

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ

**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

ZEUS MORENO ROMERO

**MEMÓRIAS DO CONTATO:
os indígenas Païter Suruí e o avanço da fronteira econômica**

Maringá
2020

ZEUS MORENO ROMERO

**MEMÓRIAS DO CONTATO:
os indígenas Paiter Suruí e o avanço da fronteira econômica**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual de Maringá para a obtenção do título de Doutor em História.

Área de Concentração: História: cultura e política.

Linha de Pesquisa: História Política.

Orientador: Prof. Dr. Angelo A. Piori

**Maringá - PR
2020**

**MEMÓRIAS DO CONTATO:
os indígenas Paiter Suruí e o avanço da fronteira econômica**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual de Maringá para a obtenção do título de Doutor em História.

Área de Concentração: História: cultura e política.

Linha de Pesquisa: História Política.

Orientador: Prof. Dr. Angelo A. Priori

Aprovado em: 27/ abril / 2020


BANCA EXAMINADORA



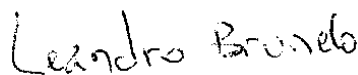
Prof. Dr. Angelo Aparecido Priori (Orientador)
Universidade Estadual de Maringá (UEM)



Prof. Dr. José Luis Ruiz-Peinado Alonso
Universitat de Barcelona (UB)



Prof. Dr. Éder da Silva Novak
Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD)



Prof. Dr. Leandro Brunelo
Universidade Estadual de Maringá (UEM)



Prof. Dr. David Antônio de Castro Netto
Universidade Estadual de Maringá (UEM)

Dedico esta tese de doutorado a:

-Minha avó Francisca Garasa Tudó, minha mãe Carmina Romero Garasa, meu pai Salvador Moreno Riba, minha esposa Gabriela Monteiro e ao meu filho Teo Moreno Monteiro.

-Aos que já não estão mais presentes, Gabriela Dalla Corte Caballero e Antoni Traveria Celda. Sem o suporte deles eu nunca teria começado esta caminhada.

AGRADECIMENTOS

Meus sinceros agradecimentos ao meu orientador, Prof. Dr. Angelo Aparecido Piori, e ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual de Maringá.

Sou grato a todos os indígenas Paiter Suruí, que colaboraram com esta tese de doutorado. Assim como também a duas protagonistas desta história que me deram total suporte: Betty Mindlin e Maria Barcellos (Maria dos índios).

Em linhas gerais, agradeço a todos os meus professores da *Universitat de Barcelona* e da Universidade Estadual de Maringá, que, sem dúvida, contribuíram no meu processo de formação.

Sumário

Lista de Figuras.....	9
Lista de Tabelas em anexo	10
RESUMO	11
ABSTRACT	12
INTRODUÇÃO	13
Escolha do tema	13
Objetivo.....	17
O povo Paiter Suruí	20
Metodologia	31
Estrutura do trabalho.....	39
CAPITULO 1: Mudanças na transmissão da História e Memória Paiter Suruí: as Fontes Históricas produzidas pelos Paiter Suruí.....	42
1.1 Considerações prévias.....	42
1.2 <i>Pañagey mǎhme</i> (Histórias dos nossos antepassados).....	45
1.3 Mudanças nas formas de transmissão da história Paiter Suruí depois do contato oficial	56
1.3.1 Transformações na Memória: da oralidade aos documentos escritos.....	57
1.3.2 Acesso ao ensino superior.....	70
CAPITULO 2: o avanço da fronteira econômica sobre o território Paiter Suruí.....	80
2.1 Considerações prévias.....	80
2.2 A pressão colonizadora sobre a Amazônia na era da industrialização antes do golpe civil- militar de 1964	90
2.3 As políticas para à expansão da fronteira econômica para Amazônia durante a ditadura militar (1964-1985)	100
2.4 Os colonos	118
2.5 Sertanistas: a ponte entre dois mundos	150
2.6 A demarcação da Terra indígena	169

CAPITULO 3- O olhar Paiter Suruí sobre o encontro com os <i>yara ey</i>	178
3.1 Considerações prévias.....	178
3.2 Os primeiros encontros com <i>o yara</i>	180
3.3 O tempo do medo	197
3.4 O contato oficial e o contato não oficial	216
3.5 Convivência e luta	242
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	265
Referências.....	276
ANEXO	299

Lista de Figuras

Figura 1. Terra indígena Sete de Setembro.	27
Figura 2. Terra Indígena Sete de Setembro, aldeias e seus arredores.	28
Figura 3. Derrubada de árvores para abrir caminho às linhas telegráficas em 1913.	93
Figura 4. Rondon na região de fronteira entre Mato Grosso e Rondônia.	96
Figura 5. Planejamento regional e ordenamento espacial dos projetos estatais e privados na Amazônia legal em meados dos anos 1970.	101
Figura 6. Álbum de figuras para crianças: “Nosso álbum: Brasil Ame-o ou Deixe-o” que lançou a editorial Sadira em 1971.	106
Figura 7. Mapa das Áreas de Colonização pública e programas especiais na Amazônia (1960-1980). Ações do I e II PND.	108
Figura 8. Mapa da região de Cacoal e seu entorno.	110
Figura 9. Migrações internas no Brasil de 1970.	131
Figura 10. Funcionários da Itaipu possuem para fotografia depois de queimar uma oca.	1323
Figura 11. Fazenda Maringá situada perto da rodovia BR 158 no Mato Grosso.	136
Figura 12. Apoena e Francisco Meirelles.	157
Figura 13. Apoena Meirelles, Zé Bel e Dimas Compiani na pista de pouso de um posto indígena em dezembro de 1981.	165
Figura 14. Mapa do Parque Indígena do Aripuanã.	170
Figura 15. Mapa Histórico da localização do povo Paiter Suruí.	190
Figura 16. Criança Paiter Suruí transportando o irmão.	194
Figura 17. Mulher voltando da roça, 1979.	196
Figura 18. Mulheres e crianças preparando a comida.	199
Figura 19. Mulher Artesã confeccionando um cesto.	200
Figura 20. Guerreiro Paiter Suruí.	203
Figura 21. Festa do Mapimaí.	206
Figura 22. Mulheres preparando a roça no interior da floresta em 1980.	212
Figura 23. Mulheres Paiter Suruí em frente à maloca.	214
Figura 24. Aldeia Paiter Suruí.	215
Figura 25. Primeiro contato oficial em 1969.	227
Figura 26. Paiter Suruí durante os primeiros contatos com a Funai. Apoena Meirelles ao lado do pai, Francisco Meirelles.	229
Figura 27. Pajé: com seu Naraí e mulher Paiter Suruí durante um ritual.	232
Figura 28. Entrevista com Pagochito Suruí.	235
Figura 29. Mulher Paiter Suruí numa loja de Espigão do Oeste (Rondônia).	241
Figura 30. Colonos em Espigão do Oeste observando uma mulher Paiter Suruí e seu filho, 1977.	243
Figura 31. Paiter Suruí com roupa e ferramentas não indígenas.	246
Figura 32. Apoena Meirelles e o repórter e sertanista Possidônio Cavalcanti Bastos entre os indígenas Paiter Suruí.	249
Figura 33. Guerreiro Paiter Suruí.	255

Figura 35. A liderança Oreia Suruí.....	259
Figura 36. Mulheres Paiter Suruí na cidade de Espigão do Oeste.....	261
Figura 37. Mulher Paiter Suruí em maloca de reclusão após o parto.....	264

Lista de Tabelas

Tabela 1. Calendário histórico dos nomes da chicha.....	299
Tabela 2. Narradores Paiter Suruí que participaram do livro de memórias: Histórias do começo e do fim do mundo: o contato do povo Paiter Suruí.	300
Tabela 3. Principais trabalhos escritos por Paiter Suruí como requisito para a conclusão do curso de Educação Básica Intercultural da Universidade Federal de Rondônia.	302
Tabela 4. Trabalhos acadêmicos publicados por Joaton Suruí.....	303

ROMERO, Zeus Moreno. **Memórias do contato:** os indígenas Paiter Suruí e o avanço da fronteira econômica. 2020. 304f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Estadual de Maringá, Maringá (PR), 2020.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo analisar o processo de contato, que ocorreu no ano de 1969, em Rondônia, da etnia Paiter Suruí com a sociedade envolvente, por meio de dois olhares, um sob a perspectiva não-indígena e outro utilizando a visão dos próprios Paiter Suruí. Por um lado, foram utilizadas fontes históricas não-indígenas coletadas a partir de uma análise bibliográfica e das memórias dos não-indígenas que viveram o momento do contato. Por outro lado, para decifrar o olhar Paiter Suruí, utilizou-se como fonte principal as memórias dos anciãos, que narraram em primeira pessoa os fatos vivenciados por eles – tanto em entrevistas realizadas na pesquisa de campo como em memórias transcritas em formato físico – e os trabalhos acadêmicos produzidos pelos próprios Paiter Suruí. Não se trata de confrontar a perspectiva não-indígena com a perspectiva indígena sobre o contato dos Paiter Suruí com a sociedade de fronteira da época da ditadura militar (1964-1985), em Rondônia. Ao contrário, a finalidade foi resgatar as duas visões para se aproximar de um relato histórico inclusivo em que se destaquem os seres humanos normais e cotidianos como protagonistas da História. O resultado foi a constatação de que os dois grupos possuem visões muito diferentes sobre o mesmo fato, o que contribui para comprovar a tese de que a utilização de fontes históricas produzidas pelos próprios indígenas pode tornar o relato histórico, seja de História local, nacional e/ou universal, mais inclusivo. Foi evidenciada, portanto, a necessidade de repensar as representações do passado para incluir de forma igualitária as percepções não-ocidentais, como a indígena, na História, em maiúscula. A inclusão de outros saberes históricos próprios das sociedades indígenas no relato histórico tem como resultado a construção de uma História mais próxima da realidade de todos os agentes históricos participantes. Essa inclusão torna a História mais humanizada e próxima do ser humano comum, fugindo da elitização e a glorificação dos agentes históricos.

Palavras-chaves: Paiter Suruí; fronteira; Ditadura militar; História;

ROMERO, Zeus Moreno. **Memories of the contact:** the Paiter Suruí indigenous people and the advance of the economic frontier. 2020. 304f. Thesis (Doctorate in History) – Post Degree Program in History, Maringá State University, Maringá (PR), 2020.

ABSTRACT

The present work aims to analyze the contact process, which occurred in 1969 in Rondônia, between the Paiter Suruí and the surrounding society, through two views, one from a non-indigenous perspective and the other using the view of the Paiter Suruí themselves. On the one hand, non-indigenous historical sources were used, collected from a bibliographic analysis and the memories of non-indigenous people who experienced the moment of contact. On the other hand, to decipher the Paiter Suruí view, the main memories of the elders who narrated in first person the facts experienced by them were used, both in interviews conducted in the field research and in memories transcribed in physical format, and the works students produced by the Paiter Suruí themselves. It is not a question of confronting the non-indigenous perspective with the indigenous perspective on this contact of the Paiter Suruí into the frontier society of the time of the military dictatorship (1964-1985) in Rondônia. On the contrary, the purpose was to rescue the two visions in order to approach an inclusive historical account in which normal and everyday human beings stand out as protagonists of history. The result was the realization that the two groups have very different views on the same fact, which contributes to proving the thesis that the use of historical sources produced by the indigenous themselves can make the historical report, be it of local, national and / or universal, more inclusive. It was evident, therefore, the need to rethink representations of the past in order to include non-Western perceptions, such as the indigenous one, in history. The inclusion of other historical knowledge typical of indigenous societies in the historical report methodology, results in the construction of a history closer to the reality of all participating historical agents. This inclusion makes history more humanized and closer to the ordinary human being, avoiding elitism and the glorification of historical agents.

Keywords: Paiter Suruí; border; Military dictatorship; History;

INTRODUÇÃO

Escolha do tema

Durante dez anos (2002-2012), o autor desta tese de doutorado trabalhou na *Casa Amèrica Catalunya*¹, uma instituição centenária que promove atividades culturais, sociais e políticas como ferramentas para conhecer e aproximar as realidades dos povos Latino-americanos e da Catalunha. Em um dia, poderia a presidenta do Chile ministrar uma palestra e no dia seguinte seria o líder do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), do Brasil. Foram inúmeras as personalidades da América Latina que passaram pela *Casa Amèrica Catalunya* nesse período, entre as de maior renome pode-se destacar ainda: Eduardo Galeano, Gilberto Gil, Néstor García Canclini e Leonardo Boff. Porém, entre todas, as que mais chamaram a atenção dos frequentadores da Casa foram os representantes dos povos indígenas, desde Rigoberta Menchú, prêmio Nobel da Paz de 1992, a Almir Suruí, o indígena que conduziu seu povo à inserção no mundo ecológico e tecnológico do século XXI². Os representantes indígenas se comunicavam em espanhol ou português, mas na forma de entender o mundo suas falas se distanciavam significativamente da fala dos seus colegas não-indígenas das mesmas sociedades nacionais americanas. Foi, portanto, durante esses encontros que me deparei com uma enorme curiosidade por entender a perspectiva de mundo dos povos originários da América. Essa curiosidade para entender o outro, o não-pertencente à cultura ocidental, é a fonte principal da qual esta tese de doutorado pretende problematizar.

Para compreender melhor a realidade atual dos povos indígenas, acredita ser necessário construir um relato histórico, que incorpore a visão do indígena. Entende-se que o indígena deve ser o protagonista de sua própria história. Essa visão deve permitir

¹O trabalho realizado pela *Casa Amèrica Catalunya* pode ser consultado no site: <http://americat.barcelona/es> (Acesso em 28 de jan. de 2020). Maiores informações sobre a história centenária dessa entidade encontram-se nas obras de DALLA CORTE (2004; 2005a; 2005b) e no documentário “*Instituciones americanistas de Cataluña en el siglo XX*” (2003) (Audiovisual dirigido por Dalla Corte em colaboração com Zeus Moreno Romero).

² Para uma maior compreensão sobre as parcerias do povo Paiter Suruí com ONG’s, empresas nacionais e internacionais, além da trajetória histórica deste povo, se pode consultar: ROMERO (2014). Sobre a visita de Almir Suruí à *Casa Amèrica Catalunya* pode-se consultar: <http://americat.barcelona/es/comienzan-las-jornadas-sobre-el-medio-ambiente-en-america-latina-el-origen-del-futuro-1> (Acesso em 28 de jan. de 2020).

ter certa empatia com os sujeitos históricos indígenas protagonistas da sua história, contribuindo para combater os preconceitos existentes contra os povos originários. Portanto, de certa forma, propõe-se apresentar uma “História vista desde baixo”, utilizando a terminologia de Edward Palmer Thompson (TOMPSON, 2001; 2011), na qual se reconhece a influência da História Social inglesa, baseada nas vivências e experiências das pessoas comuns, na tarefa de dignificação do sujeito histórico indígena.

A partir da chegada dos europeus no continente americano, ao longo dos séculos, ocorreu um processo histórico único protagonizado tanto por pessoas originárias da América, como por aqueles que chegaram da Europa e pelos capturados na África. No entanto, os estudiosos vêm chamando a atenção para o fato desse processo histórico vivenciado na América ter sido, muitas vezes, apresentado aos estudantes de forma limitada e até mesmo estereotipada, por infra valorizar os sujeitos históricos não-europeus e seus descendentes, como afirma o Historiador catalão, falecido em 2018, Josep Fontana, num vídeo intitulado *Enseñar Historia* dirigido ao público da América Latina :

[...] temo que la enseñanza de la Historia a quedado reducida en muchos lugares al aprendizaje de una serie de referencias que se suponen que forman parte del bagaje cultural que todos deben poseer. El Imperio romano, el feudalismo, La Revolución Francesa, las dos guerras mundiales, a lo que se añade además otro juego de datos con las referencias patrióticas que corresponden a cada país: batallas, conmemoraciones, personajes [...] En una Universidad de prestigio como es la de Oxford lo que se enseña son fragmentos aislados de la Historia de Inglaterra desde la época de los romanos, fragmentos aislados de la Historia general de Europa y ocasionalmente algunas décadas seleccionadas de la Historia de los Estados Unidos. Todo lo cual se presenta al estudiante como si fuera una visión global de la evolución del mundo. No me parecería mal si eso formase tan solo la introducción y se pasase después a una visión mucho más próxima a los problemas reales de los hombres y las mujeres del pasado, con una condición añadida en el caso de ustedes, y es que les correspondería completar este marco general de matriz claramente europea con una referencia específica a la evolución de América y eso deberían hacerlo a partir de una Historia de América que vaya más allá de los tópicos nacidos de una versión colonizada que ignora los valores de las culturas autóctonas y sobrevalora los méritos de los conquistadores (ALVAREZ-FERNÁNDEZ, 2019).

Dessa forma, ao ler sobre História Universal, nacional, regional ou local³, o relato histórico tende, muitas vezes, a estar centrado na perspectiva europeia ou ocidental, fazendo com que predomine uma forma de escrita histórica mais próxima da “História oficial” ou “História Sagrada” do que da “História total, integradora e inclusiva”. Em linhas gerais, denominam “História oficial” as análises e as representações sobre a trajetória social, econômica e política, em que se prevalece um sentido único e linear, marcada pela adoção de interpretações produzidas por uma única parcela da população, especificamente a que detém o poder econômico e cultural. Segundo Kagan (2009), essa historiografia é produzida tendo em vista os interesses dos governantes ou/e autoridades religiosas, portanto, um instrumento que se propõe a divulgar uma visão positiva sobre a classe dominante. Esse tipo de história costuma ser uma fonte para reafirmar o nacionalismo e seus valores culturais. Já a “História Sagrada” seria o tipo de História que diviniza os próceres da pátria, os pioneiros civilizadores e os heróis nacionais, sobretudo, a partir das independências dos países da América Latina (CAMPAÑA; IZARD, 2013). Poderia-se pensar que o debate sobre a História Sagrada ou História oficial já foi superado. Porém, a atualidade historiográfica nos mostra que esse tipo de debate continua mais vivo que nunca. No atual contexto histórico brasileiro de desmonte das conquistas sociais e do retorno de mentalidades conservadoras ancoradas no passado, a História Sagrada ou Oficial ressurgiu com força⁴.

O relato “oficial” da história está presente na memória coletiva e forma parte da aprendizagem da História do Brasil nos distintos graus de escolarização. Apesar do trabalho realizado nas últimas décadas no sentido de dar maior visibilidade aos povos

³ Sobre a discussão da História local, pode-se consultar o artigo de José D’Asunção Barros: “O lugar da história local na expansão dos campos históricos”, dentro do livro “História Regional e Local: discussões e práticas.”. Organizado por Ana Maria Oliveira e Isabel Cristina Reis, no qual também se encontram vários artigos pertinentes à discussão sobre História local e regional.

⁴ Um exemplo recente sobre História Sagrada ou Oficial se encontra nos sites de muitas cidades brasileiras, onde se narra uma História oficial, que invisibiliza os povos indígenas e glorifica as façanhas colonizadoras. Outro exemplo, fora do Brasil, ocorre na Espanha com a obra de María Elvira Roca Barea, intitulada *Imperiofobia y Leyenda Negra. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio Español*, que faz uma lavagem de rosto nos episódios mais controversos da história da Espanha. Com quase 100.000 livros vendidos, a autora fez chegar ao público geral uma versão “descafeinada” e “light” sobre a cruenta conquista da América e a inquisição espanhola. Esse tipo de escrita, predominante da História, faz lembrar os tempos da ditadura nacional-católica espanhola, em que se glorificava a conquista da América e se minimizava a agressão e o genocídio contra os povos originários americanos. Uma crítica ao livro de Roca Barea pode ser vista no livro *Imperiofilia y el populismo nacional-católico*, escrito por José Luis Vilacañas, publicado em 2019.

indígenas e africanos na história do Brasil, a perspectiva europeia continua arraigada na mentalidade de muitos brasileiros. Estudos têm demonstrado que, mesmo em estados da federação, onde existe uma maior concentração de povos indígenas, a referência aos povos originários nos livros escolares é extremamente limitada (GOBBI, 2006).

Nesse sentido, a pergunta que surge é: podemos realmente chamar esse tipo de relato de História Universal quando são ignorados os povos não-europeus? Não seria oportuno começar a incorporar a visão de outras sociedades, como, por exemplo, as indígenas, na sua própria história? Acaso os povos indígenas foram sujeitos históricos passivos? Não seria muito mais enriquecedora uma História Universal, Nacional ou Local que incorpore a perspectiva histórica indígena? Essas são justamente as inquietações analíticas que deram origem ao trabalho aqui apresentado.

Defende-se, neste trabalho, a tese de que a utilização de fontes históricas produzidas pelos próprios indígenas pode tornar o relato histórico, seja de História local, nacional e/ou universal, mais inclusivo, ao incorporar a visão dos sujeitos históricos tradicionalmente invisibilizados. Considera-se que, desde a perspectiva ocidental, a história dos povos indígenas, na maioria das vezes, reflete a visão dos não-indígenas, aqueles que foram considerados os “civilizados” capazes de construir um relato histórico racional sobre determinados fatos. Essa perspectiva, resultante das metodologias enclaustradas do mundo acadêmico ocidental, continua invisibilizando outras formas de entender e produzir a história, que apresentam diversas outras sociedades do nosso planeta. A prática historiográfica utilizada nas universidades parte de uma matriz europeia, ocidental e judaico-cristã, fato que, apesar dos esforços nas últimas décadas, termina por marginalizar outras formas de construção do relato histórico próprias das sociedades periféricas ou com outros saberes. Ou seja, a produção do conhecimento histórico, de certa forma, se construiu sempre a partir de uma dinâmica centro-periferia, estabelecendo assim uma hierarquia de saberes, na qual o saber ocidental está por cima dos saberes das outras sociedades do mundo, tal e como apontam os trabalhos do peruano Aníbal Quijano (2003, 2014a, 2014b), entre outros.

