
Adnilson de Almeida Silva, Carlandio Alves da Silva, Sheila Castro dos Santos, Adriana Francisca de Medeiros e Almir Narayamoga Suruí

O ritual mapimáí no processo de

Aviso

O conteúdo deste website está sujeito à legislação francesa sobre a propriedade intelectual e é propriedade exclusiva do editor.

Os trabalhos disponibilizados neste website podem ser consultados e reproduzidos em papel ou suporte digital desde que a sua utilização seja estritamente pessoal ou para fins científicos ou pedagógicos, excluindo-se qualquer exploração comercial. A reprodução deverá mencionar obrigatoriamente o editor, o nome da revista, o autor e a referência do documento.

Qualquer outra forma de reprodução é interdita salvo se autorizada previamente pelo editor, excepto nos casos previstos pela legislação em vigor em França.

revues.org

Revues.org é um portal de revistas das ciências sociais e humanas desenvolvido pelo CLÉO, Centro para a edição eletrónica aberta (CNRS, EHESS, UP, UAPV - França)

Referência eletrónica

Adnilson de Almeida Silva, Carlandio Alves da Silva, Sheila Castro dos Santos, Adriana Francisca de Medeiros e Almir Narayamoga Suruí, «

O ritual mapimáí no processo de construção da territorialidade paiter suruí

», *Confins* [Online], 24 | 2015, posto online no dia 21 Julho 2015, consultado o 05 Agosto 2015. URL : <http://confins.revues.org/10218> ; DOI : 10.4000/confins.10218

Editor: Théry, Hervé
<http://confins.revues.org>
<http://www.revues.org>

Documento acessível online em:
<http://confins.revues.org/10218>
Documento gerado automaticamente no dia 05 Agosto 2015.
© Confins

Adnilson de Almeida Silva, Carlandio Alves da Silva, Sheila Castro dos Santos, Adriana Francisca de Medeiros e Almir Narayamoga Suruí

O ritual mapimái no processo de construção da territorialidade

- 1 As questões sobre o território, territorialidade e identidade indígena, conjuntamente com a expropriação do território, tem sido fruto de muitas discussões na contemporaneidade. Como exemplo nessa discussão, Gallois (2004), Paula (2005) e Silva (2010) entendem essa questão a partir da importância para o processo de desenvolvimento, entendido este enquanto autonomia. Em segundo lugar, porque há uma visível transformação sobre a tradicional territorialidade do Estado, com o surgimento de novas territorialidades. Entretanto, são vistas como “encontros de sociedades”, ao passo que o “cerne” da questão deveria ser focado também pelo enunciado das representações cosmogônicas – que é a explicação possível para se compreender o universo indígena.
- 2 Certamente essa premissa é também entendida por Mindlin (2002, p. 149) ao referir-se que os “mitos poderiam ser entendidos como os componentes de um imenso cristal geométrico devendo-se decifrar as relações que estabelecem entre si, as facetas lapidadas da pedra, ligações que surgem de oposições duais, aspectos a perceber na sociedade e na natureza”.
- 3 Entende-se então, para que este fosse apreendido e evidenciado, seria necessário que houvesse respaldo em teorias e métodos que subsidiassem o campo pesquisado. Desse modo, foi possível compreender a organização e reorganização a partir dos próprios indígenas, ainda que essa dinâmica tenha sido e é constantemente alterada pelo contato com a sociedade envolvente, interferindo dessa maneira na transmissão da cultura para as novas gerações.
- 4 Ao refletir sobre o papel dos indígenas na sociedade atual e as relações que se estabelecem no interior de suas populações, observa-se que existe a necessidade de que sejam registradas e divulgadas informações que possibilitem o conhecimento de seus modos de vida.
- 5 Em decorrência dessa máxima percebe-se que alguns estudiosos das ciências sociais atribuíram novos modelos de entendimento para compreensão das diversas formas de representações, signos e significados das etnias, inclusive conferindo sentidos que fogem à lógica indígena de “visão” e “vivência” de mundo. Esses tidos como autores estruturalistas que impõem uma visão exógena e macro ao elaborar análises sobre o modo de vida indígena¹.

Percursos teóricos e metodológicos

- 6 Com a necessidade de entender a memória que é suscitada no Mapimái, aplicou-se uma metodologia flexível a cada atividade, ou seja, através da revisão bibliográfica, de depoimentos, entrevistas, reuniões e vivências com os Paiter Suruí. Campo este, que fora realizado em algumas etapas, conforme apresenta a Imagem 01:

Imagem 01: Maloca para reuniões e celebrações.



é integrante, sendo, portanto, materializada. A concepção do presente trabalho é de base empírica (vivência no Mapimái) e de referenciais teóricos que abordam a questão indígena. Ressalta-se que o ritual, como representação e manifestação cultural, em decorrência de fatores externos à etnia esteve “adormecido” durante vários anos e foi retomado, pois no entendimento dos Paiter Suruí reforça sua identidade como povo e com isso possibilita o fortalecimento espiritual e dos laços afetivos, o que permite assegurar a territorialidade, considerando as constantes ameaças à Terra Indígena Paiterey Garah (Sete de Setembro).

Le rituel mapimái dans le processus de construction de la territorialité paiter suruí

L'article vise à présenter comment l'univers des Paiter Suruí est conçu et organisé par ce groupe ethnique. La construction suit l'appréhension et les expériences de l'espace de l'action de ce groupe ethnique qui habite les États du Mato Grosso et de Rondônia, et qui au cours du rituel Mapimái - la création du monde - trouve dans les phénomènes et dans les représentations symboliques la rencontre avec ses identités, de sorte qu'au cours de cet événement la spiritualité devient plus sensible, et c'est alors que la territorialité devient partie intégrante et est matérialisée. La conception de ce travail est empiriquement fondée (expérience dans le Mapimái) et utilise les théories qui portent sur les questions indigènes. Il faut noter que ce rituel, comme représentation et événement culturel, en raison de facteurs externes à l'ethnicité, a été "en sommeil" pendant plusieurs des années et a été repris après que les Paiter Suruí aient compris que ce rituel renforce leur identité comme peuple et permet ainsi le renforcement spirituel et les liens affectifs qui assurent la territorialité, en observant les menaces constantes contre les Terres indigènes Paiterey Garah (Sete de Setembro).

The mapimái ritual in the process of construction territoriality paiter suruí

The article seeks to present how the universe of the Paiter Suruí is conceived and organized by this ethnic group. The construction follows the visions and experiences of action and space of this group inhabiting the States of Mato Grosso and Rondônia. During the Mapimái ritual – “the creation of the world” – they meet in phenomena and symbolic representations their identities, so that in the event the spirituality, of which the territoriality is integral, part, becomes more noticeable and therefore materialized. The design of this study is based in empirical experience (Mapimái) and theoretical frameworks that discuss the indigenous question. It is noteworthy that the ritual, as representation and cultural event, has been “dormant” for several years due to factors external to ethnicity. It has been reactivated due to the understanding by Paiter Suruí that it strengthens their identity as a people and provides spiritual and affective ties strengthening, which allows ensuring the territoriality, considering the constant threats to Indigenous Land Paiterey Garah (Sete de Setembro)

Entradas no índice

Index de mots-clés : Amazonie; Mapimái; Marqueurs territoriaux; Mémoire; Paiter Suruí.

