

OS PAITER SURUÍ E O MAPIMAÍ: A REPRESENTAÇÃO COMO “MARCADOR TERRITORIAL”

The *Paiter Suruí* and the *Mapimaí*: the representation as "territorial marker"

Los *Paiter Suruí* y el *Mapimaí*: la representación como "marcador territorial"

Kelli Carvalho Melo

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal da Grande Dourados

kelli_geo@hotmail.com

Adnilson de Almeida Silva

Almir Narayamoga Suruí

Resumo

Os *Paiter Suruí* que se autodenominam de “Gente de Verdade” ou “Povo Verdadeiro”, vivenciam um cenário que se encontra em constante processo de novas representações e apropriações culturais, no entanto, alguns de seus rituais permanecem ainda que tenham que adaptarem-se a cultura e aos valores dos não indígenas. Eles vivem na Terra Indígena Sete de Setembro (autodenominada *Paiterey Garah*) nos municípios de Cacoal/RO e Rondolândia/MT, espacialmente distribuídos, atualmente em 25 aldeias. No presente artigo analisaremos o modo de vida, as representações e presentificações que este coletivo manifesta e estabelece suas relações com os “marcadores territoriais” - *locus* privilegiados para se compreender sua territorialidade, sendo que o *Mapimaí* ou criação do mundo, que consiste em uma ritualística pautada nos valores cosmogônicos e ancestralidades que oportuniza uma análise geográfica mais próxima do seu modo de vida.

Palavras-chave: *Paiter Suruí*; *Mapimaí*; “Marcadores Territoriais”; Representação; Territorialidade.

Abstract

The *Paiter Suruí* calling themselves "Real People" or "True Folk", experience a scenario that is in a constant process of new representations and cultural appropriations, however, some of its rituals remain even having to adapt the culture and the values of the non-indigenous. They live in the Indigenous Land Sete de Setembro (self-styled *Paiterey Garah*) in the municipalities of Cacoal/RO and Rondolândia/MT, spatially distributed, currently in 25 villages. In this article we will look at the way of life, the representations and presentification who this collective expresses and establishes its relationships with the "territorial markers"- privileged *locus* for understanding its territoriality, given that the *Mapimaí* or creation of the world, which consists of a ritual based on values and that it gives a cosmogonic ancestries enabling geographical analysis nearest of their way of life.

Keywords: *Paiter Suruí*; *Mapimaí*; "Territorial Markers"; Representation; Territoriality.

Resumen

Los *Paiter Suruí* que llaman a sí mismos "Gente de la Verdad" o "Personas reales", que experimentan un paisaje que está en un proceso constante de nuevas representaciones y apropiación culturales, sin embargo, algunos de sus rituales siguen teniendo que adaptarse a la cultura y los valores de los no-indígena. Viven en la tierra indígena Sete de Setembro (autodenominado *Paiterey Garah*) en los municipios de Cacoal / RO y Rondolândia / MT, repartidos espacialmente, actualmente en 25 aldeas. En este artículo vamos a analizar la forma de vida, sus representaciones colectivas y presentificações que esto expressa y Establece sus relaciones con los "marcadores territoriales" - locus privilegiado para la comprensión de su territorialidad, y el *Mapimaí* o creación del mundo, que consiste en un ritual basado en valores y ascendencias cosmogónicas que se aprovecha del análisis geográfico más cercano a su forma de vida.

Palabras clave: Suruí, *Mapimaí*, "marcadores territoriales"; representación; territorialidad.

Introdução

Os coletivos indígenas de Rondônia buscam sua sobrevivência, que se torna um desafio, essa é uma situação que não se diferencia em muito às demais etnias que se encontram em território brasileiro. Entre os múltiplos desafios encontram-se a luta para a demarcação do território; a superação dos impactos do colonizador na cultura, marcada em muitos casos pela discriminação étnica-racial; a inserção de novos valores que resultam em crises psicológicas. Todavia, a relação estreita com a natureza e os valores

cosmogônicos e espirituais são algumas das características que unem os coletivos entre si em sua forma de apreensão e compreensão de mundo.

O coletivo indígena *Paiter Suruí*, que se autodenomina de “Gente de Verdade” ou “O Povo Verdadeiro, Nós Mesmos” - pois acreditava que seria os únicos habitantes da terra – pertence ao tronco Tupi da família linguística *Mondé*. Sua organização sociopolítica (Figura 01) possui como característica a ordenação em um sistema clânico de parentesco e matrimônio, composto pelos *Gameb* (marimbondos pretos), *Gabgir* (marimbondos amarelos), *Makor* (taboca, que é uma espécie de bambu da Amazônia) e *Kaban* (mirindiba *Glycydendron amazonicum*).