Esta tese pretende continuar o caminho, já iniciados por outros autores, da inclusão de outros saberes históricos das sociedades indígenas no relato histórico, com a finalidade de construir uma História mais próxima da realidade de todos os agentes participantes. Portanto, neste trabalho se propõe repensar as representações do passado,

incluindo – em termos de igualdade – as percepções não-ocidentais, como a indígena, na História em maiúscula. Pretende-se, dessa forma, romper com o estabelecimento de uma hierarquia de saberes que atribua à concepção europeia de história um privilégio epistêmico, coincidindo, assim, com o que o sociólogo Boaventura de Souza Santos (2009) chamou de “epistemicídio”, ou seja, a destruição de diversas formas de saberes locais produzidos por grupos minoritários e a inferiorização de outras formas de produção de conhecimento, diferentes daquelas que se fundamentam em contextos culturais e políticos bem definidos: o mundo moderno cristão ocidental, o colonialismo e o capitalismo. Com essa finalidade, esta tese analisa as fontes indígenas e seus etnoconhecimentos.

Objetivo

Cabe enfatizar que não se trata de confrontar as fontes de origem indígena com as fontes não-indígenas, ao contrário, propõe-se resgatar os dois tipos de fontes históricas para demonstrar perspectivas de cada grupo sobre o mesmo tema. Por um lado, foi utilizada a bibliografia acadêmica sobre o processo de colonização da Amazônia legal, além de fontes primárias sobre a época do contato com os Paiter Suruí, para construir um relato histórico da perspectiva não-indígena. E, por outro lado, para decifrar o olhar Paiter Suruí. Utiliza-se como fonte principal as memórias dos anciãos que narram em primeira pessoa os fatos vivenciados por eles, tanto em entrevistas realizadas no trabalho de campo como em memórias transcritas em formato físico, constituindo-se em ferramentas úteis para decifrar a perspectiva indígena sobre os acontecimentos históricos analisados. Com relação às memórias transcritas, Mello e Couto (2017) ressaltam que devido ao contato sistemático dos indígenas com o modelo de registro utilizado pela sociedade ocidental, a transmissão da memória indígena passou da oralidade para um meio de suporte físico de natureza documental. Para Manuela Carneiro da Cunha (1992), esse tipo de documento tem um poder probatório para os não-indígenas. Nesse mesmo sentido foram também utilizados como fontes históricas os trabalhos acadêmicos realizados pelos próprios indígenas, que concluíram o ensino superior. Na maioria das vezes, esses trabalhos foram escritos em primeira pessoa, sendo os estudantes indígenas sujeitos da própria pesquisa, permitindo a construção de conhecimento e de reflexão crítica sobre sua própria cultura e etnia, trazendo, dessa forma, a perspectiva dos indígenas com relação a determinados fatos

históricos. Como ressalta Thiago Leandro Vieira Cavalcante (2011), um pesquisador indígena, que estuda sua própria etnia, possui condições muito mais favoráveis para analisar seu próprio povo.

A incorporação dos indígenas na educação superior⁵ reforça o protagonismo do indígena na construção do saber, na perspectiva ocidental, do seu próprio povo. Alguns indígenas intelectuais destacados são: David Kopenava, Ailton Krenak, Daniel Munduruku, Eliane Potiguar, Ely Macuxi, Graça Grauna, Gersem Baniwa, Joziléia Kaingang, entre outros. Nesse sentido, esta tese doutoral pretende dar continuidade ao protagonismo indígena, que também foi enfatizado na dissertação de mestrado “Os Paíter Suruí: do arco e flechas às tecnologias do século XXI” (ROMERO, 2014), aprovada por uma Banca Examinadora que, pela primeira vez na História do Paraná, contava com a arguição do indígena Paíter Suruí, Doutor Honoris Causa, Almir Suruí⁶.

Portanto, trata-se de usar uma metodologia que valorize e coloque em pé de igualdade as tradições históricas indígenas e não-indígenas, para romper com o panteão nacional, criado pela História oficial, composta por desbravadores, pioneiros heróicos, presidentes, generais e todo tipo de homens notáveis. Ao inserir a perspectiva indígena no relato histórico, colabora-se com a construção de uma história mais humanizada, que permita compreender e incorporar o outro, o diferente a nós, em termos de igualdade, gerando assim um alto grau de empatia com sujeitos históricos marginalizados e invisibilizados.

O conceito de invisibilidade foi proposto inicialmente por Nina Friedemann em 1992 para se referir à situação das comunidades negras na Colômbia. Segundo essa autora:

la invisibilidad es una estrategia que ignora la actualidad, la Historia y los derechos de las minorías étnicas (y no tan minorías). Y su ejercicio implica el uso de estereotipos entendidos como reducciones absurdas

⁵ Sobre o acesso dos indígenas nas universidades brasileiras, pode-se consultar os trabalhos de Bergamaschi, Doebber e Brito (2018); Silva, Targino e Correia (2012); Amaral, Fraga e Rodrigues (2016).

⁶ Pode-se consultar sobre a participação de Almir Suruí na Banca de mestrado da dissertação em História intitulada: “Os Paíter Suruí: do arco e flechas às tecnologias do século XXI” Disponível em: http://www.noticias.uem.br/index.php?option=com_content&view=article&id=18408:lder-indgena-participar-de-banca-de-mestrado-em-historia&catid=986&Itemid=157 e <https://www.youtube.com/watch?v=l-z9vNeyfNo> (Acesso em 28 de jan. de 2020).

de la complejidad cultural, que desdibujan peyorativamente la realidad de los grupos victimizados (FRIEDMANN, 1992, p. 25).

Nesta tese, ao falar em invisibilidade, faz-se referência a um sujeito presente em um determinado espaço e tempo, que, por fatores externos, sofre de um emudecimento parcial, excluindo (mas não esquecendo) discursivamente do relato histórico.

No Brasil, durante muito tempo, a historiografia nacional representava as populações indígenas como vítimas passivas, reforçando, desse modo, a visão do indígena como incapaz de decidir sobre as novas realidades as quais foi inserido, desde a chegada dos europeus até a atualidade. Dessa forma, não eram vistos como sujeitos históricos ativos capazes de dirigir sua própria História. No entanto, na década de 1970, mediante a aproximação e o diálogo entre História e Antropologia⁷, essa perspectiva histórica sobre os povos originários começou a ser modificada. Entre os historiadores, destaca-se o esforço de historiadores como John Manuel Monteiro (1994a; 1994b; 1995; 2001) e sua obra precursora “Negros da terra” (1994a) em reconhecer os indígenas como sujeitos de sua própria história.

Nas últimas décadas, aumentou-se o interesse em dar visibilidade aos sujeitos históricos não-descendentes de europeus. Atualmente está em vigor a Lei nº 11.645, de 10 março de 2008⁸, que alterou a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada por sua vez pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabeleceu as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Ainda que a criação dessa lei durante os últimos anos não resultou ser a solução definitiva para acabar com a invisibilidade das populações indígenas, seja dentro ou fora das escolas, ela representa um grande avanço em direção ao reconhecimento de uma sociedade brasileira historicamente formada por diversas culturas e etnias, dentre elas as indígenas.

⁷ Esta é uma tarefa multidisciplinar em que a História deve ir de mãos dadas sobretudo com a antropologia, lembrando os destacados trabalhos de João Pacheco de Oliveira Filho (1998;2000;2006, 2008, 2009, 2010, 2011, 2013, 2014), Manuela Carneiro da Cunha (1978, 1987, 1992, 1998, 1999, 2007, 2018) ou Eduardo Viveiros de Castro (1977, 1986, 1992, 2002^a, 2002^b, 2010, 2012), entre outros autores. Mas também com a Geografia, Ciências Sociais, Pedagogia, Linguística, Arqueologia, Economia, Medicina, entre outras.

⁸ Pode-se consultar a Lei nº 11.645 de 10 de março de 2008 em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2007-2010/2008/lei/111645.htm (Acesso em 28 de jan. de 2020).

Portanto, a historiografia brasileira vem produzindo trabalhos que modificam a condição inicial a que foram marginalizados os povos indígenas e africanos levados para a América. Mediante essas análises historiográficas, tem sido ressaltada a participação efetiva e decisiva desses agentes históricos na conformação de processos históricos importantes (COELHO; COELHO, 2013).

Acredita-se que a superação do desafio, que afronta atualmente o Brasil, de inserir os sujeitos históricos indígenas e afro-brasileiros como protagonistas e não como simples espectadores em sua própria história, perpassa também pela incorporação dos trabalhos científicos historiográficos, e também de outras ciências, de forma compreensível nas escolas, de modo que aos poucos a mentalidade sobre o rol dos indígenas e os afro-brasileiros seja conduzida do preconceito à valorização, assim como ressaltou Wilma de Nazaré Baía Coelho e Mauro Cezar Coelho (2013). Esta tese pretende caminhar nesse sentido, o de dar visibilidade à perspectiva indígena, mediante o trabalho científico histórico, com a esperança de que essa perspectiva seja inserida na educação básica, além de fazer parte da História Universal, nacional, regional ou local.

Para construir essa perspectiva do olhar indígena sobre a sua própria história, a etnia Paiter Suruí de Rondônia foi escolhida para análise. Mais especificamente, o foco da pesquisa está no processo de contato da etnia Paiter Suruí com a sociedade envolvente, trazendo à tona dois olhares diferentes sobre esse mesmo tema: o dos não-indígenas e o do povo indígena Paiter Suruí, dentro do contexto de avanço da fronteira econômica.

O povo Paiter Suruí

O povo Paiter Suruí emigrou da região de Juína (Mato Grosso) para Rondônia, aproximadamente, entre o fim do século XIX e início do XX, fugindo da perseguição de outros indígenas e da pressão colonizadora dos não-indígenas (extrativistas). Esse acontecimento provocou choques, em forma de guerra, com outros povos indígenas para poder encontrar uma nova terra onde viver (CHICOEPAB SURUÍ, 2013). Nesse período histórico, os Paiter Suruí conheceram a existência dos não-indígenas (ROMERO, 2014), como refletem os cantos e relatos sobre o herói Waiói⁹. A busca por

⁹ Conforme a oralidade Paiter Suruí, no início do século XX, um guerreiro Paiter Suruí, chamado Waiói, do clã Kaban e casado com uma mulher do clã Gabgir, conviveu com os não-indígenas durante um

uma nova terra ocorreu, conforme relatado a Betty Mindlin (2006), via fluvial, com barcos de casca de árvore, que muitas vezes soçobravam e afogavam os tripulantes. Os Paiter Suruí fugiram de guerras contra os desbravadores e com os indígenas Nambiquara, porém ao chegarem a Rondônia tiveram que guerrear com os Zoró para conseguir um novo território onde morar. Com relação ao tempo que moravam perto de Juína, o cacique da aldeia *Gapgir*, Joaquim Gasadahp Suruí, relatou:

Nós nasceu pra lá, né?... isso é que estava contando ontem, porque... ali era terra ruim, ali, né?... não tinha nada...mato...(...) lá tinha casa muito, que nem agora, né? ai sofria muito, né? nós travessava rio grande... morria muito quando atravessava... porque a gente faz... é... canoa de casca de pau, de madeira, ai... carregava muita gente assim pra travessar.. tombava... morria muita criança...né?...rio grande... não sei qual rio... (SURUÍ, 09 Out. 2019).

Os Paiter Suruí, conforme relataram, ficaram durante alguns anos livres da perseguição dos não-indígenas, mas, ao chegarem à floresta amazônica, tiveram que lutar com outras etnias para ocupar o novo território.

Os relatos sobre o herói Waiói evidenciam que os Paiter Suruí já tinham contato com os não-indígenas, chamados de *yara ey*, antes do contato oficial, por parte dos sertanistas da FUNAI, ocorrido em 1969. Conforme explica de forma sintética o indígena Paiter Suruí, Chicoepab Suruí, na sua dissertação de mestrado:

Tivemos contato com a sociedade nacional pela primeira vez há apenas 43 anos. Este contato inaugurou um período de assentamento de nós Paiter Suruí, originalmente um povo seminômade. A construção da BR 364, rodovia que liga São Paulo ao Acre (CÂNDIDO, 2012, p. 49), reduziu as terras de nossos ancestrais a nossa população, que foi atingida por muitas doenças trazidas pelos não-índios. Nosso território foi reduzido a aproximadamente cerca de 248.000 hectares, na Terra Indígena (TI) Sete de Setembro. Quase todo o entorno da TI foi desmatado por fazendeiros, pequenos colonos e madeireiros, que vieram para o Estado de Rondônia, na década de 70. Como resultado dessa migração, meu povo tem vivido, desde essa data, uma série de problemas, como invasões de madeireiros e o arrendamento do território (SURUÍ, 2013, p. 12).

tempo. Ao voltar para o seu povo, explicou os estranhos costumes daquela gente, que comia arroz e feijão numa hora certa, tinha panelas, facões, machados e armas de fogo. Os Paiter Suruí da época não deram crédito às histórias narradas por Waiói (MINDLIN, 1996; 2007).

O estopim inicial causador do posterior contato oficial com os Paiter Suruí foi a construção da estrada Cuiabá - Porto Velho, a BR-364¹⁰ (inicialmente chamada BR-029). Essa infraestrutura foi idealizada numa reunião em 1960 entre os governadores dos estados da região Norte com o então presidente Juscelino Kubitschek. A estrada, concluída em 1968 sem pavimentação, intensificou a migração para a Amazônia legal, ajudando a expansão da fronteira agrícola e dos projetos de colonização. No entanto, foi a partir de 1964 que começou a colonização dos territórios em que tinham se instalado os Paiter Suruí, por parte das empresas de colonização Calama e Itaporanga, ao longo da BR-364, gerando conflitos fundiários e com as várias populações indígenas estabelecidas. Conforme Perdigão e Besagio (1992, p.50), os conflitos foram causados “porque a área que as empresas ocupavam era bem superior à que realmente lhes pertencia, tendo atingido, em 1974, 6 milhões alqueires (trabalhadores rurais sem terra ocupavam determinada área e dela se apossavam)”.

Para a construção da BR-364, os povos indígenas que habitavam ao longo do percurso entre Cuiabá (Mato Grosso) e Porto Velho (Rondônia) foram “pacificados” (segundo a linguagem da época), por atacarem as obras de forma intermitente. Foram os sertanistas Francisco Meirelles e Apoena Meirelles, pai e filho, que contataram oficialmente os Paiter Suruí em 1969. Essa “pacificação” exercida pelos jovens funcionários da Funai, na Ditadura Militar, significou na realidade uma dizimação dessa etnia por causa das doenças, pois do contato oficial até a vacinação dos Paiter Suruí se passaram de dois a três anos e isso ocasionou a morte de muitos deles. Cabe destacar que os funcionários da Funai eram conscientes de que, a partir do momento do contato, as doenças afetariam a imunidade dos indígenas, como acontecia desde os tempos da chegada dos europeus no continente americano. Porém, foi o Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil (Polonoroeste)¹¹ financiado parcialmente pelo

¹⁰ A BR-367 é uma rodovia que corta diagonalmente o Brasil. Inicia-se em Limeira, estado de São Paulo, e acaba em Rodrigues Alves, no extremo oeste do estado do Acre, com infraestrutura passando pelos estados de São Paulo, Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso, Rondônia e Acre. A construção dessa rodovia iniciou-se em 1960 e não foi asfaltada até 1983.

¹¹ O Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil, o Polonoroeste, foi implementado durante a década de 1980, com os investimentos do governo brasileiro e do Banco Mundial, e sob a coordenação da Superintendência de Desenvolvimento do Centro-Oeste (Sudeco). A área de influência do programa foi as proximidades da rodovia BR-364, entre Cuiabá (Mato Grosso) e Porto Velho (Rondônia). Os principais objetivos do Polonoroeste eram: contribuir para a maior integração nacional; promover a ocupação demográfica da região noroeste do Brasil, absorvendo populações economicamente marginalizadas de outras regiões e proporcionando-lhes emprego; aumentar a produção da região e a renda de sua população; reduzir as disparidades de desenvolvimento intra e inter-regionais; e, por último,

Banco Mundial, incluindo a pavimentação da BR-364, que trouxe para a região a necessidade da proteção dos povos originários, já que essa era uma das condições para receber o financiamento do Banco Mundial. Apoena Meirelles viu nessa demanda do Banco Mundial uma grande oportunidade para trabalhar pela sobrevivência dos Paiter Suruí. Em certa ocasião, relatou o seguinte:

A minha estratégia é a seguinte: sabemos que o Banco Mundial vai financiar o asfaltamento da BR-364 (Cuiabá-Porto Velho) e uma das exigências para a concessão deste financiamento seria o respeito as reservas indígenas. A gente vinha batalhando por isso. Recebemos muitas críticas, muitas comissões de antropólogos. Mas eu não posso misturar minhas posições pessoais e políticas com minha posição de sertanista. As circunstâncias obrigam você a trabalhar dentro da realidade que você tem. Então, melhor que o índio seja beneficiado agora. O problema da estrada já existe. Ela foi aberta em tempo do Juscelino. Resolvemos que, para o índio, seria melhor agora – tanto pelo respeito à área indígena como pelos recursos – para evitar que a estrada seja aberta de qualquer maneira dentro de 15 anos (NEWLANDS, 2007, p. 160).

A figura de Apoena Meirelles (1949-2004) é lembrada com bastante respeito pelos Paiter Suruí, que viveram na época do contato oficial e nos anos posteriores de brusca convivência com a sociedade nacional brasileira de fronteira. Os jovens também reverenciam Apoena Meirelles, alguns Paiter Suruí levam o nome de Apoena, além do fato de existir uma escola e uma aldeia com o nome do sertanista. Essa etnia indígena continua nos dias de hoje sendo grata ao sertanista, apesar da demora em fornecer as vacinas e remédios, quando as doenças não-indígenas dizimaram os Paiter Suruí, no início do contato oficial em 1969, pois, cabe destacar, que entre 1971-1972 os *Paiter ey* começaram a ser vacinados (DAVIS, 1977). O rol histórico protagonizado por Apoena Meirelles, um não-indígena, é fundamental para a compreensão da História do povo Paiter Suruí e de outras etnias com quem trabalhou. Os Paiter Suruí chamavam a Apoena Meirelles de “*Aué-lena*”, que significa o “primeiro homem branco bom”¹² (NEWLANDS, 1985), essa denominação evidencia como a figura do sertanista era vista pelos indígenas Paiter Suruí, em contraposição aos outros não-indígenas. Cabe lembrar

assegurar o crescimento da produção em harmonia com as preocupações de preservação do sistema ecológico e de proteção às comunidades indígenas (ROMERO, 2014).

¹² Os povos indígenas com quem trabalhou Apoena Meirelles lhe atribuíam um nome nas suas línguas nativas. Os Urueuauau o chamavam de “Katu”, que significa “Homem bom, Homem belo”, para os Pakaa Novos, era chamado de “tramaticoni”, que significa grande líder e para os Paiter Suruí ele era chamado de “*Aué-lena*” – “o primeiro homem bom branco” (NEWSLAND, 1985; 2007).

que, de forma geral, quando os indígenas realizam o contato oficial com os agentes representantes do poder público, os mesmos indígenas costumam dizer aos não-indígenas: “pacificamos vocês”, devido a encontros anteriores com seringueiros, garimpeiros e colonos, que em geral sempre são encontros marcados pelo medo e pela violência (NEWLANDS, 2007).

A nomenclatura “Suruí” foi estabelecida por antropólogos, ou seja, por não-indígenas. A autodenominação desse povo indígena é Paiter (*Paiter ey*, em plural), que significa “gente de verdade”. Cabe destacar que muitas etnias indígenas se autodenominam de formas semelhantes a essa para diferenciar o seu povo dos outros povos. Neste trabalho, será utilizado o termo Paiter Suruí por ser a nomenclatura mais utilizada nos documentos escritos pelos mesmos indígenas, além de evitar a confusão com outro povo indígena chamado Suruí no Estado do Pará, mas também chamados de suruís-aiqueuaras, Aikewara, Sororó ou suruís do Pará (DAI/AMTB, 2010).

Conforme informações relatadas pelos anciãos sabedores Paiter Suruí (*korubey*), para estabelecer o termo Suruí, é possível que os antropólogos tenham feito uma adaptação do termo *yorey*, que era utilizado por outros povos falantes do tupi mondé para designar “os que usam tatuagem no rosto” (MENDES, 2017).

Também existe outra possibilidade para a origem do nome Suruí fundamentada na pesquisa do antropólogo francês Cédric Yvinec (YVINEC, 2011). Segundo esse autor, o termo “Suruí” era o nome pelo qual algumas etnias indígenas dos grupos linguísticos Ramarama (Ntogapíd, Urukú) denominavam os seus inimigos do Sul. Existe a possibilidade de que o nome tenha sido assumido pela etnia Gavião (grupo linguístico Tupi Mondé), que mantinham estreitas relações com alguns grupos Ramarama, desde a primeira metade do século XX. Da década de 1920 até 1960, vários grupos indígenas hostis existentes entre o rio Madeirinha e o rio Roosevelt eram denominados: *čuruví*, *čuruí*, *Suruĩs*, *Suruĩns*. Fruto das distintas nomenclaturas, apareceu na década de 1960 o nome Suruí, tal e como é utilizado nos sobrenomes dos Paiter Suruí (YVINEC, 2011, p.24). Na década de 1960, aparentemente missionários do *Summer Institute of Linguistics* (SIL) relataram que “Suruí” seria o nome dado pelos Gavião aos indígenas que “se moviam na zona que se estende para o leste do rio Roosevelt e para o norte até o rio Aripuanã e que falam a mesma língua” (KIETZMANN 1967, p.25 *apud* YVINEC, 2011, p.24).

Desde os tempos ancestrais aos dias de hoje (apesar dos matrimônios com não-indígenas), a organização social dos Paiter Suruí ocorre a partir de metades compostas por grupos exógamos patrilineares. Os indígenas, conforme explicado nos mitos, são polígamos e mantêm o casamento avuncular, ou seja, os homens podem casar com a filha de sua irmã e, às vezes, pode ocorrer o casamento entre primos cruzados, já os primos paralelos são considerados irmãos e por isso não podem casar-se entre si (ISA, 2019).

