tranquilamente sem preocupações, já que os embates com os inimigos indígenas eram bastante frequentes, assim como também as brigas internas.

O segundo fato a ressaltar é que as contingências climáticas, o mundo espiritual, as invejas, os conflitos entre clãs e as guerras, tornavam a vida cotidiana dos Paiter Suruí não tão idílica, como pode parecer à primeira vista. A guerra e a morte, entendidas no mito da criação como um reajuste demográfico, levavam a tragédia às aldeias Paiter Suruí. Existia, portanto, a tristeza, como em todas as sociedades humanas. As invejas e conflitos entre clãs nos afastam da ideia do bom selvagem que vivia inocentemente no paraíso. Além disso, deve-se pensar que conseguir caça e coleta não era uma tarefa tão fácil como pode parecer. Ao contrário da ideia da floresta como um lugar abundante em alimentos, para conseguir os recursos os indígenas tinham que fazer longas caminhadas, que podiam durar dias ou meses.

O terceiro aspecto a ressaltar refere-se à mulher Paiter Suruí, destacada nos mitos do Paiterei Omai e da lua Gatikat, como corajosa e astuta, capaz de fugir do cativeiro dos inimigos com o objetivo de procriar, para que no futuro seus descendentes vingassem das atrocidades cometidas pelos inimigos, além de ser capaz de elaborar um plano para descobrir o amante secreto. A arte da cerâmica, que resulta ser uma órbita totalmente feminina, mostra a capacidade da mulher em todo o complexo processo de criação de uma peça. Na Figura 14 pode-se observar as mulheres e crianças preparando a comida.



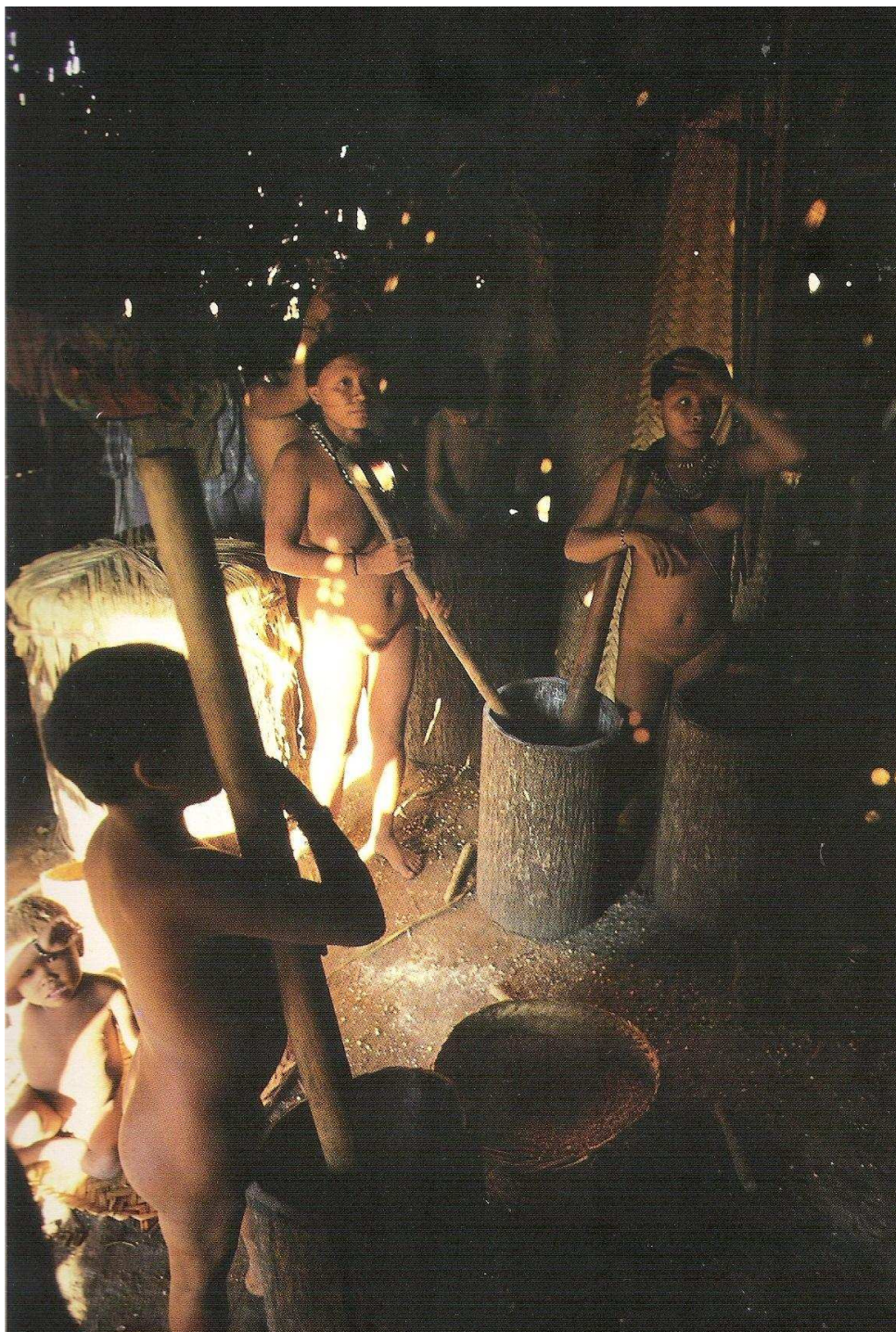


Figura 14: Mulheres e crianças preparando a comida, 1978.  
Fotografia: Marcos Santilli

## CAPITULO 2: O CONTATO OFICIAL

Em 1492, os nativos descobriram que eram índios,  
descobriram que viviam na América,  
descobriram que estavam desnudos,  
descobriram que existia o pecado,  
descobriram que deviam obediência a um rei  
e a uma rainha de outro mundo  
e a um deus de outro céu,  
e que esse deus inventara a culpa e a véstia,  
e ordenara que fosse queimado vivo  
quem adorasse o sol e a lua  
e a terra e a chuva que a molha.

(Eduardo Galeano)

## 2.1 Considerações prévias

Este capítulo que analisa o primeiro contato oficial do povo Paiter Suruí com a sociedade não-indígena, transcorrerá sobre contexto histórico em que se deu esse contato e quais foram suas consequências. Para compreender melhor porque se deu o contato oficial e as constantes invasões nas terras Paiter Suruí, cabe explicar como se deu a expansão do capitalismo na Amazônia durante a ditadura militar, além de entender os objetivos e a execução do programa Polonoroeste, responsável em grande parte pela fixação de migrantes em Rondônia, mediante a construção de várias infraestruturas, como a pavimentação da BR-364.<sup>13</sup> Esses dois fatos aconteceram paralelamente ao episódio histórico da inserção dos indígenas, protagonistas desta dissertação, na sociedade capitalista brasileira, sendo cruciais para o entendimento deste período da história Paiter Suruí. Com estas considerações prévias inicia-se o capítulo relatando alguns aspectos da ocupação econômica da Amazônia.

A ocupação econômica da Amazônia, iniciada no final do século XIX, foi expulsando diversos povos indígenas originários para terras com menor pressão colonizadora. Como visto no capítulo anterior, durante essa época, os Paiter Suruí fugiram da região de Cuiabá devido às perseguições dos não-indígenas. Contam os Paiter Suruí que um dos indígenas avistou as casas amontoadas que cresciam em Cuiabá e rapidamente voltou para contar aos demais o que tinha visto. Antes do contato oficial, os embates entre indígenas e os primeiros colonos eram comuns. Considera-se que precisamente esse fato foi detonado para que as autoridades da época decidissem contatar de forma oficial com os Paiter Suruí, com a finalidade de acabar com os ataques indígenas à população colona.

Pode-se considerar que a história da ocupação econômica da região Amazônica, em particular de Rondônia, tomou um impulso maior com a construção das linhas

---

<sup>13</sup> A BR-367 é uma rodovia que corta diagonalmente o Brasil. Inicia-se em Limeira, estado de São Paulo, e acaba em Rodrigues Alves, no extremo oeste do estado do Acre, com infraestrutura passando pelos estados de São Paulo, Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso, Rondônia e Acre. A construção desta rodovia iniciou-se em 1960 e foi asfaltada em 1983.

telegráficas, sob a supervisão do Marechal Rondon, em finais do século XIX. Com o ciclo da borracha no auge, deu-se início à construção da estrada de ferro Madeira-Mamoré, entre os anos de 1907 e 1912, que ligava Porto Velho a Guarajá-Mirim (ambas as cidades fundadas somente a partir da estrada de ferro), num percurso de 366 quilômetros por dentro da floresta Amazônica. Na construção da ferrovia houve duas tentativas fracassadas. A ideia partiu da Bolívia, que queria exportar a borracha através da bacia amazônica, pois resultava difícil atravessar a cordilheira dos Andes. O tratado de Petrópolis, em 1903 – tratado de paz entre Bolívia e Brasil – cedeu o atual território do Acre ao Brasil, além do pagamento de 2 milhões de libras esterlinas, da entrega de partes das terras que hoje compõem o estado do Mato Grosso e do acordo de construção da estrada de ferro Madeira-Mamoré. O governo norte-americano, que na época estava muito interessado em receber a borracha da área amazônica, reforçou a ideia da construção da ferrovia com a criação da Madeira-Mamoré Railway Company, que ficou responsável pela execução das obras. Tal ferrovia levou para a região mais de 20 mil trabalhadores de 50 nacionalidades distintas. Sendo que muitos deles pagaram com a própria vida sua participação no projeto, já que as doenças tropicais afetaram profundamente os trabalhadores, nem a contratação do famoso sanitarista brasileiro Oswaldo Cruz conseguiu detê-las. Os escritos deixados pelo trabalhador imigrante espanhol Benigno Cortizo Bouzas, que deixou sua terra com 14 anos para ir trabalhar em Santo Antônio do Rio Madeira, um vilarejo que vivia sua época dourada durante a construção da ferrovia, revela que:

(...) Dos três companheiros, dois morreram de malária quinze dias após chegáramos ali; o terceiro, apavorado, embarcou como passageiro clandestino para Manaus, mas o infeliz morreu a bordo e foi sepultado em uma fenda da barranca, na confluência dos rios Madeira e Jamari.

As febres também me acometeram fortemente; fiquei sem cabelos, pálido e extremamente débil, mas sempre pude trabalhar; de manhã tremia duas horas devido à febre intermitente, e o resto do tempo tinha que fazer o possível. Noventa por cento da gente naquela região viviam assim.(...) (CORTIZO apud CALDEIRA, 2008, p 463)

A crise da borracha iniciou-se pelo roubo de sementes de seringueiras por parte de emissários britânicos para serem posteriormente plantadas na Malásia. Isso pôs por terra o próspero negócio da borracha na Amazônia, já que não podiam competir com os baixos preços impostos pelos britânicos. Somente com a Segunda Guerra Mundial que a

borracha amazônica teve um novo impulso, retomando, conseqüentemente, a importância da ferrovia. O preço que a floresta fez pagar pela construção dessa infraestrutura foi cobrado com vidas humanas. Hoje a ferrovia está totalmente abandonada e as locomotivas apodrecem e enferrujam abandonadas dentro da floresta, como se pode observar na Figura 15.



Figura 15: Locomotiva Maquinista Rivero, Madeira-Mamoré, 1977.  
Fotografia: Marcos Santilli.

Outro fracasso da ocupação econômica da Amazônia foi o projeto de “Fordlândia”, em 1927. O projeto foi impulsionado por Henry Ford, o conhecido magnata da marca de carros Ford. Porém, não tão conhecido como simpatizante da causa nazista e pelo seu antissemitismo, como mostra a condecoração recebida em 1938 – a Grande Cruz Germânica – que era a máxima condecoração da Alemanha nazista para os cidadãos não alemães. Pela iniciativa do então governador do Pará, Dionísio Bentes, foi aprovada a concessão de uma gleba de terra de 14.568 quilômetros quadrados no município de Aveiro, às margens do rio Tapajós, ao projeto “Fordlândia”.

A intenção final do projeto era abastecer-se de látex para a fabricação dos pneus da marca automobilística, que na época dependia da produção da colônia britânica de Malásia. Toda a área adquirida pelo empresário norte americano foi desflorestada para plantar as seringueiras, que tardariam 6 anos em produzir o tão apreciado látex. A colônia “Fordlândia” inseriu a American way of live no seio da Amazônia brasileira, servindo hambúrgueres aos trabalhadores, obrigando-os a usar crachás e comandando-os num estilo norte-americano, nada comum para os brasileiros, que passaram a viver em habitações tipicamente yankees. Inclusive chegou a acontecer uma revolta de trabalhadores que se queixavam da comida. O trato recebido pelos trabalhadores não era nada parecido com a publicidade da época, os que ficavam doentes eram expulsos, assim como os que haviam participado em qualquer tipo de demanda laboral. A inexperiência dos gerentes da colônia com a agricultura em áreas de clima equatorial, somada ao fato da terra ser pedregosa e infértil, contribuiu para o fracasso da experiência econômica. Ao plantar as seringueiras muito próximas umas das outras, ao contrário das que cresciam espalhadas pela floresta de forma natural, as pragas agrícolas, particularmente, o fungo *Microcyclus*, acabaram com a plantação e com a colônia industrial norte americana na Amazônia. Parece que a natureza rejeitou esse experimento de ocupação econômica da floresta, que nada tinha a ver com o ecossistema amazônico, mas foi a falta de conhecimento da ecologia local o que levou ao fracasso dos grandes projetos na floresta amazônica.

Depois do longo período de letargia durante o governo de Juscelino Kubitschek (1956-1961), o golpe de estado militar do general Castelo Branco em 1964 inaugurou um novo período de ocupação econômica, mais predatória que somando os 500 anos prévios. Essa ocupação econômica durante a ditadura (que será relatada no item seguinte) deixou profundas cicatrizes na floresta. O desastre da construção da rodovia transamazônica, que hoje tem 2/3 da obra intransitável por causa do barro, a fábrica de celulose de Jari, as hidroelétricas, como a de Balbina, entre outros projetos, foram alguns dos fracassos político-econômicos da ditadura de 1968 a 1984. Os dirigentes da época pretendiam acabar com os conflitos no mundo rural brasileiro, incentivando os colonos das áreas mais conflituosas, sobretudo do sul e nordeste, a emigrarem para a região Amazônica, evitando assim os problemas sociais especialmente dos camponeses

sem terra. A esses colonos do INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) foram proporcionados moradia, ferramentas e um salário mínimo. Esses colonos que, por exemplo, ocupavam as margens da transamazônica, desmatavam seu pedaço de terra para plantar, porém ao cabo de 5 anos a terra se tornava improdutiva e só servia para pasto de gados. Sendo assim, o único remédio para esses colonos pobres era desflorestar outra área e plantar durante mais 5 anos, o que convertia o processo econômico em um contínuo desmatamento.

Outro projeto faraônico fracassado foi a fábrica de produção de celulose situada às margens do rio Jari, cujas atividades foram iniciadas em 1967. Com o beneplácito da ditadura, o bilionário norte-americano Daniel Keith e seu sócio brasileiro Joaquim Nunes de Almeida começaram uma nova tentativa de gerar lucro na Amazônia. A fábrica inteira e mais a usina termelétrica para seu funcionamento foram construídas em Kobe, no Japão, e transportadas por mares e rios, mediante duas plataformas flutuantes, até às margens do rio Jari entre o Pará e Amapá, onde seria finalmente instalada. A área total usada pela fabricação de celulose era pouco menor que o tamanho do estado de Sergipe. No local de emplacamento foi preciso construir toda a infraestrutura necessária, além de desmatar toda a área para plantar uma árvore originária do sudeste asiático, chamada Gamelina, ideal para extrair a celulose. Ao redor do projeto Jari fundou-se para os trabalhadores a cidade de Beiradão, que com o tempo virou uma das maiores favelas sobre palafitas. Pode-se observar novamente como a natureza rejeitou o projeto, nesse caso mediante um fungo que afetou a Gamelina.

Em resumo, parece como se a própria natureza amazônica rejeita-se os grandes projetos de ocupação econômica do século XX, por serem inadequados para implantar dentro da floresta. As hidroelétricas, como a de Balbina, onde se inundou todo o território sem extrair a valiosa madeira, marcaram uma época de destruição do ecossistema que ainda hoje perdura com o projeto Belo Monte. Os grandes projetos capitalistas fracassaram na região amazônica, mas o extrativismo não predatório conseguiu conciliar a geração de renda e o respeito pela natureza.

Antes de entrar no tema específico deste capítulo – o contato oficial com os Paíter Suruí – será contextualizado nos dois próximos tópicos o processo da ocupação da Amazônia, especificamente de Rondônia, durante a ditadura militar e o programa Polonoroeste.

## **2.2 A ocupação econômica da região Amazônica durante a ditadura militar**

O período histórico que abarcou a ditadura militar brasileira foi de 1º de Abril de 1964 a 15 de março de 1985. O Golpe de Estado derrubou o governo legítimo e democrático do presidente constitucional João Goulart, mediante uma revolta militar fomentada por Magalhães Pinto, Adhemar de Barros e Carlos Lacerda, que governavam respectivamente os estados de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro. O regime militar brasileiro ajudou a sistematizar, juntamente com as outras ditaduras da América Latina, a chamada “Doutrina de Segurança Nacional”, que justificava as ações militares para proteger o “interesse da segurança nacional” frente ao “perigo vermelho”, em um contexto histórico mundial da guerra fria, em que a América Latina converteu-se no “quintal” dos Estados Unidos.

A ditadura militar formou-se e desenvolveu-se mediante a presença e predomínio de grandes capitais monopolistas. A problemática no mundo rural brasileiro, segundo Octavio Ianni, foi:

A monopolização da propriedade ou exploração da terra, pelo latifúndio e das empresas privadas, nacionais e estrangeiras; a expropriação do índio e posseiro; a movimentação de contingentes do exército de trabalhadores de reserva, pelas várias regiões do País; o crescimento extensivo e intensivo do capitalismo no campo; o aprofundamento da subordinação da agricultura à indústria; o imperialismo expandindo os seus negócios na terra; a brutalidade da acumulação primitiva, como processo estrutural; o desenvolvimento das classes sociais no campo; as novas articulações e os novos antagonismos das classes sociais rurais e urbanas, no âmbito da formação social capitalista brasileira (1979, p. 12).

Este tópico do capítulo trata da entrada do capitalismo na Amazônia, durante a ditadura militar. Contudo, cabe ressaltar que, no período prévio à ditadura, as atividades econômicas na região amazônica articulavam-se basicamente com os mercados locais amazônicos. A agricultura, a pecuária e o extrativismo estavam articulados em termos de produção mercantil, porém, a produção estava destinada em grande medida ao



autoconsumo dos produtores e a um comércio local, limitado. Os estímulos e ajudas do poder público a esse tipo de atividades eram escassos. Com a ditadura militar, sobretudo entre os anos de 1964 e 1978, deu-se na Amazônia um desenvolvimento extensivo do capitalismo. Na agricultura, na pecuária e no extrativismo desenvolveram-se as relações capitalistas de produção, juntamente com as forças produtivas. Esse foi o panorama em que se integrou a política estatal de ocupação e colonização. Tudo realizado mediante a expansão das empresas extrativistas, agropecuárias e de mineração, além de realizar uma política de demarcação e titulação de terras devolutas, indígenas e ocupadas ao lado da colonização dirigida (IANNI, 1979). A partir de um dos primeiros códigos elaborados pelo governo militar brasileiro, o Estatuto da Terra, concebido para frear os movimentos camponeses e aprovado em 30 de novembro de 1964, o Estado entrou diretamente na questão da propriedade da terra. Sobretudo em 1966, através da legislação da recém-criada SUDAM (Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia), a ditadura militar deu seu apoio, mediante incentivos fiscais, às grandes empresas capitalistas que queriam instalar-se no campo. A SUDAM foi o principal órgão do governo federal para coordenar, supervisionar, elaborar e executar programas e planos de outros órgãos federais na região, além de dar incentivos fiscais e financeiros especiais para atrair investidores privados, brasileiros e estrangeiros, ajudando assim os empreendimentos dos sectores agrícolas, pecuários, industriais e de mineração. Com esse regime de subsídios, o governo militar passou a fazer doação de recursos públicos às grandes empresas que quisessem dedicar à agropecuária na Amazônia (MARTINS, 1984).

No contexto mundial da Guerra Fria, onde dois sistemas econômicos (o comunista e o capitalista) disputavam a geopolítica internacional, o Brasil, mediante o golpe militar, ficava na órbita capitalista. Foi nesse momento que se abriu uma porta para os investimentos do capital nacional e internacional na Amazônia. Para conseguir o objetivo da incorporação capitalista na região amazônica, o governo militar criou uma série de instrumentos e políticas econômicas para integrar a dita região na economia brasileira. Além do Estatuto da Terra e a criação da SUDAM, pode-se destacar também os incentivos fiscais e creditícios, que naquele momento já existiam no nordeste, e a partir de 1965 se estenderam por toda região amazônica. Em 1966, com os incentivos

fiscais para empresas florestais, criou-se a grande região da “Amazônia legal”; e o antigo Banco de Crédito da Borracha, criado por Getúlio Vargas durante a II Guerra Mundial, passou a ser o Banco da Amazônia S/A (BASA). Essa instituição financeira federal tinha como papel promover o desenvolvimento da região amazônica. Nesse contexto de criação de instituições e de políticas econômicas, estabeleceu-se a Operação Amazônia, que incentivava a migração para essa nova área de fronteira agrícola, desenvolvendo uma nova infraestrutura e, portanto, criando novas condições para o florescimento do capital privado (MACIEL, 2004).

Os planos de desenvolvimento econômico do governo autoritário eram de controlar a questão da terra. Sob o lema “integrar para não entregar” deu-se a ocupação econômica da Amazônia, que, segundo Ianni (1979), aconteceu mediante uma política de colonização dirigida e pela expansão da empresa agropecuária. A região amazônica foi considerada o espaço para reduzir a conflito da luta pela terra no Nordeste e no Centro e Sul (sobretudo no Paraná, onde o processo de modernização agrária e o fim da última fronteira agrícola no Oeste do Paraná expulsavam indiretamente os camponeses). Essa migração (que será abordada no seguinte item) causou graves conflitos com os indígenas, posseiros e seringueiros já estabelecidos na região. A parceria Estado-Capital foi o sustento para o desenvolvimento do capitalismo por parte das autoridades militares.

A mudança na forma de ver o espaço amazônico como um lugar de lucro foi radical. Nos anos anteriores à década de 1960, o extrativismo era a principal atividade econômica e tinha como oposto a atividade agrícola, como mostra o documento criado pelo Banco da Amazônia S. A., chamado “Desenvolvimento Econômico da Amazônia” de 1967:

A estrutura agrária é dominada por certas constantes históricas de extroversão, mercantilismo predatório e monopólio que marcam suas principais características. O extrativismo, como forma predominante de economia, deu a tônica a essa sociedade agrária, reforçando ainda mais os condicionamentos geográficos. Essa economia de coleta e exploração crua de recursos naturais marginalizou a agricultura, gerando a instabilidade generalizada da sociedade agrária amazônica e a dispersão dos núcleos de povoamento na região (BASA apud IANNI 1967, p 57).