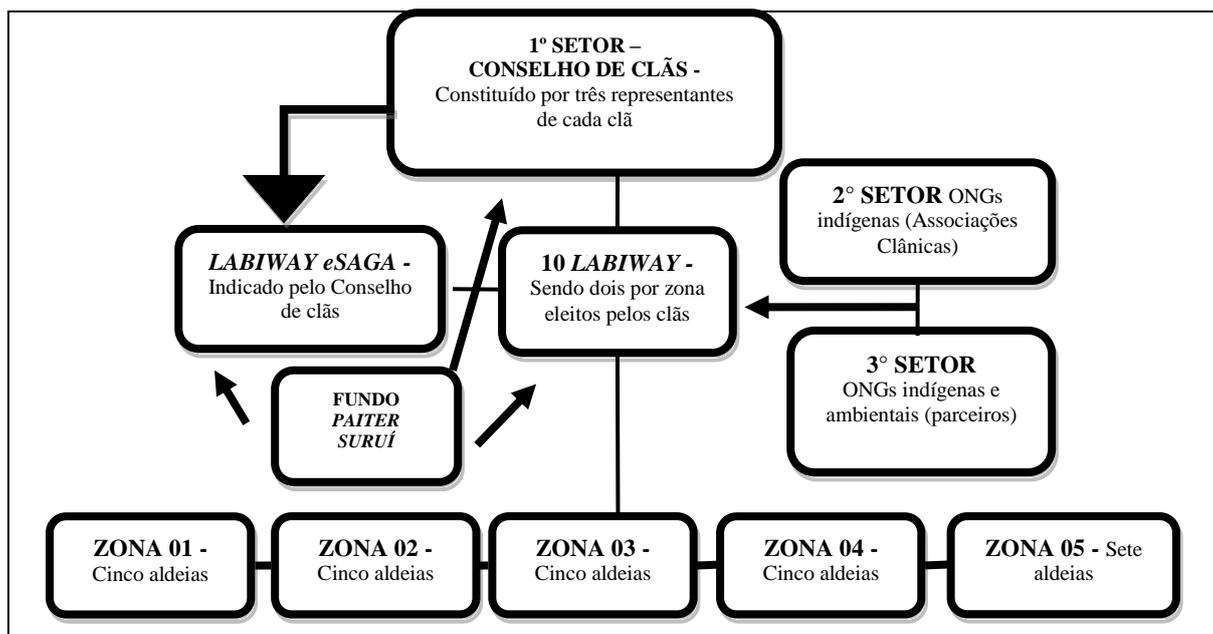


Figura 01 - Organização política da chefia dos *Paiter Suruí* e distribuição de poderes
Fonte: Cardozo (2011).

Constituem uma população de 1.172 pessoas (<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/surui-paiter/1763> acesso 10 mar 2014) em um território de 248.147 hectares, localizado no sudeste de Rondônia e noroeste de Mato Grosso. O contato entre esse coletivo e a sociedade envolvente produziu grandes transformações em sua cultura, principalmente devido a pressões que contribuíram para novas e diversas representações internas, embora mantenham vivo muito de seus valores culturais e cosmogônicos.

Os dois principais responsáveis pelas mudanças sociais, políticas, territoriais e culturais entre os *Paiter Suruí* foram o processo de colonização no final da década de 1960, posteriormente ampliado pelo Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil – POLONOROESTE. Esses dois fatores propiciaram em consequências diretas para as populações indígenas de Rondônia e Mato Grosso e culminou na perda significativa de seus territórios ancestrais, os quais foram “ocupados” pelos novos migrantes com o apoio estatal.

A “ocupação” desses territórios foi marcada por conflitos, dos quais alguns deles ainda em evidência, o que caracteriza o que Galvão (1979) qualifica como “encontro de sociedades”, ou seja, distintas culturas humanas com distintas apreensões e visões de mundo, o que inclui a compreensão sobre a utilização da natureza.

O coletivo *Paiter Suruí* está vivenciando um novo cenário, essa afirmativa está na afirmação do *Labiway esaga* (líder) Almir Narayamoga Suruí, assim como em alguns meios de comunicação. São um dos coletivos mais bem organizados politicamente do Brasil, devido principalmente ao conhecimento e o contato que esse líder possui nacional e internacionalmente, em virtude da consolidação de parcerias e projetos implantados e em preparação para implantação na Terra Indígena *Paiterey Garah* – TIPG (Sete de Setembro - TISS).

O contato com a sociedade envolvente fez com que alguns rituais e valores fossem esquecidos, outros permaneceram, porém sincretizados devido principalmente aos conflitos ideológicos, e interesses causados pela inserção de religiões introduzidas na TIPG, configurando o que Sahlins (1997a, 1997b, 2003 [1985]) conceitua como “mudanças e permanências”,

Dentro do contexto que os coletivos indígenas estão vivendo, com os novos sentidos, significados e representações oriundas da apreensão da cultura da sociedade envolvente, é indispensável à realização de estudos técnicos e pesquisas científicas que enfoquem as etnias em Rondônia. No caso específico a abordagem é sobre os *Paiter Suruí*, desenvolvemos a perspectiva geográfica inserida no contexto de sua territorialidade, sendo os “marcadores territoriais” a base conceitual do presente estudo.

Com isso a análise discorrerá sobre seu modo de vida, suas representações e relações com os “marcadores territoriais”, com o enfoque no ritual *Mapimaí* (criação do mundo), o qual é concebido pelos *Paiter Suruí* de forma simbólica e empiricamente no espaço onde vive, e realiza a apreensão e representação do mundo com suas vivências e experiências imprescindíveis ao pertencimento identitário e ao constructo da territorialidade.

Esses aspectos aparecem no ritual *Mapimaí* cuja relevância é a apreensão do mundo *Paiter Suruí*, em que a construção é plena de valores espirituais e ancestrais e dá a afeição e particularidade da dimensão de representação e presentificação cosmogônica, de modo que é uma das explicações para a sua existência material, espiritual e fenômenos de seu mundo.

Os “marcadores territoriais”, conforme Almeida Silva (2010) compõem-se de elementos materiais e imateriais que ocorrem no território, carregam qualidades que definem a espacialidade e territorialidade. A definição dessas categorias está vinculada as vivências, experiências, valores e cosmogonia que os coletivos indígenas trazem em seu espaço de ação, formando identidades culturais e pertencimento identitário.

Considerações de cassirer sobre representação

Os *Paiter Suruí* concebem e produzem o espaço onde vive de forma específica, ou seja, por meio de apreensão e representação do mundo, cujo sentido está vinculado às formas simbólicas e cosmogônicas que detém em seu território, e que por seu turno é distinto – devido essas representações - em relação aos outros coletivos humanos. Essa ação dos *Paiter Suruí* no espaço é considerada estruturante, em virtude das representações simbólicas que constituem a vivência e a visão do coletivo.