O povo Paiter Suruí está atualmente dividido em quatro clãs e cada um está simbolizado por um elemento da natureza, fato que destaca a sua relação intrínseca com a floresta. Eles esclarecem que essa simbologia naturalista foi dada pelo criador, enquanto cada clã aparecia no mundo, na seguinte ordem: o clã dos *Gapgir* está simbolizado por um marimbondo amarelo, ainda que pela tradução marimbondo teria que ser branco (*gap*=marimbondo e *gir*=branco, claro); o clã *Gapmep* está simbolizado por um marimbondo preto; o clã *Makór* é representado por uma Taquara e o clã dos *Kaban*, que foi originados pelo roubo de uma mulher Cinta-Larga, é representado por uma frutinha vermelha (CARDOSO, 2014). O caso dos *Kaban* resulta diferente dos demais, pois – ao contrário dos outros clãs, que provêm de uma linhagem patrilinear – os *Kaban* surgiram a partir da linhagem materna (ANDERSON SURUÍ, 08 Out. 2019). Atualmente o clã *Kaban* é o de maior contingente populacional entre os Paiter Suruí, aproximadamente 45% da população, seguidos pelos *Gapgir* com 30%, os *Gapmep* com 20% e os *Makor* com 5% (YVINĚC, 2011). Por isso, hoje em dia, quase todas as uniões matrimoniais se fazem entre os *Kaban* e os outros três clãs (nas gerações passadas eram numerosos os matrimônios entre *Gapgir* e *Gamep* e destes com os *Makor*).

Conforme relatou o indígena Marimop Suruí, além dos quatro clãs citados, existiam mais 3 clãs antes do contato oficial:

Então ele coloca que tinham vários grupos, né? Aqui, ele cita: *Gamep*, *Kaban*, *Makor* e *Gapgir* e outro ele fala: *Watâr*, *Kaler*, *Agoy*. Na época, dentro desse processo todo, alguns grupos conflitava e acabou sendo, dizimado, né? Entre eles mesmo, e principalmente na época do contato, os outros também foram dizimados. E, hoje, os que existe são porque esses grupos tinham mais números de pessoas. Eles nunca tiveram. Então, esses grupos que foram dizimados, era pouco, né? Então, com esse impacto eles facilmente foram dizimados, né? (CHICOEPAB SURUÍ, 2013, p. 21).

Chicoepab Suruí comenta que os clãs antigos que desapareceram na época do contato também tinham sua representação nos elementos da natureza. O clã *Agoy Pep* (é uma espécie de árvore), *Agoy Kir*, *Watãr* (outra espécie de árvore), *Kaler* (borboleta) e *Mãp* (castanheira) (CHICOEPAB SURUÍ, 2013).

A língua dos Paiter Suruí é do tronco tupi, especificamente da pequena família tupí mondé, compartilhada com outras etnias indígenas como os Zoró, Cinta-Larga e Gavião¹³ (SAMPAIO; SINHA, 2014). A língua dos Paiter Suruí foi passada da oralidade à escrita mediante o trabalho realizado por um casal de missionários evangélicos do *Summer Institute of Linguistics* (SIL), que desde 1971 (dois anos após o contato oficial) passavam longas estadias com os indígenas. O objetivo dos membros do SIL era estudar a língua desses povos para poder traduzir a Bíblia para o Tupi Mondé, facilitando, dessa forma, a evangelização dos Paiter Suruí. Cabe destacar que a missão evangélica norte-americana, criada no México em 1930, se expandiu pela América Latina mediante alianças com intelectuais desses países e não necessariamente com o apoio das igrejas evangélicas locais. Segundo David Stoll e Flica Barclay (1985), destaca-se entre os intelectuais: Darcy Ribeiro, no Brasil, Vargas Llosa, no Peru, e Lázaro Cardenas, no México, todos eles atuando como “padrinhos” da instituição evangelizadora¹⁴. Na atualidade, convivem várias formas de escrita da língua Paiter Suruí, por esse motivo os nomes dos clãs, entre outras coisas, podem variar na sua forma escrita na distinta bibliografia sobre esse povo.

O povo indígena Paiter Suruí é considerado uma etnia que habita as terras baixas da Amazônia Legal. As terras baixas amazônicas são também chamadas *Baixos platôs* ou *Planícies da Amazônia*. Conformam uma unidade de relevo localizada na região norte do Brasil, formada pelos estados do Acre, Amapá, Amazonas, Pará, Roraima, Tocantins e Rondônia. Como afirma o geógrafo e professor, já falecido, da

¹³ Recentemente, as etnias indígenas pertencentes à família linguística tupí mondé: os Paiter Suruí, Cinta-Larga, Zoró e Gavião; e o povo Arara, falantes da família linguística Karib, realizaram uma parceria com várias Ong's ambientalistas para criar o *Consórcio Garah Itxa Juntos pela Floresta* para lutar em favor do corredor etnoambiental tupi mondé. Esse corredor foi apresentado publicamente durante a Conferência das Nações Unidas sobre o Desenvolvimento Sustentável (Rio+20) celebrado no Rio de Janeiro em 2012. Mais informações podem ser consultadas em Santos e Mendonça (2016) ou estão disponíveis em: <https://www.kaninde.org.br/corredor-tupi-monde-e-lancado-pelo-consorcio-garah-itxa-juntos-pela-floresta-durante-a-rio-20/> e <http://www.paiter.org/encontro-dos-povos-indigenas-falantes-das-linguas-tupi-monde-e-rama-rama/> (Acesso em 28 de jan. de 2020).

¹⁴ O site do *Summer Institute of Linguistics* está disponível em: <https://www.sil.org/> (Acesso em 28 de jan. de 2020).

Universidade de São Paulo, Aziz Nacib Ab'Saber, em uma entrevista concedida a Dario Luís Borelli, o termo *terras baixas* é um termo genérico, pois geograficamente as verdadeiras planícies estão situadas às margens dos rios, de acordo com esse autor, 95% das terras amazônicas são terras baixas, que podem ser semiplanas, semi-onduladas ou formam um conjunto de colinas (BORELLI, 2005). Ao considerar o subcontinente sul-americano, a etnologia moderna consagrou a divisão entre terras altas e baixas como domínios etnográficos diferenciados *por natureza*, como os Andes e a Amazônia (CAVALCANTI-SCHIEL, 2014). O Povo Paiter Suruí pertence à *área cultural*, que a etnografia cataloga como Terras Baixas da América do Sul.

Hoje o povo Paiter Suruí vive na Terra Indígena Sete de Setembro, que se localiza entre os estados de Rondônia e Mato Grosso, na Amazônia legal. Visto por satélites, o território dos Paiter Suruí parece uma ilha verde cercada de desmatamento (Figura 1).

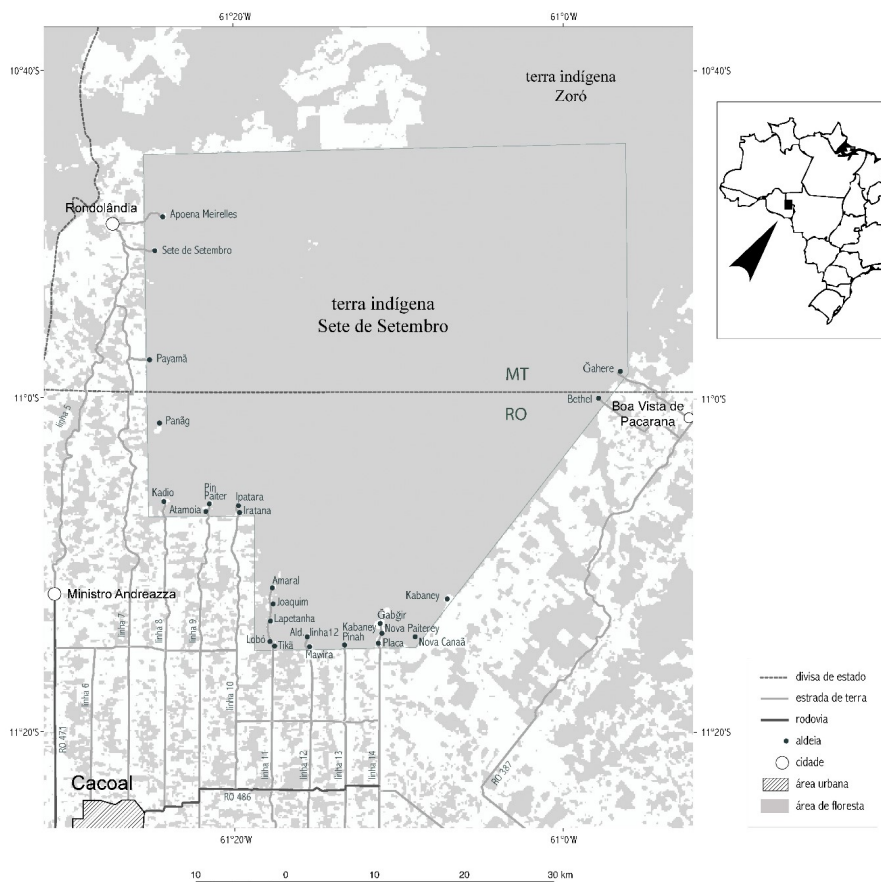
Figura 1. Terra indígena Sete de Setembro.



Fonte: Google Maps

A parte correspondente ao estado de Rondônia engloba três municípios: Cacoal, Ministro Andreazza e Espigão D'Oeste. Já no estado do Mato Grosso a Terra Indígena está situada no município de Rondolândia. A divisão territorial da Terra Indígena em dois estados e quatro municípios diferentes dificulta as relações dos indígenas com os poderes públicos. Dentro desse território, os Paiter Suruí vivem em 23 aldeias distintas, situadas nas margens do território como uma forma de controlar a entrada e a saída. No estado do Mato Grosso, estão localizadas quatro aldeias: “Apoena Meirelles”, “Sete de Setembro” e “Payamã”, com acesso pelas estradas provenientes do município de Rondolândia, e a aldeia de “Gahere”, que apesar de estar situada no Mato Grosso tem seu acesso pela estrada do município rondoniense de Boa Vista de Pacarana. A maioria das aldeias (19 aldeias) se localiza no estado de Rondônia, são elas: “Panãg”, “Kadio”, “Pin Paiter”, “Atamoia”, “Ipatara”, “Iratana”, “Amaral”, “Joaquim”, “Lapetanha”, “Lobó”, “Tikã”, Linha 12”, “Mawira”, “Kabaney Pinah”, “Gabgir”, “Nova Paiterey”, “Placa”, “Nova Canaã”, e “Kabaney” (Figura 2).

Figura 2. Terra Indígena Sete de Setembro, aldeias e seus arredores.



Fonte: Renesse (2017).

O Plano de Ação Participativo para o Desenvolvimento de uma Economia Racional e de Manejo Sustentável dos Recursos Naturais (PARMSRN) – realizado mediante o trabalho da Associação do Povo Suruí *Metareilá*, em parceria com as ONG's *Forest Trend*, *Kanindé*, *ACT Brasil* e *Acqua Verde* – fornece importantes informações demográficas sobre os Paiter Suruí no ano de 2011. A população contabilizada nesse Plano dentro da Terra Indígena Sete de Setembro era de 1.241 indígenas, em 2011. Dessa população, a maioria (85%) vive no território localizado no município de Cacoal, 9,5% dos Paiter Suruí se encontram no município mato-grossense de Rondolândia e 5,5% estão distribuídos nos demais municípios. Portanto, o maior peso demográfico recai sobre o estado de Rondônia. Analisando por faixas etárias, a maioria dos indígenas são crianças de 0 a 12 anos, o que corresponde a 550 crianças. Nas faixas etárias de 13 a 19 anos, de 20 a 29 anos e de 30 a 59 anos, o número correspondente à população é praticamente igual, sendo aproximadamente 250 indivíduos em cada faixa. Agrupados por sexos, em 2011, havia 694 mulheres e 647 homens (PARMSRN, 2011).

As novas lideranças, surgidas após o contato, começaram a aprender a língua portuguesa e a se introduzir de forma gradual dentro da sociedade nacional brasileira de fronteira. A década de 1980 foi marcada pelas lutas pela posse da terra e pelo início da alfabetização em português. Já nas décadas de 1990 e 2000, a maioria dos Paiter Suruí foram escolarizados, conseguindo, dessa forma, uma melhor compreensão, não só da língua, mas também das formas de fazer e de entender a vida dos não-indígenas. A aliança de algumas lideranças com setores ambientalistas e indigenistas, tanto brasileiros como internacionais, conseguiram fazer dos Paiter Suruí um dos povos indígenas brasileiros com melhores condições de vida na atualidade, segundo a Organização Kanindé¹⁵.

No presente século XXI, os Paiter Suruí começaram a ter interesse por sua cultura ancestral, graças às novas lideranças, que, entendendo o funcionamento da sociedade não-indígena, optaram pela criação de alianças com os movimentos ambientalistas, indigenistas, ONG's e empresas tecnológicas para proteger a floresta do seu desaparecimento. O conhecimento indígena e o conhecimento científico não-

¹⁵ A Associação de Defesa Etnoambiental Kanidé é uma Organização da Sociedade Civil de Interesse Público, sem fins lucrativos, fundada em 15 de novembro de 1992. Informações sobre a Kanidé estão disponíveis em: <http://www.kaninde.org.br> (Acesso em 28 de jan. de 2020).

indígena foram se hibridando em um processo histórico de luta pela sobrevivência, devido às invasões para extração de madeira (com a participação de alguns indígenas cooptados) e de minerais, como a casiterita. Na atualidade, os Paiter Suruí passaram também a ser reconhecidos internacionalmente por utilizarem tecnologias do século XXI na luta contra o desmatamento da sua terra¹⁶.

Os Paiter Suruí também foram reconhecidos pelo seu trabalho no âmbito da educação. Em 2008, o professor Joaton Suruí, do clã *Gabgir*, conquistou o prêmio Educador Nota 10 - Língua Indígena¹⁷. Em 2017, foi a vez da professora Elisângela Dell-Armelina Suruí ganhar o prêmio Educador Nota 10¹⁸ e o prêmio Educador do Ano, porém esse reconhecimento não resultou ser um escudo midiático, impedindo que ela e seu marido sofressem uma tentativa de homicídio, que ocorreu poucos meses depois e que, por sorte, saíram ilesos¹⁹.

Portanto, os Paiter Suruí foram ganhando visibilidade não só nacional como internacional, mostrando o protagonismo desse povo como sujeito histórico que dirige seu devir. No entanto, para compreender melhor o presente do povo Paiter Suruí e seu reconhecimento, cabe compreender o seu passado. Qual foi o papel dos Paiter Suruí como sujeitos históricos durante o processo de contato e os posteriores anos de convivência com a sociedade não-indígena? Tal e como se propôs demonstrar nesta tese de doutorado, os Paiter Suruí não foram sujeitos passivos, maneáveis e inertes frente aos fatos históricos vivenciados. Ao contrário, os Paiter Suruí foram sujeitos ativos de sua própria história.

¹⁶ Podem ser consultados alguns sites que noticiam o uso da tecnologia moderna por parte dos Paiter Suruí em: <http://g1.globo.com/jornal-da-globo/noticia/2012/06/indios-suruis-usam-tecnologia-para-defender-terra-do-desmatamento.html> , e/ou <http://www.redesustentabilidade.org.br/2013/12/11/indios-paiter-surui-usam-tecnologia-para-manter-as-tradicoes-e-lutar-contra-ameacas-na-amazonia/> e/ou <http://www.rondonia.ro.gov.br/indigenas-usam-tecnologia-para-preservar-a-floresta/> (Acesso em 28 de jan. de 2020).

¹⁷ Sobre o trabalho realizado por Joaton Suruí, que recebeu o prêmio Educador Nota 10, pode-se consultar: <https://www.kaninde.org.br/joaton-surua%C2%AD-educador-nota-10-la%C2%ADngua-inda%C2%ADgena/> (Acesso em 28 de jan. de 2020).

¹⁸ Sobre o trabalho realizado por Elisângela Dell-Armelina Suruí, que ganhou o prêmio Educador Nota 10, pode-se consultar: <https://fvc.org.br/educador-nota-10/elisangela-dell-armelina-surui/> (Acesso em 28 de jan. de 2020).

¹⁹ Sobre o atentado a Elisângela Dell-Armelina Suruí pode-se consultar <https://g1.globo.com/ro/cacoal-e-zona-da-mata/noticia/vencedora-do-premio-educador-do-ano-e-atacada-a-tiros-em-rondonia.ghtml> (Acesso em 28 de jan. de 2020).

Metodologia

A estratégia de análise desenvolvida foi construir dois relatos históricos sobre o processo de contato dos Paiter Suruí com a sociedade envolvente, a partir de duas visões diferentes: a não-indígena e a indígena, com a finalidade de comprovar o argumento analítico deste trabalho. A divisão em duas partes resulta ser uma forma de operacionalizar a análise do caso, evidenciando diferentes óticas de um mesmo processo histórico. Dessa forma, pretende-se oferecer uma interpretação histórica mais inclusiva sobre o processo do contato da etnia Paiter Suruí com a sociedade envolvente e a introdução desse povo indígena na sociedade nacional brasileira. Para essa finalidade, são utilizadas fontes históricas produzidas por Paiter Suruí, que explicam por meio de memórias e trabalhos acadêmicos, de forma direta ou indireta, os fatos vivenciados pelos sujeitos históricos protagonistas e seus descendentes diretos. Nos trabalhos acadêmicos se encontram valiosos fragmentos de memórias compiladas pelos próprios estudantes Paiter Suruí na sua comunidade, além de uma ampla bibliografia sobre o tema. A erótica deste trabalho envolve a seguinte pergunta: a utilização de fontes históricas produzidas pelos próprios indígenas, como as memórias e os trabalhos acadêmicos, tornam o relato histórico mais inclusivo?

Portanto, a heurística desta tese é uma parte fundamental do trabalho. Para a coleta dos dados, foi utilizado um método multidisciplinar. A análise bibliográfica aporta distintos pontos de vista, que se complementam de forma multidisciplinar, ou seja, para além dos historiadores tem-se também a perspectiva dos geógrafos, antropólogos, teólogos (como Dom Pedro Casaldáliga), economistas e dos próprios médicos responsáveis pelo atendimento aos *Paiter ey* durante as epidemias. Como fontes primárias, em um primeiro momento, foram utilizadas as memórias dos protagonistas, transcritas e compiladas em forma de livro, e os trabalhos acadêmicos dos próprios Paiter Suruí relacionados ao tema desta tese. A análise dessas fontes se reforça empiricamente mediante entrevistas e depoimentos coletados na pesquisa de campo em uma metodologia própria da História oral na construção da memória. Concorda-se que a memória não é História, mas sim uma ferramenta muito útil na hora de recuperar as perspectivas históricas das culturas indígenas, que durante o tempo prévio ao contato oficial foram agrafas, mas que mediante a convivência com a sociedade envolvente passaram a produzir fontes escritas, além das orais.

Parte da narrativa histórica dos protagonistas, que vivenciaram a época do contato oficial, foi coletada mediante o trabalho de compilação de relatos de memória individual, realizado por Angela Pappiani e Inimá Lacerda, em colaboração com jovens Paiter Suruí, que teve como resultado o livro de memórias intitulado “Histórias do começo e do fim do mundo – o contato do povo Paiter Suruí”, publicado em 2016. Esse livro traz a narrativa histórica de 16 anciãos dos distintos clãs Paiter Suruí, que viveram os tempos de contato. Considerando que esses anciãos não foram escolarizados pelos não-indígenas, portanto, não conseguem se expressar bem em português, foi imprescindível a colaboração dos jovens Paiter Suruí para traduzir os depoimentos realizados na língua materna. Essas memórias Paiter Suruí constroem sua identidade, tal e como Manuela Carneiro da Cunha ressalta: “ter uma identidade é ter uma memória própria. Por isso a recuperação da própria história é um direito fundamental das sociedades” (CUNHA, 1992a, p. 20).

A outra parte da narrativa, para complementar o livro de memórias, foi coletada mediante uma pesquisa de campo, realizada entre os dias 18 de setembro à 13 de outubro de 2019, na Terra Indígena Sete de Setembro, nos estados de Rondônia e Mato Grosso. Foram entrevistados personagens históricos protagonistas dos fatos relatados nesta tese e que não estivessem presentes no livro de memórias de Angela Pappiani e Inimá Lacerda (2016), exceto Joaquim Suruí. Dessa forma, as entrevistas procuraram diversificar as memórias individuais fora dos que ostentaram o poder na sua comunidade em algum momento. As exceções foram a atual liderança dos Paiter Suruí, Henrique Suruí e o líder do clã *Gameb*, Joaquim Suruí, entrevistados para complementar algumas informações que não aparecem no livro de memórias. Fora do círculo de poder foram realizadas entrevistas a Dikimatara Suruí, Marimabá Suruí, Arildo Suruí, Perpera Suruí e as mulheres Pamalooa Suruí e Pagochito Suruí. Portanto, os entrevistados conformam um grupo de pessoas normais, que nunca tiveram uma posição privilegiada dentro da sua comunidade, a exceção do pajé Perpera Suruí, que antes da evangelização tinha um alto grau de consideração por parte da sua comunidade

20.

²⁰ O documentário “Ex-Pajé” conta a história sobre como Perpera Suruí deixou de ser um pajé respeitado a ser marginalizado pela sua comunidade a partir da evangelização. Esse documentário, de 2018, dirigido por Luiz Bolognisi, ganhou o prêmio de “menção honrosa na categoria documentário”, do júri oficial do Festival de Berlim de 2018.