Index by keywords : Amazon; Mapimái; Territorial Markers; Memory; Paiter Suruí.

Índice geográfico : Rondônia

Índice de palavras-chaves : Amazônia; Mapimái; Marcadores Territoriais; Memória; Paiter Suruí.

SURUÍ, Chicoepab Reflorestamento da Terra Indígena Sete de Setembro: uma mudança da percepção e da conduta do povo Paiter Suruí de Rondônia. Brasília, 2013. Dissertação de Mestrado (Mestrado Profissional) - Programa de Mestrado Profissional de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília.

Site consultado: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/surui-paiter/1763>. Acesso em 10 ago 2012.

Notas

1 Apoio: Edital Universal 014/CNPq/2011 – Projeto: Estudo das representações amazônicas: marcadores territoriais, culturais e socioambientais dos Paiter Suru

Para citar este artigo

Referência eletrônica

Adnilson de Almeida Silva, Carlandio Alves da Silva, Sheila Castro dos Santos, Adriana Francisca de Medeiros e Almir Narayamoga Suruí. «

O ritual mapimá no processo de construção da territorialidade paiter suruí

», *Confins* [Online], 24 | 2015, posto online no dia 21 Julho 2015, consultado o 05 Agosto 2015.
URL : <http://confins.revues.org/10218> ; DOI : 10.4000/confins.10218

Autores

Adnilson de Almeida Silva

Doutor em Geografia/UFPR; Pós-Doutor em Geografia/UEPG; Pesquisador do Grupo de Estudos e Pesquisas Modos de Vida e Culturas Amazônicas – GEPCULTURA/UNIR; Docente do Departamento de Geografia e dos Programas de Pós-Graduação Mestrado e Doutorado em Geografia (PPGG) e Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente (PGDRA) da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). E-mail: adnilsonn@gmail.com

Carlandio Alves da Silva

Discente de Geografia/UNIR; Pesquisador do GEPCULTURA/UNIR; Bolsista PIBIC/CNPq. E-mail: carlandioalvesdasilva@gmail.com

Sheila Castro dos Santos

Mestre em Geografia/UNIR; Doutoranda em Geografia/UFPR; Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Hermenêutica do Presente/UNIR; Participante do Grupo de Pesquisa Território Cultura e Representação/UFPR; Docente da Faculdade Porto Velho. E-mail: sheila1705@gmail.com.

Adriana Francisca de Medeiros

Mestre em Educação/UFRN; Docente/UFAM – Campus Vale do Madeira - Humaitá; Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Investigação Sobre Relação Educativa e Aprendizagem - LAPESAM - Laboratório de Avaliação Psicopedagógica, Educacional e Histórico-Cultural da Amazônia. Doutoranda no PGDRA/UNIR. E-mail: afdemedeiros@gmail.com

Almir Narayamoga Suruí

Labiway Esaga (Líder Maior) do Povo Paiter Suruí. Doutor Honoris Causa em Geografia/UNIR; Docente do PPGG/UNIR. Pesquisador do GEPCULTURA/UNIR. E-mail: almirsurui@gmail.com.

Direitos de autor

© Confins

Resumos

O artigo pretende apresentar como o universo dos Paiter Suruí é concebido e organizado por essa etnia. A construção decorre das apreensões e experiências do espaço de ação dessa etnia que habita os estados de Mato Grosso e Rondônia, que durante o ritual Mapimá – a criação do mundo – tem nos fenômenos e representações simbólicas o encontro de suas identidades, de forma que no evento torna-se mais perceptível a espiritualidade, da qual a territorialidade

Autor: Carlandio A. Silva, 2012.

7 Nesse ponto, para entendimento da questão da memória e vivência dos Paiter Suruí, nos apoiamos nos estudos de Bosi (2005), que se refere ao conhecimento habitual, esse evidenciado pela continuidade do aprendizado, fluindo dessa maneira em cada indivíduo por meio do que lhes foi ensinado, pois:

[...] a memória-hábito adquire-se pelo esforço da atenção e pela repetição de gestos ou palavras. Ela é – embora Bérngson não se ocupe explicitamente desse fator – um processo que se dá pelas exigências da socialização. Trata-se de um exercício que, retomado até a fixação, transforma-se em um hábito, em um serviço para a vida cotidiana. Graças à memória-hábito, sabemos “de cor” os movimentos que exigem, por exemplo, o comer segundo as regras de etiqueta, o escrever, o falar uma língua estrangeira, o dirigir um automóvel, o costurar, o escrever a máquina etc. A memória-hábito faz parte de todo o nosso adestramento cultural (BOSI, 2005, p.49).

8 Ao citar esta autora, o intuito é lembrar que o Mapimá foi recentemente retomado, como um ritual utilizado para construção da identidade e territorialidade dos membros dos clãs, de modo a dar sentido e constituir o cotidiano da etnia.

9 Uma das particularidades desse estudo foi de aprofundar a pesquisa a partir dos conceitos presentes no método fenomenológico, tendo como escopo o fundamento dos “marcadores territoriais” descritos por Almeida Silva (2010), os quais se apresentam como uma contribuição para o entendimento da territorialidade indígena.

10 Como aporte teórico utilizamos como referência alguns autores que formaram ligações e auxiliaram nas reflexões expostas, dentre eles Brandão (1982), o qual evidenciou que durante muito tempo as ciências sociais acalentaram o sonho e a ilusão de poder estudar a sociedade, da mesma maneira que as ciências naturais estudaram a natureza, conhecer os fenômenos. Enfim, de ser capaz de prevê-los e de descrever seu funcionamento, quantificá-los, quais os objetivos a serem atingidos e os parâmetros de uma atividade verdadeiramente científica. Todavia, os problemas estudados não são nunca aqueles vividos e sentidos pela população, conforme argumenta Brandão (1981, p.43):

Em primeiro lugar, não deveríamos fazer da ciência um fetiche, como se fosse uma entidade com vida própria, capaz de reger o universo e de determinar a forma e o conteúdo de nossa sociedade, tanto presente quanto futura. Tenhamos em mente que, longe de ser tão medonho agente, a ciência é apenas um produto cultural do intelecto humano que responde às necessidades coletivas concretas – inclusive aquelas considerações artísticas, sobrenaturais e extra científicas – e também em períodos históricos precisos.

11 Dessa forma, devemos reconhecer que hoje a comunidade de cientistas especializados tende a monopolizar a definição de ciências e a decidir o que é e o que não é científico. Sob essas condições, evidentemente, a produção de conhecimento, em tal nível, acha-se orientada para a preservação e a cristalização do sistema com um status quo de negação daquilo que não é mensurado estatisticamente, como as percepções e representações do imaginário, o sentido dado pela etnia no que seja o Mapimá, ou seja, o que a fenomenologia respalda.