A apreensão do mundo se realiza nessa construção de valores ancestrais e cosmogônicos, sendo que o *Mapimaí* se caracteriza como um processo de (re)constructo de valores intrínsecos os quais implicam em

uma série de atributos como a defesa territorial, a territorialidade, a cultura e a espiritualidade e assim contribui categoricamente na organização de seu espaço de ação.

Neste contexto, o aporte teórico do artigo tem como fundamento as formas simbólicas e o espaço de ação (CASSIRER, 1992[1925]; 1998a[1964]; 1998b[1929]; 1975[1956]). O estudo das formas simbólicas possibilita uma inserção metodológica na Nova Geografia Cultural e está ancorada na Fenomenologia - como uma forma de pensar e compreender a ação humana no espaço, onde as vivências sensíveis do ser humano serão de primordial valor.

A fenomenologia desenvolvida em Cassirer trabalha o espaço-ação é a principal abordagem, com suas representações e formas simbólicas. O conhecimento em Cassirer incorpora vivências imediatas com experiências antecedentes, ou seja, não é um mero processo de imitação mental da realidade, mas um processo de aprendizagem que o ser humano passa ao longo da vida (CARVALHO MELO, 2013).

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

No desenvolvimento do pensamento cassireriano constata-se que no modo concreto não existe desagregação entre o que pode ser visto e atingido, isso porque nele as emoções se apresentam e valorizam a aparência das coisas, e estabelece relações no espaço-tempo. O perceptual é onde as coisas se estabelecem e permitem coordenar esse espaço-tempo, é nele que se realiza a distinção do significado, e o entendimento da realidade. Já o modo simbólico é aquele lugar conhecido subjetivamente que se familiariza com o conhecimento meditativo. Ele é o modo que permite o despertar das experiências por meio das representações.

Este autor defende que o todo conhecimento até mesmo o científico é simbólico em sua essência, logo toda relação efetuada pelo ser humano com o mundo ocorre na esfera das “formas simbólicas”, visto que:

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

Compreende-se a partir desse enunciado que a percepção do mundo se baseia essencialmente da capacidade criadora humana em apreender o mundo por meio de “formas simbólicas”, as quais reúnem um conteúdo significativo com um signo concreto sensorial. As formas simbólicas são energias espirituais que se regulam por meio dos signos, o mundo exterior das coisas e o mundo interior dos homens.

Toda relação do homem com a realidade não é imediata, mas sim mediada por meio das diversas construções simbólicas, uma vez que essas construções são realizadas por meio da energia do espírito, sendo o que o sujeito efetua espontaneamente, e as captura com signos sensíveis significativos (CASSIRER, 1975 [1956], p.164). Logo, se tem que os signos e símbolos são produtos das atividades humanas e devem ser vistos como a condição que possibilita sua relação com o mundo espiritual e ao mundo sensível.

Os símbolos permitem a realização da inter-relação social e que possibilita a harmonia do sentido do mundo, isso porque são instrumentos de conhecimento e comunicação que contribuem para a (re)construção e organização dos coletivos humanos. Ao mesmo tempo podem ser entendidos como integrantes de fenômenos que operacionalizam esse ordenamento material e espiritual.

Assim a compreensão do mundo pelos coletivos indígenas é construída pelos valores cosmogônicos e de ancestralidades e suas formas de representação ocorre de diversas maneiras, como pode ser sentidos, percebidos e representados por meio de danças, cantos, pinturas corporais, ritos, mitos, narrativas, entre outras manifestações culturais e espirituais.

As formas simbólicas se apresentam intermediadas pela linguagem, pela religião, pela arte e pelo mito que integram o universo simbólico, de modo que se interliga e forma a teia simbólica e conseqüentemente a experiência humana. O progresso do ser humano enquanto ser social é reafirmado por essa teia. Nas sociedades em geral e não somente nas etnias indígenas, essa experiência é modificada com o transcorrer do tempo, ela e seu conjunto apresentam dinamicidade própria. A essência original - núcleo central, enquanto ideia e concepção - da criação do mundo continua a mesma, embora vários de seus aspectos tenham adquirido novos sentidos, significados e representações.

Essas constatações são caracterizadas como um dos pilares do constructo da territorialidade, em decorrência dos fenômenos estarem imbricados nos valores morais e éticos do coletivo e tem como desdobramento a defesa do território, da territorialidade e da cultura (CARVALHO MELO, 2013), as quais integram a teia cosmogônica dos *Paiter Suruí*.

Destarte, o mundo se (re)presenta para nós através de fenômenos, visto que não somos capazes de conhecer a coisa por si só em sua essência, logo a realidade é uma construção simbólica com várias formas de construir simbolicamente a objetivação da realidade (CASSIRER, 1998a [1964]).

Os seres humanos vivem em um universo simbólico, e não apenas de um universo meramente físico onde a religião, a arte, a linguagem e o mito são partes integrantes desse universo simbólico que formam os fios da rede ou teia simbólica, cujo entrelaçado é a experiência do homem (CASSIRER, 1998a[1964]) e nela se encontra todo o seu conhecimento e relação com o mundo. Esse conjunto é entendido como o sistema de símbolos, o qual atua como mediação entre os seres humanos e suscita seu próprio mundo de representação, em que a essa mediação é engendrado como

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

Essas teias são utilizadas pelo homem em sua forma material, de tal modo o pensamento simbólico se apresenta também como uma construção, cujo material sensível é o ponto de partida comum das distintas formas simbólicas. O material simbólico se transforma num conteúdo significativo dotado de sentido, onde o símbolo e a forma definem a vida em suas múltiplas relações com o espaço.