Existiam outras iniciativas do governo militar que facilitaram a entrada do capitalismo na Amazônia, entre 1966 e 1978. Uma delas foi a criação da “Superintendência da Zona Franca de Manaus” (SUFRAMA), em 1967. Essa superintendência foi criada para administrar a nova Zona Franca de Manaus, uma área industrial onde as empresas têm isenção dos impostos, como os de importação e exportação. Constituiu-se no polo industrial e econômico das regiões amazônicas brasileiras, apesar de estar situada numa área carente de infraestrutura de transporte. Outras iniciativas foram: a criação do INCRA, em 1970, e de vários programas especiais de desenvolvimento. Entre esses programas destaca-se, por exemplo: os que afetaram a região amazônica (Programa de Integração Nacional/PIN, em 1970, e o Programa de Polos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia/POLAMAZÔNIA, em 1974); o Programa de Redistribuição de Terras e Estímulo à Agroindústria do Norte e Nordeste/PROTERRA, em 1971; e os Planos Nacionais de Desenvolvimento/PND (o primeiro PND para o período 1971-1974 e o segundo para 1975-1979). Com relação à construção de infraestruturas rodoviárias para a região amazônica, entre 1971 e 1978, foram executadas as obras das estradas “Transamazônica”, “Perimetral Norte”, “Cuiabá-Santarém e Manaus- Caracará” (BRH-174), entre outras. Pouco depois desse período de 1966-1978, em 1982 desenvolveu-se o Programa Polonoroeste, parcialmente financiado pelo Banco Mundial e que afetaria plenamente a vida dos Paiteer Suruí.

Todas essas iniciativas do governo autoritário provocaram mudanças mais ou menos notáveis em todos os níveis da sociedade amazonense. De acordo com Ianni (1979):

Em primeiro lugar, dinamizaram-se e diversificaram-se as atividades produtivas. Em segundo lugar, desenvolveu-se bastante o sistema creditício, público e privado. Em terceiro, dinamizou-se e ampliou-se a administração pública federal na região. Em quarto, desenvolveu-se e agravou-se a luta pela terra, luta essa que envolve, entre outros elementos: o poder público (federal, estadual, territorial e municipal); grandes e médias empresas agropecuárias e de mineração; posseiros, ou antigos sitiantes e grupos indígenas. Em quinto, recolocou-se a secular problemática indígena, seja quanto à defesa da sua cultura e terra, seja no que se refere à proletarização da sua mão-de-obra. Em sexto, criaram-se núcleos coloniais, com a finalidade de construir reservas de mão-de-obra para empreendimentos públicos e privados. Em sétimo lugar, reformulou-se amplamente a significação geopolítica da região amazônica, tanto no que diz respeito aos

problemas da “defesa nacional”, como no que se refere aos problemas da “segurança interna” (IANNI, 1979, p.61-62).

Pode-se observar, portanto, como as políticas para a ocupação econômica capitalista na Amazônia foram orquestradas com precisão para conseguir o seu objetivo. Porém, essas políticas ao incentivar a migração para a Amazônia com o pretexto de reduzir os conflitos agrários no Nordeste e Centro-sul acabaram criando um novo conflito na região de acolhida. Além disso, a construção da Transamazônica não foi, totalmente, bem sucedida, pois ainda hoje é intransitável em vários trechos na temporada de chuvas. Acredita-se que as vias fluviais deveriam ter sido mais bem aproveitadas em vez de ser construída essa infraestrutura rodoviária faraônica. Grandes fortunas foram investidas nessa rodovia e com isso fazendo publicidade da política de grandes infraestruturas dos dirigentes militares. A imprensa da época “glorificava” o projeto, conforme mostram os trechos a seguir retirados do artigo “A grande vitória”, escritos na Revista Manchete em 1973, pelo jornalista Murilo Mello Filho:

Mas é sempre na adversidade que o Brasil tem encontrado motivos de triunfo. Aquele repto novamente lançado à face do orgulho brasileiro – no desolado espetáculo dos retirantes e flagelados – teve uma resposta à altura: assinado em plena seca, o Plano de Integração Nacional, com a construção da transamazônica e da Cuiabá-Santarém, iria ao mesmo tempo socorrer o Nordeste e conquistar a Amazônia (FILHO apud CALDEIRA, 2008, p 582).

O Plano de Integração Nacional, citado pelo jornalista, previa que cem quilômetros a cada lado da Rodovia, deveriam ser colonizados por 500 mil pessoas. Utilizando mão de obra nordestina, castigada pelas secas de 1969 e 1970, e mediante o falso mito do vazio demográfico amazônico, os governantes golpistas cunharam os lemas “Integrar para não entregar” e “Uma terra sem homens para homens sem terra”. Segundo Velho (1975), o governo mobilizou o sentimento nacionalista, neutralizando a esquerda ao mesmo tempo em que permanecia basicamente cosmopolita no seu caráter, já que inclusive essa colonização da Amazônia implicaria uma grande participação estrangeira. No que se refere à ocupação dirigida das margens da Rodovia Transamazônica, as muitas famílias ainda lá instaladas sobrevivem precariamente em terras que se convertem em improdutivas a cada cinco anos. Segundo Martins (1984, p.14), “o capital não promove apenas o aparecimento de um novo modelo de produzir

riqueza; é também um novo modo de produzir a miséria. O capital não produz apenas os exploradores, produz também os explorados. Não produz apenas o farto, mas também o faminto”.

Portanto, a ocupação econômica da região Amazônica atingiu diretamente os povos indígenas com o roubo das terras que lhes pertenciam ancestralmente. Aos poucos, e mediante a violência, os indígenas foram rechaçados de suas terras. Com a catequese, a evangelização, o extrativismo, a pecuária e a agricultura se estendeu a sociedade nacional brasileira em detrimento das comunidades indígenas (IANNI, 1979). O governo militar criou a Fundação Nacional do Índio - FUNAI, em 1967, para substituir o “Serviço de Proteção ao Índio” (SPI), criado em 1910. A FUNAI serviria aos militares como ferramenta de pacificação dos indígenas que atrapalhavam os projetos de desenvolvimento econômico. O regime militar brasileiro, com seus planos desenvolvimentistas, afetou negativamente a vida das comunidades indígenas amazônicas. A Comissão da Verdade, que apura os crimes do período ditatorial, está investigando as atrocidades cometidas contra os indígenas brasileiros. O Relatório Figueiredo<sup>14</sup>, que ficou oculto por mais de 40 anos, resulta ser um documento, de mais de sete mil páginas, repleto de informações sobre a violência extrema e as práticas corruptas que sofreram as comunidades indígenas durante esse sombrio episódio da história brasileira.

No caso dos Paiter Suruí, o conflito e o primeiro contato oficial ocorreram juntamente nesse período da ditadura brasileira, a partir da corrupção e omissão dos órgãos do governo, da invasão de colonos e da entrada de madeiras e mineradoras. Tudo isso numa maratona pelo lucro proporcionado pela região amazônica.

---

<sup>14</sup> O Relatório Figueiredo está disponível para download em: <https://docs.google.com/file/d/0BwQXewGzjcAyRkJrVXdSVDkteG8/edit?pli=1> Acessado em: 11 set 2013.

### **2.3 O programa Polonoroeste e a migração para Rondônia**

Olhando um pouco mais para trás, antes da ditadura militar, já no fim do século XIX até a década de 1920, o fluxo migratório para Rondônia foi bastante grande. Com o extrativismo da seringueira, a instalação das linhas telegráficas e a ferrovia Madeira-Mamoré, milhares de migrantes chegaram nessa região da Amazônia, iniciando assim, o embate contra as populações indígenas. Foram anos de lutas e mortes que obrigaram os Paiter Suruí a fugirem da região de Cuiabá para o então território de Guaporé. No período de 1940 e 1950, um novo ciclo econômico da borracha e a extração do mineral de cassiterita (estanho) aumentaram em 50% a migração para esse território. A construção da estrada Cuiabá-Porto Velho, a BR-364, que se decidiu numa reunião entre os governadores dos estados do norte com o então presidente Juscelino Kubitschek, em 1960, intensificou a migração, expandindo novamente a fronteira agrícola. A estrada finalmente terminou de ser construída em 1968, trazendo mais e mais colonos. A população de Rondônia passou de 85.504 pessoas em 1960, a 111.064 em 1970 e a 490.153 em 1980. Esse crescimento demográfico de não-indígenas, teve como resultado os conflitos agrários e pressões nas áreas indígenas. Com o desenvolvimento econômico, com a entrada do capitalismo na região e com o aumento das desigualdades sociais se intensificou o conflito entre os diferentes atores: indígenas, fazendeiros, agricultores, seringueiros, posseiros, colonos e trabalhadores do minério (ISA, 2003).

O Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil, o Polonoroeste, foi implementado durante a década de 1980, com os investimentos do governo brasileiro e do Banco Mundial, e sob a coordenação da Superintendência de Desenvolvimento do Centro-Oeste (Sudeco). A área de influencia do programa foi às proximidades da rodovia BR-364, entre Cuiabá (Mato Grosso) e Porto Velho (Rondônia). Os principais objetivos do Polonoroeste eram: contribuir para a maior integração nacional; promover a ocupação demográfica da região noroeste do Brasil, absorvendo populações economicamente marginalizadas de outras regiões e proporcionando-lhes emprego; aumentar a produção da região e a renda de sua população; reduzir as disparidades de desenvolvimento intra e inter-regionais; e, por último, assegurar o crescimento da produção em harmonia com as preocupações de

preservação do sistema ecológico e de proteção às comunidades indígenas. Conforme expressou um ex-presidente do INCRA, Paulo Yokota, no seu blog de Internet, em 21 de abril de 2013:

Ainda que se alegue hoje que se procurou tomar o cuidado possível com as reservas indígenas identificadas quando se executou o programa Polonoroeste, que tinha como eixo principal a rodovia Cuiabá – Porto Velho, há que se admitir que muitas barbaridades foram cometidas, das quais somos parcialmente corresponsáveis. Quando assumi a presidência do Incra – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária na década de setenta do século passado, a ocupação do atual Estado de Rondônia estava num ritmo acelerado, causando danos desnecessários neste processo, mas difíceis de serem evitados. Formava-se o que ficou conhecido como Espinha de Peixe, com uma precária rodovia que chegava à capital Porto Velho, e ao seu longo formavam-se as atuais principais cidades do Estado. Dela partiam linhas simplesmente retas, com a divisão de lotes nos quais eram assentados colonos sem maiores cuidados, com mínimas preocupações para a preservação da floresta ou de eventuais reservas indígenas que ainda não estavam todas adequadamente identificadas e demarcadas. Os contatos da Funai – Fundação Nacional dos Índios com os Paiter Surui começaram em 1969, mas também havia outros grupos na Amazônia que somente foram contatados posteriormente.

Há que se esclarecer que toda esta região era o prolongamento do chamado Escudo Amazônico, divisor de águas, da qual alguns rios do atual Estado de Mato Grosso iam em direção sul, contribuindo para a formação do pantanal mato-grossense, para a bacia do rio da Prata. Outros rios iam em direção ao Amazonas, e, portando, não se localizavam na parte central de sua imensa bacia. Parte destas terras era fértil, mas, dada a grande distância dos principais mercados do país, as atividades madeireiras e pecuárias é que eram consideradas as mais viáveis do ponto de vista econômico e muitos se dedicavam a elas de forma predatória. Ainda que a legislação brasileira fosse rigorosa, há que reconhecer que sua fiscalização nunca foi eficiente e muitas áreas que deveriam ser preservadas como florestas acabaram sendo desmatadas de forma criminosa (ASIA COMENTADA, 2013).

Com essas declarações, observa-se, portanto, como a realidade do programa Polonoroeste foi bastante distinta dos planos teóricos do Banco Mundial e do governo brasileiro da época. As consequências, que serão descritas posteriormente, foram desastrosas para os Paiter Suruí.

Conforme comentado, um dos objetivos do Polonoroeste era “promover a ocupação demográfica da região noroeste do Brasil, absorvendo populações

economicamente marginalizadas de outras regiões e proporcionando-lhes emprego”. Mas, quem eram essas populações? De onde chegaram? De que fugiam? A maioria dos colonos que chegaram aos territórios indígenas de Rondônia, especialmente ao território Paiter Suruí, vinha dos estados de Espírito Santo e, sobretudo, do Paraná. Na década de 1960, fechava-se a última fronteira agrícola no oeste do estado do Paraná, além da modernização implícita com a mudança da cultura do café para a cultura da soja, entre outras. Isso fez com que o estado, que tinha sido receptor de migrações de quase todo o Brasil, agora mandasse sua população para Rondônia e Mato Grosso. Durante o transcurso da sua história, Paraná foi um estado onde ocorreram vários conflitos agrários. A partir dos anos de 1960, iniciaram-se políticas governamentais para a racionalização do plantio de cafeicultura e para o estímulo à diversificação do uso da terra, incentivando o plantio de novas culturas, como a soja, o milho e o trigo (PRIORI, 2012). Com os investimentos e a mecanização do trabalho no campo, que permitiram um aumento da produtividade no Paraná, aconteceu uma diminuição da demanda de mão de obra, e já no final dos anos 70 a população ocupada nas explorações agrícolas diminuiu cerca de 10% (SWAIN, 1988). Esse fato teve como consequências um êxodo de população rural para as cidades e para as áreas de novas fronteiras agrícolas na Amazônia. Tradicionalmente o Estado do Paraná foi alvo de várias revoltas camponesas e muitos conflitos sociais. Também cabe lembrar o episódio de quase extermínio da comunidade indígena Xetá no Noroeste do Paraná, nas décadas de 1940 e 1950.<sup>15</sup> A venda de madeira foi um dos motores econômicos do Paraná a partir do fim do século XIX, até meados do século XX. Os dados do desmatamento no Paraná são assustadores, em 1890 a cobertura florestal era de 83,41% do estado, em 1930 era de 64,12%, em 1950 correspondia a 39,67% e em 1990 só restavam 11,90% de cobertura florestal no Paraná (FILHO, 2010).

A última fronteira agrícola, correspondente ao Oeste do Paraná, teve seu processo colonizador entre 1950 e 1960, que envolveu tanto as companhias colonizadoras como os jagunços, posseiros, colonos e grileiros, usando a violência para

---

<sup>15</sup> Pode-se ampliar informações sobre o genocídio do povo Xetá na dissertação de mestrado “Os sobreviventes do extermínio: uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá” e na tese de doutorado “Em busca da sociedade perdida: o trabalho da memória Xetá”. Dois trabalhos de Carmem Lucia da Silva.



se apossarem da terra ou defender o que consideravam suas propriedades (PRIORI, 2012). Outros conflitos nas zonas rurais paranaenses foram, por exemplo: a revolta camponesa de Porecatu, que teve influencia do Partido Comunista Brasileiro nas décadas de 1940 e 1950, e a revolta dos posseiros de 1957, no Sudoeste. Algumas lutas agrárias no Paraná tiveram ampla participação da população rural. Os camponeses chegaram a tomar algumas cidades e a organizar governos populares. No contexto da Guerra Fria, a luta pela terra no Brasil foi violentamente reprimida, sob o pretexto de “ameaça comunista”. Esse foi o caso da chamada “Operação Marumbi” em 1975, na qual o governo militar desarticulou o movimento comunista no campo paranaense. A fundação do movimento social mais conhecido da América Latina, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), ocorreu durante um encontro nacional de trabalhadores do campo na cidade de Cascavel/Paraná, em 1984. Isso indica que a luta pela terra continuou mesmo durante a época da ditadura. A modernização e mecanização do campo na zona centro-sul do Brasil favoreceu uma onda migratória rural para as cidades, ampliando as favelas. Além dos conflitos agrários no Paraná e no Nordeste, o governo ditatorial incentivou a migração para a região amazônica, para aplacar essas realidades. No entanto, o fator principal para alentar a migração foi a ampliação da fronteira agrícola e a ocupação econômica capitalista na Amazônia. A Figura 16 retrata um humilde colono em uma área desmatada.

A atividade colonizadora em Rondônia foi dirigida principalmente pelo governo federal. Entre as 390.000 pessoas que migraram nos anos setenta para Rondônia, cerca de 30% eram originárias do Paraná. A nova zona de fronteira agrícola e de desenvolvimento econômico capitalista era um lugar onde as possibilidades de obter um lote de terras em propriedade eram enormes. Tudo isso mediante a distribuição de terras públicas em zonas de colonização oficial, a compra de lotes a preços relativamente baixos ou a recursos à invasão pura e simples das terras. Já na década de 1980, a colonização precária e desordenada praticada reproduziu as tendências afirmadas no resto do Brasil: o empobrecimento dos pequenos camponeses, uma renovação da dominação dos latifúndios sobre as terras e uma ajuda às culturas de exportação, em detrimento das culturas alimentares locais (SWAIN, 1988).

Portanto, pode-se observar como as políticas de fomento à migração para os territórios de nova fronteira econômica causaram novos conflitos entre indígenas, posseiros, grileiros, colonos, fazendeiros e empresários. Os novos moradores de Rondônia chegaram para desmatar a floresta e instalar-se definitivamente com a criação de pequenas fazendas familiares. No entanto, para os Paiter Suruí, além desses colonos “familiares” que chegaram a Terra Indígena incentivados pelo INCRA, a empresa de colonização Cia. Itaporanga (dos irmãos Melhorança) foi responsável pela introdução de várias famílias na área ocupada pelos indígenas, o que levou a vários choques armados entre os invasores e os Paiter Suruí, entre 1971 e 1981 (o que será comentado no final deste capítulo). A seguir analisa-se como ocorreu o primeiro contato oficial com os Paiter Suruí e quais foram suas consequências para esse povo indígena.



Figura 16: Colono em Guarajá-Mirim (Rondônia), 1970.  
Fotografia: Marcos Santilli

## 2.4 O primeiro contato oficial e suas consequências

Durante a expansão desenvolvimentista da região amazônica na época da ditadura, a FUNAI resultou de grande ajuda para pacificar os indígenas que “atrapalhavam” o desenvolvimento capitalista. Ainda que dentro da FUNAI trabalhassem algumas pessoas com um autêntico interesse em proteger os indígenas, outras, ao contrário, eram facilmente corruptíveis e atuavam de forma despreocupada. Assim, FUNAI, no tempo da ditadura, foi um instrumento útil para controlar e tutelar os indígenas. No caso dos Paiter Suruí, os numerosos choques protagonizados por esses indígenas contra os interesses capitalistas, em forma de ataque a colonos e extrativistas, resultaram chaves para querer realizar um contato oficial com os indígenas, com o objetivo de pacificar a região. Segundo Mindlin (1985), o processo de atrair os Paiter Suruí iniciou-se em 1968, num contexto de massacres e destruição de grupos originários da floresta, atendendo aos interesses dos seringalistas ameaçados constantemente pelos ataques indígenas. Foi somente no dia 7 de Setembro de 1969, que os sertanistas e indigenistas da FUNAI, Francisco Meirelles e Apoena Meirelles, que foram sempre defensores da causa Paiter Suruí, realizaram o primeiro contato oficial com o povo Paiter Suruí. Mediante a tradicional técnica de atração realizada pela troca de presentes pendurados na floresta, os indígenas contataram para conseguir essas ferramentas metálicas que facilitavam suas vidas, como, por exemplo, as facas e panelas. O lugar onde aconteceu o contato ficou conhecido entre os Paiter Suruí como Nambekó-dabadakibá, que significa “o lugar onde o facão foi pendurado”.

Segundo o depoimento do antigo chefe Paiter Suruí, que participou do contato oficial, Itabira Suruí, a uma televisão local de Rondônia:

“Nos povo Suruí encontrou e... pela FUNAI, seringueiro guerreou com nós povo Suruí, guerreou, então nós corria atrais quers contato com ele, mesmo até nós encontrou o barraco, aquele monte de facão, monte de panela, monte de tesoura, qualquer tipo de ferramenta, pegamo, voltamos de novo mesmo lugar ele colocou de novo, colocou de novo, ai sentou com... todo comunidade Suruí, liderança Suruí,

pensar isso, vamos guerrear com esse povo quem teria ajudado com nois, da presente maior, porque muito machado, muito facão, muito faca, muito panela, muito tesoura... nós colocou... macaco, ai cara colocou cachorro.. nós desenhou tipo de gente, cara colocou boneca

e...colocou a flecha, cara colocou a arma... então foi isso que a gente tirou ideia que esse aqui e gente.. que não quer mal com a gente, então isso ai está aparecendo querer ajudar nós povo Suruí... vamos chegando perto né... ai de vagarzin chegar falando com ele, levantou tirando e... Apoena e Chico Meirelles junto com seu filho, que chama Apoena Meirelles também, tirou ropa pa chegar com nós, nós pedimos para tirar calça também, aí ele tirou, venho assim com mão (em alto), não tenho nada amra de fogo... chegamos perto de vagarcinh, vagarcinh, vagarzin, pegou mão... ai nós dizer para ele esse é nosso pai, ele vem ajudar, não é mal, ele vem ajudar.. tirou ameaça de nós, salvou nós... então foi assim contato” (YOUTUBE, 2012a).

Esse foi feito desde o ponto de vista de um indígena, mas o que os Paiter Suruí não sabiam naquele momento é que com esses presentes também vieram indiretamente as doenças dos não-indígenas. De acordo com Mindlin (1985), apesar dos indígenas ficarem maravilhados com os objetos, mesmo assim resistiram muito à presença dos não-indígenas, desde o primeiro contato até 1971, os Paiter Suruí continuaram morando nas suas aldeias no mato, até que uma epidemia de sarampo matou a metade dos indígenas, obrigando-os a buscar ajuda no posto da FUNAI. Com o tempo a fartura de presentes e os recursos da FUNAI foram desaparecendo, já que os Paiter Suruí não constituíam mais um perigo, mas as necessidades de consumo e a forma de relacionamento com os não-indígenas já haviam sido estabelecidas. Na Figura 17 se observa o momento do primeiro contato oficial.



Figura 17: Primeiro contato oficial em 1969.  
Fotografia: Jesco Von Puttkamer.