12 Seguindo a perspectiva da pesquisa, o conceito de território e territorialidade defendido neste trabalho é o de Ávila (2008, p.82) o qual possui uma perspectiva fenomenológica e evidencia em seu texto que o território não é um conceito que esteja atrelado exclusivamente ao Estado moderno “a possibilidade de reconhecimento da apropriação territorial está determinada pela identificação como indígena, pelo que os resguardos podem ser entendidos como territórios identitários”, onde a etnia sente-se pertencente ao lugar, tendo nele sua memória e sua cultura. O fato de nossa pesquisa possuir caráter cultural Claval (2007) evidencia um amplo panorama dos estudos geográficos, que elegem a cultura como importante componente nas relações entre homem e meio e nas relações sociais.

A cultura é a soma dos comportamentos, dos saberes, das técnicas, dos conhecimentos e dos valores acumulados pelos indivíduos durante suas vidas e, em uma outra escala, pelo conjunto dos grupos de que fazem parte. A cultura é herança transmitida de uma geração a outra. Ela tem suas raízes num passado longínquo, que mergulha no território onde seus mortos são enterrados e onde seus deuses se manifestaram (CLAVAL, 2007, p.63).

14 Nesse sentido, a pesquisa consolidou-se com o aporte fenomenológico, sem deixar de servir-se dos resultados das ciências especializadas, as quais possuem um conhecimento de admirável amplitude. Com isso, encontramos na filosofia das formas simbólicas e fenomenologia do conhecimento proposta por Cassirer, um dos caminhos de construção científica, sem abdicar dos conhecimentos dos Paiter Suruí.

Deste ponto de vista, o mito, a arte, a linguagem e a ciência aparecem como símbolos: não no sentido de que designam na forma de imagem, na alegoria indicadora e explicadora, um real existente, mas sim, no

sentido de que cada uma delas gera e partaja seu próprio mundo significativo. Neste domínio, apresenta-se este autodesdobramento do espírito, em virtude do qual só existe uma 'realidade', um ser organizado e definido. Consequentemente, as formas simbólicas especiais não são imitações, e sim, órgãos dessa realidade, posto que, só por meio delas, o real pode converter-se visível para nós (CASSIRER, 1992, p.22).

- 15 A partir desse enunciado, compreendemos o Mapimá como um “marcador territorial” dos Paiteer Suruí de relevante importância para discutirmos sobre os rituais que são reinseridos na etnia com seu valor simbólico e representativo para a permanência como agregador territorial.
- 16 Dessa forma, a reflexão sobre a construção e vivência do Mapimá para os Paiteer Suruí, implica no (re)conhecimento de sua cultura e relações internas e externas, ou seja, de sua forma de interpretar o mundo. Nesse sentido é necessário compreender a importância e o papel do mito para as mais distintas culturas.
- 17 Na compreensão sobre como o mito é construído, verifica-se que trata da essência das culturas humanas, o que pode ser caracterizada como modo de vida, ou melhor, de como o mundo é vivido e interpretado pelo Outro que possui conhecimentos diferentes dos nossos, conforme afirma Rocha (1996, p.7; 9;12):
- [...] mito é uma narrativa. É um discurso, uma fala. É uma forma de as sociedades espelharem suas contradições, exprimirem seus paradoxos, dúvidas e inquietações. Pode ser visto como uma possibilidade de se refletir sobre a existência, o cosmos, as situações de “estar no mundo” ou as relações sociais. [...] O mito situa-se como um fato ou passagem muito antigo. Como algo ocorrido nos tempos da ‘aurora’ do homem, nos “tempos fabulosos”. Diz ainda que por trás do mito existe uma tradição. Ou melhor, que ele próprio é uma tradição. O mito teria uma forma alegórica que “deixa entrever um fato natural, histórico ou filosófico”. [...] O mito é, pois, capaz de revelar o pensamento de uma sociedade, a sua concepção da existência e das relações que os homens devem manter entre si e com o mundo que os cerca. Isto é possível de ser investigado tanto pela análise de um único mito quanto de grupos de mitos e até mesmo da mitologia completa de uma sociedade.
- 18 Sob tal aspecto, o mito se insere como um dos “marcadores territoriais”, pois esse último é compreendido a partir dos símbolos e suas representações que ocorrem no espaço de ação, o qual define territorialidades vinculadas à cosmogonia e experiências socioespaciais e possibilitam a formação das identidades culturais e do pertencimento identitário (ALMEIDA SILVA, 2010).
- 19 Anterior ao território, a espacialidade e territorialidade são consideradas como a ação humana sobre o espaço, visto que mostram a aproximação física e, sobretudo sentimentos e valores do construir, entender, vivenciar e olhar o mundo. Sendo desse modo, composto por símbolos, signos, significados e representações que permitem o ser humano se realizar no mundo.
- 20 Almeida Silva (2010; 2013) observa que os “marcadores territoriais”, estão relacionados à construção mental, em que os seres humanos são obrigados a cumprir as tarefas de alimentação material e espiritualmente, na qual os signos, as formas, as representações simbólicas e as presentificações, tais como fenômenos constituem a base psíquico-espiritual de suas resistências, em que não podem ser deixados de lado os mitos, os valores morais, em que se desenvolvem como cultura.
- 21 Em sentido semelhante, Rocha (1996) propõe, anteriormente, a reflexão sobre a compreensão do que conduz uma comunidade/etnia a acreditar, valorizar e cultuar aquilo que se apresenta como “mais importante” do que simplesmente buscar a verdade enquanto forma de realidade de vida.
- 22 Ambos os autores buscam evidenciar os elementos representativos da cotidianidade indígena, como: a maloca, a rede, artefatos lúdicos, as armas de guerra e outras formas simbólicas. Nesse caso, a forma como o ser humano compreende o mundo ocorre devido à sua integração no grupo, instalado em um território próprio, que se define não só pela sua estrutura específica, mas pela diferença que o separa do outro no seu espaço de ação.
- 23 De tal modo, “os marcadores territoriais” organizam-se pela relação que sustenta o homem-território-simbólico e sua história, e que se exprime não só na presença dos espíritos dos seus antepassados, mas pela acumulação de sinais, uns criados pela natureza e reinterpretados pelos seres humanos, outros providos do “imaginário” e das representações dos “divíduos” e de sua coletividade. A família, os mitos, e a memória coletiva, são elementos significativos, em que cada artefato possui significado e lugar para o coletivo e afirma a ideia de bem comum.
- 24 Essas representações são materialmente construídas e lançam-se não apenas como caráter material, mas também espiritual. Nelas os espíritos refletem a ligação entre os vivos e os mortos, assim frequentemente como valorização memorial de seus antepassados, de forma a garantir a permanência da identidade e da construção histórica do coletivo. Seu sentido de

ALMEIDA SILVA, A. Representações Indígenas: Territorialidades e Identidade – Uma Aproximação Teórica. In: RA'E GA - UFPR: n. 23, p.238-262, 2011. Disponível em <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/raega/article/view/24839/16647>. Acesso em 15 dez 2013.