Essas relações estão interligadas a uma organização espacial e se caracterizam como um lugar carregado de emoções, de afeto, sentido e lembrança do indivíduo, de conhecimentos ligados à vivência, da observação e do acúmulo da ancestralidade e cosmogonialidade, portanto, trata-se de uma simbologia da experiência e vivência.

Esse contexto é o que compreendemos como a construção interpretativa do mundo, sendo as marcas dos modos de vida dos coletivos que são incorporadas e percebidas no espaço (CARVALHO MELO, 2013). O arranjo e a reinterpretação espacial para os coletivos indígenas incidem essencialmente na função que atribuem ao espaço, por meio do espaço de ação, o qual a territorialidade e as representações são inerentes para a apreensão de mundo.

Entendendo os “marcadores territoriais” no espaço de ação

Os primeiros estudos sobre a temática de “marcadores territoriais” foi realizado por Isabel Castro Henriques sobre a Angola colonial, no entanto a autora admite “a não existência de “uma teoria dos ‘marcadores’ ou dos ‘sinais’ que definem e caracterizam a originalidade dos territórios” (HENRIQUES, 2004, p.22). Esse reconhecimento como uma lacuna conceitual, entretanto, ganha uma importante dimensão no momento em que a autora se propõe ainda que em caráter transitório uma organização de categorias (ALMEIDA SILVA, 2010, p.113).

O trabalho desenvolvido por Henriques visava analisar e compreender as diferentes formas que influenciam os seres humanos na escolha e construção de seu espaço de ação, e com isso ela descreve cinco “marcadores territoriais” (vivos, simbólicos, fabricados, históricos, funcionais e musicais), os quais são de natureza diversa, evidenciam múltiplos sentidos e representações, podendo apresentar funções sobrepostas, que marcam e determinam os territórios, de modo que define da “originalidade dos territórios, impondo a sua própria estrutura e a afirmação da autonomia de cada um dos participantes” (HENRIQUES, 2004, p.9-12).

Ao propor uma conceituação sobre “marcadores territoriais”, Almeida Silva (2010, p.106) afirma que sua concepção “pode ser compreendida a partir dos símbolos que ocorrem enquanto espaço de ação, definem territorialidades vinculadas à cosmogonia e experiências socioespaciais e possibilitam a formação das identidades culturais e do pertencimento identitário”. Desse enunciado concordamos com o autor, em razão de nos conduzir para a análise sobre a cultura dos coletivos indígenas, o que nos permite compreender que os “marcadores territoriais” viabilizam a defesa dos territórios ancestrais indígenas, ao tempo que delimitam suas fronteiras pelos sistemas de representações e símbolos (CARVALHO MELO, 2013).

No caso específico dos *Paiter Suruí* um desses “marcadores” é o ritual do *Mapimaí* com uma contribuição decisiva da construção identitária, inclusive desempenha o papel de registro cultural, e permite a firmação de marcas em sua territorialidade. O *Mapimaí* incorpora não somente os aspectos materiais, mas, sobretudo, aqueles relacionados à espiritualidade. É nele que o coletivo se realiza e encontra o equilíbrio cosmogônico e as forças necessárias para desenvolver seu espaço de ação.

O ritual *Mapimaí*, como metáfora de criação de mundo, está diretamente ligado às experiências de ancestralidade, cosmogonialidade e identidade. A identidade cultural e territorialidade *Paiter Suruí* se fortalecem em cada ato de representação ritualística, pois são plenas de sentidos, valores e sentimentos que possibilitam o construir e se inserem nos “marcadores territoriais” - os quais são *locus* relevantes para a constituição da territorialidade e do espaço de ação.

O *Mapimaí* engloba outros “marcadores”, como: a pintura corporal do ritual, a dança, o encontro entre os clãs, a troca simbólica que se configuram na junção entre o mundo imaterial e o material, a *chicha*¹ como elemento purificador, entre outros que conformam as identidades pessoais, coletivas e territorialidades, constituindo-se em autêntico código de registro cultural.

A cosmogonia é produzida pelas representações e presentificações e concomitante define o modo de vida – ou seja, qualifica a espacialidade e territorialidade indígena. É nela que encontramos a possibilidade de leitura geográfica dos “marcadores territoriais” e do “mundo”, em virtude de sua representação como construção do universo e assegura a continuidade e sobrevivência dos *Paiter Suruí* com o exercício e vivência nos rituais.

Neste sentido a cosmogonia não está dissociada do rito e esse tem um caráter de imposição - uma vez que se destina a determinado fim e se dá no social, e é definido por sua eficácia, acontece dentro de um espaço determinado, no tempo e na história. E esta imposição e eficácia acabam por organizar o espaço por ser um fato social e cultural inserido de história (MAUSS & HUBERT, 2003 [1902-3]).

Para Almeida Silva (2010) é, a partir dos fenômenos materiais e imateriais que ocorre a construção cosmogônica dos “marcadores territoriais”, os quais possibilitam a compreensão das formas e representações simbólicas e presentificações como mediadoras do modo de vida dos coletivos indígenas.

A espacialidade e territorialidade indígenas como produtos da ação humana ocorrem no espaço e por meio das representações e modos de vida dos coletivos, e são compreendidos principalmente pelo caráter cosmogônico com seus sentidos, sentimentos, valores, símbolos, signos e significados que se inserem nos rituais, no caso específico o *Mapimaí*.