Como diziam alguns indígenas Paiter Suruí, “na ponta dos facões traziam as doenças”. O primeiro aviso tinha sido uma epidemia de sarampo. Em 1972 uma mensagem escrita pelo médico francês Jean Chiappino, que morou vários meses com os Paiter Suruí, enviada à Oitava Delegacia Regional da FUNAI, em Porto Velho, relatava que esses indígenas refugiados no Posto da FUNAI Sete de Setembro, se encontravam em situação crítica, sendo dizimados por uma epidemia de tuberculose. Mais de 40% dos indígenas sofreram infecções pulmonares. Muitos deles tinham fugido para a floresta com a intenção de escapar das condições opressivas do Posto. O médico Chiappino, em sua mensagem, pedia à FUNAI uma ação médica e rogava que se procurasse ajuda da Cruz Vermelha Internacional (JORNAL DO BRASIL apud DAVIS, 1977). Apesar das advertências do médico francês, a epidemia afetou duramente os Paiter Suruí, matando muitos deles no curto espaço de dois meses. Durante esse período, a tosse rouca (sintoma inicial da doença) e os lamentos pela morte dos parentes, foram sons reproduzidos repetitivamente, junto ao canto dos pássaros, por toda a floresta. Chiappino alegou que a expansão dessa epidemia “desesperava, desorientava e destruíra” as famílias indígenas e todo o grupo social, além de denunciar as más práticas do pequeno grupo médico da FUNAI, que segundo ele atrapalhava. Conforme seus cálculos, só essa epidemia afetou mais do que 60% da população Paiter Suruí observada (DAVIS, 1977). Essa foi uma das epidemias que afetou radicalmente os indígenas. Estima-se que em 1969 o povo Paiter Suruí era composto por cerca de 4.000 pessoas segundo os Paiter Suruí (ainda que algumas informações apontem para uns 300 ou 400 indivíduos). De 1970 a 1975 a população total reduziu para 600 indígenas, a maioria morreu por causa da gripe, tuberculose e sarampo (FUNAI apud PESSOA, 2004). Durante esses trágicos cinco anos os Paiter Suruí assistiram à morte de quase todos seus familiares e amigos, além de sofrer com os conflitos armados com os colonos e ver o desmoronamento gradual da tradição ancestral com a entrada de padrões de vida não-indígenas. No que diz respeito à mortalidade infantil, desde o primeiro contato aumentou-se drasticamente, comprometendo a sobrevivência do povo Paiter Suruí. Segundo Mindlin:

O número de nascimentos é grande, mas também os dados de mortalidade infantil são assustadores. Há anos em que a mortalidade infantil chega a 300 por mil, cifra maior que as mais altas taxas para o

Brasil (200 por mil em Recife, em 1980, por exemplo) (MINDLIN, 1985, p 28).

A tragédia demográfica sofrida a partir do contato, com a modificação da vida ancestral e, sobretudo, com a entrada de doenças sobre as quais os indígenas não tinham defesas imunológicas, marcou aqueles primeiros anos de inserção no mundo não-indígena. No entanto, a determinação de querer perdurar como povo crescendo de novo demograficamente, com a firme convicção de ter muitos filhos, ajudou a população Paiter Suruí a superar o drama da morte de grande parte dos seus familiares e amigos.

As mudanças na vida indígena durante essas duas primeiras décadas de contato com os não-indígenas (tanto com os colonos como com os funcionários da FUNAI) resultaram ser radicais. Uma delas foi o câmbio de moradia, ao mudar-se para o Posto da FUNAI, os Paiter Suruí deixaram para trás suas malocas tradicionais para morar em casas caboclas de madeira. Na década de 1980, o Posto parecia ser uma pequena colônia e contava com: uma sede, uma casa para a família do trabalhador do Posto, uma enfermaria com uma sala de rádio, uma casa para o enfermeiro e sua família e outra casa para um casal do Summer Institute of Linguistics<sup>16</sup> e outra para uma linguista. Também existia uma pequena escola, um pequeno paiol para armazenar a colheita, uma beneficiadora de arroz, um chiqueiro, uma pista de pouso e varias casinhas para as famílias indígenas (MINDLIN, 1985). Essa mudança possivelmente ajudou a aumentar as doenças como a tuberculose, uma vez que os indígenas não tinham o costume de abrir portas e janelas para ventilar a casinha, pois nas malocas não existiam esses elementos (informação verbal). No Posto também existia uma grande roça onde podiam produzir alimentos que antigamente não faziam parte da dieta Paiter Suruí, como por exemplo: o arroz, feijão ou a melancia. O Posto organizava a produção de forma não-indígena e estabelecia horários para o trabalho na roça, já não podendo os indígenas viverem como antigamente. Além das roças no Posto, depois da expulsão dos colonos da Terra Indígena, os Paiter Suruí ocuparam as antigas fazendas dos colonos e começaram a produzir café e castanha, entre outros produtos além de criar gado.

---

<sup>16</sup> O Summer Institute of Linguistics hoje em dia é conhecido como SIL International. É uma organização científica de inspiração cristã sem fins lucrativos cujo objetivo primário é o estudo, o desenvolvimento e a documentação de línguas menos conhecidas a fim de traduzir a Bíblia.

Os Paiter passaram a cuidar dos cafezais e comercializar este produto, que na época lhes rendiam um bom retorno, e assim foram introduzidos na economia de mercado. Nos anos que se seguiram, porém, o café sofreu uma drástica queda de preço e fez com que surgisse um desestímulo ao seu cultivo. Muitos cafezais foram abandonados. Na década de 90, o café volta a ter uma acentuada alta de preço, estimulando um retorno dos Suruí ao seu cultivo. Hoje, nas aldeias que não exploram madeira, o cultivo do café é a principal atividade geradora de renda. Essas roças de café são de propriedade das famílias, porém não são todas as famílias que possuem um cafezal (ISA, 2011).

Alguns indígenas também trabalhavam coletando borracha e inclusive chegaram a ser contratados pela FUNAI para ajudar no contato com o povo Urueu-wau-wau (MINDLIN, 1985). Nesse período também se iniciou a venda ilegal de madeira por parte de alguns indígenas, que perdurou até 2009. Segundo o depoimento do biólogo e funcionário da FUNAI, Marcelo Lucian Ferronato, que estudou a exploração ilegal de madeiras na Terra Indígena Sete de Setembro:

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

A venda ilegal de madeira contribuiu para reduzir o ecossistema da Terra Indígena, o que fez diminuir o número de animais para caça e as árvores das quais coletavam os frutos e outros alimentos.

Cabe observar como os Paiter Suruí começaram inserir-se na economia capitalista para conseguir renda monetária que serviria para comprar objetos manufaturados (Figura 18), introduzidos, desde o primeiro dia de contato, pelos não-indígenas. Com o transcorrer do tempo, os Paiter Suruí acabaram ocupando as casas dos colonos expulsos, além de construir novos assentamentos. Aos poucos as estradas utilizadas para marcar os lotes dos projetos colonizadores dos anos 1970 e 1980, as chamadas Linhas, acabaram sendo usadas pelos Paiter Suruí para estabelecer suas novas aldeias, mantendo

o nome de Linha. Algumas dessas aldeias dividem-se da seguinte forma: Linha 7 (Aldeia Paymah, Aldeia Apoena Meirelles, Aldeia Rio Quente); Linha 8 e Linha 9 (Pin Paiter); Linha 10 (Aldeia Central e Aldeia Uratana); Linha 11 (Aldeia Lapetanha, Aldeia Tikã, Aldeia Joaquim, Aldeia Lôbo, Aldeia Amaral); Linha 12 (Aldeia Nambekor e Abala Kibah); Linha 14 (Aldeia Gabgir, Aldeia Novo Pin Paiter e Aldeia Placa); e, por último, a única que não tem o nome de Linha, a Pacaranã (Aldeia Gaherê).



Figura 18: Mulher Paiter Suruí numa loja de Espigão do Oeste (Rondônia), 1977.  
Fotografia: Marcos Santilli

De forma geral, nesses primeiros tempos de contato com os não-indígenas, os que já haviam sido introduzidos na forma de vida não-indígena foram abandonando



alguns costumes da forma de vida ancestral. O consumo e o desejo de dinheiro foram substituindo aquelas velhas tradições seguidas durante milênios. Nessas décadas após o contato oficial, os indígenas queriam ter roupas, sapatos, armas, munição, anzóis, facões, instrumentos de cozinha, redes industrializadas, sabonetes, xampus, malas, espelhos, lanternas, rádios, vitrolas, bicicletas, relógios, motos e carros. Os objetos industriais entraram com força na vida tribal, sobretudo, pela proximidade da Terra Indígena com as novas cidades formadas pela colonização, como Cacoal e Espigão do Oeste, e com as fazendas dos colonos. Segundo Mindlin, que presenciou esses primeiros anos de mudanças na vida Paiter Suruí:

Correspondendo ainda ao que imaginamos ser um povo primitivo, próximo de um passado remoto, bastante independentes do capitalismo, os Suruí foram já mordidos pela mosca azul: o desejo de consumo e necessidades monetárias. Instaurou-se o comércio, fazem parte do processo de circulação capitalista e tudo o que é feito para manter a tribo, impedir que saiam da área e procurem obter dinheiro fora, como assalariados, por exemplo, envolve o fornecimento de bens: ou como presentes ou através de atividades econômicas voltadas ao mercado.

Assim, as modificações, introduzidas para preservar a vida tribal e o sistema econômico anterior, na verdade aceleram as relações capitalistas. É importante lembrar que, com as relações mercantis, os índios estão transferindo um excedente de trabalho à economia capitalista, pois a fabricação de objetos artesanais, borracha, etc., que vão trocar por mercadorias industrializadas exige muito mais horas no dia de trabalho do que antes (MINDLIN, 1985, p 116).

Porém, por que se deu essa mudança radical nos hábitos dos indígenas? Em geral, pode-se afirmar que: primeiro, considera-se que o papel da FUNAI com os Paiter Suruí ajudou, não intencionalmente, na inserção dos indígenas na sociedade capitalista brasileira, mediante políticas e práticas que não faziam parte da realidade Paiter Suruí, como, por exemplo, a venda de produtos e a organização do trabalho desses indígenas. Segundo, as contínuas invasões dos colonos e das empresas extrativistas destruíam o habitat dos Paiter Suruí. As madeiras arrasaram o território, desflorestando aqueles lugares onde os Paiter Suruí extraíam tudo o que precisavam: a caça, coleta, roça e matérias para o artesanato. Sem esses recursos vitais na vida indígena estavam “obrigados” a ir às cidades para comprar os novos objetos de consumo inseridos desde o contato. Por outro lado, o poder de atração exercido nos Paiter Suruí pelos novos

objetos e a forma de viver dos não-indígenas, além da curiosidade por descobrir esse “novo mundo”, resultou ser importante para que esse povo originário se integrasse na sociedade brasileira que florescia em Rondônia e Mato Grosso. A influência da sociedade de consumo foi inevitável. A proximidade dos Paiter Suruí com as novas cidades, com a televisão e com o rádio, além das visitas dos não-indígenas, foram fatos que ajudaram a acelerar a mudança cultural. Porém, cabe lembrar que a cultura Paiter Suruí, como qualquer outra cultura, não é estática. Os indígenas se apropriam de certos aspectos das culturas externas que consideravam ser benéficos para eles, além de rejeitar os aspectos que não achavam interessantes. Portanto, a cultura é dinâmica e muda com o transcorrer do tempo.

Outra mudança produzida nas décadas posteriores ao contato oficial e que perdura até hoje é a modificação na alimentação. Segundo avaliação feita em 1991, sobre o Estado Nutricional dos Paiter Suruí durante esse contexto de mudança socioeconômica, a redução da capacidade de produção de alimentos tradicionais e a nova dieta inserida pelos não-indígenas, além da adoção de técnicas inadequadas no preparo de alimentos industrializados, causou atrofia nutricional, nanismo nutricional, desnutrição infantil, gastrenterites e parasitoses intestinais. Juntamente com o elevado número de infecções respiratórias agudas, malária e outras doenças, a mudança na dieta alimentar repercutiu sobre o estado nutricional das crianças, provocando falta de apetite, má absorção de nutrientes, vômitos, fadiga, diarreia e outros sintomas (COIMBRA, 1991).

Com o passar do tempo e com a inserção cada vez maior desses indígenas no capitalismo, a situação alimentar dos Paiter Suruí tomou rapidamente novo rumo. Conforme revela a pesquisa, sobre mudança alimentar nas aldeias Paiter Suruí, publicada no *American Journal of Human Biology*, em 2008, o rápido processo de transição nutricional, resultado das transformações ambientais e socioeconômicas que envolveram os indígenas na economia de mercado, levaram a um aumento das taxas de excesso de peso e obesidade em homens e mulheres ao longo do tempo (LOURENÇO, 2008). Portanto, pode-se observar como os Paiter Suruí passaram da desnutrição infantil das primeiras décadas a ter problemas de obesidade por causa da mudança na

alimentação e nos hábitos diários. Se antes do contato os indígenas percorriam muitos quilômetros dentro da floresta para conseguir alimentos e entre outros, depois do contato, raramente, realizam grandes deslocamentos a pé, e sim com cavalos e veículos motorizados. Na Figura 19 vê-se uma criança Paiter Suruí comendo arroz e feijão.



Figura 19: Criança Paiter Suruí comendo arroz e feijão na porta de casa, 2010.

Fotografia: Zeus Moreno Romero

Outra consequência do contato oficial com a sociedade brasileira foi a mudança cosmológica e religiosa. Esse resulta ser um tema bastante controvertido, no qual se considera mais conveniente optar por uma postura de observação das mudanças, sem fazer juízos de valor, pois a história da humanidade nos mostra muitos exemplos de mudanças religiosas. Do paganismo ao politeísmo e monoteísmo, ao judaísmo, cristianismo, islamismo, budismo, hinduísmo, etc. foram algumas das mudanças que ocorreram durante a História. No caso dos Paiter Suruí, esses indígenas “trocaram” os espíritos da floresta e suas ancestrais tradições religiosas e orais por Jesus Cristo e pela

Bíblia do cristianismo evangélico. Esse fato ajudou a extinguir gradualmente as práticas tradicionais e a incorporar novas práticas totalmente externas na cosmologia indígena, como, por exemplo, o Natal. Desde 1971, dois anos após o contato oficial, um casal do Summer Institute of Linguistics passava longas estadias com os indígenas, com o objetivo de estudar a língua dos Paiter Suruí para poder traduzir a Bíblia para o Tupi Mondé, com o propósito de evangelizar os indígenas. Com o passar do tempo, chegaram outros missionários evangélicos, cheios de presentes, com o mesmo pretexto de converter os indígenas (informação verbal). Segundo notícia publicada pelo Instituto Socioambiental, em 2008, estavam presentes nas aldeias Paiter Suruí as igrejas Batista, Católica, Luterana e a Assembleia de Deus. A notícia revela também que:

Integrantes da Igreja Assembleia de Deus vêm catequizando índios da tribo Suruí, em Cacoal (RO), sem terem a permissão da Fundação Nacional do Índio (Funai), prevista na legislação nacional, para frequentar as aldeias.

Essa denúncia, feita pela coordenação da Associação de Defesa Etno-Ambiental Kanindé, contradiz as declarações do pastor e também comandante da Polícia Militar (PM), Firmino dos Santos, dadas ao jornal Folha de Rondônia, na semana passada.

Segundo o texto, Firmino declara que 150 índios adultos da aldeia Sete de Setembro, localizada na Linha 14 do distrito de Cacoal, em Rondônia, com cerca de 600 habitantes de etnia Suruí, foram convertidos à fé cristã, por espontânea vontade. Ainda de acordo com ele, 49 índios foram batizados, nove casais indígenas foram casados em cerimônia religiosa e uma igreja da Assembléia de Deus foi construída na aldeia, em respeito aos costumes indígenas e com total anuência da tribo.

A coordenadora de projetos e uma das fundadoras da Associação Kanindé, Ivaneide Bandeira Cardozo, discorda das afirmações do pastor, garantindo que, além de entrar ilegalmente nas terras indígenas, o religioso está sempre armado quando faz tais incursões. Conforme informações da Funai, membros da comunidade Suruí denunciaram a presença indesejada de 300 missionários cristãos no interior de suas terras. Os autores da reclamação pedem que sejam tomadas providências, dentre as quais a retirada da igreja que foi construída na aldeia e o impedimento à entrada de missionários no local onde vivem.

Em oposição a essas acusações, o pastor Firmino fez a seguinte afirmação à Folha de Rondônia: "A Funai, depois da festa de inauguração do templo realizada no período de 19 a 21 de setembro deste ano, queria que o trabalho de evangelismo na aldeia fosse retirado, inclusive com a Força do Exército. Mas os próprios índios

fizeram um abaixo-assinado para que permanecêssemos e a situação foi apaziguada pela vontade e crença dos próprios índios" (ISA, 2008).

Cabe destacar que Rondônia é um dos estados brasileiros com maior número de evangélicos, inclusive a Assembleia Legislativa desse Estado criou o Dia Estadual do Evangélico, que se comemora em cada 18 de junho como feriado estadual. Segundo as palavras do pastor da Assembleia de Deus e comandante da Polícia Militar, Firmino dos Santos, no Jornal Rondônia Notícias, em 2008, as evangelizações foram o resultado de um trabalho que começou com o índio Pingo Suruí, que foi evangelizado há 10 anos e que depois de 5 anos voltou à aldeia para converter os outros indígenas. Hoje em dia, existem várias igrejas evangélicas dentro da Terra Indígena, como por exemplo, o templo Palob Ema Payterey, que significa em Tupi Mondé “povo de Deus”. Segundo o blog escrito pelo ex-presidente da FUNAI, Mércio Pereira Gomes, no período de setembro de 2003 a março de 2007, ele mesmo, a ONG Kanindé e o Conselho Indigenista missionário:

[...] fazem pesadas críticas à presença de uma Igreja Evangélica no meio dos Suruí. Algumas críticas são muito graves. Elas falam em presentes dados pelo pastor para conquistar fiéis Suruí, presentes tão caros como motos; falam da entrada ilegal e não autorizada pela Funai; em falta de respeito à cultura indígena e até em uso de armas de fogo por parte do pastor, ao entrar nas aldeias indígenas (Blog do Mércio, 2008).

Atualmente a maioria dos Paiter Suruí converteram-se ao evangelismo. Dentro da Terra Indígena pode-se observar a existência de numerosas “igrejinhas” e ouvir os indígenas cantando louvores a Deus na língua materna. O precoce trabalho realizado pelo Summer Instituto of Linguistics justo após o contato teve os seus frutos. Os wãwã deixaram de crer na antiga vida espiritual, já não fazem mais rituais, nem atuam como médicos, pois passaram a acreditar que isso é “medicina do demônio” (informação verbal). Um líder Paiter afirmou que:

Temos muitos pajés que não atuam por causa das religiões. Os espíritos dos animais falam com os pajés e, devido às religiões, os pajés disseram para os espíritos que não queriam ser pajés, pois os espíritos tinham ciúme do deus das religiões (PUCCI, 2009, p.48).

Ainda que alguns Paiter Suruí se queixem da “onda evangélica” que invadiu o seu povo, nas casas dos indígenas a Bíblia está presente. Bíblias em Tupi Mondé e com desenhos infantis são lidas, por adultos e crianças, estas desde cedo já se introduzem na crença religiosa evangélica. Na atualidade alguns pajés viraram pastores e eles continuam o trabalho evangélico que iniciaram os não-indígenas. Segundo o blog oficial da Missão Evangélica Indígena de Rondônia, que agrega as etnias que falam Tupi Monde: os Paiter Suruí, os Zoró, os Gavião e os Cinta-Larga:

**A Missão Evangélica Indígena de Rondônia e Noroeste de Mato Grosso (MEIRON)**, com a sede localizada na aldeia Amaral linha 11, km 47 município de Cacoal. A missão Evangélica Indígena de Rondônia e Noroeste de Mato Grosso (MEIRON) foram criadas no 28 de fevereiro de 2009 para representar centros das igrejas evangélicas de Rondônia e Noroeste de Mato Grosso, com a duas sedes, uma na aldeia Amaral linha 11 na terra indígena Sete Setembro (Paiter Suruí) e outras na aldeia Pajaj Parej Wubagap-a na terra indígena Zoró. **Os objetivos gerais da MEIRON:** Alcançar outros tribos que não tem evangelho ainda, Promover curso de capacitação de lideranças das igrejas, Promover curso linguístico, Promover estudo bíblico (BLOG OFICIAL DA MISSÃO EVANGÉLICA EM RONDÔNIA, 2012).

Segundo esse Blog, os cursos são feitos para “que as igrejas evangélicas indígenas possam crescer no conhecimento espiritual ou espiritualmente”. O trabalho da MEIRON conta com a ajuda de parceiros não-indígenas. Segundo esse órgão, dentro da Terra Indígena Sete de Setembro existem sete igrejas locais da Igreja Evangélica Suruí palob à paiterey pabneey suruí, cuja sede se encontra na aldeia Lapetanha, Linha 11 (Figura 20).



Figura 20: Igreja Evangélica Surui palob à paiterey pabneey surui e seus fieis, na aldeia Lapetanha Linha 11.

Fotografia: blog oficial da Missão Evangélica Indígena de Rondônia.

## 2.5 A luta pela terra

No dia 23 de julho de 1969, dois meses antes do contato oficial, foi criado o Parque Indígena do Aripuanã (Mapa 1), pelo decreto federal número 64.680. Porém, os limites do parque foram anteriormente demarcados, pelo decreto número 62.995, de 16 de julho de 1968, que estabelecia que o território fosse do Rio Roosevelt até o rio Juruena, interditando uma área onde seria feito o contato com os indígenas Cinta-Larga e Nambiquara (MINDLIN, 1985).





Antes das descobertas de minerais, os indígenas eram ameaçados por garimpeiros, seringueiros, castanheiros, roceiros e caçadores. No entanto, com os novos planos do governo ditatorial brasileiro as ameaças ganharam força. Empresas privadas, estatais e multinacionais disputavam, junto com outros atores, os recursos minerais, madeireiros e as novas terras para a agricultura.

Uma das principais áreas em que a FUNAI acomodou sua política de terras aos interesses desses novos elementos econômicos foi na vasta região de selva ao longo dos rios Aripuanã e Roosevelt. De acordo com relatos etnológicos, em certa época havia mais de 10 mil nativos nessa área, vivendo em mais de 100 aldeias (DAVIS, 1977, p 106).

O Parque Indígena Aripuanã continha no seu interior recursos muito interessantes para aqueles que queriam lucrar durante a ocupação econômica da Amazônia no período da ditadura militar. A terra para implantar o agronegócio, a madeira nobre vendida como quase um produto de luxo e as reservas de cassiterita<sup>17</sup> converteram o Parque Indígena em alvo de disputas entre os não-indígenas e os indígenas. Em pleno boom do estanho em Rondônia, que aconteceu no fim da década de 1960 com os descobrimentos de grandes depósitos na região, iniciou-se uma disputa entre os antigos garimpeiros e as novas grandes companhias de mineração. A batalha foi ganha pelas grandes companhias, quando em 1970 o Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM) – a agência que ainda hoje coordena as licenças de mineração em todo Brasil – decretou a ilegalidade da prospecção individual, em Rondônia. Milhares de garimpeiros tiveram que trabalhar pelas grandes companhias ou abandonar o território. Esse foi um claro exemplo da nova simbiose entre o governo militar e grandes empresas multinacionais, que desembarcaram no Brasil atraídos pelos planos desenvolvimentistas, pelos incentivos e pela estabilidade política da ditadura. Algumas das empresas que desembarcaram em Rondônia foram: a Companhia Estanífera do Brasil (CESBRA) propriedade conjunta da Compagnie Française *d'Enterprises Minières Metallurgiques et d'Investissements* (COFREMMI), filiada ao Sindicato de Estanho Patiño, e do empresário Antonio Sanchez Galdeano, um rico industrial brasileiro. A Molybdenum Corporation of America, a Grace Ore and Mining Company e a NL Industries, todas elas de Estados Unidos, também estavam presentes.

---

<sup>17</sup> A cassiterita é a principal fonte para a obtenção de estanho.