ALMEIDA SILVA, A. Espiritualidade, territorialidade: interfaces das representações culturais coletivas indígenas. In: RA'E GA: O Espaço Geográfico em Análise - UFPR, v. 27, p. 111-139, 2013. Disponível em <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/raega/article/viewFile/30420/19697>. Acesso em 10 out 2013.

ALMEIDA SILVA, A. & LEANDRO, E.L. Questão Indígena na Amazônia, a especificidade de Rondônia: algumas considerações. In: AMARAL, J.J.O. & LEANDRO, E.L. (orgs). Amazônia e Cenários Indígenas. São Carlos: Pedro e João Editores, p. 45-70, 2010.

AVILA, C.A.B. O componente social do plano Colômbia e a territorialidade da comunidade camponesa-indígena Awá do Departamento do Putumayo (Colômbia). São Paulo, 2008. Tese de Doutorado (Doutorado em Geografia Humana) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

BRANDÃO, C.R. Pesquisa Participante. São Paulo: 1982.

BOSI, E. Memória e sociedade. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

CASSIRER, E. Linguagem e Mito. São Paulo: Perspectiva, 1992.

CASSIRER, E. Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CLAVAL, P. A geografia Cultural. Florianópolis: EdUFSC, 2007.

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

GALVÃO, E. Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GALLOIS, D. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?. In: RICARDO, F. (Org.). Terras indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: O desafio das sobreposições territoriais. São Paulo: Instituto Socioambiental, pp. 1-11, 2004.

LEONEL JÚNIOR, M. Etnodidécia Uruéu-au-au. São Paulo: Edusp/IAMA/FAPESP, 1995.

MAUSS, M. Essais de Sociologie. Paris: Éditions de Minuit (tomos 1 e 2 de Oeuvres). (1968-1969[1931a]).

MAUSS, M. Oeuvres. Paris: Editions de Minuit, vol. 3.(1968-1969 [1931b]).

MAUSS, M. Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, (1997 [1950]). In: MAUSS, M. Sociologie et anthropologie. Paris: PUF (ed. original: Année Sociologique, seconde série, tome 1, Paris, 1923-1924).

MAUSS, M. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MINDLIN, B. O fogo e as chamas dos mitos. In: Estudos Avançados 16 (44), pp. 149-169, 2002. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ea/v16n44/v16n44a09.pdf>. Acesso em 10 jun 2015.

MINDLIN, B. Os Suruí de Rondônia. São Paulo, 1984. (Tese de Doutorado em Ciências Sociais) – PPGCS, PUC-SP.

MINDLIN, B. Nós Paiteer : os Suruí de Rondônia. Petrópolis : Vozes, 1985. 226 p.

ROCHA, E. O que é mito. São Paulo: Brasiliense, 1996.

SAHLINS, M. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I)". Mana [online]. 1997, vol.3, n.1, p.41-73. Disponível em

SAHLINS, M. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte II)". Mana [online]. 1997, vol. 3, n.2, p.103-150. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/mana/v3n2/2442.pdf>. Acesso em 16 nov 2011.

SAHLINS, M. Ilhas de História. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003 [1985].

SILVA, C.A. & ALMEIDA SILVA, Adnilson de. Paiteer Suruí. In: Revista Pesquisa & Criação, 2012, vol. 11, Número Especial: Anais do XXI PIBIC/UNIR/CNPq, p.406-414. Porto Velho: UNIR, 2012. Disponível em <http://www.periodicos.unir.br/index.php/propeq/issue/view/222> . Acesso em 15 nov 2013.

SILVA, E.D. Mapa da Terra Indígena Sete de Setembro. Porto Velho: SEDAM/UNIR/FUNAI, 2015.

SILVA, M. E. F. Território, Poder e as múltiplas territorialidades nas terras indígenas e de pretos: Narrativa e Memória como mediação na construção do território dos povos tradicionais. Aracaju, 2010. (Dissertação de Mestrado em Geografia) – PPGG, Universidade Federal de Sergipe.

83 Assim, se percebe que o Mapimái é a celebração da vida, embora, no primeiro momento, a organização do ritual tenha sido realizada com a participação dos clãs em separado; o ápice acontece com a junção de todos os presentes e resulta na unicidade como identidade e pertencimento.

Considerações finais não conclusivas

84 Percebe-se que a fragmentação do espaço e da territorialidade, depende da articulação e estrutura política ou econômica, em que organizações externas atuam como propagadores de rupturas da identidade étnica. O reconhecimento da identidade do indígena enquanto ser coletivo passou então a ser mais do que um direito político.

85 A fragmentação pode ser evidenciada ao olhar as casas existentes na aldeia, que não fazem mais parte do modelo de habitação dos seus antepassados. Hoje são construídas com “estruturas modernas” e características de uma cultura envolvente e que essa produz mudanças não só em relação às casas, mas em sua espiritualidade, por meio das igrejas, em sua educação, através de escolas. Situamos ainda a mídia, através da televisão, jornal e internet, de modo indireto que se relacionam aos “marcadores estruturadores”, que exercem influência, mesmo que não sejam as mais adequadas.

86 A inserção de segmentos religiosos estranhos à cosmogonia, a inserção de línguas, a redução do território através de demarcação para efetivação de indígenas na sociedade envolvente, a pressão pelo deslocamento obrigatório de determinado coletivo de seu espaço original para outro espaço desconhecido, formam elementos importantes desses “marcadores”.

87 Os “marcadores estruturantes” compartilham a ideia de construção a partir da visão do coletivo e envolve os aspectos fundantes da cosmogonia. Logo, o Mapimái é um desses “marcadores”, que é construído pelo coletivo Paiter Suruí, o qual é pleno de ancestralidade, herança, pertinência, identidade e territorialidade.

88 Os clãs existentes, embora com especificidades próprias em seu contexto, formam um único coletivo: os Paiter Suruí com identidade, valores culturais próprios, territorialidade vivida e experimentada no espaço de ação, ou seja, em suas particularidades de construir, ver e compreender o mundo, o que somado a concepção/evolução de outros povos culmina naquilo que denominamos de diversidade cultural humana.

89 Desse modo, a territorialidade Paiter Suruí ultrapassa os limites demarcados da Terra Indígena pelo Estado, em decorrência da relação que estabelecem com o seu cosmo, que é muito mais do que física. A territorialidade encontra-se fortemente alicerçada na memória do coletivo, ainda que com a redução de suas terras, alguns de seus cemitérios e lugares sagrados se situarem fora do limite institucionalizado - o que para eles representam uma violação de seus direitos e à negação da cidadania, como uma tentativa de invisibilidade.

90 Apesar de toda a problemática encontrada e do hibridismo cultural, os Paiter Suruí fazem do desafio sua caminhada por dias melhores, conforme afirma o Labiway Esaga, Almir Narayamoga Suruí:

91 O que está acontecendo com nossa cultura, é que a cada ano a cada dia, a cultura avança, porque a cultura não é uma coisa que fica parada, é uma coisa que anda, anda de forma positiva ou de forma negativa, e assim estamos trabalhando firmemente na manutenção de nossa cultura e na utilização da cultura do não indígena (SILVA & ALMEIDA SILVA, 2012, p. 412).