Durante o percurso desta pesquisa de doutorado, alguns dos jovens e adultos Paiter Suruí presentes nas redes sociais auxiliaram para resolver dúvidas, que se apresentaram no transcurso da pesquisa. Por outro lado, também foram realizadas algumas entrevistas não citadas neste trabalho, mas que ajudaram a conformar uma visão geral sobre a história Paiter Suruí. A antropóloga Betty Mindlin, o linguista Denny Moore e a indigenista Maria Barcellos (conhecida como Maria dos índios), vivenciaram com os Paiter Suruí os anos posteriores ao contato, as conversas com eles ajudaram a nortear esta pesquisa de forma muito satisfatória. Também existiu um diálogo fluido entre o pesquisador desta tese e distintos pesquisadores, que trabalham com os Paiter Suruí, tais como: Magda Pucci, Flávio Bassi, Jean-Jacques Armand Vidal, Márcia Gomes e Matilde Mendes.

A relação estabelecida entre o entrevistador e os entrevistados teve como resultado uma abertura considerável para que os Paiter Suruí entrevistados relatassem sobre um fato tabu como a antropofagia. Além de entrevistar os indígenas Paiter Suruí, também foram coletados os depoimentos dos colonos Adislon Mutz, pomerano originário de Espírito Santo, e o colono e ex-funcionário da Funai José Aparecido da Silva, que foi morar em Rondônia, oriundo do Paraná.

Além das memórias dos protagonistas dos eventos históricos, como já mencionado, outra fonte primária são os trabalhos acadêmicos escritos por Paiter Suruí, mediante a reflexão crítica e o conhecimento não-indígena adquiridos nos cursos de educação superior, sobretudo no curso de Licenciatura em Educação Básica Intercultural, na Universidade Federal de Rondônia (UNIR). A inserção de fontes históricas produzidas pelos indígenas já incorporados na perspectiva histórica linear ocidental e, sobretudo, formados nas Universidades, pretende mostrar a perspectiva dos Paiter Suruí sobre sua própria História. Esses Paiter Suruí formados no ensino superior são os descendentes dos protagonistas do contato-oficial e das lutas posteriores para a sobrevivência física e como povo. Portanto, esses jovens indígenas são portadores da memória dos seus pais e dos seus avós. Os autores Paiter Suruí costumam escrever em primeira pessoa sobre a realidade vivenciada por eles, quando a maioria era crianças na época do contato, mas também narram os relatos dos pais e dos avós, que participaram do processo de contato. Pretende-se, assim, valorizar o esforço dos estudantes Paiter Suruí nos seus estudos centrados no saber não-indígena proveniente da ciência ensinada nas universidades brasileiras, sem perder o olhar crítico, que a rigorosidade científica

demanda. Esse tipo de fonte primária escrita resgata, de outra perspectiva geracional, a memória sobre os testemunhos dos eventos históricos trabalhados nesta tese, lembrando que, segundo Lucília de Almeida Neves Delgado:

A memória, em sua extensa potencialidade, ultrapassa, inclusive, o tempo de vida individual. Através de histórias de famílias, das crônicas que registraram o cotidiano, das tradições, das histórias contadas através de gerações e das inúmeras formas de narrativas, constrói-se a memória de um tempo que antecedeu ao da vida de uma pessoa. Ultrapassa-se a cronologia atual e o homem mergulha no seu passado ancestral (DELGADO, 2003, p. 19).

No que se refere à perspectiva não-indígena refletida neste trabalho, são utilizadas como fontes históricas secundárias uma ampla bibliografia com perspectiva multidisciplinar, mas também fontes primárias como as entrevistas e o livro de memórias do sertanista protagonista do contato oficial, Apoena Meirelles. Um livro escrito pela jornalista Lilian Newlands, a partir de documentos, das gravações e dos diários escritos por Apoena. Todas essas fontes são analisadas, de um viés crítico, que fortifica o olhar científico histórico.

Cabe ressaltar alguns aspectos e problemáticas metodológicas fundamentais que cimentam esta pesquisa, sobretudo, na hora de colocar em pé de igualdade formas de narrar a história tão diferentes como a indígena e a historiografia ocidental possuidora de um “privilegio epistêmico”. Acredita-se que a incorporação da perspectiva histórica indígena contribui para recuperar o rol protagonista indígena, afastando-se do tópico que os apresenta como simples vítimas da ocupação das suas terras. Porém, como aponta Mota (2014), o processo de evidenciar os povos indígenas como protagonistas das suas histórias trouxe questões teóricas e metodológicas, que continuam sendo debatidas nos dias de hoje²¹. O uso combinado de várias fontes da metodologia própria da etno-história permite ir para além da concepção historiográfica fundamentada somente em fontes documentais e, portanto, auxilia na construção de uma história integradora. Dessa forma, a análise de fontes documentais, seja produzida por agentes externos à sociedade estudada ou produzidas pela própria sociedade, se soma a metodologia da etno-história, que utiliza fontes como tradições orais, dados

²¹ Para um maior entendimento a respeito da discussão sobre a etno-história ao longo da História, pode-se consultar o artigo: “Etno-história: uma metodologia para abordagem transdisciplinar da história de povos indígenas” de Lúcio Tadeu Mota. Disponível em: <http://pem.assis.unesp.br/index.php/pem/article/viewFile/463/750> (Acesso em 28 de jan. de 2020).

etnográficos, etnoconhecimentos e dados linguísticos, com a finalidade de igualar saberes indígenas e não-indígenas e estimular a interdisciplinaridade na pesquisa histórica. Alguns dos etnoconhecimentos dos Paiter Suruí são compilados nos trabalhos acadêmicos que os estudantes dessa etnia realizaram na Universidade, pois sua metodologia está principalmente focada nas entrevistas com os anciãos sabedores Paiter Suruí.

Sobre as duas partes diferenciadas desta tese, cabe esclarecer que, a primeira parte, no Capítulo 2, intitulado *O avanço da fronteira econômica sobre o território Paiter Suruí*, mostra a perspectiva não-indígena sobre o processo de invasão das terras Paiter Suruí por parte dos projetos colonizadores da ditadura brasileira, mediante fontes históricas não-indígenas. O capítulo traz evidências de que a necessidade do contato entre a sociedade envolvente e os Paiter Suruí foi devida ao rápido avanço da fronteira econômica sobre as terras deles, incluindo todos os perigos que representou para essa etnia indígena. Esse capítulo foi elaborado a partir de fontes secundárias, advindas de uma ampla bibliografia sobre o tema e de fontes primárias, como as memórias do sertanista responsável pelo contato, Apoena Meirelles e os depoimentos relatados em entrevistas de Adilson Mutz e José Aparecido da Silva, migrantes que chegaram em Cacoal na década de 1970. Já a segunda parte, correspondente ao Capítulo 3, intitulado *O olhar Paiter Suruí sobre o contato com os yara ey*, traz consigo a perspectiva Paiter Suruí sobre o contato com a sociedade nacional brasileira, guardada na memória dos anciãos, que vivenciaram esse fato histórico e nos trabalhos acadêmicos dos jovens e adultos Paiter Suruí, além das entrevistas realizadas durante o trabalho de campo. Portanto, de um lado, se tem a versão não-indígena com uma extensa bibliografia e as memórias de Apoena Meirelles. De outro lado, tem a memória direta dos anciãos, inserida tanto no livro de memórias como nas entrevistas realizadas nesta pesquisa, e a memória indireta dos jovens e adultos Paiter Suruí já alfabetizados em português.

Desse modo, resumindo, no capítulo 2 foi utilizada uma extensa bibliografia sobre a colonização da Amazônia legal, o livro de memórias sobre Apoena Meirelles e as entrevistas aos colonos chegados a Cacoal. Já, no capítulo 3, as fontes utilizadas foram o livro de memórias, as entrevistas do trabalho de campo e os trabalhos acadêmicos dos universitários Paiter Suruí. Cabe enfatizar que esta tese não trata de confrontar uma versão com a outra para encontrar a “verdade absoluta” sobre os fatos históricos ao redor do contato oficial em 1969. Ao contrário, o que se pretende é

estabelecer um diálogo entre as diversas versões e suas tensões. Como a afirma Madeleine Rebérioux:

[...] todas as memórias devem ser convocadas, evocadas, confrontadas, mas nenhuma delas, individualmente ou em conjunto, constituem a história. Esta consiste necessariamente na escolha e construção de um objeto, operação que pode dar-se a partir de evocação de lembranças, mas que não pode levar à redução da história a essas memórias (REBÉRIOUX 1992 *apud* D’ALESSIO, 1998, p. 118-119).

As duas perspectivas de análise, que correspondem aos Capítulos 2 e 3, foram construídas com base em algumas variáveis comuns, são elas: o contexto histórico (de um lado, a expansão da fronteira econômica e, de outro, o isolamento voluntário e fuga da pressão colonizadora até o momento do contato oficial), os atores participantes (colonos, sertanistas e indígenas) e as políticas (o desenvolvimentismo ditatorial brasileiro e a luta pela sobrevivência), além de fatos históricos específicos como o contato oficial, as doenças e a luta pela demarcação da terra indígena.

Cabe reiterar que as principais fontes históricas utilizadas para trazer a perspectiva não-indígena foram construídas mediante a tradição oral. Esses tipos de fontes provenientes da oralidade foram imortalizadas em forma de documentos escritos, fato que evidencia as *Transformações na transmissão da História e Memória Paiteer Suruí: as Fontes Históricas produzidas pelos Paiteer Suruí* analisadas no Capítulo 1. Acredita-se que, frente à insuficiência de fontes que relatem a perspectiva indígena sobre o processo de contato, a inquietação por conhecer o olhar dos sujeitos históricos Paiteer Suruí deve considerar a tradição oral na transmissão da própria História. A consideração dos historiadores sobre a memória e a oralidade pode variar entre críticos e detratores, mas cabe lembrar que a historiografia sempre utilizou esse recurso. Segundo Ronald Fraser (1993, p. 131), “Durante 2000 años, desde Heródoto hasta Michelet, la historiografía no sólo utilizaba fuentes orales, sino que las apreciaba tanto – incluso a veces más- como los documentos. Los que habían presenciado acontecimientos históricos eran documentos vivientes, fuentes primarias”.

As memórias contidas na mente dos agentes históricos Paiteer Suruí, durante o processo de contato, são estruturadas em forma de relatos em primeira pessoa. Mediante a transcrição no papel, a memória dessas testemunhas da história dá uma visibilidade e

alcance maior aos Paiter Suruí como sujeitos históricos ativos do seu próprio devir. Dessa forma, se contorna a exclusão política do poder e a marginalização sofrida pelos não-alfabetizados. A testemunha dos fatos históricos desprende da sua própria história de vida a declaração de que tal fato existiu e aconteceu de uma determinada forma. Conforme Paul Ricoeur (2003), o testemunho forma parte do espaço de transmissão entre Memória e História.

Mediante o ato de lembrar, os Paiter Suruí conseguem reconstruir o contexto de tempos passados, como indica Marilena Chauí (1995, p. 125) “a memória é uma evocação do passado. É a capacidade humana de reter e guardar o tempo que se foi, salvando-o da perda total”. Por isso, destaca-se a importância de passar essas memórias da oralidade para o documento físico, precisamente para salvar do esquecimento as vivências dos “invisibilizados” da História. Portanto, o resgate da história oral auxilia na reafirmação de indivíduos ou grupos, protagonistas da sua própria História, que durante muito tempo foram silenciados. Nesta tese, as memórias dos Paiter Suruí são historizadas mediante a análise e a interpretação dos relatos com a finalidade de escrever um relato histórico inteligível. Contudo cabe considerar que a memória é uma construção do passado regulada por vivências e emoções pessoais, sendo, portanto, flexível ao lembrar dos fatos mediante a experiência própria e as necessidades projetadas no presente (FERREIRA, 2000).

Tal e como afirma José de Souza Martins, as populações indígenas de Rondônia, vistas como sobreviventes e testemunhas de luta e de resistência, reproduzem na memória e na narrativa os conflitos ocorridos no processo de contato interétnico com a chamada colonização recente da Amazônia: construção de estradas, empreendimentos, hidroelétricas, novas tecnologias, agroindústria, migração em massa, dirigida ou espontânea de colonos, distribuição de terra, entre outros (MARTINS, 1997).

Concorda-se que memória não é História, existem várias críticas referidas à falta de confiabilidade da memória, mas a memória é uma ferramenta, uma fonte para a construção do relato histórico. A falta de confiabilidade da memória de uma determinada testemunha deve ser contrastada mediante a crítica histórica. Segundo Joel Candau (2001, p. 127), um dos objetivos da História é se afastar do passado, tomando uma distância crítica ou/e objetiva que permita certificar a verdade do acontecido, entretanto a memória procura se fundir com o passado e estabelecer uma continuidade

com ele. Conforme Pierre Nora (1984), a memória é um fenômeno atual, um laço no presente eterno, já a História é uma representação do passado.

Quando se refere a memória não se pode supor que esta contém uma lembrança literal do passado, ao contrário, contém uma construção seletiva e dirigida em que a lembrança é apenas um dos seus componentes. Conforme Paul Ricoeur (2003), a rememoração do passado é realizada do presente, introduzindo temporalidade no ato de lembrar. Para esse autor, a memória constitui uma possibilidade de consolidação da identidade, mediante o sustento histórico, que pode ajudar na coesão social de um determinado grupo ao conter implícita a ideia de uma comunidade de lembranças.

Na hora de trabalhar com memórias para posteriormente ser “historizadas”, cabe ressaltar que:

Al examinar los contenidos de la memoria en relación con su locus de enunciación, se da inicio a un proceso de historización del recuerdo. Este ejercicio analítico de comprensión de las condiciones de posibilidad en las que se elaboró el recuerdo implica un distanciamiento de la memoria, así como un acercamiento al proceso de producción del que proviene, dentro del cual la consideración del papel que juegan las mediaciones en la construcción del recuerdo resultan centrales. Las operaciones de cotejo entre lo que dice y calla el testimonio, y la forma en que estructura su relato, por un lado, y cómo se sitúa ante otras memorias y huellas del pasado, por otro lado, son algunos pasos de un protocolo más amplio, según el cual la historia realiza un ejercicio de expansión de la memoria (BUSTOS, 2010, p. 12).

Portanto, ao analisar as memórias, é importante estar atento também aos silêncios, ou seja, aos temas que são esquecidos propositalmente no relato da testemunha. Memória e esquecimento são construções sociais que caminham juntas num relato selecionado pelo narrador do presente. A memória e a História elaboram representações do passado distintas, mas que se interpelam mutuamente.

Conforme afirmam tanto Elizabeth Jelin (2002) como Paul Ricoeur (2003), ao falar em memória não podemos supor que esta seja uma lembrança literal do passado, mas serve para nos aproximar desse passado. Desse modo, nesta tese as memórias e os trabalhos acadêmicos dos Paiteer Suruí são utilizadas como fontes primárias norteadoras na historização da perspectiva dessa etnia sobre o processo de contato e convivência com a sociedade nacional brasileira.

Estrutura do trabalho

A tese está estruturada em seis tópicos, sendo o primeiro este tema introdutório e o último as considerações finais. O Capítulo 1, intitulado “Transformações na transmissão da História e Memória Paiter Suruí: as Fontes Históricas produzidas pelos Paiter Suruí”, trata sobre questões teóricas e metodológicas oportunas para a uma melhor compreensão sobre as formas de transmissão da História dos próprios Paiter Suruí e, sobretudo, suas modificações ao longo do tempo. Como evidencia Marshall Sahlins (2003), as diversas culturas do mundo possuem diferentes historicidades. Sendo assim, para uma melhor compreensão histórica deve-se considerar as distintas perspectivas sobre historicidade e as transformações advindas do contato oficial com a sociedade nacional brasileira. A cultura é dinâmica e, portanto, muda com o tempo (SAHLINS, 1986; 2004) num processo de transformação em que certos aspectos da sociedade não-indígena são “indigenizados”. Portanto, as formas de transmitir e entender a própria História entre os Paiter Suruí também mudaram ao longo do tempo, passando da perspectiva de História cíclica típica dos povos indígenas das terras baixas da Amazônia à perspectiva histórica linear típica do saber ocidental. Cabe destacar como elementos não-indígenas são indigenizados²², usando o conceito de Marshall Sahlins (1997), para compor a cultura indígena igual, em que elementos indígenas foram ocidentalizados (CAVALCANTE, 2011). O capítulo está composto por três tópicos: inicia-se as considerações prévias, seguidas por *Pañagey mähme*, que significa História ancestral, em que se mostra as formas de transmissão da História entre os Paiter Suruí antes do contato, com o intuito de evidenciar que esta etnia possuía formas próprias de memória histórica, demonstrando a consideração desse povo pelo seu próprio passado; e, por último, as mudanças nas formas de transmissão da história Paiter Suruí depois do contato oficial, no qual se mostra a transformação gradual na convivência sobre a perspectiva do relato histórico com a entrada dos Paiter Suruí no mundo acadêmico, momento em que as duas formas de entender a História, a cíclica e a linear, convivem e se auxiliam; dentro desse tópico se analisa também a memória como

²² No caso dos Paiter Suruí, um dos importantes elementos não-indígenas que foram indigenizados foi a escrita, mas cabe advertir que atualmente não existe uma ortografia da língua dos Paiter Suruí totalmente consensuada e, portanto, algumas palavras próprias dessa língua indígena podem aparecer escritas de formas diferentes ao longo deste trabalho.

ferramenta para a construção narrativa da História Paiter, pretendendo mostrar a importância das memórias como fontes para compreender os sujeitos históricos não-alfabetizados, como os anciãos Paiter Suruí. Além disso, o tópico destaca a importância de passar para um documento escrito os vários relatos advindos da tradição oral, como no caso específico do livro de memórias “Histórias do começo e do fim do mundo” (PAPPIANI; LACERDA, 2016).

O Capítulo 2 corresponde à primeira parte da pesquisa empírica. Nele serão tratados temas que afetaram o devir da História dos Paiter Suruí, tais como: o conceito de fronteira e de colonização interna; a pressão colonizadora prévia à ditadura; as políticas de expansão da fronteira e da incorporação de novas terras da Amazônia legal durante a ditadura: a figura do colono, o importante rol do sertanista, como ponte de união e proteção entre o mundo não-indígena e o indígena e; por último, a demarcação da terra indígena onde atualmente vivem os Paiter Suruí. Esse capítulo está sustentado em fontes bibliográficas, nas memórias de Apoena Meirelles e nas entrevistas aos colonos Adilson Mutz e José Aparecido da Silva.

No Capítulo 3, escrito mediante as fontes históricas produzidas pelos próprios Paiter Suruí, apresenta-se o ponto de vista indígena sobre o processo de contato e convivência com a sociedade nacional de fronteira. Demonstra-se, primeiramente, como a cosmovisão dos Paiter Suruí inseriu a figura do *yara* (não-indígena) nos seus mitos vertebrais da sociedade. Posteriormente, aborda os mesmos temas tratados no capítulo 2, porém dessa vez na perspectiva dos Paiter Suruí. Ou seja: como foram afetados pelas políticas de expansão da fronteira e da incorporação de novas terras da Amazônia legal durante a ditadura? Como foi o contato oficial? Qual foi sua relação com os colonos? Como foi a relação com o sertanista Apoena Meirelles e sua equipe? Por último, como se deu a luta pela demarcação da terra indígena onde atualmente vivem os Paiter Suruí. Trata-se, portanto, de decifrar o olhar Paiter Suruí sobre o processo histórico de contato e de convivência inicial mediante sua própria explicação dos fatos.

Para finalizar, apresenta-se uma conclusão na qual será evidenciada a importância de somar as duas perspectivas, a indígena e a não-indígena, sobre um mesmo processo histórico. Portanto, pretende-se, nas conclusões, comprovar a tese de que a incorporação da visão dos indígenas, mediante o uso das fontes produzidas por eles, torna o relato histórico sobre o processo de contato e de convivência inicial mais

inclusivos ao somar a perspectiva indígena sobre os fatos. Acredita-se que esta incorporação dos protagonistas da história pode alterar a História local, nacional e universal, tornando-a mais inclusiva e nos aproximando dos problemas reais dos seres humanos, como coloca Josep Fontana (2004). Ademais, as conclusões serão também elaboradas de forma a chamar a atenção para o fato de que, se o processo de contato e de convivência dos Paiter Suruí com a sociedade envolvente fez com que esses indígenas se introduziram no sistema capitalista de forma marginal, nos dias atuais, esses mesmos indígenas caminham em direção a sua autonomia econômica, devido ao alto grau de visibilidade e de articulação política que estão conquistando através de sua formação educativa no mundo não-indígena, as parcerias com empresas e ONG's nacionais e internacionais, sua integração na política local, estadual e nacional, as novas formas de geração de renda, entre outros²³.

Com o estudo da História do contato oficial dos Paiter Suruí, chegamos a um tema maior – que se refere à colonização interna e a incorporação de terras, já habitadas por indígenas, na economia capitalista – ao tema da incorporação da Amazônia na sociedade nacional brasileira e na economia de mercado. Considera-se que o uso de fontes históricas indígenas, devidamente analisadas, deve ser um dos norteadores para a inserção dos indígenas como agentes históricos protagonistas. Pode-se observar na história indígena como as reservas ou Terras Indígenas demarcadas são o embrião de um Estado, inicialmente tutelado pelos indigenistas imbuídos pelo espírito rondoniano para amortecer o impacto com a sociedade capitalista envolvente, na qual gradualmente os indígenas ganham sua autonomia.

²³ Com uma simples busca na Internet, pode-se encontrar vários exemplos sobre as parcerias do povo Paiter Suruí, suas conquistas sociais, econômicas e políticas. Também pode-se ampliar a busca com informações na dissertação de mestrado “Os Paiter Suruí: Do arco e flechas as tecnologias do século XXI (ROMERO, 2014).