Foram muitas as corporações internacionais e brasileiras que quiseram gerar lucro com a mineração dentro da Amazônia legal. Pelo que diz respeito ao Parque Indígena Aripuanã, o médico francês Chiappino, detectou cerca de sete grandes companhias que desenvolviam atividades de exploração mineral dentro do Parque. As companhias eram: Mineração São Marcos Ltda., Companhia Espírito Santo de Mineração, Sociedade de Mineração Atlântico, Mineração Vale do Madeira Ltda., Mineração do Vale do Roosevelt, Companhia Estanífera do Brasil, e Mineração Alcoine (DAVIS, 1977). Na Figura 21 aprecia-se a grande área desmatada na terra dos Paiter Suruí.



Figura 21: Mãe e filho no território desmatado, 1981. Imagem exposta no Natural History Museu de Nova York.  
Fotografia: Marcos Santilli

Numa carta oficial escrita justo após a criação do Parque Indígena remetida ao Presidente do Brasil, por parte do Ministro do Interior, José Costa Cavalcanti, se confirmava a grande importância das reservas minerais encontradas dentro do Parque Aripuanã para o desenvolvimento nacional. O Decreto que estabeleceu o Parque, tinha no seu artigo número 5, uma menção específica ao status das reservas minerais encontradas em terras indígenas. Tanto a FUNAI como outros órgãos do Ministério do Interior autorizaram as companhias de prospecção mineral e de colonização a entrarem no Parque (DAVIS, 1977). Uma das companhias de colonização que atuava na área indígena foi a Companhia Itaporanga, propriedade da família Melhorança de São Paulo, que introduziu mais de 500 famílias no Parque Aripuanã, mediante a venda ilegítima de terras. O INCRA também foi responsável pela introdução de invasores, já que estimulou durante muito tempo (até 1977) a entrada de migrantes e a compra e venda ilegal de lotes. Calcula-se que durante o tempo que duraram as invasões na Terra Indígena, aproximadamente, mil famílias não-indígenas ocuparam o território (ISA, 2003). Colonos, fazendeiros, madeireiros e empresas mineradoras foram os atores que disputaram a terra com os indígenas durante muito tempo, estas disputas causaram muitas mortes, numa Rondônia que durante aqueles anos parecia um território sem lei. A situação tornou-se crítica, pois os embates armados e, sobretudo, as doenças trazidas pelos não-indígenas estavam dizimando as etnias presentes no Parque Aripuanã. Em 1972, quando as invasões já haviam começado, o diretor do Parque Apoena Meirelles enviou uma carta para informar à FUNAI sobre as invasões e os choques sangrentos.

Em menos de quatro anos, as terras dos Cintas-Larga e Suruí foram alienadas. As epidemias já deixaram sua marca, e as tribos já deram os primeiros passos na longa estrada para a miséria, a fome e a prostituição de suas mulheres... Eu prefiro morrer lutando ao lado dos índios em defesa de suas terras e seus direitos do que viver para amanhã vê-los reduzidos a mendigos em suas terras (GREENWOOD apud DAVIS, 1977, p 113).

Os indigenistas Meirelles, pai e filho, que trabalhavam para a FUNAI, tentaram ajudar os indígenas durante as invasões, mas parecia que essa era uma luta entre “Dom Quixote e os moinhos”. Os colonos e as companhias de mineração invadiram durante muito tempo as terras dos indígenas Paiter Suruí, até construíram várias pistas de pouso para aviões, desmatando grandes áreas e acabando com os recursos naturais com os

quais subsistiam. Aos poucos, os indígenas viram-se limitados a um território cada vez menor devido às invasões e diferente por causa do desmatamento. Para eles, a floresta já não dava frutos suficientes para continuar a rotina anterior ao contato.

Ao fim daquela viagem para caçar, pescar e tirar palha, os índios Suruí, de Rondônia, encontraram a mata derrubada e a terra ocupada pelo branco. Era a última viagem. Aquele povo estava sendo cercado e confinado, suas terras invadidas para produzir renda fundiária (MARTINS, 1986, p9).

Frente a esse dantesco panorama de morte e invasão, os guerreiros Paiter Suruí e de outras etnias que compartilhavam o Parque lutaram para preservar sua terra e o seu povo. Os homens Paiter Suruí começaram a andar armados nas suas terras para se defenderem (Figura 22). Segundo as informações coletadas em vários jornais por Mindlin (1985), em dezembro de 1971, os Cinta-Larga mataram um ex-jornalista e um radiotelegrafista que trabalhavam pela FUNAI. Em 1972, ocorreu um ataque em Pimenta Bueno perto do Parque Aripuanã, em que cerca de 60 indígenas mataram dois filhos de um seringueiro e feriram sua mulher. Esse assalto foi atribuído aos Paiter Suruí, mas Apoena Meirelles, depois de analisar as flechas, concluiu que eram indígenas Karipuna, ainda em processo de contato. Poucos dias depois, outro ataque similar aconteceu em Pimenta Bueno, ferindo uma mulher. Em 1977, um caçador foi morto no Km 68 da BR-421. Durante o ano de 1976, alguns ataques indígenas mataram 10 pessoas. Em 1979, um grupo de geólogos foi apedrejado na rodovia Costa Marques - Presidente Médici. Em 1979, sequestraram um menino de 6 anos no município de Ariquemes. Em 1980, os Urueu-wau-wau atacaram a expedição que queria estabelecer contato com eles, da qual participaram os Paiter Suruí contratados pela FUNAI. Em 1981, morreram um seringueiro e um colono às margens dos rios São Miguel e Muqui, além de outro ataque a um casal de agricultores, morrendo um homem. Em 1982, mataram o sertanista João Maia Brito e feriram o Baiano Maia. Ao que se refere aos Paiter Suruí, estes tinham matado colonos em 1976. No mesmo ano um indígena conhecido como Oreia, que estava apaixonado por uma filha de colonos com quem morou um tempo, assassinou um dos parentes da moça, quando a menina foi levada de volta para sua família. Depois, uma emboscada dos colonos matou o indígena, fato que revoltou os Paiter Suruí que tomaram o Posto da FUNAI, suas armas e utilizaram a

rádio para transmitir suas reivindicações, denunciando assim as continuas invasões no seu território. Em 1977, o comandante do Grupamento de Fronteiras, General Floriano, prometeu a retirada dos colonos invasores, mas as pressões políticas fizeram-lhe que retratasse. Em 1981, as últimas mortes registradas nesse período e causadas pelos Paiter Suruí foram as de dois jovens colonos vizinhos da Terra Indígena. Os guerreiros Paiter Suruí, que mataram vários seringueiros invasores em represália aos seus parentes mortos, hoje mostram com orgulho as cicatrizes causadas pelos disparos (MINDLIN, 2006). Joaquim Gasadahp Suruí ao ser questionado em entrevista sobre as lutas com os colonos, respondeu:

Eu lembro é...eu lembro... primeiro colono atacava nós.. na nossa aldeia... nós nunca tive contato com branco... nem conhecia perto... mais velho que conhecia...né?... porque antigamente nós atrás de um branco pra pegar ferramentas, né?... ficava um mês, dos meses, assim de longe, né?...ai depois ele encontrou um branco lá, ele (palavra inaudível) guerrear com a gente na aldeia... até pegaram o indinho... pegaram o (palavra inaudível) menino... a (palavra inaudível) menina... lá naquele tempo...é tempo já... meu pai me contava isso ai... ai depois quando tudo... eu vi que... é... chegaram lá na nossa aldeia também...ai guerreavam bastante né?... mas guerreavam muito... meu tio... meu cunhado... outro também... até mataram minha irmã, né?... mais velha do que nós... ai matavam um branco também...

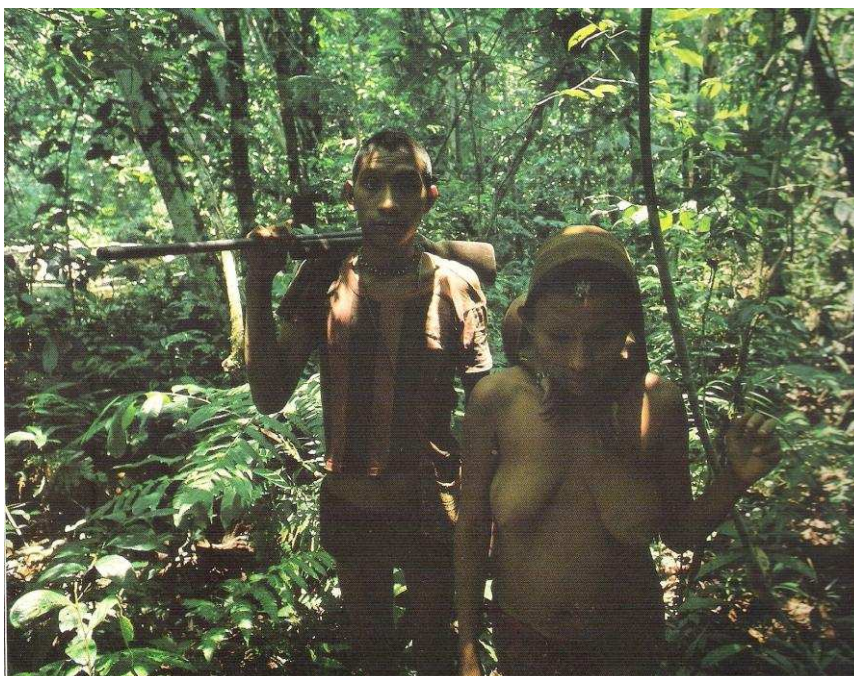


Figura 22: Casal Paiter Suruí andando pela floresta, 1981.  
Fotografia: Marcos Santilli

Alguns episódios das lutas dos indígenas contra os invasores merecem ser narrados com mais detalhes. Em agosto de 1978, cerca de 80 colonos invasores interditaram a estrada que unia a cidade de Riozinho ao Posto da FUNAI Sete de Setembro, impedindo assim a entrada e saída de qualquer indivíduo, inclusive:

Contrataram um indivíduo para assassinar o Administrador do Parque, isto segundo depoimento do próprio comandante da Polícia Militar de Rondônia, em ofício ao Governador. A conclusão a que a Polícia chegou, porém, não foi a de defender as terras indígenas, mas acusar, no mesmo documento, o chefe do Parque de instigar os índios a saquear os colonos (MINDLIN, 1985, p134).

Nota-se no relato acima, como as atitudes da Polícia Militar e até mesmo do próprio Governador não eram favoráveis aos interesses indígenas. Além do mais, no ano 1978, a Polícia Militar interceptou o carro do administrador do Parque Aripuanã, que transitava pela BR-364, para retirar a arma de propriedade da FUNAI. As ações de alguns funcionários da FUNAI em defesa dos interesses indígenas resultaram incômodas para as autoridades, evidenciando a posição difícil em que ficavam os trabalhadores desse órgão, que muitas vezes eram acusados de subversivos e ameaçados de morte constantemente. Em 1979, os indígenas fartos da situação das invasões, gravaram para Betty Mindlin, um depoimento para que esta encaminhasse ao Presidente da FUNAI, onde ameaçavam de morte todos os invasores caso o governo não os retirasse do seu território. Segundo Mindlin (2006), que presenciou esse momento:

O depoimento dos guerreiros sobre as terras invadidas foi muito bom, mas limitou-se a ameaças de ataque. Houve algumas falas eloquentes sobre a forma de usar a terra dos índios, sobre o amor aos animais e à floresta. Pegam muito depressa o que a gente fala sobre o governo, os brasileiros sem terra, a Funai, e usam retoricamente (MINDLIN, 2006, p.36).

No entanto, a conjuntura continuou sendo a mesma e novamente ocorreram invasões estimuladas pelo INCRA. Depois de várias promessas por parte do Ministro da Agricultura e do Presidente da FUNAI na época, conseguindo acalmar os indígenas, a FUNAI preparou uma retirada dos colonos pela força, com o apoio do Governo e da Polícia Federal. A demora nos trâmites legais para expulsar os invasores acabou aumentando sua permanência, até outubro de 1980, quando os Paiter Suruí expulsaram

à força só os últimos invasores (MINDLIN, 1985). Depois da batalha legal, onde os invasores ganharam uma Liminar concedida por um juiz de Porto Velho, dando-lhes direito a permanecer 90 dias no Terra Indígena, que, em seguida, foi cassada devido aos recursos submetidos pelas FUNAI, as famílias invasoras foram retiradas gradativamente da Terra Indígena, recebendo terras em outros projetos de colonização. Finalmente em 1981 todos os colonos foram expulsos e os Paiter Suruí passaram a viver nas aldeias, onde havia as plantações de café, que posteriormente passaram a ser cultivadas por eles (ISA, 2003). Assim, durante esses primeiros anos da década de 1980, o povo Paiter Suruí, devido às invasões, dividiu-se em grupos familiares que se assentaram perto das estradas existentes na Terra Indígena, mais especificamente, nas linhas 8, 9, 10, 11, 12 e 14 (PESSOA, 2004). A partir de então, os Paiter Suruí começaram a ser uma comunidade de pequenos proprietários das fazendas abandonadas. As regras tradicionais foram obedecidas na divisão dos lotes. Esses momentos históricos para os indígenas foram vividos com uma grande euforia e com a expectativa de ganhar muito dinheiro no futuro (MINDLIN, 1985).

Anteriormente a década de 1980, o governo foi reduzindo a área demarcada em detrimento das etnias que ali habitavam. A área indígena ficava muito próxima do projeto colonizador de Ji-Paraná, e, portanto, sofria constante pressão colonizadora. No dia 24 de janeiro de 1974, o decreto 73.563 reduziu a área do Parque à metade, perdendo grande parte que ficava ao leste do Rio Aripuanã e do Rio Juruena. Nesse mesmo dia, o decreto 73.562, interditou as Áreas I e II, a primeira correspondia a terra dos Gavião, Arara, Zoró, Cinta-Larga e Paiter Suruí, e a segunda somente dos Cinta-Larga.

Em 1976, a área Paiter Suruí foi demarcada novamente, onde perderam a metade do seu território por causa do decreto aprovado no dia 16 de agosto, que desinterditou parte da Área I do decreto 73.562, terra ocupada por colonos invasores. De 1976 a 1978, a área interditada pelo anterior decreto sofreu vários outros golpes. Com o decreto 78.109, de 22 de julho de 1976, houve uma perda de terras na maior parte da Área II, habitada pelos Cinta-Larga, e com o decreto 82.064, de 3 de agosto de 1978, a perda ocorreu na Área I, que era habitada pelos Gavião e Zoró.

Finalmente com o decreto 88.867, de 17 de outubro de 1983, foi homologado a Terra Indígena Sete de Setembro.

O Presidente da República, no uso das atribuições que lhe confere o artigo 81, item II, da Constituição Federal, e tendo em vista o disposto no artigo 19, 1º, da Lei n. 6001, de 19 de dezembro de 1973.

DECRETA:

Art. 1º - Fica homologado, para os efeitos legais, a demarcação administrativa promovida pela Fundação Nacional do Índio-FUNAI da área indígena denominada SETE DE SETEMBRO de posse imemorial dos Grupos Indígenas SURUÍ, CINTA-LARGA e KARITIA-NA, localizada nos municípios de ARIPUANÃ e PORTO VELHO, Estado de Mato Grosso e Rondônia, respectivamente.

Art. 2º - A Área indígena de que trata este Decreto tem a seguinte delimitação: NORTE – O perímetro demarcado desenvolve-se a partir do Marco 09 (nove) de coordenadas geográficas 10º 45' 03,9" S e 61º 25' 47,7" Wgr.; daí, segue por uma linha reta de azimute 88º 27' 45,2" com distância de 54.908,82 m, até o Marco 14 (quatorze) de coordenadas geográficas 10º 44' 16,0" S e 60º 55' 41,4" Wgr. LESTE – Do Marco 14 (quatorze) segue por uma linha reta de azimute 178º 44' 50,4" com uma distância de 24.007,68 m, até o Marco 16 (dezesseis) de coordenadas geográficas 10º 57' 16,9" S e 60º 55' 23,4" Wgr.; daí, segue por uma linha reta de azimute 217º 16' 33,0" e uma distância de 40.711,33 m até o Marco 20 (vinte) de coordenadas geográficas 11º 14' 51,6" S e 61º 08' 55,1" Wgr. SUL – Do Marco 20 (vinte) segue por uma linha reta de azimute 269º 32' 55,5" com uma distância de 18.017,15 m, até o Marco 1 (um) de coordenadas geográficas 11º 14' 56,2" S e 61º 18' 49,0" Wgr.; daí, segue por uma linha reta de azimute 359º 51' 11,8" com uma distância de 15.005,61 m, até o Marco 02 (dois) de coordenadas geográficas 11º 06' 47,9" S e 61º 18' 50,2" Wgr.; daí, segue por uma linha reta de azimute 269º 47' 12,7" com uma distância de 12.060,15 m, até o Marco 05 (cinco) de coordenadas geográficas 11º 06' 49,2" S e 61º 25' 27,6" Wgr. OESTE – Do Marco 05 (cinco) segue por uma linha reta de azimute 359º 04' 59,0" com uma distância de 40.110,29 m, até o Marco 09 (nove) ponto inicial da presente descrição perimétrica.

Art. 3º - Este decreto entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Brasília, 17 de outubro de 1983; 162º da Independência e 95º da República.

JOÃO FIGUEIREDO

Mário David Andreatza



Resumindo, desde a criação do Parque Aripuanã, em 1969, até a homologação final da Terra Indígena Sete de Setembro, houve uma redução de mais da metade do território. As invasões e os interesses dos madeireiros e das mineradoras acabaram por roubar grande parte da terra indígena, fato que mostra o pouco interesse do governo brasileiro em preservar as culturas indígenas e o grande interesse em incentivar a expansão do capitalismo no território para gerar renda.

## **2. 6 Considerações finais do capítulo**

A conturbada história da ocupação econômica da Amazônia revela os fracassos acontecidos com os grandes empreendimentos. Os planos de expansão da fronteira custaram a vida de milhares de trabalhadores, colonos e, sobretudo, indígenas. O interesse principal dos governantes e empresários foi a geração de lucro passando por cima de vidas humanas e de culturas ancestrais dos povos originários. Os problemas sociais e de terras no Nordeste e no sul pretendiam solucionar-se com a colonização da Amazônia legal, mas o que acabou acontecendo foi um traslado de problemas de uma região para outra. Com a chegada da ditadura militar iniciou-se o reparto do “bolo” amazônico entre grandes empresas nacionais e internacionais, e seus planos de lucro. Para os Paiter Suruí a pressão colonizadora significou a morte de grande parte dos seus familiares e amigos, além de introduzi-los no mundo capitalista. Os indígenas, contatados por meio de trocas de objetos (como facões, panelas e outros instrumentos) foram inevitavelmente picados pela mosca do consumismo, entrando assim numa espiral de querer mais e mais objetos não-indígenas. Aos poucos, os Paiter Suruí abandonaram a vida ancestral e até mesmo abraçaram a fé evangélica, repudiando assim o mundo espiritual da floresta. Porém, o fato dos indígenas inserirem certos aspectos culturais alheios à sua cultura, também está relacionado com o próprio conceito de cultura que é dinâmico e muda constantemente. As contínuas invasões desflorestaram o território que tinha sido usado tradicionalmente para extrair todo o necessário para sobreviver. Sem o seu ecossistema, a caça e a coleta diminuíram radicalmente. O contato com os não-indígenas levou para os Paiter Suruí doenças com as quais suas defesas não estavam preparadas, fato que quase exterminou a comunidade inteira. O que

aconteceu com o contato oficial foi um “choque cultural”, ainda que já soubessem da existência dos não-indígenas cujo contato oficial deu-se início a uma rápida e radical mudança que acabou desestruturando os Paiter Suruí. O desejo de possuir novos objetos não-indígenas, que facilitavam nas tarefas ou simplesmente eram novidades para eles, contribuiu para que passassem de uma sociedade comunitária a uma sociedade capitalista, de forma gradual. Porém, a necessidade de consumo levou alguns Paiter Suruí a vender madeira ilegalmente, contribuindo para o desmatamento do seu próprio território.

Por sua vez, a política da FUNAI, em grande medida, não foi precisamente de ajuda aos indígenas, e sim de suporte para a ocupação econômica da área, não sendo o caso de alguns funcionários, como, por exemplo, os Meirelles, que puseram em risco suas vidas para auxiliar os Paiter Suruí. Portanto, não se pode cair na banalização do indígena “bom” e o não-indígena “ruim”, já que pessoas não-indígenas abraçaram a causa Paiter Suruí e trabalharam duramente para que eles não fossem exterminados. Assim, as primeiras décadas após o contato oficial resultaram traumáticas para os Paiter Suruí, porém eles conseguiram sobreviver, não só fisicamente, mas também como povo; além de aprender muito sobre a sociedade não-indígena. A Figura 23 retrata o olhar dos colonos para uma mulher Paiter Suruí e seu filho.



Figura 23: Colonos em Espigão do Oeste observando uma mulher Paiter Suruí e seu filho, 1977.

Fotografia: Marcos Santilli

### **CAPITULO 3: PRESENTE E FUTURO PAITER SURUÍ**

“Hoje estamos começando a sonhar do fundo dos anos que passamos mergulhados no túnel do tempo. Durante este longo túnel foram exterminadas muitas culturas...

Só agora é que estamos com direito de ter comunicação, através da escrita. Mas o túnel do tempo mostra que somos capazes de realizar sonhos que sempre tivemos como povos diferentes e valorizados dentro de nós mesmos e espiritualmente”

(João Mana Kaxinawá)

### 3.1 Considerações Prévias

Este capítulo final trata da história Paiter Suruí nos últimos anos, quando já inseridos no mundo capitalista souberam reverter a situação vivida nas primeiras décadas de contato, onde pareciam condenados à pobreza e marginalização. Mesmo que hoje em dia muitas pessoas continuem associando os indígenas a um povo primitivo que ficou parado no tempo, os Paiter Suruí mostraram o contrário. Esse preconceito tão arraigado é quebrado com contundência pelos Paiter Suruí que conseguiram inserir-se no uso de tecnologias do século XXI. Mediante a essas ferramentas e o discurso das lideranças, esses indígenas tornaram-se porta-estandartes da causa ambientalista, defendendo sua cultura ancestral e seu habitat: a floresta amazônica. Enquanto a maioria dos governos sul-americanos priorizam políticas de desenvolvimento que perpetuam a pilhagem constante de matérias-primas, os Paiter Suruí apostam por um desenvolvimento sustentável em seu território. Assim, uma vez inseridos na sociedade de consumo, o povo Paiter Suruí, mediante suas lideranças, associações e seus projetos, passou a usar o conceito de “economia verde”. Esse conceito foi um dos temas principais da Rio+20 (Conferência das Nações Unidas sobre o Desenvolvimento Sustentável), realizada na cidade de Rio de Janeiro em junho de 2012, na qual participaram representantes dos Paiter Suruí. A “economia verde” inserida no sistema capitalista, entendeu-se, de forma geral, como um conjunto de sistemas produtivos (seja comerciais, agrícolas, industriais ou de serviços) que ao ser aplicado num determinado lugar possa gerar, neste, um desenvolvimento social e ambiental sustentável. O principal objetivo desse tipo de economia seria possibilitar um desenvolvimento econômico compatibilizando-o com a igualdade social, a erradicação da pobreza e a melhoria do bem-estar dos seres humanos, reduzindo a escassez ecológica e os impactos ambientais.