92 Entende-se como um dos caminhos possíveis, a permanência de seus etnosaberes associados ao conhecimento científico, por meio da educação formal, que na atualidade constitui-se como uma das preocupações dos Paiter Suruí na busca de seus direitos de cidadãos.

Bibliografia

ALMEIDA SILVA, A. A questão indígena em Rondônia e os projetos de desenvolvimento na Amazônia Ocidental. *Ciência Geográfica*, v. XVI, p. 8-14, 2012. Disponível em http://www.agbbauru.org.br/publicacoes/revista/anoXVI_1/agh_xvi1_versao_internet/AGB_abr2012_02.pdf. Acesso em 10 dez 2013.

uso não demanda a ideia de um valor econômico, uma vez que seu significado representativo perpassa a própria materialidade.

25 De acordo com Almeida Silva (2010), “demarcadores” e “marcadores” territoriais situam-se em conceitos com sentidos, representações, formas e significados muito distintos. O primeiro reporta-se a uma ação estruturadora (poder constituído) em demarcar, determinar fronteiras; o segundo está relacionado à forma simbólica cosmogônica em marcar o território para distingui-lo em relação a outro coletivo humano, sendo uma ação estruturante e repleta de representações.

26 Assim, para o referido autor, os “marcadores territoriais” não são somente os aspectos físicos ou naturais, mas um conjunto de relações simbólicas ligado aos seres e não seres. Esse aspecto caracteriza a noção de territorialidade e espacialidade, medidas pela simbologia construída e seus valores, afinidades, sentidos, e outras manifestações que se consolidam como formas simbólicas e presentificações nos coletivos.

27 A contextualização teórica sobre etnia nos fornece os elementos e fenômenos necessários para a compreensão e apreensão da cultura, bem como o resultado das experiências humanas no espaço de ação possibilita-nos o entendimento das mudanças e permanências, ou seja, a valorização do etnoconhecimento e a aquisição de novas representações decorrentes dos encontros de culturas distintas.

28 Essa qualificação nos conduz à compreensão de que os fenômenos cosmogônicos atuam e neles os indígenas se organizam, constroem o processo histórico e como concede novos sentidos e representações a partir das relações com a sociedade envolvente, inclusive na “apropriação” de outros valores culturais e sociais.

29 No caso específico da Amazônia, é importante destacar que o Estado brasileiro foi o impulsionador da ocupação e adotou como “reparação” ou “compensação” de danos aos indígenas, a demarcação de suas terras. Esse fato amenizou parte da problemática e “contribuiu” para o resgate da dívida histórica. Desse modo, concomitantemente, procurou preservar a diversidade cultural brasileira ainda existente. Essa condição de “reparação”, no entanto, não atende às etnias, nem tampouco oferece garantia plena dos direitos dos povos originários.

30 Assim, com o resultado do processo histórico de colonização exercido pelo Estado e a sociedade envolvente, os indígenas tiveram seu território fragmentado, reduzido ou expropriado – em função dos meios empregados. Assim sendo, seus territórios ancestrais passaram por novas ressignificações e novas representações que interferem diretamente em sua cultura e modo de vida, consequentemente, com a redução dessas territorialidades.

31 Essas condições propiciam, de um lado, a necessidade observada nos discursos dos indígenas em manter sua cultura – como forma de resistência - e por outro lado, compreender as transformações ou mudanças que ocorreram após o encontro com a sociedade do entorno.

32 Isso é observado nos diálogos que os Paiter Suruí estabeleceram como parte do processo em que passam, ou seja, reafirmam os valores cosmogônicos e aprendem novas representações como condição de sua existência. A estratégia adotada, nesse caso, para a territorialidade e a identidade coaduna-se com os conceitos de “mudança e permanência” defendidos por Sahlins (1997, 1997a, 2003) e “encontro de sociedades” (GALVÃO, 1979).

33 O campo simbólico evidenciado por meio da experiência vivida em cada etnia, dentre elas a Paiter Suruí se consubstancia na relação entre o material e o simbólico, em virtude das “coisas do mundo, que existem no mundo como aparente, como fenômeno, como elas se apresentam”, conforme assegura Cassirer (1994, p. 81-96), as quais são revestidas de significados por nós seres humanos e utilizadas para fins determinados muitas vezes previamente a sua confecção.

Os Paiter Suruí e o território pós-contato

34 As terras indígenas identificadas na Amazônia brasileira ocupam expressivos 20% da área total da Amazônia Legal, segundo dados oficiais da Fundação Nacional do Índio - FUNAI. Apesar das terras serem do ponto de vista constitucional e jurídico asseguradas, os indígenas não somente viram a intervenção da sociedade envolvente e do próprio Estado nacional em sua cultura, como suas áreas de ocupação ancestral ser violentamente ocupadas de maneira ilegal, com isso empurrando-os muitas vezes para outras áreas – o que gerou tensões e conflitos

étnicos. O que se constata com maior evidência foram territórios reduzidos, impedindo a sobrevivência, devido à escassez de alimentos, sobretudo a caça e a pesca.

35 Com os Paiter Suruí (gente de verdade, na língua Tupi Mondé) não foi diferente, inclusive parte do território foi perdida para os colonos e empresas colonizadoras que chegaram à região, no período de contato, no final da década de 1960. Ainda parte de seu território ancestral foi cortado pela BR 364.

Entre as décadas de 1970 e 1980, colonos, vindos de outros estados, avançavam sobre o nosso território Paiter Suruí. O Instituto Nacional de Colonização de Reforma Agrária (INCRA) abriu linhas de acesso para o interior do estado de Rondônia: Linha 15, Linha 14, Linha 13, Linha 12, Linha 11, Linha 10, Linha 9, Linha 8 e Linha 7. Essas foram as linhas que, criadas no município de Cacoal, facilitaram o ingresso dos colonos ao território do povo Paiter Suruí. Mindlin afirma que o Governo Federal tinha planos, em 1982, de assentar, no estado de Rondônia, de 13 a 15 mil famílias de colonos (SURUI, 2013, p. 25-26).

36 Seu Labiway Esaga (líder maior), Almir Narayamoga Suruí, afirma que se “no dia 07 de setembro o Brasil comemora sua independência de Portugal, para nós indígenas é a data em que nos tornamos dependentes do Estado brasileiro”. Sua declaração revela uma problemática comum às demais etnias indígenas brasileiras que, além da dependência, convivem com a invisibilidade e o preconceito da sociedade que arbitra valores de juízos que conflitam com os modos de vida distintos dos seus.

37 Anteriormente ao contato oficial, os Paiter Suruí mantiveram relações esporádicas, alguns acirrados, com outras etnias, seringueiros e telegrafistas da Comissão Rondon, isso nas primeiras décadas do século XX. Esse contato oficial do Estado brasileiro com os Paiter Suruí “coincidiu” com a expansão das fronteiras econômicas na Amazônia, notadamente com a consolidação da atual BR-364, sendo esta o caminho de atração para milhares de migrantes.