CAPITULO 1: Mudanças na transmissão da História e Memória Paiter Suruí: as Fontes Históricas produzidas pelos Paiter Suruí

1.1 Considerações prévias

Este capítulo se refere às questões teóricas e metodológicas oportunas para uma melhor compreensão do entendimento que os Paiter Suruí têm de sua própria história e, sobretudo, de como esse entendimento foi sendo modificado nas décadas posteriores ao contato oficial com a sociedade nacional brasileira. Desse modo, o objetivo é evidenciar as mudanças nas formas de transmissão da História *Paiter ey*, em que passou a conviver a oralidade dos cantos e dos relatos com o documento escrito, dos trabalhos acadêmicos, a escrita de compilações de memórias e materiais didáticos. Neste capítulo, são analisadas as velhas e novas fontes históricas produzidas pelos Paiter Suruí, desde a oralidade até a escrita. O contato foi, para esse grupo indígena das terras baixas da Amazônia, um divisor de águas entre as formas que possuíam de entender, explicar e fazer sua história e os novos moldes ocidentais que foram sendo incorporados. No entanto, essa modificação na maneira de entender a sua própria história não significou uma substituição das formas “historiográficas” ancestrais pelas metodologias não-indígenas ocidentais, mas sim uma incorporação dos novos olhares não-indígenas que foram sendo acrescentados ao longo do processo histórico. Cabe destacar que a maioria dos Paiter Suruí afirmam ter uma grande preocupação com que a sua própria História seja entendida por todos, tanto indígenas como não-indígenas (PAPPIANI; LACERDA, 2016). Portanto, nesse capítulo, depois de analisar as mudanças nas formas de transmissão da História Paiter Suruí, apresentam-se alguns dos autores das fontes e as principais fontes históricas produzidas por essa etnia e que são utilizadas nesta tese de doutorado.

O capítulo está estruturado em três partes. Depois destas considerações prévias, a segunda parte foi intitulada *Pañagey mähme*, que significa história ancestral na língua Paiter Suruí. Propôs-se demonstrar uma ideia contrária àquela recorrente na literatura de que as sociedades indígenas das Terras Baixas da Amazônia desconsideram seu próprio passado e àqueles argumentos, como os de Overing (1977), que afirmam que a memória

histórica desse tipo de sociedade é pouco desenvolvida. As evidências da historicidade dos Paiter Suruí aqui demonstradas corroboram com pesquisas, como as de Betty Mindlin (1984; 1985; 1993; 1995; 1996; 2002; 2006; 2007; 2009), Cédéric Yvinec (2011; 2018), Nicodème Renesse (2017), Flávio Bassi (2018), Magda Pucci (2009), Jean-Jacques Armand Vidal (2011), que abordam desde diferentes perspectivas à noção e à narrativa das experiências históricas elaboradas pelos próprios Paiter Suruí.

A terceira parte do capítulo se refere às *mudanças nas formas de transmissão da história Paiter Suruí depois do contato oficial*. O objetivo é mostrar como se modificou a forma da narrativa histórica do povo Paiter Suruí devido a sua convivência com a sociedade não-indígena, sobretudo, mediante o impulso do mundo acadêmico e escolar. Como afirma Marshall Sahlins (1986; 2004), a cultura indígena é dinâmica e, portanto, vai incorporando, não de forma homogênea, certos aspectos da sociedade não-indígena que consideram interessantes. Assim como a cultura, a historicidade construída pelos povos indígenas também é dinâmica. As formas narrativas das experiências históricas dos Paiter Suruí foram sendo transformadas por eles de acordo com os conhecimentos não-indígenas que foram adquirindo, tanto nas escolas como nas universidades. Após o contato oficial, as novas formas de “historiografia” Paiter não substituíram as formas ancestrais, as duas maneiras convivem na atualidade, ainda que os narradores tradicionais estão em número cada vez menor devido à idade avançada. Naraykopega Suruí, no seu trabalho de conclusão de curso em educação intercultural na Universidade Federal de Rondônia, afirma que:

O contato trouxe coisas boas, por exemplo: foi reduzido o conflito com outros grupos indígenas e não indígena isolados através da ação da FUNAI. Foi possível conhecer um pouco mais o mundo do branco, utilizar suas ferramentas – antes do contato a gente usava a flecha hoje usamos o documento escrito, a tecnologia digital e outros, assim juntamos os dois mundos de conhecimentos, o do branco e os nossos costumes tradicionais (NARAYKOPEGA SURUÍ, 2015, p. 3).

Essa afirmação de Naraykopega Suruí deixa evidente como os indígenas são conscientes das transformações vivenciadas na sua cultura. A oralidade continua, mas os novos formatos escritos são incorporados para uma melhor construção da própria narrativa histórica. A entrada dos Paiter Suruí no mundo acadêmico das universidades deu como resultado vários trabalhos nos quais são compilados etnoconhecimentos e

memórias, como veremos a seguir, esses trabalhos resultam ser fontes históricas escritas do olhar Paiter Suruí sobre seu próprio processo histórico.

Dentro desta terceira parte do capítulo se desenvolvem os tópicos intitulados, *Transformações na Memória: da oralidade aos documentos escritos e acesso ao ensino superior* em que se destaca a importância das memórias dos Paiter Suruí para a elaboração da sua própria narrativa histórica. A memória não é História, como já evidenciava, em meados do século XX, Maurice Halbwach. Memória e história são coisas distintas e geram espaços de saber diferenciados (HALBWACH, 2007). No entanto, a memória é uma ferramenta para a construção da narrativa histórica, sobretudo, dos povos ágrafos como os indígenas ou das camadas populares. Cabe, pois, neste tópico, entender o que é a memória e qual é sua importância para a historicidade de grupos humanos tradicionalmente “invisibilizados” na História. O historiador da escola dos Anais, Jaques Le Goff, no verbete *Memória* do seu livro *História e Memória*, descreve os campos da memória da seguinte forma:

Chego agora aos campos e às vastas zonas da memória, onde repousam os tesouros das inúmeras imagens de toda a espécie de coisas introduzidas pelas percepções: onde estão também depositados todos os produtos do nosso pensamento, obtidos através da ampliação, da redução ou de qualquer outra alteração das percepções dos sentidos, e tudo aquilo que nos foi poupado e posto à parte ou que o esquecimento ainda não absorveu ou sepultou. Quando estou lá dentro, evoco todas as imagens que quero. Algumas se apresentam no mesmo instante, outras se fazem desejar por mais tempo, quase que são extraídas dos esconderijos mais secretos. Algumas se precipitam em vagas, e enquanto procuro e desejo outras, dançam à minha frente com ar de quem diz: ‘Não somos nós por acaso?’, e afasto-as com a mão do espírito da face da recordação. Até que aquela que procuro rompe da névoa e avança do segredo para o meu olhar; outras surgem dóceis, em grupos ordenados, à medida que as procuro, as primeiras retiram-se perante as segundas e, retirando-se, vão se recolocar onde estarão, prontas a vir de novo, quando eu quiser. Tudo isto acontece quando conto qualquer coisa de memória (LE GOFF, 1990, p. 445).

Logo, neste capítulo, justifica-se o uso da memória e dos etnoconhecimentos dos Paiter Suruí para a construção de um relato histórico, que parte dos “de abaixo”, utilizando o termo de Edward Palmer Thompson (2001; 2011). Os esquecidos e invisibilizados pela História oficial ganham protagonismo ao relatar suas memórias, ou seja, o seu ponto de vista sobre os fatos que ocorreram no momento durante o processo de contato oficial com a sociedade nacional brasileira de fronteira.

1.2 *Pañagey mähme* (Histórias dos nossos antepassados)

Diversos autores têm se dedicado a estudar a historicidade das sociedades indígenas da América do Sul. Uma famosa tipologia foi criada por Claude Lévi-Strauss (1969), ao dividir as sociedades indígenas em frias e quentes. Para explicar essa divisão relacionada à historicidade das sociedades indígenas, Lévi-Strauss compara as sociedades frias com máquinas mecânicas e as sociedades quentes com máquinas termodinâmicas:

En pocas palabras, las sociedades se parecen un poco a las máquinas y sabemos que hay dos grandes clases de estas últimas: las máquinas mecánicas y las máquinas termodinámicas. Las primeras son aquellas que utilizan la energía que se les proporcionó al principio de su funcionamiento y que, si estuviesen muy bien construidas, si no hubiese rozamiento y calentamiento, podrían funcionar de manera teóricamente indefinida con la energía inicial que se les dio al principio. Mientras que las máquinas termodinámicas, como la máquina de vapor, funcionan en virtud de una diferencia de temperatura entre sus partes, entre la caldera y el condensador, producen un enorme trabajo, mucho más que las otras, pero consumiendo su energía y destruyéndola progresivamente (LÉVI-STRAUSS, 1969 b, p. 27).

A literatura demonstra que, durante muito tempo, essa tipologia criada por Lévi-Strauss levou a uma equiparação falsa ao considerar as sociedades frias como sendo “sociedades sem história” e as sociedades quentes como “sociedades na história”. O próprio Lévi-Strauss esclareceu que essa dicotomia é relativa, já que todas as sociedades se transformam e sofrem a história. Seu argumento é que as sociedades “frias” tentam “congelar” a história, reproduzindo seu modelo originário, enquanto as sociedades “quentes”, como as ocidentais, têm na mudança o motor que propulsa as ideias de progresso e desenvolvimento (GOLDMAN, 1999).

Devido a essa interpretação equivocada, a tipologia de Lévi-Strauss, criada a partir dos seus trabalhos na Amazônia, recebeu diversas críticas ao longo do tempo, principalmente dos antropólogos estadunidenses, a partir dos anos de 1980, quando evidenciaram que os povos indígenas do Norte também estavam imersos na História e que suas tradições orais – os mitos e outras formas de narrativas – tinham um sentido histórico, refletindo certa consciência histórica e referências vinculadas com a História (CAMACHO, 2010). O antropólogo norte-americano, Jonathan Hill, no seu livro

editado em 1988, *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, criticou a tipologia mostrando que nas sociedades amazônicas (ou seja, das terras baixas da América do Sul) coexistiam dentro da mesma sociedade duas formas de consciência: a mística e a histórica. Segundo esse autor, as histórias místicas tentavam reconciliar os fatos acontecidos com os que deveriam acontecer, dentro das manifestações narrativas dos indígenas. Jonathan Hill chegou a caracterizar a tipologia de “sociedades frias” como um mito inventado pelo ocidente (HILL 1988 *apud* BERNAND, 1992).

Tanto Jonathan Hill (1988) como seus colegas antropólogos norte-americanos entenderam que essa tipologia impunha uma ideia de divisão da sociedade. Nesse sentido, diversos pesquisadores não somente aceitaram essa ideia como também relacionaram os conceitos de sociedade fria e quente com a divisão da sociedade entre primitiva e civilizada ou sociedades sem história e com história. Em 1998, Lévi-Strauss se defendeu dessas críticas atribuídas ao seu trabalho:

Imputar a mim a mesma concepção errônea implica um equívoco sobre o sentido e o alcance da distinção que propus fazer entre "sociedades frias" e "sociedades quentes". Ela não postula, entre as sociedades, uma diferença de natureza, não as coloca em categorias separadas, mas se refere às atitudes subjetivas que as sociedades adotam frente à história, às maneiras variáveis com que elas a concebem. Algumas acalentam o sonho de permanecer tais como imaginam ter sido criadas na origem dos tempos. É claro que elas se enganam: tais sociedades não escapam mais da história do que aquelas — como a nossa — a quem não repugna se saber históricas, encontrando na ideia que têm da história o motor de seu desenvolvimento (LÉVI-STRAUSS, 1998, p. 108).

Anos mais tarde, numa entrevista realizada por Eduardo Viveiros de Castro para a revista *Mana, Estudos de Antropologia Social*, Lévi-Strauss atribui essa má interpretação ao fato de que “ninguém se deu ao trabalho de refletir. Havia uma velha distinção, povos com história e povos sem história, então eles dizem que minha distinção é idêntica a essa” (CASTRO, 1998, p. 119).

Os esclarecimentos de Lévi-Strauss levam à compreensão de que as sociedades “frias” e “quentes” têm diferentes temporalidades. As sociedades frias se movem historicamente de forma cíclica, ao voltar aos tempos da origem explicados por mitos.

Nessa visão cíclica da História, todos os acontecimentos ocorrem dentro de um marco de normas já estabelecidas, que se sucedem uma e outra vez. Porém, de forma quase paradoxal, os interesses e as necessidades do presente condicionam e reformam de maneira constante o passado (GOSSEN, 1989). Nessa perspectiva, os povos indígenas se baseiam na “presentificação” do tempo ou o que poderia ser chamado de um presente total que se repete de forma idealizada em direção aos acontecimentos sobrenaturais dos mitos de origem. Dessa forma, a História, para os indígenas, se repete, volta para a criação, para a sua origem, para os mitos, coexistindo os seres mitológicos com os seres humanos, que “viajam” pela temporalidade. A repetição do passado de forma cíclica tem como objetivo a continuidade na reprodução do modo de vida ancestral dos seus antepassados, não só avós ou bisavós, mas também os heróis míticos, que organizaram as regras em que se baseia a conduta do povo. Sendo assim, as sociedades chamadas de “frias” não são concebidas por Lévi-Strauss como sociedades “sem História”, mas como sociedades que “acalentam o sonho de permanecer tais como imaginam terem sido criadas na origem dos tempos” (LÉVI-STRAUSS, 1998, p. 3).

Por sua vez, as sociedades “quentes”, como as ocidentais, por contraposição à História cíclica, se sustentam numa temporalidade linear e evolutiva. No modelo de pensamento linear desenhado pelo racionalismo europeu, a filosofia positivista é a causadora do modelo mental existente e predominante no mundo ocidental, dos últimos 400 anos (PINTO, 2009). Segundo Carlos Fausto e Michael Heckenberg (2007), essa seria também um tipo de História que pretende legitimar o poder político mediante sua narrativa.

Segundo a literatura antropológica, as sociedades indígenas, situadas nas áreas etnográficas catalogadas como *Terras Baixas* (Amazônia), podem ser consideradas “sociedades frias”, ou seja, sociedades com uma temporalidade cíclica de uma história que gira ao redor dos mitos. Já as sociedades indígenas das *Terras Altas* (Andes) seriam as “sociedades quentes”, com uma temporalidade linear e evolutiva. Essa forma de entender a historicidade das sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul é contrária à ideia recorrente na literatura de que essas sociedades desconsideram seu próprio passado. Autores como Joanna Overing (1977) alegam que a memória histórica nessas sociedades seria pouco desenvolvida. No entanto, Cédric Yvinec (2018) alerta para o fato de que, ainda que o uso do passado nas sociedades indígenas não seja

semelhante ao das sociedades ocidentais, não se pode desprezar a forma de uso do passado dessas sociedades indígenas das Terras Baixas.

Como se demonstra nesta tese, os Paiter Suruí não são uma sociedade fria, concordando, dessa forma, com a perspectiva de Cédéric Yvinec. Existem diferentes instrumentos desenvolvidos por esses povos para selecionar e para transmitir lembranças de algum tipo de evento e, assim, construir sua própria historicidade, como por exemplo, os cantos rituais, a cultura material²⁴, os relatos e os mitos, que na perspectiva dessas sociedades são considerados História. Em muitas das etnografias sobre povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul, as narrativas com características que entendemos como míticas são de fato contadas pelos indígenas e traduzidas para os antropólogos e os demais tipos de interlocutores como “histórias dos antigos” e “histórias sobre os antigos” (SCARAMUZZI, 2008, p. 104).

O fato de as sociedades frias terem sido consideradas como sociedades sem história esconde uma perspectiva etnocêntrica que menospreza outras formas humanas de entender a História.

Para Lévi-Strauss, as sociedades chamadas “primitivas” têm histórias dinâmicas. O autor dedicou uma obra para romper com o falso mito da “sociedade primitiva sem história”:

Meu opúsculo *Raça e História* foi, no entanto, amplamente consagrado a demonstrar que a pretensa história estacionária (repetitiva, dirá Sartre), sina das sociedades que os antropólogos estudam, é uma noção ilusória: efeito da perspectiva etnocêntrica a partir da qual nós nos colocamos para avaliar culturas muito diferentes da nossa, cuja linha de desenvolvimento nada significa para nós (LÉVI-STRAUSS, 1973, p. 395).

Nesse sentido, concorda-se com a pesquisa do antropólogo francês Cédric Yvinec (2018) sobre os cantos e memórias dos Paiter Suruí traz a luz a perspectiva de historicidade dessa etnia, deixando de lado os preconceitos que negam a historicidade de diferentes sociedades humanas não-baseadas na História linear. O modelo de antagonismo entre sociedades frias e quentes não pode ser utilizado de forma resumida

²⁴ Sobre a cultura material Paiter Suruí, especificamente a cerâmica, pode-se consultar a dissertação de mestrado defendida em 2011 “A cerâmica do povo Paiter Suruí de Rondônia: continuidade e mudança cultura, 1970-2010”, de Jean-Jacques Armand Vidal.

como um conjunto de negação (SÁEZ, 2006), já que cada sociedade humana tem suas características próprias que escapam de modelos generalistas. As diversas pesquisas dos antropólogos Betty Mindlin (1984; 1985; 1993; 1995; 1996; 2002; 2006; 2007; 2009), Nicodème Renesse (2017) e Cédric Yvinec (2011; 2018), Flávio Bassi (2018), Magda Pucci (2009) mostram que os Paiter Suruí incorporam uma ampla tradição oral, que possui valor como documento histórico, seja antes do contato oficial ou nos dias atuais (como veremos no próximo tópico deste capítulo). Essa oralidade Paiter Suruí conduz diretamente à percepção histórica, que eles mesmos têm como sujeitos históricos, que pode ser chamada de “outras historicidades” em oposição às historicidades ocidentais.

As pesquisas do antropólogo Cédric Yvinec, realizadas durante suas visitas ao território Paiter Suruí (que no total corresponderam a 14 meses com os indígenas), vislumbraram nos Paiter Suruí sua forma particular de historicidade inserida nos cantos e nos relatos que acontecem, maioritariamente, durante os rituais/festas (YVINEC, 2011; 2018). O ritual/festa para os Paiter Suruí constituía um “ciclo anual” e se supunha, segundo Yvinec (2011), um lugar de realização das qualidades e das habilidades dos Paiter Suruí, ou seja, como um lugar no qual o Paiter Suruí se expressava e apresentava com todos os detalhes as demonstrações das suas habilidades como Paiter Suruí, representadas na confecção dos diferentes artefatos e na habilidade de realizar a festa. Porém, cabe ressaltar que antes do contato oficial, os Paiter Suruí realizavam numerosos rituais. Com a convivência direta com a sociedade nacional, ao longo do tempo, esses rituais foram deixados de ser realizados, principalmente, devido à influência e à conversão da maioria dos Paiter às religiões neopentecostais, que entendem que a prática xamânica não pode ter continuidade na fé cristã²⁵.

Para Claude Lévi-Strauss (2011), os rituais/festas comunicam várias coisas, mas não como um discurso; o ritual em si mesmo é que “comunica”. No caso dos Paiter Suruí, Cédric Yvinec (2018) identificou o ritual/festa como um contexto privilegiado de comunicação, não só verbal como também na elaboração dos objetos a serem trocados no ritual. A construção desses objetos artesanais reflete a transmissão de conhecimento de pai/mãe para filho/filha, embutindo no objeto o clã e a família a que pertence o autor

²⁵Sobre o tema da perda dos pajés causada pela catequização neopentecostal dos Paiter Suruí, pode-se assistir o documentário “Ex-pajé”, dirigido por Luiz Bolognesi, premiado no festival de cinema de Berlim de 2018 e ganhador do prêmio ao melhor documentário da Academia Brasileira de Cinema.

desse objeto. O artesanato confeccionado pelos Paiter Suruí comunica sua linhagem e a sua posição social. No que se refere à historicidade inserida nos rituais/festas, assim como nas conversas cotidianas, Cédric Yvinec (2018) destaca a composição de cantos, que orientam e estruturam a memória histórica dos Paiter Suruí:

os cantos compostos servem nas conversações cotidianas para evocar o passado e situar eventos no tempo. Ora, tanto a própria forma linguística, retórica e poética desta arte verbal como as teorias reflexivas sobre tais práticas orientam e estruturam a memória histórica deste povo (YVINEC, 2018, p. 71-72).

Portanto, esta tese de doutorado corrobora com Cédric Yvinec (2018) ao considerar que os Paiter Suruí, catalogados como uma “sociedade fria” por possuírem uma visão cíclica da história, desenvolveram sua própria forma de selecionar e transmitir lembranças de alguns tipos de fatos vivenciados por eles e, por isso, devem ser considerados uma sociedade quente.

Para os anciãos e alguns adultos da etnia Paiter Suruí, mesmo após o contato oficial, o conceito que possuem de História é diferente da perspectiva não-indígena. A análise antropológica e linguística dos Paiter Suruí realizada nas pesquisas de Nicodème de Renesse constatou que não existe uma palavra específica na língua dos Suruí em Paiter Suruí para o termo “História”, utilizado português:

Dessa ausência, na língua Suruí, de um termo ou conceito que abrange de uma só vez as múltiplas configurações do que chamam em português de "história", susceptível de ser invocada de tantos modos quanto existirem maneiras diferentes de caracterizar a variedade dos eventos que a compõem, resulta que a história provavelmente não apareceria como um tema em si mesmo, sob esta forma unitária e explícita, para quem interage exclusivamente na língua Suruí. Pois a história – os eventos que são significados – não possui, tampouco, uma modalidade própria para ser evocada, isto é, critérios formais dedicados na maneira de se fazer referência a ela e pelos quais ela possa ser identificada. Embora seja frequentemente descrita como o objeto de conversas noturnas no âmbito familiar, sua evocação certamente não se limita a essas circunstâncias, cada vez mais raras, assim como ela não pode ser associada de maneira privilegiada a nenhum gênero narrativo ou classe de discurso particular. Os acontecimentos que compõem a história podem ser o objeto de uma narrativa formal ou informal, uma simples menção tácita, uma fofoca, um canto, ou mesmo alguma manifestação não verbal. A história são acontecimentos que foram vividos e são lembrados, narrados, evocados, reproduzidos etc., isto é, significados de *alguma* forma, sem

que esta forma esteja predefinida. Aquilo ao qual os Suruí se referem como história é totalmente desvinculado dos modos pelos quais os eventos assim designados e as maneiras de se fazer referência a eles possam constituir uma experiência no cotidiano, por meio de atos ou discursos. Os acontecimentos em questão podem ser referenciados verbalmente de inúmeras maneiras, mas eles também podem se manifestar por novos atos por meios dos quais os protagonistas reproduzem sua história e que são vistos, então, como formas não verbais de fazer referência a ela (RENESE, 2017, p. 21-22).