A nova geração dos Paiter Suruí, atualmente na liderança, conseguiu mudar o rumo do seu povo, após duras lutas pela posse da terra na década de 1980. Deixando de ser uma comunidade marginalizada e evocada a desaparecer, esses novos líderes, aliados aos setores ambientalistas e indigenistas, tanto brasileiros como internacionais, conseguiram que os Paiter Suruí sejam hoje um dos povos indígenas brasileiros com

melhores condições de vida, segundo a Organização Kanindé<sup>18</sup>. Neste século XXI em que vivemos, os Paiter Suruí começaram a ter interesse por sua cultura ancestral graças às novas lideranças que já entenderam o funcionamento da sociedade não-indígena, optaram-se pela criação de alianças com os movimentos ambientalistas, ONG's e empresas tecnológicas, para proteger a floresta da sua desapareição. Na atualidade, os Paiter Suruí passaram também a ser reconhecidos por utilizarem tecnologias do século XXI na sua luta contra o desmatamento da sua terra<sup>19</sup>.

O movimento ambientalista expandiu-se fortemente no Brasil a partir de 1992, com a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, a Eco 92, que aconteceu no Rio de Janeiro. Vinte anos depois, em junho de 2012, voltou-se a celebrar no Rio de Janeiro a Conferência de Desenvolvimento Sustentável das Nações Unidas, "Rio+20". Nesta Conferência chegou-se a um acordo de mínimos, entre 193 países, denominado "O futuro que queremos". Porém, nesse acordo houve algumas discordâncias com relação a temas como: a definição de economia verde, a racionalização dos recursos energéticos, o direito à água e os direitos reprodutivos. Dos discursos proferidos pelos líderes mundiais, destaca-se o do presidente do Uruguai, José Mujica, que abordou um tema polêmico, que os grandes líderes mundiais normalmente não gostam de ouvir<sup>20</sup>, sobre a relação da sociedade do consumo com a destruição do meio ambiente. O povo Paiter Suruí também participou dessa Conferência expondo sua experiência sobre o desenvolvimento sustentável, aportando assim sua gota de água num mar de luta ambientalista (a participação dos Paiter Suruí será mais detalhada no final do capítulo).

Hoje, os Paiter Suruí são reconhecidos no mundo inteiro pelo trabalho realizado em defesa da floresta – graças, sobretudo, a atuação do chefe Almir Suruí, nomeado Doutor Honoris Causa, em 2013, pela Universidade Federal de Rondônia. Os Paiter

---

<sup>18</sup>A Associação de Defesa Etnoambiental Kanindé é uma Organização da Sociedade Civil de Interesse Público, sem fins lucrativos, fundada em 15 de novembro de 1992. Pode-se ampliar informações em: <http://www.kaninde.org.br/> Acessado 2 Jul. 2013.

<sup>19</sup> Ver notícia em: <http://g1.globo.com/jornal-da-globo/noticia/2012/06/indios-suruus-usam-tecnologia-para-defender-terra-do-desmatamento.html> Acessado em: 23 mar. 2013.

<sup>20</sup> Discurso de Pepe Mujica no Rio+20 disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=zsOGZKRVqHQ> Acessado 2 Jul. 2013.

Suruí souberam incorporar-se na sociedade globalizada do século XXI mediante o uso das novas tecnologias. Um exemplo é a criação do mapa cultural<sup>21</sup> em parceria com o Google Earth, onde se pode observar claramente como os indígenas voltaram a valorizar a floresta. Outro projeto ambiental de suma importância, que permite gerar renda aos indígenas, é a venda de créditos de carbono às empresas poluidoras. O projeto Carbono Florestal Suruí faz parte do plano de 50 anos, que tem como objetivo aumentar a renda dos Paiter, preservar a floresta e a sua cultura. Dito projeto foi validado em 2012 sob o Padrão de Carbono Verificado (VCS) e o Padrão Ouro de Clima, Comunidade e Biodiversidade (CCB), que são os principais para creditar projetos que visam reduzir as emissões de gases do efeito estufa produzidos pelo desmatamento e pela degradação florestal, um conceito conhecido como REDD (Redução de Emissões por Desmatamento e Degradação). A iniciativa dos indígenas evitou que quase 205 mil toneladas de dióxido de carbono fossem emitidas na atmosfera pelo desmatamento entre 2009 e 2011. Anos e anos de luta contra as invasões de fazendeiros e madeireiros ilegais tiveram finalmente os seus frutos. No entanto, durante os últimos anos o desmatamento continuou (FERRONATO, 2011) e o chefe Almir Suruí sofreu ameaças de morte por causa da sua postura ambientalista. Todos esses projetos ambientalistas e de caráter político econômico serão descritos neste capítulo com maior profundidade. Para tanto, cabe, primeiramente, situar onde moram os Paiter Suruí e quantos são hoje em dia.

Atualmente os 1.241 indígenas Paiter Suruí vivem na Terra Indígena Sete de Setembro, localizada entre os estados de Rondônia e Mato Grosso. Em Rondônia, situa-se nos termos municipais de Cacoal, Ministro Andreazza e Espigão D'Oeste. Já no Mato Grosso, no município de Rondolândia, onde alberga 9,5% dos indígenas. A extensão da Terra Indígena é de 248.146,921 hectares e a maioria da população (84,93%) concentra-se no município de Cacoal. Todos esses dados fazem referência ao território onde moram atualmente os Paiter Suruí, porém cabe lembrar que a terra ancestral dessa etnia estava situada na região de Cuiabá, de onde foram expulsos pela pressão colonizadora. A maior parte do território atual fica próximo à rodovia BR 364,

---

<sup>21</sup>Pode-se aceder ao mapa cultural Suruí no site: <http://www.paiter.org/mapa/> Acessado em: 23 mar. 2013.

que une Cuiabá a Porto Velho, o que facilita o acesso à Terra Indígena Sete de Setembro. No Mapa 2, a seguir, pode-se apreciar como o território dos Paiter Suruí representa um oásis verde no meio do desmatamento sofrido nos últimos anos em Rondônia e Mato Grosso.



Mapa 2: Terra Indígena Sete de Setembro, vista no Google Maps.

Após quase serem extintos durante o primeiro contato, a população indígena Paiter Suruí vem crescendo significativamente nas últimas décadas. Os dados demográficos podem ser apreciados no Plano de Ação Participativo para o Desenvolvimento de uma Economia Racional e de Manejo Sustentável dos Recursos Naturais (PARMSRN), elaborado em 2010, para a Terra Indígena Sete de Setembro, pela Associação do Povo Suruí Metareilá, em parceria com as ONG's: Forest Trend, Kanindé, ACT Brasil e Acqua Verde. Segundo esse Plano, a população Paiter Suruí era de 250 indivíduos em 1975, aumentando para 840 no ano 2000 e chegando a 1.241 em 2011. O auxílio à saúde, a partir de 1988, impulsionado por associações locais e com



financiamento de agências internacionais, juntamente com a atuação da FUNASA/CASAI<sup>22</sup> na capacitação dos agentes de saúde indígenas, possivelmente contribuiu para a recuperação populacional dos Paiter Suruí (SILVA, 2012). Ao analisar os dados de 2011 referentes à população Paiter Suruí por faixas etárias, pode-se observar que a maioria dos indígenas são crianças de 0 a 12 anos, que corresponde a 550 crianças. Nas faixas etárias entre 13-19, 20-29 e 30-59 o número da população é praticamente igual, aproximadamente 250 indivíduos em cada faixa. Agrupados por sexos, havia, em 2011, 694 mulheres e 647 homens.

Segundo os dados do PRODEAGRO (Projeto de Desenvolvimento Agroambiental de Mato Grosso), detalhados no PARMSRN (2010) elaborado pela Metareilá, a Terra Indígena Sete de Setembro tem seu território drenado pelo alto curso do rio Branco, que forma parte da bacia do Roosevelt - em ambiente de Floresta Ombrófila e no contato desta com formações estacionais, que ocorrem nos relevos mais dissecados (como a Serra da Paixão). A divisa ocidental é limitada por áreas de uso agrícola. Na zona de influência de Rondolândia e da rodovia MT-313, a extremidade sudeste também é limitada por áreas de ocupação, intensamente antropizadas<sup>23</sup>. A cobertura florestal da região corresponde a uma formação de transição, onde ambos os tipos de vegetação se alternam em padrão de mosaico, mantendo sua identidade. Verifica-se, portanto, de um lado agrupamentos tipicamente de Floresta Ombrófila, com presença de espécies características como: castanheira (*Bertholetia excelsa*), itaúba (*Mezilaurus itauba*), palmitreiro (*Euterpe precatoria*) e sororoca (*Phenakospermum guianense*). E de outro lado, povoamentos característicos da Floresta Estacional, cuja composição florística inclui mamica (*Zanthoxylum* sp), jaracatiá (*Jaracatia* sp) e jatobá (*Hymenaea courbaril*) (PRODEAGRO 2000 apud PARMSRN, 2010).

Quanto ao clima na região, trata-se de um clima Equatorial Continental quente e úmido, com uma estação seca definida, mas moderada. A baixa latitude e as altitudes entre

---

<sup>22</sup> As siglas FUNASA significam Fundação Nacional de Saúde, e as siglas CASAI: Casa de Apoio à Saúde do Índio.

<sup>23</sup> Nesse caso a antropização é a transformação que exerce o ser humano tanto sobre o meio ambiente, como sobre o biótopo ou a biomassa.

100 – 300m definem uma condição megatérmica, onde as temperaturas médias anuais oscilam entre 24,7 - 25,7°C, com máximas entre 32 – 33°C e mínimas entre 19,5 – 21°C. As maiores diferenças térmicas estão associadas ao ciclo dia e noite e não ao ciclo estacional - a amplitude térmica diária varia entre 10 - 12°C, enquanto que a amplitude anual fica entre 1 – 2°C. O total pluviométrico médio é da ordem de 2.000 – 2.500mm; a estação seca ocorre de junho a setembro (4 meses), com uma deficiência hídrica de 200 - 250mm. O excedente hídrico é elevado, variando entre 1.000 – 1.200mm, ocorrendo ao longo de 8 meses (outubro a abril). Nas serras e maciços residuais, o fator altitude atenua o aquecimento no nível local, reduzindo um pouco os déficits na estação seca e aumentando os excessos na estação chuvosa (PRODEAGRO 2000 apud PARMSRN, 2010).

### **3.2 Articulação política Paiter Suruí.**

Desde aqueles anos em que as demandas dos Paiter Suruí foram feitas através da rádio instalada no Posto Sete de Setembro da FUNAI até hoje, a articulação política dos indígenas mudou bastante. As velhas lideranças foram deixando o seu espaço para que fosse ocupado pelos líderes que já conheciam a língua portuguesa e entendiam muito melhor a articulação da sociedade brasileira. Isso não significou que os velhos chefes fossem esquecidos e marginalizados na tomada de decisões, simplesmente ocorreu um relevo geracional. A organização baseada em clãs continua hoje como nos tempos ancestrais, mas a estrutura política criada, tanto por sua articulação interna como nas demandas ao exterior, resulta diferente e inspirada no mundo não-indígena, além de precursora dentro do Brasil.

A criação do chamado “Parlamento Suruí” iniciou-se em setembro de 2009, com vários debates para saber quais seriam os mecanismos para a eleição da composição de tal Parlamento. A primeira eleição realizou-se no dia 14 de fevereiro de 2011, homens e mulheres maiores de 13 anos puderam votar. Aproximadamente 738 Paiter Suruí exerceram sua cidadania indígena por meio do voto direto. Os eleitos nessas eleições para compor o primeiro Parlamento Paiter Suruí foram: Joaton Pagaton, Manoel, Pedro Kabetem, Pamadeli, Rafael, Chicoebab, Júlio, Itabira, Tomé e Mariana, que entrou na história do seu povo como a primeira representante feminina. Por sua vez, Almir

Narayamoga Suruí foi escolhido como representante máximo do seu povo, atualmente Almir é reconhecido internacionalmente e face visível das reivindicações e projetos Paiter Suruí, tanto no Brasil como no exterior. A posse do parlamento aconteceu no dia 15 de fevereiro, com a presença de vários representantes políticos locais e com a cobertura da mídia brasileira e internacional.

Dessa forma, o modo de governança atual dos Paiter Suruí está conformado por 2 representantes eleitos pelos clãs, das cinco zonas que agrupam cinco aldeias cada uma, num total de dez representantes, chamados labiway. Existe também um conselho de clãs, formado por três representantes de cada clã. Indicado por esse conselho de clãs está o representante no exterior da Terra Indígena, chamado Labiway esaga, que é o líder maior do povo Paiter Suruí. As ONG's administradas pelos Paiter Suruí e as ONG's indigenistas e ambientalistas dos não-indígenas, complementam o quadro político Paiter Suruí (KANINDÉ, 2011). A organização do Parlamento se dá de uma forma hierárquica, onde no topo se encontra o Conselho dos Anciãos, instância superior de sabedoria (chamada Pamatot ey), os parlamentares eleitos pela população indígena a cada 5 anos (os Labiway ey) e o líder maior do povo (o Labiway esaga).

Algumas das principais funções desse Parlamento Paiter Suruí são: discutir o gerenciamento da Terra Indígena Sete de Setembro, as regulamentações internas e a aplicação dos recursos destinados aos indígenas, advindos dos programas e projetos que beneficiam os indígenas. O Parlamento é também uma ferramenta democrática para melhor representação e articulação das demandas dos indígenas no governo municipal, estadual e federal. Esse órgão político criado pelos Paiter Suruí representa uma fita histórica dentro da História do Brasil, já que é o primeiro parlamento indígena do país, que ajuda na implementação de políticas internas e na interface com as políticas públicas governamentais.

A Carta de Princípios e Aspirações do Parlamento Paiter Suruí, reproduzida a seguir, deixa claro as intenções e a função desse Parlamento:

O Parlamento Paiter Suruí, criado no mês de novembro de 2010, instância de debates democráticos de ideias, reflexões e deliberações,

representa o povo Paiter Suruí em suas decisões, reivindicações, implantação de políticas internas e na interface com as políticas públicas governamentais. Se rege por uma organização hierárquica, formada pelo PAMATOT EY (Conselho dos Anciãos- instância superior de sabedoria), LABIWAY EY (parlamentares eleitos pela população a cada período de 05 anos) e LABIWAY ESAGA (líder Maior do Povo Paiter Suruí).

O povo Paiter Suruí é quem escolhe as lideranças representativas do Parlamento e é constituído por uma população de aproximadamente de 1350 pessoas, pertencentes às linhagens clânicas Gameb, Gabgir, Makor e Kaban, que vivem em 25 aldeias localizadas nos limites dos 248.147 hectares da Terra Indígena Sete de Setembro.

Os princípios do Parlamento se fundamentam nos valores básicos que direcionam todas as ações que dizem respeito à vida da comunidade e utilização dos recursos naturais da Terra Indígena Sete de Setembro, na busca de possibilidades para um viver saudável no presente e no futuro, que seja ecologicamente correto, socialmente justo e economicamente sustentável, traduzidos em:

- 1) Princípio da União e Integração: expressa o consenso do Povo, busca a união nas políticas internas e externas e nas ações comunitárias que visam o bem estar comum;
- 2) Princípio da proteção do Território tradicional e da gestão sustentável: expressa o respeito e compromisso com a vida humana e a biodiversidade. Busca a utilização racional e sustentável dos recursos naturais, garantindo a vida da floresta, de seus animais e da comunidade e simultaneamente contribui para a diminuição da emissão de GEEs para a atmosfera;
- 3) Princípio do fortalecimento do conhecimento tradicional: expressa o respeito pelos conhecimentos ancestrais e busca valorizar os preciosos saberes e práticas culturais tradicionais, unindo o povo e contribuindo para o fortalecimento da identidade étnica;
- 4) Princípio da ampla participação: expressa o valor da democracia pura, onde todos têm direito de se expressarem e serem considerados em suas opiniões, para o alcance do bem comum.

Com base nestes princípios, o Parlamento Paiter Suruí aspira alcançar um status de vida digna para o povo que representa, onde não existam ricos e pobres. Onde seja possível a todos o acesso a uma Saúde e Educação de qualidade. Onde todos tenham efetivamente os mesmos direitos e deveres, especialmente quando se trata do respeito e utilização dos recursos naturais do território onde vivemos e pelo qual somos os legítimos responsáveis.

Assim..., considerando:

Que fomos vítimas dos impactos negativos determinados pelo contato com as frentes de colonização instaladas em nosso território ao final da década de 60, sem que sequer soubéssemos o que poderia advir deste contato e sem direito de escolhas;

Que perdemos mais da metade de nossa população na primeira metade da década de 70, vitimada pelo sarampo e tuberculose, doenças trazidas pela colonização;

Que tivemos nosso território invadido e perdemos grande extensão de terras, inclusive áreas de reservas de nossas matérias-primas, para os interesses da colonização;

Que tivemos grande parte de nossos bens culturais esfacelados pelas influências advindas do processo colonizatório;

Que tivemos necessariamente que lidar com as formas de economia impostas pelo modelo da sociedade capitalista, ao qual não estávamos acostumados, pois as nossas práticas econômicas eram de subsistência e baseadas em uma convivência harmoniosa com a natureza;

Que tivemos nosso território invadido por madeireiros, palmiteiros, caçadores e pescadores, que além de desenvolverem atividades predatórias no interior dos limites de nossa terra, diminuindo o potencial de recursos naturais da floresta, em muitas situações, aliciaram pessoas de nosso povo para agirem em favor de seus interesses;

Que os serviços de saúde e educação que nos são oferecidos não atendem as determinações da Constituição Brasileira e nem as necessidades e aspirações de nosso povo;

E que apesar de tudo que impactou negativamente a vida de nosso povo...

Buscamos estabelecer uma relação harmoniosa e saudável com todas as pessoas que nos cercam e nos preocupamos com o futuro, não só do nosso povo, mas de toda a humanidade.

Estamos cientes de que a humanidade toda vive um momento muito grave, pela doença instalada no planeta em que vivemos. As conseqüências da forma irresponsável com que a humanidade tratou de explorar os recursos naturais da Terra estão causando e vão causar grandes danos para todos. Entendemos que todos precisamos agir e contribuir para um futuro possível, se quisermos que a vida continue existindo na superfície do nosso planeta. Para isto conclamamos a todos, autoridades, empresários, líderes globais, ong's de todo mundo e pessoas comuns, a nos unirmos e refletirmos urgentemente sobre os problemas já instalados e os que estão por vir, e buscarmos um novo modelo de sociedade e de desenvolvimento, que privilegie a vida em todas as suas formas. É necessária a contribuição de todos. Os esforços das comunidades nacional e internacional necessitam verdadeiramente se unificar e agir mais rapidamente, pois a natureza não irá esperar as decisões humanas. Os conhecimentos científicos, as ações políticas, o compromisso dos poderes judiciários, a correta aplicação dos recursos públicos e corporativos e a atitude individual de cada pessoa, necessitam ser colocados a favor da vida e por isto conclamamos todos a uma reflexão conjunta, na esperança de que dias futuros ainda sejam possíveis para todos nós.

Almir Narayamoga Surui. Líder Maior do Povo Paiter Surui (PAITER, 2011).

### **3.3 Almir Narayamonga Suruí: uma liderança indígena reconhecida internacionalmente**

Como forma de demonstrar a importância do líder Almir Suruí, basta introduzir seu nome no site de busca Google e aparecerão aproximadamente 57.500 resultados. Na rede social Facebook, no dia 24/09/2013, havia 6.388 pessoas que curtiam seu perfil. Segundo a revista estadunidense Forbes (FORBES, 2012), o líder dos Suruí-Paiter é o brasileiro mais criativo do mundo dos negócios. Recebeu o prêmio de Heróis da Tecnologia pelo Google e os prêmios de defensor dos direitos humanos pela Sociedade Internacional dos Direitos Humanos, na Suíça, e pela Bianca Jagger Human Rights Foundation. Foi considerado um dos 100 mais criativos no mundo dos negócios pela revista Fast company, em 2011 (FAST COMPANY, 2012). Almir viajou por mais de 40 países do mundo inteiro para expor a história do seu povo e, sobretudo, os projetos inovadores que giram em volta da economia sustentável e a utilização das tecnologias do século XXI. No dia 8 de março de 2013, o líder Maior do Povo Paiter Suruí recebeu o título de Doutor Honoris Causa pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR), como reconhecimento pela sua luta pelos direitos indígenas e pelo meio ambiente. Atualmente leciona aulas de sustentabilidade no mestrado de geografia da mesma Universidade, mostrando assim como um indígena pode ensinar aos não-indígenas.

Almir Narayamonga Suruí nasceu no dia 19 de agosto de 1974, é filho de Weytãg Surui (mãe) e do líder Marimop Surui (pai), que foi morto em agosto de 2011. Marimop viveu com o povo Suruí-Paiter sem contato com os “não-indígenas” por aproximadamente 40 anos. Como um guerreiro, defendeu seu povo dos ataques de outros povos indígenas, educou seus filhos e sobreviveu às doenças que depois do primeiro contato exterminou parte da população do seu território. Almir passou a infância vendo como os seus parentes e amigos morriam por causa das doenças trazidas pelos “não-indígenas” e assistindo às lutas entre colonos e empresas extrativistas contra o seu povo. Na sua adolescência, ele e outros indígenas aprenderam o português para poder estabelecer uma melhor convivência com os moradores não-indígenas, o que facilitaria a articulação do seu povo com a sociedade brasileira e a defesa dos interesses dos Suruí-Paiter. Almir, com 15 anos de idade, e já entendendo a língua portuguesa,

aceitou o convite da Universidade Católica de Goiás para estudar Biologia Aplicada, estudos que infelizmente não pôde finalizar.

Quando retornou à sua terra natal vindo de Goiás, trabalhou na Associação Metareilá, junto com outras lideranças Paiter Suruí e iniciou sua carreira em defesa do meio ambiente e da cultura indígena. Em 1992, Almir passou a ser chefe da sua aldeia, começando assim uma longa carreira como líder da sua etnia. No ano de 1999, junto com a Associação Metareilá, conseguiu que o Ministério do Meio Ambiente realizasse o Diagnóstico Agroambiental da Terra Indígena Sete de Setembro. Em 2005, após anos e anos assistindo ao desmatamento da Terra Indígena Sete de Setembro e a comercialização ilegal de madeira, implantou, junto com seus parceiros, um projeto de reflorestamento para recuperar pastos e capoeiras e ajudar a regenerar a floresta, através do plantio de várias espécies florestais que foram retiradas pelos invasores e madeireiros. Todo o trabalho desenvolvido por Almir a favor da proteção da Amazônia deu-lhe o impulso necessário para assumir o Departamento Etnoambiental da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab).