38 É necessário destacar que a vinda de migrantes para a Amazônia atendia aos interesses geopolíticos como estratégia de minimizar os problemas sociais e econômicos de outras regiões do país, tendo como o mote a ocupação das fronteiras amazônicas, ao tempo em que se permite o avançar e a inserção do modelo econômico para a região.

39 Na década de 1970, metade dos Paiter Suruí – conforme a etnia relata - morreu devido às doenças transmitidas pelos migrantes. No início dos anos 1980, os indígenas contavam com uma população muito reduzida, sendo que na atualidade contam com 1.172 (FUNASA, 2010 – disponível em <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/surui-paiter/1763> acesso em 10 ago 2012) o que ainda está muito longe de atingir o quantitativo constatado no início do contato oficial.

40 Segundo relatam os Paiter Suruí, na época do contato havia aproximadamente 5.000 indígenas, sendo que atualmente, apesar do crescimento demográfico, o número alcance somente a metade daquela verificada de quando ocorreu o contato.

41 Os Paiter Suruí apontam que as endemias oriundas do contato foram uma das principais causas da redução drástica da população, pelo fato dos indígenas não terem imunidades suficientes frente a vírus e bactérias então desconhecidas, com destaque para o sarampo, tuberculose, gripe e pneumonia. Essa semelhança é possível de verificação na história de outras etnias indígenas (MINDLIN, 1984; MINDLIN, 1985; LEONEL JÚNIOR, 1995; ALMEIDA SILVA, 2010).

42 Os Paiter Suruí afirmam ainda que não era possível registrar o número de mortos, pois os doentes fugiam para outras aldeias, dessa maneira contaminavam os demais que igualmente não possuíam defesas imunológicas, a tal ponto que não dava tempo de sepultar os mortos.

43 A política adotada pelo Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil - POLONOROESTE, executado durante os anos 1980, com recursos do Governo brasileiro e do Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento – BIRD ou Banco Mundial inclusive forneceu as bases para os arranjos administrativos, políticos e territoriais, de modo que ainda expressa às configurações territoriais em Rondônia, seja no aspecto de implantação dos municípios, como na definição de propriedades rurais, unidades de conservação, terras indígenas e malhas viárias.

44 O POLONOROESTE tinha como finalidades: 1) integração nacional desta porção amazônica; 2) ocupação da região noroeste do Brasil, através da absorção das populações marginalizadas economicamente de outras regiões, possibilitando a melhoria da qualidade de vida; 3) aumento da produção regional e melhorar a renda da população; 4) redução dos índices de desigualdades

da sociedade envolvente e a influência de igrejas tem proporcionado outro sentido à prática poligâmica, porém não o suficiente para eliminá-la.

74 Nos dias atuais encontram-se indígenas casados com duas ou três esposas, sendo que em outras épocas era comum o homem ter um número maior de esposas. No contexto matrimonial as esposas costumam conviver em harmonia e paz; negam ter ciúmes umas das outras e afirmam que não existe sentimento de menosprezo ou submissão, em razão de entenderem que compõem a mesma família, o que inclui cuidados semelhantes com os filhos das demais mulheres.

75 A celebração do ritual Mapimá inicia-se com a entrada de clãs em fila única, cuja liderança segue com suas esposas, sendo que uma delas conduz uma tocha, a qual representa a chama ou fogo da vida. Os demais indígenas com arcos e flechas e acompanhados de suas esposas seguem o líder.

76 O Mapimá é um ritual com cantos, danças, confraternizações, atividades recíprocas que aproximam os clãs e permitem a reflexão e troca de experiências e vivências no espaço de ação. A representação ritualística e simbólica Mapimá de 2012 mostrou-se diferente da anterior, em virtude dos Paiter Suruí usar shorts (bermudas) com cores específicas e ter a descrição do nome do clã da qual o membro pertencia, de maneira a caracterizar veementemente sua identidade e territorialidade familiar.

77 Na entrada do lugar em que o clã anfitrião esperava, foram instaladas esculturas produzidas com caules de bananeiras que representavam uma família de agricultores: pai, mãe e filhos. Nesse momento, simbolicamente, os Paiter Suruí entraram em clima de guerra emitindo sons estridentes, depois flecharam os bonecos, cortaram suas cabeças. Continuaram sua manifestação com altos sons como uma celebração por ter vencido a guerra.

78 Essa carga simbólica representada no Mapimá tem o sentido do fortalecimento espiritual e cultural do coletivo, de modo a solidificar os laços de parentesco e reafirmar as marcas da territorialidade e sua conexão com a terra. Essa atuação não só é expressão física, mas consiste na interação entre o homem e o sobrenatural, conforme afirma Dardel (2011, p.48):

[...] a ligação do homem com a terra recebeu, na atmosfera espaço-temporal do mundo mágico-mítico, um sentido essencialmente qualitativo. A geografia é mais do que uma base ou elemento. Ela é um poder. Da terra vêm as forças que atacam ou protegem o homem, que determinam sua existência social e seu próprio comportamento, que se misturam com sua vida orgânica e psíquica, a tal ponto que é impossível separar o mundo exterior dos fatos propriamente humanos.

79 Essa forma de representação simbólica realizada pelos Paiter Suruí conduz-nos à reflexão que, de fato, a etnia, em seu processo de apreensão dos fenômenos cosmogônicos, rememora aspectos relacionados aos conflitos territoriais que tiveram com os colonos, em decorrência da migração incentivada pelo estado brasileiro a partir da década de 1960, quando milhares de migrantes em busca de oportunidades – terra, dinheiro, entre outros - se direcionavam à Terra Indígena Paiterey Garah.

80 Nesse sentido, a representação do Mapimá pode ser compreendida como se o invasor estivesse presente ou como uma questão de exorcizá-los de seu território. Ao mesmo tempo possui o sentido de que a etnia encontra-se vigilante em relação a ações que porventura venham a ocorrer no seu território, como a presença de madeireiros, garimpeiros, invasores de terra, entre outros atores sociais da sociedade.

81 É necessário destacar que neste cenário os Paiter Suruí, na atualidade, procuram resolver os conflitos com os atores externos por meio do diálogo, inclusive estão se capacitando técnica e politicamente para isso. Esses diálogos resultaram em parcerias solidificadas com instituições governamentais, não governamentais, empresas como o Google Earth, bem como elaborado planejamento de longo prazo (Projeto Carbono Florestal Suruí, devidamente certificado) com o objetivo de manter a floresta e ao mesmo tempo salvaguarda o território, a cultura e a sobrevivência da etnia.

82 Entre uma e outra pausa no Mapimá, os donos do ritual (anfitriões) aproximavam-se e, embaixo do chapéu de palha (casa), ofereciam a ‘chicha’ em grandes quantidades até o iniciar da noite. Então, voltavam a se reunir e contar suas histórias de vida, na língua Tupi Mondé, e esboçavam gargalhadas.