A partir daí, nota-se que, o *Mapimaí* é importante para a qualificação e definição da territorialidade *Paiter Suruí*, pois, é do ritual que o coletivo expressa a produção do imaginário, da construção do cosmo, da construção territorial e do processo social que possibilita a intersecção e a interpretação de mundo original em consonância com a contemporaneidade.

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

Neste sentido, Almeida Silva (2010) enfatiza que o “marcador” territorial pode ser entendido por relações que estruturam a vida e se apoiam nas representações e formas simbólicas, ou seja, nas vivências, experiência, percepções, sentimentos, valores, costumes que irão qualificar e classificar o espaço de um grupo social como espaço de ação.

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

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

Os “marcadores territoriais” legitimam múltiplos sentidos dos indivíduos arquivados no inconsciente, que entraram para a normalidade, eles não deixam de ser a forma material desses sentidos (símbolos). Os “marcadores territoriais” em sua essência seriam a busca pela manipulação do dado sensível para torna visível e palpável os signos e símbolos. CARVALHO MELO (2013). Essa manipulação finaliza-se com as representações, as quais definem o território e interpretam o cosmo.

Mapimaí – criação do mundo dos paíter suruí

A visão que os coletivos indígenas possuem a respeito de território é que esse constitui seu microcosmo, enquanto o outro “mundo” se caracteriza como o “desconhecido” e pertence à sociedade envolvente – não sendo amistoso, em razão dos traumas ocorridos com o processo de colonização, mas que de fato não está apartado de suas realidades, visto que esse outro propicia novas apreensões de sentidos, significados, representações e valores sociais, políticos, econômicos, entre outros.

A distinção existente é que na territorialidade indígena, os *Paíter Suruí* exercem ações específicas de sua cultura e que constituem o microcosmo, o qual é organizado segundo a vontade de heróis míticos criadores, sendo *Palob*² a grande referência cosmogônica. Essa configuração encontra respaldo na constatação de Eliade (1992b, p. 26): “para viver num mundo, é preciso fundá-lo – e nenhum mundo pode nascer no “caos” da homogeneidade e relatividade do espaço profano [...]”. Logo, compreendemos que a territorialidade não está apartada da cosmogonia.

Em direção semelhante ao proposto por Eliade, Almeida Silva (2010) corrobora que os coletivos indígenas compreende o mundo a partir da construção de valores que são herdados ancestralmente, na representação e presentificação cosmogônica. Essa visão cosmogônica é um processo sociocultural dos coletivos, o qual é realizado por meio das representações simbólicas e possibilita entre outros desdobramentos a defesa física, cultural e territorial.

Os *Paíter Suruí* representam o mundo de diversas formas, mas nos parece mais nítido que o ritual de criação de mundo seja um dos mais significativos, pois transporta consigo fenômenos que são apreendidos por formas e representações simbólicas que operacionalizam e organizam seu microcosmo. Essa característica é encontrada em Lévi-Strauss, (2007 [1978]), ao realizar pesquisas com outras etnias, visto que essas são motivadas por uma necessidade ou anseio de conhecer o mundo ao seu redor, e tudo quanto os

envolvem. Compreendemos que o desejo indígena de conhecer a origem de tudo que o rodeia implica no (re)conhecimento de cada coisa e a ela atribuído, inclusive, uma aura espiritualizada, seja um dos fenômenos que dá sentido a sua territorialidade.

O exercício memorial de referência à criação do mundo pelos *Paiter Suruí* no *Mapimáí* implica diretamente na afirmação de que é a sua consciência com base numa verdade que é inerente à etnia e que oportuniza e resulta no sentido de sua existência, de sua presentificação no mundo, num domínio mágico sobre a origem das coisas. É dessa configuração que os mitos, ritos são tão importantes dentro da sua cultura.

Consoante com Eliade (1992, p.86), “cada mito mostra como uma realidade veio à existência, seja ela a realidade total, o Cosmos, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, uma instituição humana”. Para os *Paiter Suruí* a existência pessoal e coletiva só pode ser explicada e compreendida por meio dos rituais e narrativas míticas, em que esta última se refere a acontecimentos primordiais que podem adquirir novas representações, pois a própria vida e a cultura são dinâmicas. Deste modo, não se trata de uma fábula ou um sofisma, mas sim, de algo com sacralidade e está impregnada de sentidos de origem, de produção, de valores e de devires.

Ainda sobre o mito esse pode ser entendido como elemento que participa da construção do espaço, é ainda organizador das representações imaginárias e míticas dos seres humanos, que por meio de sua percepção grupal e ou individual, da explicação do seu mundo, de seus valores e sua organização (SILVA, 2007).

O ser humano é dotado de uma significativa faculdade simbolizadora em sua vida sociocultural, conseqüentemente, cria símbolos e imagens que permanecem no inconsciente do grupo, e esse regime de imagens se apresenta como mediadoras na percepção das ideias racionais (DURAND, 1997). Como parte integrante do mundo, e para a construção desse mundo, o ser humano produz significante e significados que se expressam na forma de mitos e símbolos.

O *Mapimáí* é referencial desses aspectos, uma vez é pleno de memória e ancestralidade e é considerado como “regeneração periódica do tempo [...] uma nova criação, ou seja, uma repetição do ato cosmogônico”, como um eterno retorno que ajuda a resgatar valores que foram “esquecidos” ao longo dos anos (ELIADE, 1992).

Em tal sentido, o ritual tem origem e é representado por três elementos da natureza: a floresta, o rio que faz referência à *chicha*, e o gavião real *Harpia harpya*, que se configuram como espíritos protetores, sendo também parte do fenômeno que explica a cosmogonia e a territorialidade *Paiter Suruí*. A presença deles é necessária ao coletivo, pois mantém o equilíbrio da vida e da natureza. Na conexão entre esses elementos, evidencia-se uma manifestação de sacralidade, pois ela é sentida, presenciada e vivenciada pelo coletivo (CARVALHO MELO, 2013).