Conforme as pesquisas de Nicodème Renesse, não existia na língua e, portanto, na cosmovisão dos Paiter Suruí uma palavra que tenha o mesmo significado que o termo “História” em português, mas sim existem formas de transmissão sobre acontecimentos ou fatos nas quais os narradores reproduzem sua história e dos seus ancestrais. Atualmente os *Paiter ey* utilizam a terminologia *Pañagey mähme* (Histórias dos nossos antepassados) para se aproximar ao significado do conceito não-indígena de História.

Cédric Yvinec (2018) viu nos cantos e nas citações dos cantos em discursos narrativos uma das formas mais valorizadas de comunicação entre os Paiter Suruí. Esses cantos compostos por eles são inseridos nas conversas cotidianas para evocar o passado e situar eventos no tempo. A produção de cantos – que acompanha certas categorias de acontecimentos, como as festas de bebida (*ihatira*), as expedições guerreiras e os acontecimentos mitológicos – determina a transformação de um fato em evento ao completá-lo e encapsulá-lo numa forma lírica única, definitiva e memorável. Sendo assim, os cantos não apenas constituem os eventos; eles são simultaneamente o meio de lembrar e fazer referência a esses eventos (YVINEC, 2011 *apud* RENESSE, 2017).

Assim, acredita-se que essa “sociedade fria”, Paiter Suruí, tem sua própria forma de entender a historicidade, que pode ser transmitida de forma oral, tanto pelos cantos como pelos relatos, como já apontavam as pesquisas de Betty Mindlin e corroboram as de Cédric Yvinec e Nicodème Renesse. Sobre os cantos como forma de narrar a história valorizada pelos Paiter Suruí²⁶, Cédric Yvinec (2018) destaca dois tipos de cantos:

²⁶ Além das pesquisas de Yvinec, pode-se ampliar informações sobre os cantos Paiter Suruí na pesquisa de Magda Pucci, doutora em Artistic Research, mestre em Antropologia e graduada em Música. Mas também cantora, que resgata cantos e músicas indígenas nos shows musicais do grupo Mawaca. Além de vários artigos sobre musicalidade indígena, pode-se destacar também a dissertação de Magda Pucci

Com efeito, os Suruí distinguem dois tipos de cantos: os cantos xamânicos – designados em português como “música do pajé” ou “música dos espíritos” – e os outros, descritos como “música de pessoas”. Os cantos xamânicos são designados por uma palavra específica: o verbo *pereiga*, literalmente “tirar (*iga*) de maneira intensa e repetitiva (*pere*)”. O objeto direto deste verbo é sempre o nome de um espírito (*mêbetih-pereiga*, “tira de maneira repetitiva o espírito Queixada”), um nome de uma espécie de espírito (*goaney-pereiga*, “tirar de maneira repetitiva os espíritos aquáticos”), ou um pronome indefinito para se referir ao conjunto dos espíritos e, assim, ao canto xamânico de maneira genérica (*so-pereiga*, “tirar algo de maneira repetitiva”, quer dizer, “cantar uma canção xamânica”) (YVINEC, 2018, p. 72).

Deixando de lado os cantos xamânicos, que só podem ser interpretados pelos *Wawa* (Pajé) ou homens que vivenciaram alguma experiência de revelação xamânica, Cédéric Yvinec (2018) chama a atenção para os cantos etiquetados como “música de pessoas”, chamados na língua Paiter Suruí de “cantos *merewá*”, interpretado pelo próprio autor do canto, que narra alguns fatos históricos vivenciados por ele, tais como homicídios, batalhas, tomada de chicha, adultério, roubo de facões etc. Esses cantos *merewá* são interpretados por homens e mulheres Paiter e utilizados como base da memória dessa etnia. Ou seja,

Os cantos de gente [*merewá*], assim, parecem constituir o esteio da memória suruí: é ao mesmo tempo o instrumento pelo qual os Suruí se orientam no passado a fim de por em ordem suas lembranças e o próprio objeto da memória, já que é enquanto levam a cabo um canto que a memória de uma sequência de eventos é unificada e preservada (YVINEC, 2011, p. 647 *apud* BASSI, 2018)²⁷.

Portanto, fica evidenciado que na construção da memória histórica dos Paiter Suruí os cantos *merewá* assumem um papel central, já que as lembranças dos eventos passados quase sempre se articulam com a citação de um canto.

Conforme apresentado nesse tópico, as formas de transmissão da História do povo Paiter Suruí, prévia a convivência com a sociedade nacional brasileira, eram

defendida em 2009, no mestrado em ciências sociais pela PUC-SP, e intitulada “A arte oral Paiter Suruí de Rondônia”. Disponível em: <https://tede.pucsp.br/bitstream/handle/4066/1/Magda%20Dourado%20Pucci.pdf> (Acesso em 28 de jan. de 2020).

²⁷ Tradução de BASSI, 2018: “*Les chants humains paraissent ainsi constituer l’armature de la mémoire suruí: à la fois l’instrument par lequel les Suruí s’orientent dans le passé afin de mettre en ordre leurs souvenirs et l’objet même de la mémoire, puisque c’est en tant qu’ils aboutissent à un chant, que le souvenir d’une séquence d’événements est unifié et conservé*”.

mediante às narrações e os cantos, tanto inseridos em uma conversa cotidiana como, sobretudo, nos distintos rituais que eram celebrados. Como afirma Flávio Bassi (2018, p. 98), “entre os Paiter, é cantando que se lembra e é lembrando, que se faz o dia a dia, que é a matéria dos cantos, e assim elípticamente”. Por exemplo, o fato específico do contato oficial é lembrado entre os Paiter pelos “cantos de Contato”, gravados por Betty Mindlin e analisados por Magda Pucci (2009).

É, portanto, nesse sentido que o povo indígena Paiter Suruí foi catalogado como uma “sociedade fria”, por possuir uma visão cíclica da história. Isso faz com que a concepção de História para os Paiter Suruí, de antes do contato, seja muito diferente da concepção de História por parte dos não indígenas, considerados “sociedades quentes”, por se sustentarem numa temporalidade linear e evolutiva. Em uma tentativa de aproximar essas duas concepções, a cíclica e a linear, a pesquisa de Cédéric Yvinec (2018) consegue, mediante a análises dos cantos e de músicas das festas em que era oferecida a chicha como bebida ritual, distinguir distintos ciclos rituais dos Paiter Suruí para ser colocados em uma linha cronológica (típica do conceito de História não indígena). Segundo o autor:

Com efeito, por meio de algumas metáforas, todas as músicas de festas podem ser referidas a um ciclo ritual que se desenvolveu durante um ano. Na abertura do ciclo, no começo da estação chuvosa (mais ou menos em novembro), a chicha do ano recebia um “nome”: num ritual específico o líder de uma facção desafiava outro líder a produzir e a oferecer-lhe uma chicha simbolicamente diferente das chichas anteriormente consumidas. Por isso, ele a chamava segundo uma metáfora ainda inusitada – contudo, a chicha ficava preparada exatamente com a mesma receita. Ele escolhia um nome para ela no campo semântico das bebidas feitas de produtos selváticos ou animais – invertendo o caráter eminentemente vegetal e hortícola da chicha – e procurava singularizá-lo por meio de um atributo incongruente ou cômico. Este nome será usado pelo produtor da chicha para convidar os bebedores a tomá-la durante todo o ciclo, até a festa final no fim da estação seca (em agosto ou setembro). Em todas as festas do ciclo, os bebedores da facção do inventor do nome tentavam inserir este nome nos cantos que eles compunham [...] (YVINEC, 2018, p. 79).

Deste modo, o calendário histórico dos nomes de chicha (Tabela 1, em Anexo), elaborado por Yvinec, permite ao historiador situar acontecimentos históricos lembrados nos cantos e nos relatos numa linha cronológica no calendário gregoriano não-indígena.

Vale ressaltar que os Paiter Suruí possuem marcadores do tempo próprios e que o calendário histórico criado por Yvinec tenta “traduzir” esses marcadores para marcadores do tempo não-indígenas como o calendário gregoriano. Tal e como afirma a pesquisa do professor Mopidaor Suruí:

Nos antepassado agricultor seguia a ordem pela mudança de lua, chuva. Por sua vez o Paiter tem seu calendário através das mudanças da natureza, clima, temperatura e aparecimentos dos sinais, a partir daquele momento eles vão saber até o sentido da convivência da sua vida e uma forma que vivemos em nosso dia a dia (MOPIDAOR SURUÍ, 2015, p. 27).

Neste sentido, constat-se que os marcadores do tempo Paiter Suruí estão vinculados à interpretação de fenômenos da natureza, como mostra Mopidaor Suruí:

Para o Paiter a forma de marcar o tempo de loy (chuva) é pelos cantos de cigarrinha que canta tempo todo durante duas horas sem se ter intervalo e também quando a pessoa matar um animal como sapo e calango, ali pode contar que a chuva cai que nem água do rio. Por isso o mais velho ou pais não deixava que as crianças matassem esses tipos de animais. E o tempo do litag (inverno) percebemos através dos tempos da época das florações das árvores como árvore barriguda, ipê, pinho e outras demais árvores nativas (MOPIDAOR SURUÍ, 2015, p. 30).

Esses marcadores de tempo utilizados ancestralmente podiam ser interpretados somente por sábios anciãos pajé, que podiam mediar entre o seu povo e a natureza. Esse conhecimento não era transmitido pelo pai ou pela mãe, o sábio pajé já nasce com esse dom de domínio de conhecimentos. Estes indígenas interpretam que tal pessoa foi escolhido pela natureza. Os Paiter Suruí tinham essa figura de homem sábio, conforme afirma Mopidaor Suruí:

“No século passado o Paiter tinha um homem sábio que entendia os aparecimentos que irá acontecer no futuro, esse sabedor era mediador do povo, acontecia mesmo forma que ele dizia que as coisas irão acontecer naquele momento exato, como acontecimento de conflitos de povo com outro povo, estação do ano, época fazer roçada, época de queimar derrubada, época de plantar, época de colheita, época floração dos frutos nativos, época da caça fica mais gordo, época da chuva e outros demais. E por outro lado têm conhecimento dos sinais através de cantos de pássaro, cantos de besouro.” (MOPIDAOR SURUÍ, 2015, p. 31).

Em resumo, neste tópico, foi demonstrado que o povo Paiter Suruí, catalogado antropológicamente como uma “sociedade fria”, tem sua própria forma de historicidade diferente das “sociedades quentes” ou da percepção não-indígena de uma história linear e de progresso, mas não por esse motivo deve ser catalogado como uma “sociedade fria”. Os Paiter Suruí guardam a memória histórica do seu povo, mediante relatos e cantos que são interpretados majoritariamente nos rituais/festas, mas também na cotidianidade.

No entanto, como será demonstrado no tópico seguinte, com a convivência dos Paiter Suruí com a sociedade nacional brasileira houve uma importante mudança nas formas de historicidade desses povos indígenas, que esta tese pretende enfatizar e valorizar. Os Paiter Suruí foram escolarizados como qualquer outro brasileiro, alguns deles se formaram em cursos de educação superior (sobretudo, o curso de educação intercultural da Universidade Federal de Rondônia) e outros alcançaram uma formação em pós-graduação. Os Paiter Suruí da atualidade mesclam a sabedoria ancestral do seu povo, passado de geração em geração, com a perspectiva não-indígena própria da sociedade brasileira e de suas instituições educativas. Os etnoconhecimentos dos Paiter Suruí são atualmente passados da oralidade para o documento escrito, seja em forma de artigo científico, Trabalho de conclusão de curso, livro didático etc. Portanto, o estudo do saber não-indígena fez aflorar uma nova série de fontes históricas, que possibilita construir um relato sobre os fatos vivenciados pelos Paiter Suruí de forma mais inclusiva.

Assim, na atualidade, os rituais/festa já não são tão praticados e, com a entrada dos Paiter Suruí nas escolas e nas universidades, a historicidade dessa etnia vem sendo modificada gradualmente ao incorporar elementos da historicidade não-indígena. A interculturalidade de conhecimentos indígenas e não-indígenas, que adquiriram os Paiter Suruí, teve como resultado mudanças nas formas de transmissão e na historicidade desse povo indígena que serão tratadas a seguir.

1.3 Mudanças nas formas de transmissão da história Paiter Suruí depois do contato oficial

Antes do contato oficial dos agentes do Estado brasileiro com o povo Paiter Suruí, as mudanças culturais vivenciadas por esse povo indígena ocorriam num ritmo menos acelerado do que o de uma sociedade ocidental, em constantes inovações tecnológicas. Para Roque de Barros Laraia (2001), esse ritmo de mudança menos acelerado das sociedades indígenas autoisoladas decorre do fato de que a sociedade está satisfeita com muitas de suas respostas ao meio, que são resolvidas por suas soluções tradicionais. Por outro lado, muitos autores consideram que as manifestações culturais têm seu próprio sentido em determinados contextos sociais, históricos e culturais. Portanto, não são sobreviventes de um tempo ancestral, que pretendem continuar com sua fórmula original intocada. As manifestações e as expressões culturais são ressignificadas a cada momento devido ao dinamismo, que encerra a própria cultura.

Como foi evidenciado nos trabalhos do antropólogo Marshall Sahlins, a cultura está sempre em transformação (SAHLINS, 1986; 2004). Para ilustrar esse argumento, o autor compara a cultura com um rio, no sentido de que não é possível mergulhar duas vezes no mesmo lugar, já que o rio está em constante transformação. No campo das mudanças culturais, entre as populações indígenas, Roque de Barros Larraia (2001) afirma que existem dois tipos de mudança cultural: uma que é interna e ocorre em ritmo lento, resultante da dinâmica do próprio sistema cultural; e a outra que é uma mudança rápida e brusca, resultante do contato de um sistema cultural com outro.

O povo Paiter Suruí já sabia da existência dos *yara ey* (não-indígenas), no fim do século XIX, e foram fugindo da pressão colonizadora dessa época. As tecnologias dos não-indígenas foram inseridas progressivamente ao serem roubadas dos *yara*. O caso mais exemplar é o da substituição do uso do machado de pedra pelo machado metálico, mesmo antes do contato oficial (YVINEC, 2011). Desse modo, ao longo do tempo, os indígenas foram trazendo para sua cultura alguns objetos, que consideravam uma melhoria para sua vida cotidiana, como os facões e panelas metálicas. Com o contato oficial em 1969 e a convivência com a sociedade envolvente, as transformações culturais – tanto com relação aos objetos, alimentação, entre outros – foram realizadas de forma mais brusca. Como será explicado ao longo desta tese, no início, os agentes da

Funai foram introduzindo aspectos culturais dos não-indígenas e com o passar do tempo os próprios indígenas começaram a se apropriar de aspectos da cultura da sociedade não-indígena, que consideravam oportuno para eles.

Nesse mesmo sentido, o processo de memorização dos povos indígenas não pode ser pensado como estático, já que a tradição nunca é mantida de forma integral (ORTIZ, 1985). A forma dos Paiter Suruí entender a sua própria História também foi modificada após o contato oficial. Dos fatores que contribuíram para essa mudança na forma de transmitir a história desse povo indígena, após o contato oficial, foram a transformação da memória oral em escrita, o acesso ao ensino superior e as novas formas de regulação do tempo histórico.

1.3.1 Transformações na Memória: da oralidade aos documentos escritos

Este tópico destaca que a memória dos anciãos foi traduzida da oralidade para a forma escrita, como uma importante transformação nesse tipo de fonte histórica Paiter Suruí sobre os fatos que aconteceram durante o contato oficial em 1969 e a posterior convivência com a sociedade envolvente, que serão abordados nesta tese de doutorado no Capítulo 3. Considera-se, portanto, a memória como ferramenta para a construção narrativa da História Paiter, ou seja, uma fonte que auxilia no processo de historicização sobre o processo de contato dessa etnia com a sociedade nacional

A utilização das memórias dos Paiter Suruí, como fonte histórica, auxilia na tentativa de romper com os paradigmas da chamada “História oficial”, que durante muito tempo negou aos indígenas seu rol de atores sociais e históricos. Com o uso das memórias, o historiador pode quebrar com o estereótipo sobre o indígena como uma vítima passiva de um passado de exploração e de morte. Trata-se de documentar e construir uma narrativa histórica sobre os fatos, que ficaram marginalizados pela “oficialidade”, dando o devido protagonismo “invisibilizado”. Contudo, cabe ao historiador não cair na armadilha da “fala oficial”, dos que ostentam o poder dentro da sua comunidade indígena, tal e como adverte Sandor Fernando Bringmann (2012).

Atualmente, entre os Paiter Suruí, a oralidade continua muito presente no cotidiano. A língua usada por essa etnia foi codificada de forma escrita, mas o uso predominante é a forma oral e não a escrita. A língua representa a cosmovisão de um determinado povo e se utiliza como veículo do pensamento dessa sociedade. O famoso verso do poeta português Fernando Pessoa, adaptado musicalmente pelo cantor brasileiro Caetano Veloso, “minha pátria é minha língua” define de forma compreensível a importância da língua não só como exemplo da cosmovisão, e sim como sentimento de afirmação de um grupo linguístico determinado. A oralidade continua sendo entre os Paiter Suruí uma ferramenta utilizada para passar de geração em geração todos os preceitos básicos de cada sociedade indígena, como a identidade, os costumes, o modo de ser e, por que não, as formas de sobrevivência.

É importante que as memórias gravadas mentalmente na oralidade Paiter Suruí sejam codificadas de forma escrita, pois os atores históricos indígenas protagonistas dos fatos se encontram em idade avançada e muitos já não estão mais presentes para narrar os acontecimentos de antes e de durante o contato. Esses relatos, em forma de fonte histórica, permitem incluir a perspectiva indígena sobre os fatos históricos vivenciados por eles. Como afirma o professor da Universidade Federal de Rondônia, Edinaldo Bezerra de Freitas, o registro oral é importante para resgatar a história indígena do Brasil, “ou, sendo ainda mais claro, para que se dê voz ao índio, que se escute e se produza um conhecimento histórico a partir do relato, narrativa, do que o índio tem para expressar” (FREITAS, 2004, p. 184). A História indígena advinda da História oral indígena é construída pela “História de vida” do narrador, por meio de relatos e memórias diretamente relacionadas com conjuntura pessoal e as vivências do narrador (FREITAS, 2004).

No ano 2016, foi editado o livro, comentado no item anterior, *Histórias do começo e do fim do mundo: o contato do povo Paiter Suruí*²⁸. Esta obra é uma compilação de memórias de distintos indígenas Paiter Suruí, que vivenciaram o antes e o depois do contato oficial. Concorda-se com Flávio Bassi (2018), que esse livro pode ser entendido como um exercício de patrimonialização. As memórias compiladas nesse

²⁸ Disponível em: <https://www.forest-trends.org/wp-content/uploads/imported/histrias-do-comeco-e-do-fim-do-mundo-pdf.pdf> (Acesso em 28 de jan. de 2020).

livro resultam ser uma valiosa fonte histórica para a compreensão do processo de contato oficial e a posterior convivência dos Paiter Suruí com a sociedade nacional brasileira de fronteira durante os anos da ditadura. Por esse motivo, esse livro está sendo apresentado neste capítulo como uma fonte histórica, que será muito utilizada no Capítulo 3 desta tese de doutorado para reconstruir a história do contato do povo Paiter Suruí, a partir do ponto de vista dos próprios indígenas.

A organização das narrativas do livro foi realizada por Angela Pappiani²⁹ e Inimá Lacerda³⁰, duas mulheres jornalistas e indigenistas, que trabalharam lado a lado com Gaami Anine Suruí e Itabira Gapoi Suruí, sendo o livro idealizado e realizado pelos quatro. Segundo as informações compiladas por Flávio Bassi (2018):

“Gaami me relatou que a motivação para o livro sempre existiu, pois era um desejo muito antigo o de escrever as histórias do povo Paiter. Ele lamentava, por exemplo, que já havia até livros contando as histórias de clãs, como o livro dos Gamep e o já citado livro dos Gamir, mas nenhum escrito por eles mesmos para dar conta da sua história coletiva. A oportunidade de concretizá-lo veio com uma aliada *yara* de longa data, a Ângela Pappiani, da produtora cultural Ikoré” (BASSI, 2018, p. 231).

Pela primeira vez foi escrito um livro de compilações de memórias de alguns homens e mulheres Paiter Suruí de todos os clãs. Mediante a parceria entre as duas mulheres não-indígenas e as duas lideranças Paiter Suruí da época do contato, 17 indígenas Paiter Suruí concordaram em ser entrevistados para transformar a memória

²⁹ Conforme o Curriculum lattes, Angela Pappiani possui graduação em Jornalismo pela Escola de Comunicações e Artes (1976). Trabalhou em veículos da grande imprensa, cobrindo principalmente a área cultural de 1974 a 1985. Especializou-se em culturas indígenas com trabalhos nas áreas de comunicação e artes junto a organizações e comunidades indígenas nos últimos 25 anos. É diretora da Ikoré e tem entre suas realizações: o projeto Rito de Passagem- canto e dança ritual indígena, Programa de Índio História e histórias, os documentários A'uwê Uptabi, Rito de Passagem e Estratégia Xavante, a organização e os textos do livro Wamrême Za'ra Nossa Palavra, Mito e História do Povo Xavante. É autora dos livros Povo Verdadeiro e Entre dois Mundos, e a produtora de Cds de música tradicional indígena Etenhiritipá cantos da tradição Xavante, Cantos da Montanha, Iny cantos da tradição Karajá e Ritos de Passagem. Seu Curriculum lattes está disponível em: <http://lattes.cnpq.br/397574048055398> (Acesso em 28 de jan. de 2020).