Imagem 04: Ritual do Mapimái



Autor: Carliandio A. Silva, 2012.

- 65 Com o contato, o ritual ficou “adormecido” por vários anos, em virtude dos Paiter Suruí terem que defender o território, além da FUNAI introduzir a prática das roças individuais, nos moldes da agricultura realizada pelos colonos. Em 2000, o ritual do Mapimái foi restabelecido em suas práticas ancestrais - e contou com os seguintes apoios: Associação Metareilá (dos Paiter Suruí), Kanindé Associação de Defesa Etnoambiental e Ministério do Meio Ambiente – MMA.
- 66 Na atualidade, o Mapimái tem uma duração de três a sete dias, bem inferior se comparado ao período anterior ao contato; isso se deu em decorrência das obrigações e compromissos assumidos externamente pela etnia.
- 67 O ritual é desenvolvido por seguidas cerimônias, num ritmo “frenético”, e todos os participantes se enfeitam com colares, cintos e pinturas (Imagem 4). Durante o ritual se apresenta a mulher do chefe cerimonial, que carrega uma tocha que não deve ser apagada. A tocha é fixada ao lado do trono de recepção (yama) do chefe cerimonial e ali permanece, sendo que a mesma é acesa por esse chefe e não pode ser apagada. O fogo sagrado se extinguirá por si mesmo, caso contrário o ser criador da humanidade (Palop) deixará de visitar e proteger a aldeia; a tocha forçosamente apagada possui ainda outros vários significados, entre eles, a indicação de que alguém da etnia falecerá em breve.
- 68 Esse reencontro tem o sentido de fortalecimento dos seus valores cosmogônicos culturais, e é de extrema importância para a manutenção do território, pois permite aos jovens entender e estreitar os laços com a história e a luta pela terra, assim como compreender os laços com a natureza, identidade cultural, espiritualidade e territorialidade.
- 69 No ritual Mapimái a etnia fica dividida em duas partes, uma representa a roça e a outra a mata, nelas fica evidente a relação da etnia com a subsistência, o plantar para obtenção de alimento, enquanto a mata é a representação da unidade com a natureza. A identidade étnica é caracterizada na união das partes, entre a representação da necessidade da caça e do plantio configura-se o nome dos Paiter Suruí como “gente de verdade”, “gente verdadeira” como algo ligado a relação natureza-cultura.
- 70 A chegada ao acampamento é bastante movimentada e se dá por meio de sons produzidos pelos homens em clima de festa, os quais transportam seus arcos, flechas, enfeites de plumas e cocares que também são utilizados nas atividades cotidianas. As mulheres carregam vasos de cerâmica, colares e cestos que produziram e ainda típoias em que conduzem seus filhos.
- 71 No processo organizativo, a floresta possui sentidos, significados e representações especiais, por ser o local apropriado para encontrarem matéria-prima para a produção de artesanatos, instrumentos de guerra e ainda alimentos, sendo que a busca pode ocorrer individual ou coletivamente.
- 72 Na floresta encontra-se palha para cestos e casas, taquaras para flechas e flautas, tintas de jenipapo para as pinturas corporais, corda e madeira que são indispensáveis aos arcos, sendo que esses elementos materiais espiritualizados compõem o conjunto fenomenológico do ritual Mapimái. Desse modo, a floresta associada ao gavião e o rio são partes indissociáveis do ritual, o que se consubstancia como unidade em que cada elemento representativo só tem sentido porque está intrinsecamente vinculado ao outro.
- 73 Durante o Mapimái aconteciam e ainda acontecem os casamentos seguindo a orientação cosmogônica herdada pelos Paiter Suruí. A poligamia é permitida. O contato com a cultura

regionais e nacionais; 5) garantia do crescimento produtivo em harmonia com o meio ambiente e proteção às comunidades indígenas.

- 45 O Programa foi alvo de intensas críticas dentro e fora do Brasil devido ao passivo social e ambiental. Nessa acepção, enfatiza Almeida Silva (2012, p.11) que:

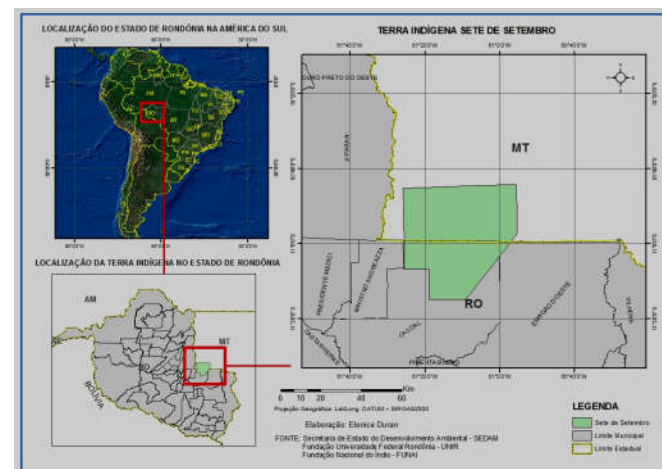
Em realidade este último objetivo foi o que menos teve relevância no cumprimento, visto que com o POLONOROESTE ocorreu a pavimentação da BR 364 e com ela a chegada de uma migração cujos resultados são mensurados como o aumento do desmatamento e a pressão sobre as florestas causando desmatamento e consequentemente sobre os povos indígenas.

- 46 Com o término do Programa, foi implantado seu sucedâneo, o Plano Agropecuário e Florestal de Rondônia – PLANAFLORO, também financiado pelo Banco Mundial e Governo do Brasil, com o objetivo de corrigir os erros provenientes do POLONOROESTE, especialmente aqueles relacionados à problemática ambiental.
- 47 A ação desenvolvida pelo Estado brasileiro também possui outros desdobramentos com profundas consequências para as etnias indígenas na Amazônia, como a perda de parte do território, tanto no que concerne a reconfiguração territorial estatal, quanto à ação de ocupação ilegal pela sociedade envolvente, o que caracteriza com desterritorialização dos indígenas e novas apreensões e representações de mundo.

[...] A apropriação e a modificação do espaço geográfico pode ser entendida como processos de territorialização ou dependendo das circunstâncias passa a ser concebida como desterritorialização ou des(re)territorialização, o que no caso das populações indígenas se insere na categoria de desterritorialização, isto devido perder parte de seu espaço ou esse ser descaracterizado de sua forma original, através da ação do Estado ou pelos grupos sociais delimitadores do Capital (ALMEIDA SILVA & LEANDRO, 2010, p.48).

- 48 Com o isso, o papel do Estado brasileiro, como tentativa de amenizar a problemática existente e resultante do “encontro de sociedades” e culturas distintas, tem agido, ainda que pressionado, na criação de terras indígenas, ao tempo que a Constituição Federal de 1988 reconhece o direito originário à terra e à permanência cultural.
- 49 O contato produziu profundas mudanças para os indígenas e no caso dos Paiter Suruí, não foi diferente, até mesmo em razão da proximidade de sua terra com a BR 364 e cidades vizinhas (Cacoal, Pimenta Bueno, Espigão do Oeste). Essas mudanças são vistas e sentidas, e com as pressões que sofreram e ainda sofrem por parte dos mais distintos atores sociais (madeireiros, garimpeiros, posseiros, entre outros), seu modo de vida passa por novos sentidos e representações.