Almir se casou com Adlanes Osmidio, uma artista plástica dedicada a pintar homens, mulheres e crianças Paiter Suruí. Atualmente, Adlanes trabalha também na administração da Associação Metareilá do Povo Indígena Suruí, responsável por vários projetos em favor da preservação cultural e territorial dos Paiter Suruí. Devido à poligamia que praticam os Suruí-Paiter, Almir se casou novamente com a historiadora e mestre em geografia Ivaneide Bandeira Cardozo, que faz parte da Kanindé - Associação de Defesa Etnoambiental<sup>24</sup>, onde trabalha com 21 etnias, nos estados de Rondônia, Amazônia e Pará. Cardozo realizou diagnósticos etnoambientais e etnozoneamentos e junto com outros pesquisadores criou a Metodologia de Diagnóstico e Etnozoneamento, conseguindo assim unir as ciências dos indígenas e dos não-indígenas. O Etnozoneamento consiste na elaboração de mapas temáticos<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Página web da Associação Kanindé: <http://www.kaninde.org.br/> Acessado em: 11 jul. 2012.

<sup>25</sup> Para entender melhor a Metodologia de Diagnóstico e o Etnozoneamento, pode-se ampliar informação na publicação “Metodologia de Diagnóstico Etnoambiental Participativo e Etnozoneamento em terras indígenas”, realizado pela Associação Kanindé em 2010. Disponível em:

Por esse trabalho recebeu o prêmio Chico Mendes. Junto com a sua equipe publicou vários artigos e outros materiais sobre indígenas na Amazônia. Pela sua luta em defesa dos direitos indígenas, ganhou em 2007 seu segundo prêmio Chico Mendes. Como se pode observar, o chefe Almir e suas esposas são peças importantes do movimento sócio ambiental brasileiro. Sua atuação, bem como dos seus colegas indígenas e não-indígenas faz com que esse movimento social de caráter internacional, avance na proteção do nosso planeta. A Figura 24 ilustra o presente, passado e futuro das lideranças do clã Gamebey.



Figura 24. Presente, passado e futuro das lideranças do clã Gamebey. Almir Narayamonga Suruí, Marimop Surui e Oyexiener Suruí, 2010. Fotografia: Zeus Moreno Romero

Em 2007 Almir Narayamonga Suruí viajou para os Estados Unidos, cidade de São Francisco, para encontrar-se com responsáveis do gigante tecnológico Google e estabelecer uma parceria com essa empresa. Essa parceria foi decisiva para que o



mundo tecnológico atual e a Internet entrassem com força na Terra Indígena Sete de Setembro, ao facilitar o acesso dos Paiter Suruí ao uso dos computadores e do GPS, além da ferramenta Google Earth. Trata-se de uma parceria que faz parte do projeto Google Earth Outreach, cujo objetivo é usar a tecnologia para atender demandas sociais e ambientais em várias partes do mundo. Almir teve a ideia de realizar esta parceria quando conheceu o Google Earth e conseguiu visualizar suas terras na tela do computador.

Devido ao trabalho de Almir Narayamonga Suruí na proteção do habitat milenar dos povos amazônicos, contra o saque constante de matérias-primas e da denúncia que faz dos atentados contra os direitos humanos que sofreu o seu povo em 2009, o chefe sofreu graves ameaças de morte. Uma ameaça preocupante, já que segundo os dados do Conselho Indigenista Missionário, no período de 1995 a 2002 foram assassinados 167 indígenas e de 2003 a 2010 foram mortos 452 indígenas<sup>26</sup>. Apesar de seguir ameaçado de morte, Almir Suruí conseguiu iniciar um feliz “matrimônio” entre os povos indígenas e as novas tecnologias do século XXI (EPOCA, 2012). Voltando para a figura e rosto visível na mídia brasileira e Internacional, proximamente, será publicada uma detalhada biografia desse líder indígena, escrita pelo jornalista norte-americano Steve Zwick, onde os leitores poderão entender melhor a trajetória de vida do multipremiado e reconhecido Almir Narayamonga Suruí.

### **3.4 Movimentos sociais, indígenas e a Internet.**

Nestes últimos anos, assistimos a inclusão da Internet na realidade dos movimentos sociais. Observa-se em vários países do mundo o acontecimento de revoltas populares contra os governos. Há autores que afirmam que o início dessas revoltas, que ficaram conhecidas como “Primavera Árabe”, ocorreu no Saara Ocidental, em outubro de 2010, quando os autóctones protestaram contra a ocupação marroquina. Outros autores acreditam que as revoltas começaram em dezembro de 2010, na Tunísia, onde o povo, cansando de tanta corrupção e de um governo pouco democrático, saiu às

---

<sup>26</sup>Dados extraídos de: <http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2013/06/08/numero-de-indios-assassinados-aumenta-168-nos-governos-lula-e-dilma-aponta-jornal.htm> Acessado em: 30 jan. 2014.

ruas para protestar. Aos poucos a revolta espalhou-se pelo norte da África e pela Península Arábica. Em janeiro de 2011, os egípcios começaram a mobilizar-se para derrocar o regime de Hosni Mubarak, um mês depois, conseguiram atingir esse objetivo e realizaram eleições livres para eleger um novo governo. Também em janeiro de 2011, os protestos iniciaram-se na Líbia para derrubar o presidente Muammar al-Gaddafi, o que acabou por eclodir uma guerra civil que destruiu um dos países mais prósperos da África. Na Síria as manifestações também desembocaram em uma guerra civil que continua até os dias atuais. Os protestos também se espalharam por: Argélia, Líbano, Jordânia, Mauritânia, Sudã, Iêmen, Djibuti, Barein, Somália, Kuwait, Iraque e Marrocos.

O espírito das revoltas decolou-se no mundo ocidental, porém com reivindicações diferentes. A crise econômica mundial e as políticas neoliberais aplicadas para salvar as economias dos países desenvolvidos, fizeram com que o povo toma-se a rua para protestar contra a destruição do Estado de Bem Estar Social. Em Grécia, Espanha, Portugal, Itália, França, Alemanha, Reino Unido, Bulgária, entre outros, aconteceram manifestações nesse sentido. O mais conhecido é o Movimiento 15-M ou Movimiento de los indignados, na Espanha. Inspirado no 15-M surgiu nos Estados Unidos o Movimento Occupy Wall Street, que protestava contra o poder das grandes empresas e a evasão fiscal. Outras revoltas que surgiram durante estes últimos anos, porém menos conhecidas, foram: a mobilização dos estudantes no Chile, Colômbia, México e Porto Rico e a greve dos trabalhadores na China. Todas essas revoltas tem um denominador comum: a Internet, uma ferramenta que modernizou os protestos do século XXI.

Os celulares equipados com câmeras, as redes sociais e Internet em geral, têm um rol muito importante nos protestos e manifestações acontecidos recentemente. No Egito, a Internet foi tão importante que o regime de Mubarak chegou a proibi-la. As ferramentas tecnológicas do século XXI representam uma mudança na forma de comunicação, reivindicações e articulação nos protestos. As causas dos protestos continuam sendo as mesmas: a miséria, a baixa qualidade da democracia, a repressão, a manipulação mediática, a corrupção, etc. Porém, a Internet tornou-se uma ferramenta

capaz de articular os protestos de uma forma rápida e espontânea. As câmeras integradas, hoje em dia, em praticamente todos os celulares representam uma arma nas mãos do povo, para lutar contra a manipulação mediática. Postando os vídeos e fotos na Internet, de forma instantânea, abre-se uma janela, diferente das mídias tradicionais, para observar os acontecimentos. Nestes últimos meses as revoltas populares sucederam-se na Turquia e chegaram ao Brasil. Ainda é muito cedo para analisar os protestos no Brasil. Por enquanto aprecia-se que o povo brasileiro saiu às ruas, inspirado nos acontecimentos dos outros países citados anteriormente, para protestar, inicialmente, contra o aumento das tarifas do transporte público. Em seguida, somaram-se outros tipos de reivindicações como, por exemplo: os altos gastos com os eventos esportivos mundiais, a corrupção, a educação e saúde públicas de baixa qualidade.

O movimento indígena não está longe dessa realidade. Segundo Castells (2003), anterior a esses protestos, na década de 1990, o Movimento Zapatista, no México, conseguiu um grande apoio internacional por meio da Internet. Conforme relatado por Tavares (2012), o Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) popularizou-se no mesmo dia que entrava em vigor o Tratado de Livre Comércio da América do Norte, quando um grupo de indígenas armados ocuparam vários municípios de Chiapas. Observa-se que os povos originários da América, inseridos no EZLN, começaram a usar e entender a força da Internet já em 1994, mostrando a potencialidade da utilização das novas mídias como instrumento político de luta social pelas comunidades menos favorecidas e minorias étnicas.

Por todo Centro América e América do Sul encontra-se uma multidão de projetos que inserem os povos originários nas diversas tecnologias, sejam elas: as rádios, vídeos, jornais, Internet, entre outros. Outra importante experiência que aconteceu nestes últimos anos no continente americano foi a criação da emissora de rádio boliviana ERBOL, Educación Radiofónica de Bolívia. Trata-se de uma associação de emissoras informativas e educativas voltadas para as populações rurais e urbanas da Bolívia, que consta com uma série de redes culturais e redes afiliadas transmitidas em línguas indígenas, como a Red Quechua Satelital, a Red Aymara Satelital e a Red Guaraní de Comunicación. Outro exemplo é a rádio dos Mapuche-Tehuelche da

Patagônia, chamada Trauwleĩñ To Kom, que significa “estamos nos juntando todos”. A lista de exemplos poderia ser enorme se contássemos todas as experiências que vão desde o México até a Terra do Fogo. De todas essas experiências o que se observa, portanto, é que hoje em dia a luta dos povos indígenas americanos incorporou a tecnologia para fortalecer e reivindicar seus direitos.

No Brasil, são vários os exemplos existentes. A comunidade Waimiri Atroari, por exemplo, somente pode ser filmada por seus próprios membros. Outro exemplo, é o projeto “Vídeo nas Aldeias”, criado em 1986, com o objetivo de apoiar as lutas dos povos indígenas para fortalecer suas identidades e patrimônios territoriais e culturais, por meio de recursos audiovisuais. A filosofia do projeto consiste em que os próprios indígenas realizem filmes representativos da sua cultura e dos seus problemas, já que normalmente são os não-indígenas quem realizam esse tipo de materiais audiovisuais. O povo Mbyá-Guarani usa também meios de informação como uma alternativa de comunicação própria entre eles<sup>27</sup>.

Quanto ao ciberespaço, as pesquisas de Eliete Pereira (2007) apontam que os primeiros indígenas brasileiros que começaram a utilizar a Internet a favor das suas causas o fizeram em 2001, através de sites, blogs, comunidades virtuais e portais. Em 2007, os indígenas atuavam em 37 Cibermeios. Dois exemplos sobre o uso de tecnologia na Internet por parte dos indígenas brasileiros são: a inclusão digital dos Pataxós de Coroa Vermelha<sup>28</sup> e do povo Tapebas<sup>29</sup>. Em 2010, celebrou-se o “1º Simpósio Indígena sobre Usos da Internet no Brasil”<sup>30</sup>, onde representantes e lideranças

---

<sup>27</sup>Podem-se ampliar informações sobre o projeto dos Mbyá-Guarani em: SILVA, Denise Teresinha da; COLVERO, Ronaldo Bernardino; RODRIGUES, Diego de Lemos. O uso dos meios como alternativa de comunicação para a população dos Mbyá-Guarani presente nos Sete Povos das Missões. XXXIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Caxias do Sul, 2010. Anais. 15p.

<sup>28</sup>Podem-se ampliar informações em: NAVA, E.M. Apropriação de uma política pública de “inclusão digital” entre os Pataxós de Coroa Vermelha, Bahia. Dissertação Mestrado em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

<sup>29</sup>Para ampliar informações sobre o projeto, sugere-se a leitura de: SILVA, R. S. M. da; CAVALCANTE, C. L. C. A re-invenção cultural dos índios Tapebas por meio da inclusão digital. XXXII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Curitiba, 2009. Anais. 12p.

<sup>30</sup>O “1º Simpósio Indígena sobre Usos da Internet no Brasil” ocorreu na Universidade de São Paulo, nos dias 24, 25 e 26 de novembro de 2010. Participaram do encontro vinte e quatro convidados provenientes de dezesseis povos indígenas em treze estados. O encontro foi realizado pelo Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (NHII-USP), dentro de suas atividades ligadas à Pesquisa Temática Redes Ameríndias,

indígenas de todo Brasil, inclusive as lideranças Paiter Suruí, discutiram suas respectivas experiências sobre a Internet nas suas comunidades. Durante o simpósio, os Baniwa e os Yanomami mostraram sua preocupação com uma possível desorganização da vida da comunidade causada pelo uso da Internet nas aldeias. Entre os indígenas brasileiros, os projetos de inclusão digital são o foco de grandes polêmicas e discussões, porém seguem em frente (RESENSE, 2010). Segundo Kristy A. Belton (2010), os povos originários da América utilizam dois espaços no mundo globalizado para articular suas lutas e fazer ouvir a sua voz: o Ciberespaço e o Foro Permanente para as Questões Indígenas da ONU (Organização das Nações Unidas).

### **3.5 Educação e saúde nas aldeias Paiter Suruí.**

A educação das crianças Paiter Suruí dentro da Terra Indígena Sete de Setembro ocorre somente nos anos iniciais do ensino fundamental. Para o ensino médio, os indígenas são obrigados a continuar seus estudos nas cidades mais próximas, como por exemplo, Cacoal. Geralmente, cada família escolhe somente um filho para ir estudar na cidade. Quanto ao ensino superior, entre os Paiter Suruí que já se formaram ou ainda realizam seus estudos, a opção tem sido, sobretudo, para os cursos de direito, turismo, administração e pedagogia. As universidades públicas preferenciais tem sido a Universidade Federal de Rondônia e Universidade de Brasília; e entre as privadas a Faculdade Uniron. A intenção das lideranças Paiter Suruí é que esses jovens ao se graduarem voltem para as aldeias e ajudem na melhoria de vida do seu povo.

Embora o Governo diga que o ensino para os indígenas é diferenciado, o que se vê nas escolas da Terra Indígena Sete de Setembro é a repetição do ensino formal dado aos não-indígenas. Em alguns casos, ocorre a contratação de alguns indígenas jovens, que pouco conhecem da sua história, para ensinar na língua Tupi Mondé a educação do não-indígena (KANINDÉ, 2011). No ano de 1992 o Instituto de Antropologia e Meio Ambiente (IAMÁ) criou um programa de formação de professores indígenas fundado

---

em parceria com o Laboratório de Imagem e Som em Antropologia (LISA-USP). Maiores informações, incluindo a integralidade dos debates, estão disponíveis em: <<http://www.usp.br/nhii/simposio/>>. Acessado em: 25-7-2013.

pelas antropólogas Carmem Junqueira e Betty Mindlin e o antropólogo Mauro Leonel. O programa surgiu como resposta à solicitação dos indígenas de Rondônia, sobretudo os Paiter Suruí que nessa época não queriam depender mais dos professores religiosos. Os cursos do IAMÁ transcorreram durante cinco anos, de 1992 a 1997. Já em 1998 a Secretaria de Estado da Educação de Rondônia (SEDUC-RO), em parceria com o Ministério de Educação (MEC) criou o Projeto Açaí, destinado à formação de professores indígenas de todas as etnias do estado de Rondônia e algumas do noroeste de Mato Grosso, mais de trinta povos ao todo. Este projeto é fruto de um movimento a favor de uma educação indígena diferenciada, multicultural e bilíngue que surgiu na década de 1990. Esse movimento obteve, no estado de Rondônia, a elaboração de uma política pública de educação para as comunidades indígenas. Em 2002, calcula-se que mais de 120 professores participam de cursos anuais de um mês, ministrados em várias cidades do estado de Rondônia. Esse projeto educativo possibilitou, aos futuros professores indígenas, conhecimentos sobre: cidadania brasileira e afirmação de valores culturais indígenas, inclusive as línguas maternas, visão do mundo e pedagogia própria de cada etnia. O projeto, com término em 2004, teve continuação em 2009, com a criação do Projeto Açaí II que segue até a atualidade.

Já especificamente na comunidade Paiter Suruí, o Fórum das Organizações Paiter Suruí, com o apoio da SEDUC e do MEC, promoveu oficinas para a formação continuada de professores indígenas, com o objetivo de construir um currículo educacional diferenciado para as escolas da Terra Indígena Sete de Setembro. Mediante o trabalho da antropóloga Betty Mindlin e da linguista Ana Suelly Cabral, da Universidade de Brasília, estão se transcrevendo e traduzindo os mitos ancestrais Paiter Suruí com o intuito de criar livros didáticos bilíngues (Português-Tupi Mondé). Esse trabalho educativo conta com um grande envolvimento de alguns professores indígenas, o que garante um resultado efetivo na Terra Indígena (PUCCI, 2009). Segundo o coordenador da educação indígena Narai Suruí, “essa formação é um marco na educação indígena do nosso estado, contribuindo para o fortalecimento das culturas indígenas e a valorização dos conhecimentos tradicionais do povo indígena” (GRUMIN apud PUCCI, 2009). A semente plantada no trabalho realizado no Laboratório de Línguas e Literaturas Indígenas (LALI), liderado por Ana Suelly Cabral, na

Universidade de Brasília, junto com a “Associação Ğabğir do Povo Indígena Paiter Suruí”, já deu seus primeiros frutos que podem ser saboreados pelo povo Paiter Suruí e todos os interessados. Em 2011 foi publicado o livro “Ğapğir ey Xagah : Amõ Ğapğir ey iway Amõ Anar Segah ayap mi Materet ey mame Ikõr Nih. Histórias do Clã Ğapğir ey e o Mito do Gavião Real”. Uma obra bilingue de 96 páginas, editada em português e em Tupi-mondé, em que se registra de forma escrita algumas histórias do clã Ğapğir, além do mito do Gavião Real, que se transmite de forma oral entre os membros desse clã. Em 2012, foi publicado “Ğarah E Same. O tempo da floresta” um livro resultante da oficina “Construção de materiais didáticos para o ensino da língua paiter e atualização da normatização de sua escrita”, que aconteceu em dezembro de 2012, na cidade de Cacoal, e reuniu alguns professores e agentes de saúde Paiter Suruí (Figura 25). O trabalho realizado tanto no projeto Açaí como no LALI permitiu criar a forma escrita para a língua materna dos Paiter Suruí, afastando-se e contrapondo-se à escrita anterior, imposta pelos missionários evangélicos do Summer Institute of Linguistics (SIL), que tinham como missão principal traduzir a bíblia para evangelizar os Paiter Suruí. Essa escrita anterior, realizada pelo SIL, ao contrário da nova, não foi escolhida nem compartilhada com a comunidade Paiter Suruí. O resultado final da tarefa iniciada pelo projeto Açaí e o LALI resultou ser importantíssimo, pois o povo Paiter Suruí deixou de ser ágrafo e passou a ter uma escrita com a qual pode preservar a tradição oral e mostrar em forma de livro para sua comunidade, e para outros povos indígenas e os não-indígenas.



Figura 25: Capas dos livros: “Ĝarah E Same. O tempo da floresta” e “Amõ Ĝapĝir ey iway Amõ Anar Segah ayap mi Materet ey mame Ikõr Nih. Histórias do Clã Ĝapĝir ey e o Mito do Gavião Real”, de Suruí, Gakamam e outros autores do clã Ĝapĝir.

Em 2007, o professor Joaton Pagater Suruí, da Escola Indígena Estadual de Ensino Fundamental Sertanista José do Carmo Santana, ganhou dois prêmios: o prêmio da Fundação Civita “Professor Nota 10” e o prêmio do MEC “Professores do Brasil”. Esse reconhecimento se deu pelo trabalho do professor, que com a ajuda dos linguistas, passou a ser normatizada a língua autóctone dos Paiter Suruí. Além disso, também trabalhou na sala de aula as narrativas gravadas do seu pai, sobre mitos e outros aspetos culturais dos indígenas. Segundo o relatado por Joaton Pagater Suruí na entrevista realizada em São Paulo:

Então... eu tava naquele tempo, é... na formação magistério indígena, né?... no projeto Açaí... então... é... é... lá eu tava aprendendo, né?... conhecendo um pouco... como... como que é que professores indígenas pode trabalhar com seus alunos, com sua aldeia, sua comunidade, principalmente, né?... qual é o objetivo do professor indígena dentro da comunidade... então... é...é lá...é... ía vários professores de, de, de outros estados né?... como, por exemplo, de Minas Gerais. Tinha professor que já tava trabalhando com... com os indígenas, né?... Goiânia, então...eles trabalhavam diretamente já, né?...é...a educação escolar indígena, o assunto da educação escolar indígena, então...naquele tempo eu...fui conhecendo um pouco qual era a importância da nossa educação escolar, qual era a importância da nossa educação formal, né?... é...é também...o conhecimento que o povo tem,



né?...o engraçado, eu sempre falo, né? assim... quando eu reconheço hoje em dia todos... o valor, né?... a importância da nossa cultura, nossa educação, sempre falo assim... lá na minha formação uma vez eu falei que... eu não interessava muito na própria minha cultura, né?... da educação, até porque não conhecia, mas na verdade não conhecia nada... queria aprender mais, assim...é... a educação não-indígena, né?... pra... pra mim...aprofundar mais o conhecimento, né?...mais, assim durante o tempo eu fui conhecendo que não era tão assim, né?...é... é na minha escola... é...o pessoal colocou assim pra trabalhar diretamente na... na disciplina da língua materna, da língua materna e a identidade, né?...a identidade étnica e histórica do povo, então...é... como o trabalho é recente, nós não tinha material didático, material produzido é... na língua materna... é...nós temos... nós tínhamos apenas a história do povo Suruí...é... feito por outras pessoas, por exemplo, como a Betty, né?... Betty tinha um livro falando do povo Suruí... então, também eu trabalhei aquele livro, né?... trabalho até agora...até agora, né?... e outros material que a gente trabalhava naquele tempo, era o material feito pelo... pelo SIL, né?... então, aquele material não tinha, não tinha o sentido completo para nois... tinha uma palavra curta... e não... e a frase não era completa, né?... e assim a gente foi trabalhando aquele tempo, né?... trabalhando, trabalhando e... chegou, é... claro... as pessoas, é...é como a gente estava na formação, cada vez mais aprendendo um pouco, né?...e a visão dos professores indígenas, com certeza é... mudava, né?... via outro, outros jeito de... de... ensinar... e também outro jeito de... de pensar também, de como trabalhar com seu povo, né?...é... então meu trabalho também foi assim, mais o menos isso, né?... eu procurava a pesquisar com meu pai, gravava a história dele, gravava o mito dele, gravava... a musica dele, é... e também... é ele me ajudou muito, e até hoje ele acompanha, né?... me acompanha assim fazendo esse trabalho da cultura, né?... Joaquim também e ele, todos... a comunidade tudo participava.. e então chegou o dia...de..de..a.. a Laide me diz assim: porque que você não divulga... ou apresenta esse trabalho... ela viu que eu estava fazendo um trabalho legal, essa gravação e tal... e trabalhava isso dentro da sala de aula com meus alunos e... ela viu que eu estava fazendo esse trabalho, e porque que você não divulga esse trabalho? e apresenta pro.. prum edital, uma fundação que... que premia professores pelo trabalho deles, né?... (...) até que eu aceite a ideia dela... tá bom, eu posso sim... ai eu onde eu aprofundei mais esse trabalho, né? pesquisar e montar a forma de projeto, e apresentei uma vez...na...na... fundação, né?... edital da fundação CIVITA, de aqui em São Paulo.. e meu projeto foi contemplado... (...) e naquele tempo eu ganhei 2008, fui contemplado, é... ganhei o prêmio pelo trabalho que eu estava fazendo... na verdade, já nesse ano 2006, esse povo a comunidade toda... as pessoas, como a professora Suelly... a gente decidiu e...a definição do nosso alfabeto , naquele tempo... nois... nois... definimos como seria o nosso alfabeto na língua materna... a partir da definição do alfabeto Suruí Paiter e... facilitou mais o trabalho dos professores, né?...