³⁰ Conforme o Curriculum lattes, Inimá Lacerda possui graduação em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2008), bolsista do programa Pindorama. Atualmente é membro da diretoria do Instituto das Tradições Indígenas. Tem experiência na área de Antropologia, gestão ambiental, elaboração e gestão de projetos. Currículo disponível em: <http://lattes.cnpq.br/2805281558252603> (Acesso em 28 de jan. de 2020).

oral em memória escrita (PAPPIANI; LACERDA, 2016). As organizadoras do livro, no capítulo de Introdução, destacam:

As vozes de homens e mulheres Paiter Suruí que estão aqui reunidas trazem o testemunho dos que viram pela primeira vez um avião cruzando o céu da aldeia; que sentiram pela primeira vez os cheiros ruins da gasolina, da pólvora, da borracha, dos remédios; que ouviram pela primeira vez os tiros das armas de fogo, o som ensurdecedor dos tratores que arrastavam a floresta; que sentiram o corpo queimar da febre que não conheciam.

Esses homens e mulheres sobreviveram aos tiros, às epidemias, à tristeza. São heróis e heroínas de seu tempo. As rugas no rosto revelam muitas histórias, muita bravura, muita determinação. Suas palavras devem ser ouvidas com atenção e respeito, são palavras de poder, de conhecimento, de amor à humanidade, de orgulho de pertencerem ao povo Paiter (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 12-13).

O fato de as organizadoras incluírem no livro um capítulo com os relatos das mulheres indígenas rompe com a ideia de que a fala é realizada por quem detém o poder. Conforme Pierre Clastres (2003), falar é antes de tudo deter o poder de falar. Na sociedade Paiter Suruí, na qual o poder está instituído de forma patriarcal, a inclusão da perspectiva das mulheres auxilia no entendimento dos fatos narrados da ótica feminina, muitas vezes, desvalorizada pelos homens Paiter Suruí.

Quanto à metodologia de trabalho utilizada nesse livro de memórias, os “narradores contaram suas histórias de vida no idioma Paiter Suruí, [...] em suas casas, cercados de esposas, filhos, netos, bisnetos, amigos, que muitas vezes comentavam fatos e contribuíam com suas memórias” (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 14). O relato dos acontecimentos vivenciados na sua própria língua aporta uma maior riqueza explicativa do que se tivessem relatado na Língua Portuguesa, por ser esta uma língua pouco usada no dia a dia dos Paiter Suruí e com a qual não possuem um domínio igual ao da sua própria língua. Percebe-se, por parte dessa etnia, uma maior dificuldade de articular seus pensamentos quando se comunicam em português, pelo fato de continuarem pensando na sua língua materna. Nesse aspecto, as organizadoras do livro clarificam sua metodologia:

A tradução foi o trabalho mais delicado e difícil. A proposta era envolver nessa tarefa os jovens que dominam o português e a escrita. Momento de entrar em contato com a riqueza do idioma Paiter Suruí,

com os detalhes emocionados das narrativas, com a beleza e riqueza da cultura, com o conhecimento desses anciãos sobre o território, a grande diversidade da floresta. Muitas vezes os jovens tradutores enfrentaram dificuldade em compreender as palavras em um idioma que é vivo e se transforma ao longo do tempo. Outras vezes a dúvida era sobre rituais ou plantas usadas no passado e que não fazem mais parte do cotidiano das aldeias. Em todos esses momentos, recorreram aos mais velhos para solucionar as dúvidas, aprendendo com essa troca, transformando suas percepções sobre o mundo.

Depois de uma primeira versão escrita das narrativas, todo o material foi conferido por Anine, que dirimiu as últimas dúvidas. Com os textos já em português, o próximo passo foi trabalhar na versão final, construir as notas de rodapé, os títulos e subtítulos; preparar o perfil de cada narrador para apresentá-los aos *yara* e aos outros indígenas que terão também acesso a este livro. O principal tradutor das narrativas foi Júlio Naraykosar Suruí. Colaboraram também o professor Diori Suruí, Hinkir, Salomé e Enoque Suruí, sempre com a supervisão de Anine (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 14-15).

Conforme já mencionado, as memórias indígenas são construídas com as vivências pessoais do indivíduo que as narra ou do clã ao que pertence, raras vezes narram a história do seu povo como uma totalidade. No entanto, quem são esses homens e mulheres Paiter Suruí que foram entrevistados para capturar de forma escrita a memória? Utilizando as biografias sobre os narradores inseridas no livro, foi possível construir a Tabela 2, que se encontra em Anexo.

Esse livro de memórias constitui-se, portanto, uma importante fonte para a historicidade Paiter Suruí. Ainda que a memória não seja história, ela é uma ferramenta útil para a Etno história, pois introduz o olhar dos indivíduos ou coletividades não-alfabetizadas, sejam indígenas ou não-indígenas. Tal e como afirma Jacques Le Goff (1990, p. 428), “O primeiro domínio onde se cristaliza a memória coletiva dos povos sem escrita é aquele que dá um fundamento – aparentemente histórico – à existência das etnias ou das famílias, isto é, dos mitos de origem”. Por isso, o livro de memórias se inicia com as narrações dos tempos míticos, que também aparecem inseridos dentro de relatos de vivências individuais dos narradores. No entanto, para esta tese de doutorado quase não serão utilizados os relatos míticos, pois se encontram fora do marco temporal abordado.

Ĝaami Anine Suruí, um dos sujeitos históricos protagonistas na época do contato, e cujo relato está inserido no livro de memórias, destaca na *Apresentação* do

livro a importância de registrar as memórias dos Paiter Suruí para que todos os interessados possam conhecer a história e a cultura desse povo indígena:

Agora nós estamos construindo esta nossa história, de todos os Suruí, para que amanhã o povo possa conhecer seu passado, o que aconteceu há muitos anos, saber quem foram aquelas pessoas que não chegaram a conhecer, como o povo Suruí vivia, como enfrentava as guerras com outros povos, como foi a chegada do homem branco. Tudo isso estará aqui registrado, em cada capítulo. Por isso este livro é bom, é tão importante! Porque vamos deixar esta história não só para o povo Suruí, mas para outros povos indígenas, para o não indígena, para o antropólogo, para o estudante, para uma pessoa que nunca conheceu o povo indígena e que pode se interessar e querer saber mais sobre a história Suruí. Precisamos mostrar ao mundo que nós temos nosso pensamento, uma cultura diferente, uma história, uma vontade de futuro. Cada brasileiro tem sua cultura, assim como nós temos o nosso modo de viver. E essa diferença deve ser respeitada (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 9).

Anine Suruí afirma em seu relato: “nós estamos construindo nossa história”, no sentido de que os indígenas Paiter Suruí estão relatando sua própria visão sobre os fatos históricos, acontecidos durante o contato. Anine acompanhou todas as conversas gravadas e as traduções ao português (PAPPIANI; LACERDA, 2016). Essa autoconstrução histórica realizada na atualidade, na qual os Paiter já possuem um longo período de convivência e de aprendizado sobre a sociedade nacional brasileira e o mundo globalizado, resulta ser chave para erguer um relato histórico inclusivo que a História oficial invisibilizou.

A entrada dos Paiter Suruí dentro da “lógica” não-indígena, aprendida durante à evangelização em que se criou a escrita para catequizar, como também ao longo da fase de escolarização e de estudos superiores, mostra, assim como no caso da cultura, que a forma de narrar sua própria história sofreu uma transformação dinâmica. Os povos Paiter Suruí aos poucos foram inserindo a perspectiva histórica linear própria dos não-indígenas nos seus relatos históricos. Um exemplo disso pode ser constatado no livro de memórias *Histórias do começo e do fim do mundo: o contato do povo Paiter Suruí*, que será analisado no tópico seguinte. Trata-se de um livro que reúne o testemunho de homens e mulheres que viveram o contato oficial, quando eram adolescentes ou adultos. Os relatos foram transcritos e apresentados na sua totalidade. O livro divide a história dos Paiter Suruí em diversas temporalidades, criadas pelos narradores e pelas

narradoras. Está composto por três capítulos, os dois primeiros narrados por homens e um último narrado pelas mulheres, que revelam suas visões sobre os mesmos episódios. O primeiro capítulo intitulado *Padxe pãweitxa garah kuyé – nós, vivendo dentro da floresta* reúne as histórias prévias ao contato oficial com a Funai em 1969. Esse primeiro capítulo é importante para compreender as transformações na historicidade dos Paiter Suruí porque mistura os relatos mitológicos com as narrações das histórias vivenciadas pelos anciãos, como, por exemplo, no caso dos mitos do “*Tempo da origem*” e do “*O começo de tudo*” que se misturam com a “*História do roubo do fogo*”, “*A história do massacre dos Gapgir*” e “*A vida de antigamente*”. O segundo capítulo, *Padxe sowesore ikin – nós encontramos o conflito*, narra a época do contato e os primeiros anos após o contato, em que se destacam, entre outras narrações: o “*Tempo do conflito*”, “*O encontro com o yara*”, “*Viver sem pai*” e “*Resgatando a tradição*”. Nessas narrações, inseridas no livro de memórias, pode-se apreciar como, dentro das histórias vivenciadas pelos narradores, se inserem também os mitos. Assim, as duas formas de contar a História convivem nas narrativas: uma se referindo aos mitos, ou seja, aos “espíritos” e a outra às vivências das “pessoas”. Portanto, podemos afirmar que os narradores e as narradoras continuam valorizando nas suas histórias os tempos míticos, mesmo já tendo inserido nas suas narrativas certa lógica temporal linear cronológica própria da sociedade envolvente, como, por exemplo, datar em meses e anos os eventos das suas narrativas. Isso mostra um grau de convivência entre as formas de historicidade cíclica e linear, tendo sempre em consideração os mitos da origem, como evidenciou Le Goff (1990).

No caso da História local e oficial da Amazônia, especificamente de Rondônia, Valdir Aparecido de Souza (2011) afirma que a memória inserida nos textos de narrativa histórica foi produzida por uma elite letrada, que conseguiu inserir uma imagem estereotipada, igualando os indígenas com a natureza selvagem e o bandeirante/pioneiro como herói civilizador de um amplo território marcado pelo falso mito do “vazio demográfico amazônico”. Da mesma forma que o contato entre etnias indígenas autoisoladas e colonizadores de várias épocas produz um conflito entre duas formas de entender o mundo – a indígena e a não-indígena – também se produz um choque de memórias ao construir uma narrativa histórica sobre esses tipos de processos.

A tese de doutorado em História, de Valdir Aparecido de Souza concluída em 2011 e intitulada *Rondônia, uma memória em disputa*³¹ (SOUZA, 2011) resulta ser um trabalho que ilumina a questão do choque de memórias na construção do relato sobre a História regional de Rondônia. O autor aborda a visão dos memorialistas, Vitor Hugo, Manoel Rodrigues Ferreira, Eron Penha de Menezes e Emanuel Pontes Pinto, tidos como produtores de narrativas históricas e, portanto, de uma memória para Rondônia. Segundo Valdir Aparecido de Souza (2011):

A formação de Rondônia enquanto espaço “regional” é feita de um tecido formado de retalhos e contradições que não dispõem de laços de continuidade entre si. Por isso a construção da memória recorre a artifícios que a figuram de forma lacunar e fantástica.

Estes laços poderiam ser mais facilmente costurados se sua narrativa colocasse em cena alguns personagens expurgados da memória como a Rainha Teresa de Benguela do Quilombo do Quariterê no Vale do Guaporé e Tari Canindé, Guerreiro do povo Uruéu-au-au que mais resistiu aos ataques de seringalistas e garimpeiros no centro do Estado. Porém estes e a maioria dos anônimos ainda não conseguiram entrar no panteão da memória local.

Os autores pesquisados reproduzem o conceito de “vazio” construído na base do genocídio continuado das populações indígenas e de outros povos da floresta (SOUZA, 2011, p. 169).

Pode-se apreciar a importância de enfatizar a memória dos Paiter Suruí como ferramenta para valorizar esses indígenas como sujeitos históricos protagonistas da História, não só regional como nacional e universal, com o intuito de desmitificar a História oficial ou sagrada, inserindo no relato histórico uma ótica inclusiva de todos os sujeitos protagonistas. Conforme destacado por Valdir Aparecido de Souza (2011), a História oficial, escrita dos memorialistas, foi construída em um campo de disputa velada pela hegemonia discursiva da elite. Para um relato inclusivo, cabe inserir as memórias das populações indígenas e quilombolas para evitar que sejam representadas por estereótipos formados em séculos de exploração e genocídio, como no caso da História oficial de Rondônia.

As memórias dos Paiter Suruí vivenciaram um processo de transformação ao longo do tempo, na medida em que foram se introduzindo na sociedade nacional

³¹ Tese disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/103127> (Acesso em 28 de jan. de 2020).

brasileira e na cultura escrita e documentada não-indígena. Segundo Rodrigo Piquet Saboia de Mello e Ione Helena Pereira Couto:

podemos afirmar que a transmissão da memória indígena passou a ocorrer por meio do suporte físico, ou seja, de natureza documental. Este processo de transformação da memória tem sua base na experiência vivida pelos povos indígenas em seu contato sistemático com o modelo de registro utilizado pela sociedade ocidental, em que o documento tem poder probatório (MELLO; COUTO, 2017, p. 164-165).

Nessa linha do “poder probatório” do documento escrito, Manuela Carneiro da Cunha (1992) aponta que nas últimas décadas as memórias indígenas foram valorizadas para dar testemunho à ocupação territorial tradicional indígena perante aos processos legais de demarcação de terras indígenas. Esse fato mostra a relevância e a legitimidade desse tipo de memória, que entra em disputa com a História oficial refletida, entre outras maneiras, na memória coletiva local/regional e/ou nacional, marcada pela visão do colonizador. Ao introduzir as memórias indígenas no relato histórico oficial, produz-se um choque de memórias nesse campo de disputa, no qual, segundo Michael Pollak (1989), a luta se produz entre uma elaboração oficial (da memória oficial ou nacional) e as chamadas “memórias subterrâneas”, que sobrevivem em meio às camadas populares. É possível afirmar que os indígenas se encontram entre essas camadas populares que foram invisibilizadas pela História oficial.

As memórias Paiter Suruí sobre a época do contato oficial reportam uma narrativa na perspectiva indígena sobre os aspectos conflitivos advindos do processo de colonização da Amazônia Legal durante a ditadura. Porém, por outro lado e de forma geral, a perspectiva dos indígenas, inseridas nas memórias e nos outros tipos de fontes produzidas por eles mesmos, demonstra o processo de longa duração de ocupação territorial, desde 1500 até os dias de hoje, tal e como é visto pelos próprios indígenas. Segundo Marina Franco e Florencia Levín (2007):

En América Latina, durante las celebraciones de los 500 años del descubrimiento, la memoria indígena se expresó como una memoria antagonista directamente opuesta a la memoria oficial de los Estados surgidos de la colonización y del genocidio de las poblaciones indígenas. Sin embargo, la fuerza y el reconocimiento no son datos fijos e inmutables, evolucionan, se consolidan o se debilitan,

contribuyen a redefinir permanentemente el estatus de la memoria (FRANCO; LEVÍN, 2007, p. 10).

Em seu livro intitulado *A conquista da América: a questão do outro*, Tzvetan Todorov (1999) procura enfatizar a importância da perspectiva do “outro”, ou seja, do indígena, ao analisar o momento de contato entre europeus e nativos do continente americano. No mesmo sentido, Zamboni destaca que:

A inclusão sociocultural de grupos étnicos e culturais que estavam afastados socialmente, o reconhecimento de suas identidades, a valorização de suas memórias e tradições forçou o reconhecimento e aceitação por parte dos tradicionalmente incluídos, de outros modelos de conduta (ZAMBONI, 2007, p. 12).

A memória, como indica Paul Ricoeur (1996, p. 9), é sempre a memória de um sujeito (ou grupo), que faz projetos e visa o devir. Sendo assim, a memória atual dos anciãos Paiter Suruí é uma construção do presente que narra o passado olhando para o futuro. Essas memórias contêm também silêncios e esquecimentos, como o tema da antropofagia praticada antes do contato oficial. Tal e como indica Tzvetan Todorov (1995, p.14), a Memória sofre certa manipulação pelos projetos futuros e pelos poderes do presente. Por isso, é fundamental o diálogo entre a História e a Memória. No caso específico do livro *Histórias do começo e do fim do mundo: o contato do povo Paiter Suruí*, “muitas histórias não foram ainda contadas... por medo da dor de enfrentar o passado, por medo das punições prometidas pela religião cristã, por motivo de doenças ou questões políticas internas ao povo” (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 13). É preciso estar atento a esta “certa manipulação”, conforme adverte Tzvetan Todorov (1995). Atualmente a conversão neopentecostal da maioria dos Paiter Suruí teve como fruto o silêncio nas memórias no que se refere a temas tabus para o cristianismo, como a Antropofagia. A influência do cristianismo neopentecostal pode ser apreciada, sobretudo, no relato de Gaami Anine Suruí, quando narra os aspectos da evangelização e, inclusive, o acontecimento do que ele considera um milagre:

Eu posso contar, que, quando eu me converti, aconteceu um milagre. Eu não sabia ler. Eu pedia para o meu filho ler para mim, a bíblia. Ele lia, eu passava para os Suruí. Outro dia eu chamava minha mulher Artemira para ler, ela lia e eu passava para os Suruí. Então, no rio, numa praia de areia muito bonita, eu me sentei lá e olhei a bíblia, as letras, separadinhas, não

tinham significado para mim. Eu levantei a bíblia, assim, para o céu e falei: “Deus, se você existe mesmo, faça com que eu aprenda a leitura. Você não fez a terra, você não fez o céu? Por que eu estou falando isso com você? Porque eu nunca estudei, nunca peguei o lápis. Se você quer que eu seja seu filho, me dê a leitura para que eu entenda sua palavra”. Logo, logo apareceu o significado de uma palavra. Isso aconteceu comigo (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 174).

A mudança de crença religiosa deixou uma marca forjada na memória dos Paiter Suruí, a ponto de “modificar e/ou silenciar” alguns aspectos do passado. Por isso, torna-se necessário uma leitura crítica da memória como fonte histórica para compreender esse tipo de modificações nos relatos dos Paiter Suruí, que vivenciaram o contato.

Ainda sobre as memórias inseridas no livro de Pappiani e Lacerda (2016), cabe enfatizar outros temas pouco abordados nos relatos dos Paiter Suruí. Um deles é a relação de poder e as disputas internas entre os clãs dessa etnia, uma disputa que existiu no passado e permanece no presente. Outros dois temas é o impacto das drogas, principalmente, o álcool, e a extração ilegal de madeira, que aparecem apenas no relato de Gaami Anine Suruí, intitulado *O fundo do poço*, em que o indígena narra:

Teve um tempo em que os Suruí tiravam muita madeira, como hoje. Naquele tempo, como eu era liderança, o madeireiro estava sempre atrás de mim e eu recebia muito dinheiro. Nessa época também aprendi a beber. Eu só não morri porque o tempo não queria que eu morresse. Muitos companheiros bons morreram por causa da bebida. Dirigiam o carro bêbados ou eram atropelados pelo carro, o corpo ficava como carne moída. Então, naquele tempo, eu bebia muito, tinha carro, aprendi a dirigir desde 1988 e dirigia bêbado todo dia, todo dia, todo dia! Por isso eu falo para o meu filho, a bebida não é boa, leva à morte, falo porque sou conhecedor desse caminho. É perigoso. Não faço mais isso, eu fui lá no fundo e voltei. Com certeza não volto nesse caminho. Se eu pego dinheiro, não gasto com bebida, gasto com alguma coisa boa para mim, para minha família, com comida, compra de mercado. Hoje tenho nojo de bebida, de fumo. Experimentei droga também. Eu conheci todas essas coisas, e como conhecedor, posso decidir não fazer mais. É como você mexer na caixa de marimondo. O marimondo vai ferrear você todo e aí você não vai mais passar naquele lugar, porque sabe que vai sofrer. Como estamos vivendo no meio do homem branco, a gente aprende. Eu já bebi muito, usava arma. Arma é muito perigoso, você pode ficar bêbado e, sem querer, matar seu companheiro, ou ser preso pela polícia por usar a arma. Temos que procurar o que é bom (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 170).

As autoras do livro de memórias tiveram que fazer uma escolha na hora de entrevistar os narradores, “ou insistir em desvendar os tabus, correndo o risco de ter seu trabalho repudiado pelos entrevistados e pela comunidade, ou abandona seu tema e parte para outras questões menos polêmicas” (PORTELLI, 1996 *apud* BRINGMANN, 2012, p. 16). De forma geral, as pessoas que são convidadas para participar de uma pesquisa muitas vezes se perguntam de que maneira essa pesquisa contribuirá para melhorar as condições de vida da sua comunidade. Tanto no relato dos indígenas que participaram do livro de memórias como nas palestras do líder Almir Suruí realizadas pelo mundo (nas quais sempre afirma querer que seu povo seja o mais pesquisado de todos), os Paiter Suruí aparentam ter muito claro o desejo de que todos, indígenas e não-indígenas, conheçam a história e a cultura do seu povo. Eles querem “fazer com que sua voz seja ouvida, leva-la para *fora*, em pôr fim a sensação de isolamento e impotência, em conseguir que o seu discurso chegue a outras pessoas e comunidades” (PORTELLI, 1996 *apud* BRINGMANN, 2012, p. 20).