Esses três elementos fenomenológicos são referenciados pelos *Paiter Suruí*, pois é uma manifestação da floresta, que *Palob* presenteou-os. A própria floresta é origem e ao mesmo tempo manifestação, e dessa

forma encontra-se a maneira de ser e do ser no microcosmo, o que situa o coletivo diante de sua própria existência, uma existência sagrada.

A floresta oferece todos os elementos para o ritual de criação, sendo o símbolo regulador do ritual. Para retirar e usufruir dos elementos os *Paiter Suruí* pedem um tipo de permissão espiritual para a floresta, não possuem nenhum tipo de ritual sacralizado para esta atividade apenas um respeito, sendo assim Bastos et. all. (2009, p.07) reiteram que o vínculo que os indígenas possuem com a floresta “[...] supera a objetividade material, em que essa faz parte da sua cosmologia, da sua simbologia e de todos os reflexos que as interações e percepções produzem em sua cultura, sociedade e espaço”.

Cada elemento possui sua função no cosmo, a floresta é a responsável pela existência dos outros dois elementos, o rio e o gavião real, pois se apresenta como a fonte de energia e estabilidade na vida dos *Paiter Suruí*. O gavião real simboliza o poder de demarcar território e impor sua força e o rio alude à *chicha* – o transcorrer da vida com as experiências e vivências, ou seja, o próprio modo de vida.

O papel da *chicha* está relacionado ainda à medição da força e expulsão dos espíritos ruins, a renovação do corpo para um novo ciclo. São os emanados da natureza, os reguladores da vida e é o alimento para o corpo e o espírito, o equilíbrio entre a cultura e o homem.

A *chicha* é a bebida principal do *Mapimái*, onde o clã anfitrião do ritual a oferece aos seus convidados, os demais clãs. Ela deve ser ingerida em grandes dosagens, que ocasionará a regurgitação, ou melhor, a expulsão dos espíritos ruins. Ela também é um elemento que testa a força dos clãs convidados, o que implica dizer que se não for ingerida em sua totalidade significa demonstração de fraqueza. Esse procedimento exerce intervenção sobre os canais de contato entre o corpo, o mundo espiritual e o mundo material, de maneira que estabelece a “fabricação de corpos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1987).

Durante o *Mapimái* os clãs são divididos entre o clã anfitrião do ritual e os clãs convidados, essa divisão representa dois cosmos, um material (dos *Paiter Suruí*) e espiritual (o de *Palob*). O ápice do ritual é quando ocorre o encontro dos mundos. Essa é mais uma referência que as representações contidas no ritual que é a manifestação de sua visão de mundo, onde a linguagem se apresenta como preponderante às representações.

A linguagem surge como algo que manifesta a visão de mundo de cada cultura, e possibilita a existência do sentido e do significado, os quais os *Paiter Suruí* atribuem aos signos, floresta, gavião real e rio, e ainda o encontro dos cosmos possuem um significado complexo e abstrato, denotando um sentimento de profunda intimidade (CARVALHO MELO, 2013). A linguagem desempenha a função de conectar o mundo dos fatos ao mundo dos símbolos.

Essa intimidade que os indígenas possuem em relação aos elementos da floresta está diretamente ligada ao modo de como se veem diante da dela, se consideram parte intrínseca, o que para Viveiros de Castro (2004) trata-se de perspectivismo, em virtude dos indígenas constatarem que sua espécie a partir de como se trata em sua própria cultura está interligada as demais materialidades e imaterialidades, ou seja, como ele próprio interpreta sua existência física e espiritual.

Essa manifestação e representação é uma forma de valorização da cultura *Paiter Suruí*. O ritual *Mapimaí* é uma forma de reconciliação e busca de equilíbrio para a tríade homem, cultura e natureza que corrobora para a espiritualidade, cosmogonialidade e territorialidade (CARVALHO MELO, 2013).

O *Mapimaí* se configura em três dias, o primeiro é quando os clãs se separam, os anfitriões do ritual ficam na aldeia, os convidados se retiram para a metareilá³ ou metare. Os convidados preparam a tinta do ritual (Figura 02) que é feita do fruto jenipapo⁴ e posteriormente pintam os corpos dos participantes (indígenas e não indígenas). Nesse dia ao entardecer acontece o primeiro encontro entre os clãs, onde o anfitrião avalia as pinturas corporais e oferece a primeira degustação da *chicha* - como amostra do que os espera nos próximos dias da ritualística e do encontrar-se com o microcosmo.

No segundo dia os convidados ainda permanecem na metareilá, onde passam o dia na ornamentação e preparam indumentárias com palha de coqueiro (Figura 03), cocares, flechas e arcos e caracterizam-se como guerreiros. Nesse dia acontece o que eles chamam de desafio da *chicha*, um clã convidado é desafiado a bebê-la até que ocorre a expulsão dos espíritos.



FIGURAS 02 e 03: Extração do jenipapo. Preparação da tinta. Preparo para o ritual.
Fonte: OLIVEIRA, Claudia Nascimento, 2011. Aldeia Apoena Meireles (TIPG).

No ritual do *Mapimaí* as músicas são cantadas e não podem ser repetidas e cada uma delas deve formular algo novo que o microcosmo os proporciona, como: a) uma caçada; b) uma guerra; c) algo relevante que aconteceu em suas vidas; d) sobre a natureza, animais, frutas, etc. O que valoriza sua história e a riqueza de fato é que sutilmente destacam a passagem de cada um no universo coletivo.