A mudança nos hábitos alimentares já foi abordada no Capítulo 2, mas de forma breve podemos afirmar, com relação ao tema da saúde dentro da Terra Indígena Sete de Setembro, que a assistência à saúde ainda é precária. Nas aldeias não se encontram profissionais da saúde e os agentes indígenas de saúde não têm apoio nem formação para exercer a profissão. Essa situação acaba fazendo com que os indígenas tenham que se deslocar para a cidade mais próxima para serem atendidos (KANINDÉ, 2011). Comparadas com aqueles anos em que as epidemias dizimaram os indígenas, as condições de saúde melhoraram muito, mas ainda falta muito trabalho por fazer, e algumas doenças como a tuberculose ainda não estão erradicadas totalmente. Um bom exemplo, das melhorias na área de saúde é a colaboração entre o Hospital do Câncer de Barretos e a Associação Metareilá<sup>31</sup>, conseguindo, por exemplo, que se realizassem consultas e exames gratuitos de prevenção ao Câncer na cidade de Cacoal. Aos poucos algumas indígenas estão se formando como técnicas em enfermagem.

### **3.6 A adaptação à Internet e nas tecnologias multimídia dos Paiter Suruí**

Os indígenas Paiter Suruí têm uma forte relação com a tecnologia do século XXI, que os ajuda nas suas reivindicações e lutas. Essa relação auxilia os indígenas a inserirem-se na sociedade brasileira e no mundo globalizado de forma menos traumática, além de permitir aos jovens indígenas que conheçam sua própria cultura e sintam-se orgulhosos dela.

A primeira parceria tecnológica que os Paiter Suruí realizaram, citada anteriormente, foi com o gigante tecnológico Google. Mediante o Google Earth foi possível definir os limites da Terra Indígena Sete de Setembro cartograficamente. Além disso, os mapas permitiram uma identificação das áreas devastadas da Amazônia, o que permite, por sua vez, observar as invasões no seu próprio território. Segundo as palavras de Almir Suruí, reproduzidas pelo jornal San Francisco Chronicle:

---

<sup>31</sup> Pode se ampliar informações sobre a Associação Metareilá em: <http://www.surui.org/> Acessado em: 11 jul. 2012.

“Desde quando os Suruí e outros povos indígenas receberam ferramentas de treinamento do Google, nossa terra recebeu maior visibilidade. Todas as informações lançam uma luz sobre a inovação de nossa terra... e colocam nas mãos de nosso povo a responsabilidade por seu próprio futuro” (GOOGLE EARTH SOLIDARIO, 2008).

Os Paiter Suruí usam o Google Earth como uma ferramenta de proteção ambiental e de prevenção contra as invasões das madeireiras, posseiros e de todo tipo de ameaças. O discurso proferido pelo chefe Almir Narayamonga Suruí, em várias partes do mundo, chama a atenção para a ameaça do aquecimento global e afirma que, partindo de um meio de comunicação como Internet, os povos indígenas esperam contribuir para manter a “floresta em pé”, trazendo assim qualidade de vida e benefícios não só para quem vive na floresta como também para toda a humanidade. Assim, por meio das palavras do líder maior dos Paiter Suruí, pode-se constatar a importância atribuída a utilização da tecnologia do século XXI por parte dos indígenas numa luta com interesses globais. Como afirma o professor catalão Joan Subirats (2011), há anos se reconhece que os instrumentos de comunicação e informação modificam significativamente as pautas de confrontação da opinião pública e os processos de construção de legitimidade política. Os Paiter Suruí sabem disso e usam a tecnologia do século XXI para legitimar a sua política ambientalista e alterar a opinião pública. A Figura 26 retrata Almir Suruí em uma de suas visitas na sede central do Google.



Figura 26 : Almir Suruí na sede central de Google, em Califórnia.  
Fotografia: Google

Outro interessante projeto realizado em parceria com Google é a criação do mapa cultural Suruí,<sup>32</sup> disponível no site [paiter.org](http://www.paiter.org), com a finalidade de preservar a cultura Paiter Suruí. Este mapa elaborou-se a partir do treinamento de jovens Paiter Suruí que aconteceu durante as três visitas de trabalhadores de Google na Terra Indígena Sete de Setembro, em 2008. Os jovens aprenderam a fazer vídeos e fotografias para coletar as histórias dos anciãos, para depois fazer o upload do material para a nuvem do Google, mediante ferramentas como Picasa, Google Docs e Youtube, todo este trabalho realizado pelos jovens incluiu-se no mapa cultural. No mapa inserem-se pontos de interesse que refletem a cultura indígena e sua relação com a floresta, localizando áreas onde se encontram os materiais para a fabricação de flechas e árvores frutíferas, Onde pode-se observar araras, tucanos onças e outros animais, quais são os

---

<sup>32</sup> Pode-se visualizar o mapa cultural Suruí em: <http://www.paiter.org/mapa/> Acessado em: 11 jul. 2012.

melhores locais para caça e pesca, além de marcar os lugares sagrados, onde aconteceram batalhas com outras tribos ou contra os colonos invasores.

Outras tecnologias, como o GPS, são usadas pelos indígenas para defender o seu território do desmatamento<sup>33</sup>. Após o treinamento, os indígenas são divididos em grupos, que passam até cinco dias na floresta observando qualquer movimentação estranha ou invasão. Com a ajuda do GPS enviam os dados do posicionamento dos invasores para a FUNAI e para a Polícia Federal, para que efetuem a detenção dos madeireiros ilegais.

No dia 14 de fevereiro de 1989 os indígenas Suruí-Paiter de Rondônia criaram a Associação Metairelá<sup>34</sup> (já referenciada anteriormente) para organizar-se socialmente e lutar em defesa do patrimônio cultural e territorial, ameaçado pela forte influência de pessoas e empresas não-indígenas. O trabalho da Associação destaca-se, principalmente, pelo reflorestamento das áreas degradadas da Terra Indígena Sete de Setembro. Mediante a Associação foi impulsionado o projeto de educação indígena Ponto de Cultura Maloca Digital<sup>35</sup>. O objetivo desse projeto é fortalecer a autonomia e educação dos próprios indígenas. Em desenvolvimento desde 2010, no distrito de Riozinho, nesse Ponto de Cultura se realizam as aulas de Linux, Multimídia, fotografia e vídeo para jovens indígenas. Alguns dos professores do Maloca Digital também estão vinculados à Kanindé- Associação de Defesa Etnoambiental. Um dos primeiros trabalhos do Maloca Digital em formato de vídeo mostra uma dança tradicional do povo Suruí-Paiter, que fica como documento para a posteridade. O vídeo foi feito pelo jovem indígena Ubiratan Gamalodtaba Suruí, através dos conhecimentos adquiridos na aula da edição

---

<sup>33</sup> Notícia na Jornal de Globo (Brasil). <http://g1.globo.com/jornal-da-globo/noticia/2012/06/indios-suruis-usam-tecnologia-para-defender-terra-do-desmatamento.html> Acessado em: 11 jul. 2012.

<sup>34</sup> Pode-se ampliar informações sobre a Associação Metairelá em: <http://www.surui.org/> Acessado em: 11 jul. 2012.

<sup>35</sup> Em outubro de 2007 foi lançado pelo Governo Federal o Projeto “Mais Cultura”, um convenio entre o governo e a sociedade para estimular iniciativas e projetos culturais. Os Pontos de Cultura são oferecidos no “Mais Cultura” e recebem uma verba para a continuidade das atividades artístico-culturais. O projeto Ponto de Cultura Maloca Digital forma parte de essa iniciativa. Mais informações sobre o Ponto de Cultura Maloca Digital em: <http://pcmalocadigital.blogspot.com.br/> Acessado em: 11 jul. 2013.

de vídeo, e foi postado no Youtube<sup>36</sup> com objetivo de divulgar alguns dos aspectos da vida cultural do seu povo. Para Almir Suruí, a finalidade desse projeto é “levar as tecnologias da informação e da comunicação para as aldeias indígenas, preparando os jovens indígenas para contribuir na preservação da cultura e biodiversidade, para melhorar o intercâmbio entre todos os povos” (PONTO DE CULTURA MALOCA DIGITAL, 2012). Exatamente o que estão fazendo os Paiter Suruí é aproveitar as tecnologias da informação para que o mundo conheça a sua cultura e, ao mesmo tempo, utilizar essas tecnologias em favor dos seus objetivos políticos e preservação da Amazônia (ROMERO, 2012). Com a aproximação das distâncias, através da sociedade atual, que está conectada em rede em escala global, reordena-se o tempo e o espaço, para gerar novos processos que transformam a sociedade. Alguns chamam de globalização, já que graças às tecnologias da informação, esse processo abre canais de comunicação e atravessa fronteiras, modificando culturas e identidades, gerando novas formas de democracia e de participação (CASTELLS, 2006).

Conforme demonstrado, o líder Almir Narayamonga Suruí tem uma longa história ligada às tecnologias. Porém, há outros Suruí-Paiter que também se destacam neste campo, como por exemplo Gasodá Suruí, que deixou o seguinte depoimento no dia 24 de Maio de 2012 em sua página de facebook (FACEBOOK, 11 JUL. 2012):

A tecnologia passou a fazer parte da vida dos índios, que hoje mantêm um blog e estão no Twitter. Essa prática deve ser adaptada a distintas realidades, mas sempre faz com que pessoas e comunidades possam efetivamente se inserir num novo mundo. Toda essa ciência voltada para o mundo do branco também faz parte da ciência dos povos indígenas. O computador é um instrumento a mais para a nossa vida, para podermos mandar a nossa mensagem, receber mensagens e utilizar essa mensagem de forma estratégica, aprender a lidar com cada um desses mundos diferentes.

---

<sup>36</sup> Vídeo realizado no Ponto de Cultura Maloca Digital. [http://www.youtube.com/watch?feature=player\\_embedded&v=4vtCzrns\\_H0](http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=4vtCzrns_H0) Acessado em: 11 jul. 2012.

Essa declaração de princípios é chave para entender como os indígenas têm inserido as tecnologias na sua cosmovisão. O próprio Gasoda Suruí expressa seus pensamentos e inquietudes através do seu blog pessoal (Suruí, 11 jul. 2012). Afirma, entre outras coisas, que os problemas atuais dos povos originários da América têm raízes no colonialismo, já que esses povos seguem ligados a experiência comum de ter sido “descobertos” e submetidos à expansão colonial em seus territórios, o que causou a perda de um número incalculável de vidas e de milhões de hectares de terra e de recursos, assim como também sofreram na pele os abusos dos ditos mais básicos. Sobre a relação de Gasodá Suruí com os computadores, é importante resaltar que o seu primeiro contato com essa tecnologia foi no laboratório de informática da Faculdade São Lucas de Porto Velho, onde nesse tempo se formava na área de turismo.

Segundo relato no blog de Gasodá Suruí, “no começo ele tinha medo até de mexer: se a gente tocasse (no computador) de uma maneira errada, poderia até explodir. Era o que eu pensava”. Aos poucos esse estudante aprendeu a usar e aperfeiçoar seus conhecimentos sobre essa ferramenta tecnológica, que passou a fazer parte do seu dia-a-dia. Através de chats de conversas conheceu sua atual esposa e com ela tiveram uma filha, que foi apresentada ao mundo em vídeo, por meio do seu blog na Internet (SURUÍ, 11 jul. 2012). Finalmente esse jovem estudante indígena terminou os estudos de turismo e atualmente é o responsável pelo Projeto de Elaboração do Plano de Turismo Paiter na Associação Metarilá e o coordenador de cultura da mesma Associação. Em 2011, Gasodá Suruí participou da campanha realizada em 2012 por Windows 7 Brasil para o lançamento do novo sistema operacional no país, onde conta sua história(YOUTUBEb, 10 jul. 2012), como se pode observar na Figura 27.



Figura 27: Gasodá Suruí e Windows 7.  
Fonte: Youtube

A luta dos povos Suruí-Paiter através das tecnologias, que primeiro ficou conhecida fora do Brasil<sup>37</sup>, começa a ganhar espaço na mídia brasileira. Recentemente, apareceram em programas como o Jornal da Globo<sup>38</sup> (que ressaltou o fato dos Suruí-Paiter utilizarem em vez de arcos e flechas, os laptops, celulares e aparelhos de GPS para defender o seu território do desmatamento) e o Programa Roberto Justus<sup>39</sup> (que destacou o fato de brasileiros como o chefe Almir Suruí somente serem admirados nacionalmente depois do reconhecimento internacional).

### **3.7 Planos, projetos e solução de problemas: uma visão de futuro.**

Um dos grandes problemas que os indígenas Suruí-Paiter estão ainda afrontando é o desmatamento provocado pelas madeiras, que iniciou-se de forma mais radical na década de 1980 com a participação de alguns indígenas. Este problema fica claro na “Carta do povo Paiter Suruí às autoridades públicas e à sociedade brasileira” de 22 de maio de 2012, assinada pela Associação Metareilá em conjunto com organizações

---

<sup>37</sup> Notícia na televisão francesa TF1. <http://videos.tf1.fr/jt-20h/des-indiens-connectes-en-pleine-foret-amazonienne-7370887.html> Acessado em: 11 jul. 2012.

<sup>38</sup> Notícia na Jornal de Globo (Brasil). <http://g1.globo.com/jornal-da-globo/noticia/2012/06/indios-suruis-usam-tecnologia-para-defender-terra-do-desmatamento.html> Acessado em: 11 jul. 2012.

<sup>39</sup> Pode-se assistir ao programa através dos links: [http://www.youtube.com/watch?v=Oc-lqCGW\\_fo](http://www.youtube.com/watch?v=Oc-lqCGW_fo) e <http://www.youtube.com/watch?feature=endscreen&v=9A4ialgG8Qk&NR=1> Acessado em: 11 jul. 2012.



parceiras, das quais se podem destacar no âmbito Internacional: Bianca Jagger Human Rights Foundation, Amnesty International, CoolHow Creative Lab Akashari, Associação Aquaverde, WWF e no âmbito nacional brasileiro: Associação de Defesa Etnoambiental Kanindé, Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB, Fórum Brasileiro de Ongs e Movimentos Sociais pelo Meio Ambiente e o Desenvolvimento (FBOMS), Fundação Amazonas Sustentável (FAS), Fundo Brasileiro para a Biodiversidade (FUNBIO), Grupo de Trabalho Amazônico (GTA), Instituto Floresta Viva, Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia (IPAM), e também cabe destacar o suporte da ex-senadora e ex-ministra do Meio Ambiente Marina Silva e o seu instituto. A longa lista de instituições que aparece na carta demonstra a importância que tem a luta dos Suruí-Paiter, tanto no âmbito nacional como internacional. O documento (RONDONIAOVIVO, 11 jul 2012), que também tem versão em inglês, diz:

A Associação Metareilá do Povo Indígena Suruí, em conjunto com organizações parceiras (listadas abaixo), vem por meio desta carta solicitar providências urgentes das autoridades estaduais, nacionais e internacionais para nos ajudar a resolver o problema da ação de madeireiros na Terra Indígena Sete de Setembro, em Rondônia, Brasil. Nos últimos meses, os indígenas têm passado por momentos de muita tensão e pressões de madeireiros e fazendeiros sobre seu território, ocasionando conflitos internos e externos, como o aliciamento de alguns Paiter Suruí, que inclusive têm sido presenteados com armas de fogo. Alguns líderes Paiter Suruí, entre eles um vereador, têm sido ameaçados por outros indígenas e não-indígenas, os obrigando a se esconder dentro de seu próprio território.

A situação acontece justamente no momento em que a etnia tem conquistado reconhecimento internacional por desenvolver trabalhos e parcerias inovadoras, além de possuir o primeiro projeto de REDD+ em terras indígenas validado no Brasil. Os Paiter Suruí também têm sido exemplo de gestão e proteção de sua terra e têm trazido inúmeros benefícios a seu povo e ao estado de Rondônia e ao Brasil.

É importante ressaltar que durante essa situação crítica, a comunidade, e suas lideranças, entre os quais se encontra o cacique Almir Suruí, tem trabalhado em conjunto com a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, a partir da coordenação regional de Cacoal, de forma a encontrar maneiras de enfrentar às pressões. Apesar disso, é necessária uma ação maior do Estado como um todo para aplicar a lei para que possamos garantir soluções definitivas no território.

As últimas notícias sobre a luta socioambiental dos Suruí-Paiter são da Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável, Rio+20<sup>40</sup>, onde vários representantes desses indígenas participaram em diversos âmbitos, como na apresentação do Corredor Etnoambiental Tupi Mondé (GENTE DE OPINIÃO, 2012) e do projeto “Carbono Surui”, (PORTALAMAZONIA.COM, 2012), que representa uma tentativa dos povos indígenas se conectarem com os interesses internacionais sobre a Amazônia, referentes ao espaço a ser preservado para assegurar o oxigênio e os interesses dos indígenas em preservar o seu habitat. Nesse encontro, ocorrido em Junho de 2012, participaram mais de 63 mil pessoas de 193 países, na construção de Diálogos para o Desenvolvimento Sustentável, com recomendações para diversos líderes mundiais. Somente com o passar do tempo se poderá observar se os “mandatários do mundo” utilizarão essas contribuições em benefício do planeta, com o propósito de que não seja destruído pelos interesses de uma minoria detentora do poder econômico. Minoria esta que muitas vezes utiliza seu poder para influenciar o próprio governo, em um emaranhado de interesses econômicos típicos de uma sociedade capitalista que esquece, constantemente, dos problemas reais e vitais da população humana. Acredita-se que somente com a conscientização e luta diária de cada um de nós será possível equilibrar a balança entre a proteção da natureza e das culturas e os interesses capitalistas. Os indígenas Suruí-Paiter com a sua adaptação e uso da tecnologia, tal como se demonstra neste trabalho, percorrem um largo caminho cheio obstáculos, mas com resultados positivos.

---

<sup>40</sup> Para ampliar informações consultar a página web oficial do Rio+20: <http://www.uncsd2012.org/>  
Acessado em: 11 jul. 2012.

Existem dois projetos fundamentais para diagnosticar o presente e planificar o futuro dos Paiter Suruí. Um deles é o “Plano de Gestão 50 anos do Povo Paiter Suruí” que tem como objetivo aumentar a renda dos indígenas e o nível educativo, além de preservar a floresta e a sua cultura. O outro é o projeto de Carbono Florestal Suruí<sup>41</sup>, que faz parte do Plano. Esse projeto, conforme já explicitado anteriormente, foi validado em 2012<sup>42</sup> sob o Padrão de Carbono Verificado (VCS) e o Padrão Ouro de Clima, Comunidade e Biodiversidade (CCB), que são os principais padrões para creditar projetos que visam reduzir as emissões de gases do efeito estufa do desmatamento e degradação florestal, um conceito conhecido como REDD. Com essa iniciativa evitou-se que quase 205 mil toneladas de dióxido de carbono fossem emitidas na atmosfera pelo desmatamento entre 2009 e 2011. O conceito do sequestro de carbono, em que se sustenta o projeto, foi introduzido pela Conferência de Quioto em 1997, para conter e reverter o acúmulo de CO<sub>2</sub> na atmosfera, a fim de mitigar o aquecimento global previsto pela comunidade científica.

Anos e anos de luta contra as invasões de fazendeiros e madeireiros ilegais deram finalmente os seus frutos. No dia 10 de setembro de 2013, firmou-se a parceria entre o povo Paiter Suruí e a empresa brasileira de cosméticos Natura, com a presença do governador de Rondônia, que adquiriu as primeiras 120 toneladas de créditos de carbono “sequestrados” no período 2009 a 2012 na floresta da Terra Indígena Sete de Setembro. A empresa brasileira Natura destaca-se pela sua gestão sustentável e seu “marketing verde”<sup>43</sup>. Com a compra dos créditos de carbono Paiter Suruí a empresa ganhou uma publicidade positiva entre os consumidores conscientes da importância da preservação do meio ambiente, além de auto se promover na comunidade “verde”

---

<sup>41</sup> O projeto está disponível em:

[http://www.kaninde.org.br/upload/2012/04/folder\\_vers\\_o\\_final\\_1334543440.pdf](http://www.kaninde.org.br/upload/2012/04/folder_vers_o_final_1334543440.pdf) Acessado em: 11 set. 2013.

<sup>42</sup> Pode-se ampliar informações sobre a Associação Metairelá em: <http://www.surui.org/> Acessado em: 11 jul. 2013.

<sup>43</sup> Pode-se ampliar informações sobre a relação da empresa Natura com a consciência ecológica no artigo intitulado “Gestão com sustentabilidade: O caso da linha Ekos da Natura”. Esse trabalho foi apresentado no III Simpósio de Excelência em Gestão e Tecnologia, pelos pesquisadores da Universidade Estácio de Sá (Rio de Janeiro), José Roberto Ribas e Sandra Burle Marx Smith. Outro trabalho seria “Marketing verde: a gestão ambiental como estratégia empresarial”. Artigo escrito por Maria Carolina Medeiros, sob a orientação de Rosa Maria Bueno de Moraes, da Universidade Metodista de Piracicaba.

internacional consumidora dos seus produtos. O valor total recebido pelos indígenas com essa parceria ascende a 1,2 milhões de reais, que serão destinados aos projetos inseridos no Plano de 50 anos. Ainda que fossem 250 as toneladas “sequestradas” mediante os projetos desenvolvidos pela etnia, a primeira compra abriu uma boa perspectiva para a venda das 130 toneladas restantes. Porém, a ameaça do desmatamento ainda continua<sup>44</sup> e o chefe Almir Suruí vem sofrendo constantes ameaças de morte por causa da sua postura ambientalista. Todos esses projetos realizados pelos Paiter Suruí abrem uma porta para que outras etnias amazônicas possam gerar renda com a preservação ambiental do seu habitat.

O plano de gestão 50 anos do Povo Paiter Suruí<sup>45</sup> tem como objetivo geral implementar o Programa Paiterey para a gestão ambiental, estabelecendo procedimentos e diretrizes para o encaminhamento das demandas socioculturais, dando condições para o uso responsável dos recursos naturais e gerando os benefícios necessários à valorização da cultura e à conservação do meio ambiente (KANINDÉ, 2008). Os programas incluídos nesse projeto dividem-se em dois. Por um lado estão os estruturais, que se referem ao diagnóstico e planejamento estratégico participativo, a transferência de conhecimentos e informações e a autonomia no gerenciamento e monitoramento de projetos. E, por outro lado, estão os projetos temáticos, tais como: a segurança alimentar, a saúde integral, a educação, a cultura, a sustentabilidade ambiental, a habitação e construções indígenas sustentadas, os meios e vias de transporte e a matriz energética. Para a execução desses programas, foi desenvolvida uma metodologia de trabalho que procura implementar uma política indigenista agro-ambiental sustentável, diagnósticos agro-ambientais participativos, o desenvolvimento de cartas temáticas ambientais, a formação de interlocutores ambientais mediante uma metodologia educacional, um manejo agroambiental sustentável, a formação de um

---

<sup>44</sup>Pode-se ampliar informações no site do Grupo de Trabalho Amazônico, disponível em: <http://www.gta.org.br/newspost/povo-paiter-suruí-conclui-o-processo-de-validacao-do-projeto-carbono> Acessado em: 23 mar. 2013.