Imagem 2 - Terra Indígena Sete de Setembro ou Paiterey Garah



Elaboração: Elenice Duran Silva (2015)

Mesmo com obstáculos, os *Paiteer Suruí* ainda mantêm muito de seus valores, tanto no que diz respeito à cultura e aos aspectos cosmogônicos, que se relacionam com a cultura de outras etnias *Tupi Mondé*.

- 50 Os Paiteer Suruí continuam com sua organização social baseada em clãs, estes denominados de: Gameb (maribondos pretos), Gamir (maribondos amarelos), Makor (uma espécie de bambu amazônico), Kaban (uma fruta regional).
- 51 O clã Kaban possui essa denominação por assemelhar-se com uma fruta regional que tem a cor amarelada com o gosto azedo. E, de acordo com os relatos dos Paiteer Suruí, a origem do clã acontece na época em estavam em guerra com os Cinta Larga – em decorrência da colonização da Amazônia - e um Paiteer Suruí levou uma mulher Cinta Larga como esposa, dando origem a um dos maiores clãs na atualidade e que corresponde à metade da população.
- 52 Outros grandes clãs são os Gameb e os Gamebey que sempre estiveram envolvidos na organização das festas, guerras, reuniões e em suas manifestações. Sempre foram eles que conduziram os Paiteer Suruí e possuem boas relações com os demais clãs, através da confiança e respeito étnicos, de acordo com as decisões e atuação como forma de apoio.
- 53 Os clãs são organizados em bases de sistema de governança política, esta escolhida pelo sistema de parentesco, cuja organização social é patrilinear e preconiza a exogamia clânica, em que os casamentos são permitidos apenas entre clãs diferentes.
- 54 O homem casa-se com a filha de sua irmã, pois segundo sua concepção cosmogônica, essa não é parente próxima, pois pertence a outro clã, o culmina no casamento entre primos cruzados, e dessa forma mantém-se a exogamia clânica patrilinear.
- 55 Os Paiteer Suruí habitam 25 aldeias espalhadas na Terra Indígena Paiteer Garah – conhecida nacionalmente como Terra Indígena Sete de Setembro (Imagem 02), conforme Decreto 88.867, de 18 de outubro de 1983 - localizada em Rondônia (município de Cacoal) e Mato Grosso (Rondolândia) numa área de 248.147ha, sendo que o contato oficial pela FUNAI ocorreu no dia 07 de setembro de 1969, na Aldeia Nabekó Dabalaquibá (Aldeia Facão Pendurado).

O Mapimái - a criação do mundo

- 56 O Mapimái é um ritual no qual se comemora a criação do mundo, e acontece como reconciliação e a busca por equilíbrio entre homem, natureza e cultura, o que também alude na valorização da cultura desse povo. Nesse ritual, os Paiteer Suruí divididos pelos clãs, sendo que cada um deles é representado por um líder indígena, participa da celebração. A responsabilidade dos preparativos da comemoração fica sob a responsabilidade de um dos clãs, o escolhido que permanece, durante o ritual, separado dos demais.
- 57 O clã anfitrião oferece o ritual – que também é festivo, e durante o evento é servido uma bebida conhecida por nome de chicha (bebida fermentada que apresenta teor alcoólico e possui como matéria-prima o milho, ou cará e/ou outros tubérculos) aos participantes que devem ingeri-la até não suportar mais e expelir o líquido. A estratégia adotada é não deixar que o líder se embriague, pois isso é visto como sinal de fraqueza e desequilíbrio.
- 58 Assim, todos dos clãs tentam beber o máximo possível na tentativa de preservar seu líder, fazendo com que ele absorva a menor quantidade, enquanto isso os outros membros ingerem a bebida (Imagem 3) que também é considerada como elemento de transcendência e purificação do corpo e embriagam-se. Ao expelirem de seu corpo, o excesso da chicha purifica o corpo e espírito.
- 59 Os Paiteer Suruí são particularmente conhecidos como os indígenas cantores e produzem artesanatos e instrumentos musicais para serem tocados durante a festa. Observamos durante toda a celebração o simbólico sentido, vivido, internalizado e também manifestado pelos membros da etnia, na beleza e uniformidade de cada música que é exclusiva de quem a compôs e não pode ser repetida por nenhuma outra pessoa. Eles também confeccionam colares, cocares e outros em um lugar afastado do clã anfitrião.

Imagem 03: Ritual do Mapimái - ato de purificação.



Autor: Carlandio A. Silva, 2012.

- 60 Posteriormente, esses objetos “marcadores” são trocados como forma simbólica de fortalecimento espiritual e cultural, ou melhor, esse ato integrante da etnia transportados ao enunciado de Mauss (1968-1969 [1931a, b]; 1997 [1950], 2003) quanto à troca e reciprocidade, o que está diretamente relacionado à estrutura fundamental de parentesco e filiação, organização e vivência compartilhada de mundo.
- 61 Em ordem cosmogônica, os Paiteer Suruí participam dos mesmos valores e representações simbólicas, suas comunidades são divididas em metades, em que uma representa a mata e a outra o roçado, ou roça. Dessa forma, organizam a agricultura, assim como obrigações e deveres, sendo que o parentesco é uma das formas mais importantes de organização social. Esse conjunto de experiências entre o coletivo pode ser especificado, como afirma Dardel (2011, p.XII), como uma:

[...] geograficidade, a qual expressa a própria essência geográfica do ser-e-estar-no-mundo. Enquanto base da existência, a associação entre geograficidade, lugar e paisagem tem sido fértil, permitindo uma compreensão fenomenológica da experiência geográfica.

- 62 O Mapimái, como ritual, é uma referência da forma organizativa dos Paiteer Suruí, nas atividades cotidianas, ou seja, fornece as bases para produzir uma agricultura sistematizada, da pesca e da caça, de modo que todos se ajudam coletivamente, sendo marcado pela reciprocidade e do (re)encontrar com suas origens e planejar outras possibilidades frente a novos desafios internos e externos.
- 63 Antes do contato oficial, o Mapimái durava várias semanas e a organização se dava da seguinte forma: a metade da mata ficava durante o verão em uma abertura da floresta, afastada aproximadamente um quilômetro da aldeia, enquanto a outra metade – a da roça - não poderia adentrar aquele espaço.
- 64 Essa condição possibilitava o estabelecimento de um calendário agrícola indígena, marcado pela rotatividade, e a realização de mutirões festivos para o cumprimento das atividades de cultivo e de colheita da plantação. A metade da roça era responsável pela produção dos alimentos, da fabricação da chicha, enquanto a da mata se responsabilizava por ações com benefícios em virtude da ajuda mútua (semelhante a mutirões), o que se caracterizava como troca simbólica.