Esse dia é tido como o ápice do ritual, pois, é quando ocorre o encontro do microcosmo espiritual e material (*Palob* com os *Paiter Suruí*). Em cada *Mapimaí* são escolhidos do clã convidado, um casal que terá a missão de realizar esse encontro desses mundos. Eles são chamados de chefes cerimoniais, seus ofícios são de grande importância, e o casal escolhido é aquele que possui o conhecimento dos valores cosmogônicos. Sua esposa deverá conduzir uma tocha acesa por todo o trajeto do ritual e é denominada a “a chama da vida” (Figura 04) e simbolicamente trata-se de um presente de *Palob* para iluminar os caminhos da etnia.

Durante todo o trajeto a chama não pode se apagar, pois isso pode trazer presságios inevitáveis como doenças e mortes e que *Palob* não fará visita à etnia até o próximo *Mapimaí* – ou seja, que os *Paiter*

Suruí não terão a proteção espiritual durante o período. Quando finalmente ocorre o encontro, o casal e as lideranças clânicas sentam-se num local especial e pleno de espiritualidade e de sentido representativo, um tronco chamado de *yama* ou trono da recepção (Figura 05).



FIGURAS 04 e 05: Tocha da vida. Rei e rainha do ritual, sentados no *yama*.

Fonte: CRUZ, Sérgio Pereira & KANINDÉ, 2012. Aldeia Joaquim (TIPG)

Ainda no segundo dia, acontece uma memorização de ataques que sofreram tanto dos colonos, quanto de outros coletivos indígenas. Nessa parte do ritual são utilizadas flechas e arcos e buscam com essa representação demonstrar sua origem guerreira, sua força e que não temem quaisquer tipos de inimigos.

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

Mas o término desse dia de ritual somente ocorre quando os anfitriões, assim como os convidados indígenas e não indígenas realizam a passagem sobre o *yama* e possui o sentido representativo do equilíbrio da vida. Na passagem aqueles que não se mantêm firmes e caem, de forma simbólica, pode se dizer que seus espíritos estão desarmonizados com a natureza e com sua própria existência, em razão de considerarem que todos os seres integram o mesmo conjunto cosmológico.

O terceiro e último dia é dedicado à caçada e captura de animais da floresta e é realizado pelos clãs convidados. Essa manifestação é uma prova que os convidados estão agradecidos pelo ritual, pela bebida e de acordo com o que o cosmo lhes proporciona. O sucesso do empreendimento resulta na celebração de um banquete em que todos participam e saciam a fome.

Ainda nesse último dia os convidados em sistema análogo a mutirão realiza a limpeza de novas áreas, onde posteriormente, o anfitrião efetuará o plantio de lavouras para sustentar sua família. Desse modo, verifica-se que o ritual além de apresentar como espiritual e festivo tem o sentido de solidariedade e reciprocidade no contexto da etnia.

Tal condição aponta Carvalho Melo (2013) que o *Mapimaí* se configura como um dos constructos da territorialidade, o próprio espaço de ação da qual menciona Cassirer, sendo que cada ato do ritual reporta a visão e a interpretação do mundo, oferece e fortalece o pertencimento étnico-cultural – marcado pelo sentimento, percepção, valoração, vivências, experiências ancestralmente construídas – e possibilita, dessa forma, compreender as espacialidades/territorialidades, como conjunto indissociável dos “marcadores territoriais”.

[...] Pelo vínculo de pertencimento, essa conexão com o espaço é traduzida pelos sentimentos e a valoração que se opera sobre esse, de modo que é possível pensar o espaço de ação como um dos elementos que contribuem diretamente na construção cultural, identidade, pertencimento e enraizamento de um determinado coletivo. [...] A cotidianidade indígena permite que se processe entre os indivíduos e a coletividade o sentimento de pertencimento que está ligado ao sistema de formas, às representações simbólicas, às presentificações e às práticas socioespaciais. (ALMEIDA SILVA, 2010, p.83;118).

O ritual está intrínseco de formas e representações simbólicas que definem a espacialidade e territorialidade do coletivo, e interpretam as suas relações afetivas. Essa representação da criação do mundo com seu intrincado de simbolizações consubstancia como uma forma de classificar o que está a sua volta, o conhecido e o desconhecido, o visível e o inacessível que compõem o microcosmo *Paiter Suruí*.

Considerações finais não conclusivas

O *Mapimaí* está diretamente interligado às experiências de ancestralidade, de cosmogonialidade e de territorialidade, logo caracteriza como identidade cultural própria dos *Paiter Suruí*. Sua realização, em cada ato ritualístico, permite o fortalecimento étnico-cultural pleno de valores e sentimentos de construção material e imaterial, portanto, configuram como “marcadores territoriais” que são vividos, compreendidos e exercitando como experiências pela etnia por meio de seus sentidos, símbolos e representações.

A cosmogonia dada pelas representações e presentificações se operacionaliza no *Mapimaí* como indispensável elemento fenomenológico de qualificação e definição da sua territorialidade, as quais são possibilitadas pela leitura geográfica dos “marcadores territoriais”, visto que contêm a produção do imaginário e da materialidade que edificam a explicação possível do microcosmo *Paiter Suruí*.

O estudo se torna imprescindível uma vez que esses coletivos vêm sofrendo um processo de aquisição de novas representações e novos valores culturais devido ao contato com a sociedade não indígena, sendo que as permanências e as mudanças no *Mapimaí* – o reinventar-se intermitentemente propicia assegurar a continuidade e sobrevivência dos *Paiter Suruí*, visto que o processo cultural não é inerte.