<sup>45</sup> O projeto está disponível em: [http://www.kaninde.org.br/upload/2013/06/suruí\\_50\\_1304452784\\_1371224716.pdf](http://www.kaninde.org.br/upload/2013/06/suruí_50_1304452784_1371224716.pdf) Acessado em: 11 set. 2013.

banco multimídia de dados ambientais e finalmente, programas de etnodesenvolvimento sustentado.

### **3.8 Considerações finais do capítulo**

Os Paiter Suruí apropriaram-se da tecnologia do século XXI para realizar um projeto político de longo prazo, que os ajude a sustentar-se economicamente, melhorar a educação, proteger a floresta e a sua cultura ancestral. A aliança entre os Paiter Suruí e os ambientalistas para a defesa da floresta amazônica indica que os indígenas têm se inserido numa luta global; e mediante as tecnologias do século XXI visibilizam os seus objetivos, as suas preocupações e reivindicações. Por sua vez, a Internet abriu uma janela para o mundo, onde os indígenas podem observar as distintas realidades e acontecimentos do tempo presente.

Esta última década significou para os Paiter Suruí a inserção num mundo globalizado, com as alianças com ONG's internacionais e com o uso das ferramentas tecnológicas do século XXI. As lideranças adotaram um discurso conscientizado com a proteção ao meioambiente, que permitiu visibilizar os Paiter Suruí em vários lugares do mundo, sobretudo pela tarefa realizada por Almir Suruí. Num contexto histórico, de protestos globais articulados via Internet, grandes mudanças ocorreram em alguns países. Os indígenas se adaptaram a esse contexto e souberam trazer as vantagens tecnológicas e a luta ambiental para o benefício do seu povo e, por consequência, de todo o planeta. Em definitivo, os Paiter Suruí compreenderam, mediante o seu histórico, que o modelo de desenvolvimento depredatório com os recursos naturais é prejudicial para eles, e para o nosso planeta. Uma vez já inseridos no capitalismo e na economia de mercado, os Paiter Suruí conseguiram, nestes últimos anos, aproveitar os mecanismos do capitalismo para gerar renda, inseridos na chamada “economia verde”.

O trabalho realizado pelos professores indígenas Paiter Suruí, seja a partir de projetos dirigidos pela sociedade não-indígena como o Projeto Açáí ou através do LALI, tem como objetivo fazer com que as futuras gerações não esqueçam as tradições

e histórias dos seus ancestrais. Portanto, pretendem que os jovens valorizem e não esqueçam suas raízes, já que o impacto causado pela sociedade não-indígena tende, de forma gradual, a desvalorizar a cultura indígena. Por outro lado, se sabe que a cultura não é estática e sim dinâmica. Os indígenas, como a maioria dos povos, sempre se apropriaram de certos aspectos de outras culturas que resultaram interessantes para eles, além de rejeitar os que não consideravam convenientes no seu modo de ver. A valorização das raízes culturais próprias pode ajudar a manter forte e robusta a “árvore” Paiter Suruí, novos galhos em forma de influências culturais não-indígenas apareceram nessa “árvore”, mas o cuidado das raízes pode ajudar a fortalecer a identidade desse povo originário.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando que cada capítulo deste trabalho já contém suas considerações finais, este item apresenta as conclusões gerais da dissertação. O leitor deve considerar que esta dissertação foi uma pesquisa de um historiador e não de um antropólogo, realizada por um elemento externo à sociedade Paiter Suruí, por um não-indígena preocupado com a perspectiva que tem os próprios Paiter Suruí sobre sua História. Metodologicamente, este trabalho ofereceu algumas dificuldades ao pesquisador, no que se refere ao fato de que alguns pesquisados tiveram certa resistência ao relatar histórias que a seu ver poderiam comprometer as relações atuais com outras etnias ou com a sociedade não-indígena. Provavelmente, não quiseram ser julgados pelo seu comportamento no passado, por temas como a antropofagia, as lutas internas e as guerras com outras etnias.

A história Paiter Suruí antes do contato oficial mostra como a natureza, com todos seus elementos, era fundamental na vida dos Paiter Suruí. O mundo mitológico gira em torno de elementos naturais. O mito da criação do mundo deixa claro que os primeiros seres brotaram como se fossem uma planta. As mulheres nasceram de uma árvore, os seres e espíritos mitológicos todos têm relação com algum ou outro elemento natural, cotidiano no seu habitat. Além da mitologia, a alimentação, os objetos, rituais e outros elementos importantes na vida dos Paiter Suruí estão relacionados com o mundo natural. Tudo isso parece evidente se temos em consideração que a floresta era o único meio físico que esse povo originário conhecia. O habitat natural era um lugar que oferecia todos os elementos para a sobrevivência, mas por sua vez também era um lugar hostil. Conseguir os recursos necessários não era uma tarefa fácil; ao caçar, pescar, coletar ou preparar a roça os Paiter Suruí trabalhavam duro, mas também desfrutavam das tarefas. Por outro lado, os embates com os inimigos indígenas eram bastante frequentes, assim como também as brigas internas, o que faz entender que a vida não era fácil para ninguém. Como em muitas sociedades humanas, existia a rivalidade, mas também, a cooperação.

Com o contato oficial, chegaram problemas até então desconhecidos pelos Paiter Suruí. A expansão da fronteira agrícola em direção ao habitat Paiter Suruí e a consequente maratona pelo lucro dos empresários, junto com os planos para uma vida melhor de muitos humildes camponeses que chegaram a Rondônia, criaram grandes dificuldades aos Paiter Suruí. Para esse povo originário, a pressão colonizadora e o primeiro contato oficial significaram o seu quase extermínio mediante as doenças dos não-indígenas. Foram momentos dramáticos, em que assistiram a morte dos seus parentes, amigos e seres queridos.

Com a gradual inserção dos Paiter Suruí na sociedade capitalista brasileira, começou-se o abandono de certos aspectos culturais ancestrais. Nessa mudança cultural, os Wãwã perderam o seu rol na sociedade. O trabalho dos missionários evangélicos conseguiu converter a maioria dos Paiter Suruí. O poder de atração dos novos objetos não-indígenas, do mundo urbano próximo às terras Paiter Suruí e, de uma forma geral, da nova sociedade em que começaram a se inserirem, fizeram com que esses indígenas vendessem madeira das suas terras e comessem a trabalhar pelos não-indígenas, para conseguir, mediante o dinheiro, os novos e atrativos objetos que oferecia a sociedade de consumo. Certamente, os Paiter Suruí não abandonaram totalmente suas antigas tradições, mas acabaram por inserir-se na sociedade brasileira, no sistema capitalista e finalmente no mundo globalizado de hoje. A cultura Paiter Suruí mudou de uma forma dinâmica para costumes não-indígenas, porém, não esqueceu totalmente a cultura ancestral.

Nos últimos anos, as novas lideranças apostaram por uma aliança com o ambientalismo e a “economia verde”. Parece que “aprenderam” que com a destruição do seu habitat natural, ocorrido nos primeiros anos de contato, iam acabar com os recursos necessários para o seu povo. Num mundo onde o modelo econômico, a sociedade de consumo e a obsolescência programada, resultam ser totalmente predatórios para o planeta que dá vida aos humanos, os Paiter Suruí, através de suas lideranças, escolheram uma trilha alternativa para o seu desenvolvimento econômico, social e cultural. Aprenderam também a utilizar as ferramentas tecnológicas do século XXI para seus fins. As alianças com entidades e empresas, ambientalistas e



tecnológicas, tanto brasileiras como internacionais, ajudaram com que as novas políticas tomassem forma.

Por tanto, depois de um período predatório e de grandes mudanças culturais, o povo Paiter Suruí mediante suas lideranças, inseriu-se numa luta local com afetações globais. As parcerias com empresas e instituições internacionais inseriram esse povo no mundo globalizado, no discurso ecologista e no uso de novas ferramentas tecnológicas. A cultura ancestral modificou-se, mas não se esqueceram as raízes, e voltaram a ver a natureza como um lugar onde gerar recursos para todo o povo, de uma forma não predatória. As ferramentas mudaram com relação ao passado, mas o uso da floresta para a sobrevivência continuou. O arco e flecha não foram abandonados, ainda há caça, coleta, pesca e trabalho na roça. Mas, as ferramentas tecnológicas do século XXI e a inserção no ambientalismo e na “economia verde” abriram uma nova etapa da História Paiter Suruí inserida numa luta global.

No entanto, são muitas as incógnitas que ficam suspensas no ar: como será distribuída na comunidade a renda gerada pelos créditos de carbono? O plano de 50 anos será cumprido? Qual será o fruto da educação diferenciada para os jovens Paiter Suruí? Conseguirão que as futuras gerações continuem valorizando a cultura dos seus ancestrais? Outros povos indígenas seguirão o exemplo dos Paiter Suruí? Conseguirão que todos os clãs Paiter Suruí permaneçam unidos para a realização dos planos de futuro? Essas e outras perguntas só poderão ser respondidas nas décadas futuras. Não é trabalho do historiador adivinhar, nem especular sobre o futuro, só o passar do tempo e o rigor dos trabalhos científicos a serem desenvolvidos poderão responder às várias questões que hoje ficam no ar.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASIA COMENTADA, 2013. [Paíter Suruí Até no Washington Post](#). São Paulo, 1 abr 2013. Disponível em: <http://www.asiacomentada.com.br/tag/lideres-excepcionais-como-almir-narayamoga-suruí/> Acessado em: 11 jul. 2012.

BELTON, K. A. From Cyberspace to Offline Communities: Indigenous Peoples and Global Connectivity. In. Alternatives, University of Connecticut, v.35, p.193-215, 2010.

BIUSO, Emily. Chief Almir. Fast company, New York, s/d. Disponível em: <http://www.fastcompany.com/most-creative-people/2011/chief-almir-suruí-amazon-tribe#profile> Acessado em: 11 jul. 2012.

BLOG DO MÉRCIO. **Índios, antropologia, cultura**, 2008. Disponível em: <http://merciogomes.blogspot.com/search/label/Suru%C3%AD> Acesso em: 12 set. 2013.

BLOG OFICIAL DA MISSÃO EVANGÉLICA INDÍGENA DE RONDÔNIA. 2012. Disponível em: <http://meiron3.blogspot.com.br/> Acesso em: 12 set. 2013.

BRAUDEL, F. El Mediterráneo y el mundo mediterráneo em la época de Felipe II, Madrí: Fondo de Cultura Económica, 1976.

BURKE, P. **A Nova História, seu passado e seu futuro**. In BURKE, P. (ORG). TRAD Magda Lopes- São Paulo: editora UNESP , 1992.

CALDEIRA, J. (org.) **Brasil: a História contada por quem viu**. São Paulo: Mameluco, 2008. 652p.

CALIXTO, Bruno. Líder que levou o Google à aldeias indígenas sofre ameaças de morte. Época, São Paulo, 11 jul 2011. Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI247727-15228,00.html> Acessado em: 11 jul. 2012.

CASA AMÈRICA CATALUNYA, Les ètnies Koguis i Sunuis protagonitzen la primera de les jornades dedicades al Medi Ambient a l'Amèrica Llatina. Barcelona, 17 Mar. 2010. Disponível em: <http://www.americat.cat/ca/les-etnies-koguis-i-sunuis-protagonitzen-la-primera-de-les-jornades-dedicades-al-medi-ambient-a-lamerica-llatina> Acessado em: 11 set. 2013.

CASTELLS, M. A Galàxia Internet: reflexões sobre a Internet, negócios e a sociedade. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

CASTELLS, M. La sociedad red: una visión global. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

CHARTIER, R. Le regard d'un historien moderniste. In: INSTITUT d'histoire Du Temps Présent. *Ecrire l'histoire Du temps présent*. Paris: CNRS Editions, 1993.

COIMBRA, C.E.A.; SANTOS, R.V. Avaliação do Estado Nutricional num Contexto de Mudança Sócio-Econômica: o Grupo Indígena Suruí do Estado de Rondônia, Brasil. In. Cadernos de Saúde Pública. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, 1991.

DAVIS, S.H. **Vítimas do milagre:** o desenvolvimento e os índios do Brasil. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

FACEBOOK. Perfil Gasodá Suruí. Disponível em: <https://www.facebook.com/gasoda.surui> Acessado em: 11 jul. 2012.

FERRONATO, M.L.; NUNES, R.O. A exploração ilegal de madeiras na Terra Indígena Sete de Setembro, Cacoal-RO. In. Revista científica FACIMED Vol. 3 Num. 3. Cacoal: FACIMED, 2011.

FILHO, F.A.G. **O desflorestamento do Paraná em um século.** In: SONDA, C. TRAUZYNSKI, S.C. (org.) Reforma Agrária e Meio Ambiente: Teoria e Prática no Estado do Paraná. Curitiba: Kairós Edições, 2010.

FRANCO, M. ; LEVÍN, F. **Historia reciente:** perspectivas y desafíos para um campo em construcción. Buenos Aires: Paidós, 2007.

FREITAS, E. B. de. **Fala de índio, História do Brasil:** o desafio da Etno-História indígena. História Oral, ABHO, São Paulo, n. 7, p. 181-197, 2004.

GENTEDEOPINIÃO. Corredor Tupi Mondé será lançado pelo Consórcio Garah Itxa Juntos pela Floresta durante a Rio+20. Porto Velho, 15 jun 2012. Disponível em: <http://www.gentedeopinioao.com.br/lerConteudo.php?news=97899#.T9sP5TPzySw.facebook> Acessado em: 11 jul. 2012.

GEROMEL, R. Who is Brazil's Most Creative Person in Business? Forbes, New York, 9 abr. 2011. Disponível em: <http://www.forbes.com/sites/ricardogeromel/2012/04/09/who-is-brazils-most-creative-person-in-business/2/> Acessado em: 11 jul. 2012.

GOOGLE EARTH SOLIDARIO. Chefe Almir e a tribo Suruí de Rondônia, 2008. Disponível em: <http://www.google.com/intl/pt-BR/earth/outreach/stories/surui.html> Acesso em: 12 set. 2013.

HOBBSAWM, E.J. Sobre a história. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

IANNI, O. **Ditadura e Agricultura.** O desenvolvimento do capitalismo na Amazônia: 1964-1978. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira. 1979

ISA. Instituto Socioambiental/ Povos Indígenas no Brasil, Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/surui-paiter> Acessado em: 11 set. 2013.

KAELBLE, H. La Zeitgeschichte, l'histoire allemande et l'histoire internationale Du temps présent. In: INSTITUT d'histoire Du Temps Présent. *Ecrire l'histoire Du temps présent.* Paris: CNRS Editions, 1993.

KANINDÉ, 2008 Disponível em: [http://www.kaninde.org.br/upload/2013/06/surui\\_50\\_1304452784\\_1371224716.pdf](http://www.kaninde.org.br/upload/2013/06/surui_50_1304452784_1371224716.pdf) Acessado em: 11 jul. 2012.

KANINDÉ, 2011. Disponível em: [http://www.kaninde.org.br/upload/2012/04/etnozoneamento\\_surui\\_1334547167.pdf](http://www.kaninde.org.br/upload/2012/04/etnozoneamento_surui_1334547167.pdf) Acessado em: 11 set. 2013.

LOURENÇO, A. E. P.; SANTOS, R. V.; ORELLANA, J. D. Y.; COIMBRA-JR, Carlos E. A. Nutrition Transition in Amazonia: Obesity and Socioeconomic Change in the Surui Indians from Brazil. *American Journal of Human Biology*, Minneapolis, v. 20 p. 564-571, 2008.

MACIEL, A. C. **Dinâmica do processo de ocupação sócio-econômica de Rondônia:** trajetórias e tendências de um modelo agropecuário na Amazônia. 2004. 342 f. Tese (Doutorado em Ciências Sócio-Ambientais) – Núcleo de Altos

MARTINS, J.S. de. **A militarização da questão agraria no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 1984.

MARTINS, J.S. **Não há terra para plantar neste verão:** O cerco das terras indígenas e das terras de trabalho no renascimento político do campo. Petrópolis: Vozes, 1986.

MELIÀ, B. **Del guaraní de la historia a la historia del guaraní.** Correo Semanal. Asunción, 1991.

MINDLIN, B. **Avaliação do Polonoroeste:** uma proposta. Separata – Povos Indígenas no Brasil. CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação . 1984

MINDLIN, B. Amore e ruptura na aldeia Indígena. Carta 9– falas, Reflexões, Memórias. Brasília-DF, v.9, n. 4, p. 85-98, 1993

MINDLIN, B. Coexistência da medicina tradicional e ocidental. São Paulo: Instituto de Antropologia e Meio Ambiente, 1995.

MINDLIN, B. **Diários da floresta.** São Paulo: Terceiro nome, 2006. 229 p.

MINDLIN, B. **O fogo e a chama dos mitos.** In *Estudos Avançados*16 (44), São Paulo, 2002, p. 149-169.

MINDLIN, B. **Tradições indígenas brasileiras – Ritos de Passagem e Visão Pós-morte.** In Dori Incontri, Franklin Santos (org.), *A arte de morrer, visões plurais*, Editora Comenius, 2007, p.64-78.

MINDLIN, B. **Vozes da origem**. São Paulo: Editora Ática S.A., 1996.

MINDLIN, B. A religião dos índios. In FUNARI, Pedro (org.) **As religiões que o mundo esqueceu**. Como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses. São Paulo, Contexto, 2009. p.195-207.

MINDLIN, B. **Nós Paíter**: os Suruí de Rondônia. Petrópolis: Vozes, 1985. 193 p.

ROMERO, Z. A luta do povo indígena Suruí-Paíter com as ferramentas tecnológicas do século XXI. In. XXI ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA: TRABALHO, CULTURA E MEMÓRIA. 2012, Campinas. Anais do XXI Encontro Estadual de História. São Paulo: ANPUH-SP, 2012.

OLIVEIRA, J.E. de. **Sobre os conceitos de etnohistória e história indígena**: uma discussão ainda necessária. In OLIVEIRA, M.M.D. de. (Org.) Anais Eletrônicos do XXI Simpósio Nacional de História. João Pessoa, 2003. ANPUH/UFPB, p. 1-8.

PAITER, Parlamento Paíter Suruí. Disponível em: Disponível em: <http://www.paiter.org/parlamento.shtml> 2011 Acessado em: 11 set. 2013.

PARMSRN: Plano de ação participativo para o desenvolvimento de uma economia racional e de manejo sustentável dos recursos naturais da Terra Indígena Sete de Setembro, METAREILÁ, KANINDE: Cacoal, 2010.

PEREIRA, E S. Ciborgues indígen@s. br: a presença nativa no ciberespaço. Dissertação (Mestrado Estudos comparados sobre as Américas) Universidade de Brasília. 2007.

PESSOA, M. S. O esboço Histórico-Etnográfico-Linguístico de um povo indígena. A Cor das Letras, Universidade Estadual Feira de Santana -BA, v. 05/200, n.1, p. 122-135, 2005.

PONTO DE CULTURA MALOCA DIGITAL. Blog criado pelos responsáveis do Ponto de Cultura Maloca Digital. Riozinho. Disponível em: [http://pcmalocadigital.blogspot.com.br/2010\\_10\\_01\\_archive.html](http://pcmalocadigital.blogspot.com.br/2010_10_01_archive.html) Acessado em: 11 set. 2013.

PORTALAMAZONIA.COM. Governo de Rondônia apresenta projeto Carbono Surui no Rio+20. Porto Velho, 15 jun 2012. Disponível em: <http://www.portalamazonia.com.br/editoria/atualidades/governo-de-rondonia-apresenta-projeto-carbono-surui-no-rio20/> Acessado em: 11 jul. 2012.

PRIORI, A. [et al.]. **História do Paraná: séculos XIX e XX**. Maringá: Eduem, 2012. 234p.

PUCCI, M.D. A arte oral Paiter Suruí de Rondônia, 2009. 357 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais – Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, PUC São Paulo, São Paulo.

PUCCI, M.D. A arte oral Paiter Suruí de Rondônia, 2009. 357 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais – Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, PUC São Paulo, São Paulo.

RESENSE, N. O que pensam os índios sobre a presença da internet em suas comunidades?. São Paulo: Universidade São Paulo. 2010

RONDONIAOVIVO. Carta do povo Paiter Suruí às autoridades públicas e à sociedade brasileira. Porto Velho, 22 mai 2012. Disponível em: <http://www.rondoniaovivo.com.br/noticias/carta-do-povo-paiter-surui-as-autoridades-publicas-e-a-sociedade-brasileira/88185#.T9ZPctVYvT-> Acessado em: 11 jul. 2012.

SILVA, N. T. C. A interface entre desenvolvimento na Amazônia e as comunidades indígenas: uma análise dos diferentes processos vivenciados pelos Suruí. 2012. 166 f. Dissertação (Mestrado Extensão Rural) - Universidade Federal de Viçosa. 2012.

SUBIRATS, J. Otra sociedad ¿Otra política?. Barcelona: Icaria editorial, S.A., 2011.

SURUÍ, Gasodá. Blog criado por Gasodá Suruí. Cacoal, 2010 até 2012. Disponível em: <http://gasodasurui.blogspot.com.br/> Acessado em: 11 jul. 2012.

SWAIN,T.N. **Fronteiras do Paraná: da colonização à migração**. In: ALBERTIN,C. Fronteiras.Brasília/Paris: Ed UNB/ORSTOM,1988.

TAVARES, J. B. Ciber-informações indígenas no Brasil: um mapeamento e análise da comunicação de povos indígenas brasileiros na internet a partir das potencialidades das novas mídias e do aporte da comunicação comunitária. *Voices & diálogo*, Universidade Federal Santa Catarina, Itajaí, v. 11, n.1, p. 82-93, 2012.

THOMPSON, E.P. **A formação da classe operária inglesa**. Vol.1. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: História Oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TRIBUNA LATINA, El medio ambiente en Latinoamérica, a debate en Casa Amèrica Catalunya. Disponível em: <http://www.ecosistemas.cl/1776/fo-article-89094.pdf> Acessado em: 11 set. 2013.

VIDAL, J.A. A cerâmica do povo Paiter Suruí de Rondônia: continuidade e mudança cultura, 1970-2010. 139 f. Dissertação (Mestrado em Artes Visuais) – Programa de Pós-Graduação em Artes; UNESP, 2011.

YOUTUBE (2012a) Mundo Paiter Suruí 1 parte. . Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IAvTKo7AqPI> Acessado em: 11 sul. 2013.

YOUTUBE (2012b). Windows 7 apresenta: Meu Mundo, Meu computador com Gasodá Suruí. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=Dd161yDAh80> Acessado em: 11 set. 2013.