As permanências no ritual *Mapimaí* implicam em afirmar que a concepção do que realizam como apreensão simbólica é mantida como forma estruturante em seu núcleo de origem, enquanto as mudanças se referem às novas adaptações, representações, sentidos e significados que são adicionados devido ao estabelecimento de relações com as demais etnias e com a sociedade não indígena. Para elucidar essa questão é preciso situar as passagens temporais em três passagens específicas:

- a) Antes do contato, os *Paiter Suruí* desenvolviam o *Mapimái* por várias semanas, prioritariamente no período das colheitas de lavoura com práticas coletivas de solidariedade e reciprocidade;
- b) Com o contato vieram doenças que não conheciam e acirradas pelos conflitos inter-étnicos (governo com as obras de infraestruturas e com a colonização e chegada de migrantes, de maneira que perderam porções consideráveis do território ancestral). Essas questões de impacto com o novo produziram efeitos psicológicos profundos nos *Paiter Suruí* e assim o ritual foi “esquecido”, portanto, não foram realizados por mais de uma década;
- c) O retorno ao *Mapimái* com a reafirmação e fortalecimento da identidade étnica, todavia, os novos sentidos e desafios mediante a realidade atual de compreensão dos valores de outras culturas não indígenas, como: formação de parcerias em projetos; protagonismo em ações de políticas públicas, educação, saúde; proteção do território contra invasores, madeireiros, pescadores, palmiteiros; entre outros fatores que propiciaram um reordenamento na realização do ritual, o que diminui o quantitativo de dias para a celebração em somente três. Há de considerar ainda que na atualidade as aldeias encontram-se dispersas pelo território, enquanto no passado ficavam mais próximas entre si.

Dessa forma o ritual é um dos mais valiosos “marcadores territoriais”, uma vez que incorpora os elementos fenomenológicos materiais e imateriais. É nele os *Paiter Suruí* encontram as forças necessárias para desenvolver o espaço de ação através das experiências e vivências que oferecem sentido e sustentação a sua territorialidade e reafirma a identidade étnica.

Notas

(1) É uma bebida fermentada feita de cará *Dioscorea alata L.*, mandioca *Manihot esculenta* e *Manihot utilissima*, milho *Zea mays* ou qualquer outro farináceo, e utilizada nos rituais dos *Paiter Suruí*. A bebida no interior da cosmogonia *Paiter Suruí* atua como purificação espiritual.

(2) *Palob* é o significado da palavra Deus para os *Paiter Suruí*.

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

(4) *Jenipapo Genipa americana* é um fruto de uma árvore nativa da América do Sul e Central, quando verde fornece um suco de cor azulada e é muito utilizado como corante para as pinturas indígenas.

Referências

ALMEIDA SILVA, Adnilson. *Territorialidades e identidade do coletivo Kawahib da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia: “Orevaki Are” (Reencontro) dos “Marcadores Territoriais”*. (Tese de Doutorado em Geografia). Curitiba: UFPR/SCT/DG/PPGMDG, 2010. 301 p.

BASTOS, Alexis de Souza. *et. all. Amazônia: territorialidade rondoniense - uma visão geográfica dos seus reflexos para indígenas e não-indígenas*. In: ANAIS DO I SIMPÓSIO NACIONAL DE GEOGRAFIA POLÍTICA, TERRITÓRIO E PODER - I GEOSIMPÓSIO. Curitiba: UNICURITIBA/UFPR, 2009. v. 1. p. 1-16.

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

_____. *Filosofia de las formas simbólicas*. 2.ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1998a [1964].

- _____. *Filosofia de las Formas Simbólicas III: Fenomenología del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998b [1929].
- _____. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975 [1956].
- CARDOZO, Ivaneide Bandeira. *Etnozoneamento Paiterey Garah: Terra Indígena Sete de Setembro*. Porto Velho: Kanindé – Associação de Defesa Etnoambiental, 2011.
- CARVALHO MELO, Kelli. *Representação e modos de vida dos Paiter Suruí: Mapimaí*. (Dissertação de Mestrado em Geografia). Porto Velho: PPGG/UNIR, 2013, p. 139.
- DURAND, Gilbert. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992a.
- _____. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992b.
- _____. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- GALVÃO, Eduardo. *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Col. Estudos brasileiros, v. 29. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- HENRIQUES, Isabel Castro. A materialidade do simbólico: marcadores territoriais, marcadores identitários angolanos (1880-1950). *Revista Textos de História*, vol. 12, n° 1/2, 2004.
- <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/suruí-paiter/1763>. Acesso 10 mar 2014.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70, 2007[1978].
- MAUSS, Marcel & HUBERT, Henri. Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac & Naif, 2003 [1902-3]. p.47-181.
- MINDLIN, Betty. *Nós Paiter – Os Suruí de Rondônia*. Rio de Janeiro: Vozes, 1985.
- _____. *Narradores Suruí. Vozes da origem – Os narradores Suruí*. São Paulo: Ática/Iamá, 1996.
- SAHLINS, Marshall. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I)". *Mana Estudos de Antropologia Social*, Museu Nacional. Rio de Janeiro, v.3, n° 1, UFRJ, 1997. p. 41-73.
- SILVA, Josué da Costa. O mito e as crenças como constituintes do espaço ribeirinho na formação do modo de vida Amazônico – Uma Forma de Linguagem: Perspectivas Metodológicas. In: KOZEL, Salette; SILVA, Josué da Costa. & GIL FILHO, Sylvio Fausto. (orgs.). *Da Percepção e Cognição à Representação: Reconstruções Teóricas da Geografia Cultural e Humanista*. São Paulo: Terceira Margem; Curitiba: NEER, 2007.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *Boletim do Museu Nacional*, 1987, p. 40-49.