Por outro lado, a memória como fonte histórica também será utilizada nesta tese para analisar esse mesmo processo de contato, porém, a partir da perspectiva não-indígena, mais especificamente, no que se refere à memória do sertanista responsável pelo contato oficial: Apoena Meirelles. Segundo o professor Naraykopega Suruí (2015, p. 6):

A memória do Povo Paiter continua viva e em ação. Permanece a lembrança de nossos velhos e dos não indígenas que também ajudaram a construir nossa história como o Apoena Meirelles, pessoa importante que gostava de coração do povo Suruí, tratava a gente como igual, não se importava com dinheiro (NARAYKOPEGA SURUÍ, 2015, p. 6).

No Capítulo 2 desta tese, no item referente aos “sertanistas”, serão inseridas as memórias de Apoena Meirelles para evidenciar o olhar não-indígena aliado dos povos originários durante o processo do contato dos Paiter Suruí com a sociedade envolvente. As memórias desse sertanista, que fez o contato de forma oficial com o povo Paiter Suruí, auxiliam a vislumbrar que as tragédias sofridas por esses indígenas durante o processo de colonização da Amazônia Legal, na ditadura militar, não foram um conflito interétnico, de “brancos” contra indígenas, pois alguns não-indígenas trabalharam de fato para a sobrevivência do povo Paiter Suruí. Portanto as relações entre indígenas e

não-indígenas não ocorreram de forma simplesmente dicotômica ou dualista e dependeram dos interesses convergentes ou divergentes.

O livro de memórias *Apoena: o homem que enxerga longe*, publicado em 2007 e escrito pela jornalista e escritora Lilian Newslands, traz no seu interior as vivências, pensamentos e ações do sertanista Apoena Meirelles (NEWSLANDS, 2007). Trata-se de uma fonte histórica que narra em primeira pessoa a vida de um sujeito histórico não-indígena, o principal protagonista por parte da Funai no processo de contato dos Paiter Suruí. Apoena foi assassinado em outubro de 2004 com três tiros disparados por um assaltante na saída de um caixa eletrônico em Porto Velho. Existem suspeitas de ser um crime encomendado pelos inimigos de Apoena, que tinham interesses nos diamantes existentes na Terra Indígena dos Cinta Larga ³², ainda que a investigação policial não tenha confirmado essa suspeita. A inesperada morte do sertanista, o impediu de ver o livro sobre suas memórias finalizado. Apoena revisou o manuscrito do livro um ano e meio antes de sua morte, conforme comenta a autora:

Um ano e meio antes de Apoena morrer, aproximadamente, entreguei a ele uma cópia deste livro para as correções necessárias. Ele não mudou uma vírgula sequer. Apenas retificou o nome de um antigo sertanista, saído de uma fita gravada com barulho ao fundo. Mas me fez alguns pedidos – que o desfecho que corresponde ao capítulo Memórias de Um Sertanista, com suas gravações, fosse atualizado através da entrevista concedida ao seu primo, Sergio Meirelles, à revista *Ecologia e Desenvolvimento*. E mais: que eu usasse seu depoimento sobre a saída da Presidência da Funai, sobretudo no que dizia respeito ao Ministro Ronaldo Costa Couto, depoimento este que está no capítulo Memória de um Sertanista. Pediu-me ainda, que acrescentasse um artigo seu sobre o tio Cildo Meirelles, o mesmo que ele enviou ao cineasta inglês Adrian Cowell, autor do filme *Decade of destruction*, profissional que acompanhou o trabalho de atração dos Uru-Eu-Wau-Wau. Solicitou, também que eu anexasse a carta que recebeu de Maria Eugênia Brandão A. Nunes, do IGPA/UCG. Finalmente, que fossem inseridas informações sobre a família Meirelles, indicando os livros *Comunismo no Brasil* de John W. F. Dulles, e *O Levante Comunista de 35*, de Helio Silva (NEWSLANDS, 2007, p. 151).

³² No momento do seu assassinato, o sertanista Apoena Meirelles estava coordenando uma força-tarefa com o objetivo de mediar o conflito entre indígenas Cinta-larga e os garimpeiros que invadiram a reserva Roosevelt, onde moram esses indígenas. Em abril de 2002, foram mortos, por indígenas Cinta-larga, 29 garimpeiros invasores.

A autora escreveu o livro em primeira pessoa como se fosse escrito pelo próprio Apoena Meirelles. Segundo NEWSLAND (2007, p. 20): “A História que me coube costurar está nos belíssimos depoimentos de Denise e nas gravações emocionadas de Apoena, feitas ao longo de vários anos e em diversas circunstâncias, algumas sob impactos inerentes à vida pública”. Além dessas informações, a escritora contou com o diário pessoal de Apoena e diversos outros documentos produzidos por ele.

O livro de memórias, com 221 páginas, está dividido em cinco partes, além da Apresentação e de uma parte final que descreve os autores. O primeiro capítulo, intitulado *Parte um- Sobre Apoena*, contém depoimentos e explicações sobre a biografia do sertanista. A *Parte dois – Com Apoena* narra as vivências e pensamentos referentes, entre outras coisas a sua equipe de trabalho, família e aos povos indígenas com os quais trabalhou: Krenakarore, Avá-Canoeiros, Pakaás Novos, Paiter Suruí e Zoró. A *Parte três – Por apoena* está baseada no diário pessoal de Apoena e inclui muitos pensamentos pessoais e experiências. A *Parte quatro – Após Apoena* trata da morte do sertanista. A última parte, intitulada *Parte cinco – Capítulo Último*, inclui uma carta pessoal da esposa falecida de Apoena, Denise Maldini Meirelles, antropóloga, professora e autora de vários livros e teses sobre cultura indígena (NEWSLAND, 2007).

Em resumo, o uso de memórias indígenas não deve ser utilizado com o intuito de confrontar as memórias não-indígenas e sim de somar cooperativamente para a construção de um relato histórico inclusivo das diferentes perspectivas sobre fatos históricos como o contato interétnico e as diferentes etapas de transformação advindas desse contato.

1.3.2 Acesso ao ensino superior

Outro fator que contribuiu para a transformação do processo de historicidade desse povo indígena foi o acesso à educação escolar própria do não-indígena, sobretudo, o ingresso dos Paiter Suruí ao ensino superior, no final da década de 1990, quando começaram a refletir e a aprofundar seus conhecimentos sobre o funcionamento tanto da sociedade não-indígena como de sua própria sociedade.

Nas décadas de 1970 e 1980, os Paiter Suruí se inseriram no sistema educacional brasileiro, de forma que todas as crianças e adolescentes dessa etnia tivessem acesso à educação básica. No entanto, cabe ressaltar o protagonismo da professora Neli Vera de Oliveira, que durante os primeiros anos após o contato, alfabetizou em Língua Portuguesa 97 Paiter Suruí à luz de vela, numa precária escola, que nem ao menos tinha sido registrada (NEULANDS, 2007). Atualmente o povo *Paiter ey* tem quase 30 professores indígenas em Rondônia e cinco professores indígenas em Rondolândia – MT (dentro da Terra Indígena Sete de Setembro), contratados pelas secretarias de educação de cada estado. O trabalho desses professores garante uma educação escolar específica e diferenciada no território Paiter Suruí. Hoje estão matriculados nas escolas das aldeias aproximadamente 380 alunos Paiter Suruí (PAWAH SURUÍ, 2015).

Na década de 1990, Almir Suruí – filho do líder falecido no dia 28 de agosto de 2011, Marimop Suruí³³ – aceitou o convite da Pontifícia Universidade Católica de Goiás³⁴ para estudar biologia, sendo assim, o primeiro indígena dessa etnia a se matricular na universidade. Porém, Almir não conseguiu concluir seus estudos, mas abriu o caminho para outros indígenas Paiter Suruí, que em anos posteriores ingressaram na universidade. Contudo, no ano de 2013, Almir Suruí foi contemplado com o título de *Doutor Honoris Causa* pela Universidade Federal de Rondônia, por sua trajetória de vida vinculada à defesa dos direitos dos povos indígenas e a causa ambientalista³⁵.

Hoje, os *Paiter ey* são reconhecidos em diferentes países pelo trabalho realizado em defesa da floresta – graças, sobretudo, a atuação do chefe Almir Narayamonga Suruí. Mediante esta liderança, os Paiter Suruí ganharam visibilidade internacional nas suas denúncias e demandas. Com o passar do tempo, Almir Suruí, do clã Gameb, e sua

³³ Sobre o falecimento de Marimop Suruí se pode consultar: <http://www.kaninde.org.br/chega-ao-fim-a-historia-de-marimop-suru-i-paiter-um-sobrevivente-que-ajudou/> (Acesso em 28 de jan. de 2020).

³⁴ Cabe ressaltar que a Pontifícia Universidade Católica de Goiás é responsável pela gestão do Centro Cultural Jesco Puttkamer, em que se encontra um grande acervo documental sobre povos indígenas brasileiros e várias fotografias e documentos sobre os Paiter Suruí realizados ou preservados por Jesco Puttkamer, que trabalhou diretamente com essa etnia.

³⁵ Sobre o título de Doutor “Honoris Causa”, de Almir Suruí, se pode consultar: <http://g1.globo.com/ro/rondonia/noticia/2013/08/lider-indigena-recebe-titulo-de-doutor-e-passa-licenciar-em-mestrado.html> (Acesso em 28 de jan. de 2020).

equipe de trabalho foram acumulando parceiros na sua luta pela sobrevivência como povo. No âmbito nacional, os Paiter Suruí conseguiram parcerias com a Kanindé, com o Instituto de Conservação e Desenvolvimento Sustentável da Amazônia (IDESAM), a Amazon Conservation Team Brasil (ACT Brasil), o Instituto de Estudos Brasileiros (IEB) e o Fundo Brasileiro para a Biodiversidade (FUNBIO). Entre as parcerias internacionais destaca-se o Google, Forest Trends, Associação Aquaverde e Grupo Katoomba.

O líder Almir Suruí esteve em mais de 40 países participando de vários tipos de eventos para explicar ao mundo a História e a luta atual do seu povo contra a pressão e a ameaça em que vive a floresta amazônica e, em especial, as terras indígenas. O trabalho de Almir Suruí foi ganhando reconhecimentos importantes em forma de prêmios e homenagens³⁶

Porém, não somente a figura de Almir Suruí se destaca. Atualmente, vários indígenas Paiter Suruí já concluíram o ensino superior ou ainda estão na universidade. A maioria deles optou pelo curso de Licenciatura em Educação Básica Intercultural, na Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Esse curso está dedicado a formar docentes indígenas para lecionar nas escolas de Ensino Fundamental e Médio das suas próprias comunidades. O curso possui como áreas de ensino: Educação Escolar Intercultural, Gestão Escolar, Ciências da Linguagem Intercultural, Ciências da Natureza e da Matemática Intercultural e Ciências da Sociedade Intercultural.

O ingresso dos Paiter Suruí na Universidade e o contato com a formação de conhecimento não-indígena ampliou a maneira como esse povo indígena vê o mundo e a sua própria história, impulsionando um processo de resgate e de valorização de sua

³⁶ Os principais prêmios e homenagens recebidos por Almir Suruí são: Prêmio Internacional de Defensor de Direitos Humanos, concedido pela *Société Internationale des Droits de L home*, em Genebra Suíça, em 2008; Prêmio da *Missing Foundation*, pela proteção e restauração de habitats e espécies florestais; Reconhecimento da cidade de San Francisco, na Califórnia, com o “dia do Chefe Almir”, que se comemora em 4 de outubro, o dia da luta pelo meio ambiente; Reconhecimento do Google, como personalidade sul americana em 2008; Prêmio do *Google Earth Hero*, por utilizar a tecnologia em favor da humanidade; Reconhecimento da Revista Época como um dos 100 brasileiros mais influentes em 2009; Prêmio de Meio Ambiente dado pela Intel, em São Francisco – EUA; Ganhador do Cacau de Ouro em 2010, como reconhecimento dos seus feitos em defesa do meio ambiente, dado pela colunista Marisa Linhares de Cacoal-RO; Homenageado pela USAID – Agência Americana de Desenvolvimento e Meio Ambiente pelos serviços prestados a preservação da floresta em 2010; Incluído na Revista americana *Fast Economy* entre as 100 pessoas mais criativas do mundo em 2011 (CAMARA-E.NET, 2019).

própria cultura e historicidade. A maioria dos trabalhos acadêmicos realizados pelos Paiter Suruí parte de uma perspectiva autobiográfica, o que os torna fontes históricas das trajetórias de vida dos Paiter Suruí como sujeitos protagonistas da sua própria história. Mas também, por outro lado, os acadêmicos indígenas Paiter Suruí escreveram seus trabalhos sobre etnoconhecimentos, mediante o suporte dos sabedores anciãos possuidores das “memórias vivas”, tal e como destaca, por exemplo, Alexandre Suruí nos agradecimentos do seu Trabalho de conclusão de curso:

“Após o termino da pesquisa, quero agradecer aos meus Sábios Paiter Suruí, Mogeron Suruí, Gakaman Suruí, Joaquim Suruí, que com sua imensa sabedoria e gratidão me cederam seu tempo e seus conhecimentos ancestrais que já receberam de seus antepassados, sendo estes saberes que foram memorizados e ainda hoje trazem essas memórias vivas, portanto como professor e agora pesquisador da nossa ciência, me sinto privilegiado e agradecido por tantos conhecimentos que a mim foram repassados, para o registro, sou imensamente grato pela vasta experiência que junto desenvolvemos no decorrer da pesquisa.” (ALEXANDRE SURUÍ, 2015, p. 29)

Pesquisas nesse formato questionam as pedagogias coloniais (WALSH, 2009) e elaboram um conhecimento alternativo criado pelos povos indígenas de suas trajetórias de vida em contextos de colonialismo interno para a historiografia da América Latina.

A partir de 2015, os trabalhos de conclusão de curso dos Paiter Suruí, formados nesse curso de Licenciatura em Educação Básica Intercultural, foram introduzidos no repositório digital do Departamento de Educação Intercultural da UNIR³⁷ e podem ser consultados de forma aberta. Vale ressaltar que a maioria dos acadêmicos Paiter Suruí são pessoas destacadas dentro da sua comunidade, com trajetórias de vida marcadas pela interculturalidade no ensino. Um exemplo é Garixama Suruí considerado um “intelectual da oralidade”, concordando com o professor e orientador João Carlos Gomes (GARAXIMA SURUÍ, 2015, p. 2), a Tabela 3 (em Anexo) apresenta as principais temáticas tratadas por esses indígenas em alguns dos Trabalhos de Conclusão de Curso.

³⁷ Pode-se acessar ao repositório digital do curso de Educação Básica Intercultural da Universidade Federal de Rondônia no seguinte endereço: <http://www.deinter.unir.br/pagina/exibir/5310> (Acesso em 28 de jan. de 2020).

No levantamento realizado desses trabalhos, foi constatado que nem todos contêm partes que podem ser utilizadas para esta pesquisa. Os trabalhos acadêmicos que contêm partes autobiográficas ou de memória dos seus ancestrais, referentes ao contexto histórico do contato analisado nesta tese. Foram utilizados ao longo do texto os seguintes trabalhos de conclusão do Curso de Licenciatura em Educação Básica Intercultural da UNIR: “*Pamin paje timi ter pajeor sodíg om saba pamuga akobah ewetig, ahkarbame paiter ekobabe sade sodig emi ewesame xagud emãhme tig*”, escrito por Naraykopega Suruí; “Processos próprios de alfabetização em Paiter Suruí”, realizado por Garixamá Suruí; “O ensino de línguas na escola Paiter: instrumento de fortalecimento cultural”, de autoria de Gamalono Suruí; “Saberes matemáticos do povo Paiter Suruí”, de Adriano Pawah Suruí; “ **Metar et ah**: uma proposta de educação escolar indígena diferenciada para o povo Suruí Paiter de Rondônia”, de Joaton Suruí. Todos esses trabalhos foram concluídos em 2015.

Além dos trabalhos de conclusão do Curso de Licenciatura em Educação Básica Intercultural da UNIR, existem vários artigos científicos e até um livro escritos pelos Paiter Suruí. Nesta tese, foram utilizados como fontes históricas os seguintes trabalhos de autoria Paiter Suruí: “Dificuldades de ensino e aprendizagem de matemática na Escola Indígena Noá Suruí” de Benjamim Mopidakeras Suruí (2017); a dissertação de Mestrado Profissional em Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília “Reflorestamento da Terra Indígena Sete de Setembro: uma mudança da percepção e da conduta do povo Paiter Suruí de Rondônia?” (2013) e o artigo “O protagonismo Paiter Suruí no cenário educacional indígena: elementos para um diálogo possível de interculturalidade” (2014), de Chicoepab Suruí; a dissertação de mestrado em Geografia na UNIR “Paiterey Karah: A terra onde os paiterey se organizam e realizam a gestão coletiva do seu território”, de Gasodá Suruí (2018); e o livro em francês “Sauver la planète: le message d'un chef indien d'Amazonie” de Almir Suruí (em colaboração com Corine Sombrun em 2015).

Cabe também destacar os Paiter Suruí que cursaram pós-graduação nas Universidades brasileiras. Dentro do Programa de Pós-Graduação em Linguística (mestrado e doutorado) do Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas do Instituto de Letras da Universidade de Brasília existe o Laboratório de Línguas

Indígenas (LALI), dirigido pela Doutora Ana Suelly Arruda Câmara Cabral³⁸. Esse laboratório tem como finalidade formar pesquisadores de línguas indígenas, alimentar o acervo de línguas indígenas brasileiras e apoiar políticas de fortalecimento de línguas e de culturas indígenas. Dois Paiter Suruí colaboram com esse laboratório: o Joaton Suruí³⁹, que ganhou o prêmio educador nota 10 em 2008⁴⁰ pelo seu trabalho no Ensino da língua Paiter Suruí e seu irmão Uraan Suruí.

Os dois irmãos trabalham no projeto Fortalecimento Econômico e Cultural Paiter, em parceria com o LALI. Coordenado por Joaton Suruí, o projeto, em vigor desde 2007, conseguiu lançar três publicações didáticas sobre História e mitos da etnia Paiter Suruí. Os livros bilíngues, em português e tupi mondé, foram frutos da participação de 22 professores de distintas aldeias, que atendem 400 alunos na Terra Indígena Sete de Setembro. Os livros foram escritos por esses professores de forma didática para facilitar o aprendizado dos alunos. Joaton Suruí viu nesse projeto a possibilidade de revitalização da língua e da cultura ancestral Paiter Suruí, já que a legislação escolar indígena exige que se trabalhe a língua materna nas escolas das aldeias. Dentre os livros editados, vale ressaltar dois que registram os mitos os quais até então só eram transmitidos de forma oral: Garah e Same: o tempo da floresta, Histórias do clã Gapgir ey e o Mito do Gavião Real. Além do prêmio Educador Nota 10, o trabalho de Joaton Suruí conquistou também outros prêmios: Prêmio Educação em Direitos Humanos do Ministério de Educação em 2014, Prêmio Culturas Indígenas do Ministério de Cultura em 2015 e o Prêmio da Feira Rondoniense de Ciência e Tecnologia do Governo do Estado de Rondônia em 2017.

A Tabela 4 (em Anexo) traz as referências bibliográficas de parte dos trabalhos acadêmicos realizados pelo indígena, Joaton Suruí, em colaboração com outros pesquisadores Paiter Suruí, com indígenas de outras etnias e com não-indígenas.

³⁸ O curriculum lattes da professora da UNB Ana Suelly Arruda Câmara Cabral está disponível no link: <http://lattes.cnpq.br/9247668950073325> (Acesso em 28 de jan. de 2020).

³⁹ O curriculum lattes do professor Paiter Suruí, Joaton Suruí está disponível no link: <http://lattes.cnpq.br/9517824150537869> (Acesso em 28 de jan. de 2020).

⁴⁰ Pode-se ampliar mais informações sobre o projeto de Joaton Suruí, que venceu o prêmio Educador Nota 10 em 2008, no seguinte site: <https://educacaobilingue.com/2010/01/17/joaton-surui-vence-premio-professor-nota-10-e-professores-do-brasil/> (Acesso em 28 de jan. de 2020).

Outro indígena Paiter Suruí, que tem se destacado no âmbito universitário, é Gasodá Suruí⁴¹: graduado em turismo pelo Centro Universitário São Lucas de Porto Velho (2009), mestre (2018) e doutorando em geografia pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR), foi o primeiro estudante indígena a concluir o curso de mestrado pela UNIR e também o primeiro de sua etnia. Para valorizar a conclusão do mestrado entre sua etnia e com o intuito de animar os outros Paiter Suruí a continuarem seus estudos, a defesa foi realizada na aldeia Linha 9 da Terra indígena Sete de Setembro. A dissertação, intitulada “*Paiterey Kãrah*: a terra onde os *paiterey* se organizam e realizam a gestão coletiva do seu território”, teve como objetivo destacar a importância da valorização e do resgate da cultura ancestral Paiter Suruí. Em entrevista para o site da UNIR⁴², Gasodá Suruí, afirma que: “Escolhi esse tema porque há uma preocupação muito grande, no meu ponto de vista, de que é preciso valorizar o seu território, a sua cultura, para manter a sua identidade como povo indígena” (UNIR, 2018). Como fruto das reflexões desse indígena Paiter Suruí durante os seus estudos, foi criado o espaço de vivência *Wagôh Pakob* no território indígena Sete de Setembro. Segundo explica no site da UNIR, Gasodá Suruí:

Quando entrei no mestrado tive a ideia de criar um espaço de vivência dentro do nosso território. A ideia era trabalhar com o fortalecimento das práticas culturais do nosso povo. Esse espaço se chama *Wagôh Pakob*, que significa em Força da Floresta. Depois que criamos esse espaço, vejo que muitos Paiter já acreditam que a cultura é importante (UNIR, 2018).

Fora do âmbito universitário, cabe destacar que Gasodá Suruí participou da campanha “Windows 7 Brasil”, realizada em 2012, para o lançamento do novo sistema operacional no Brasil⁴³. Nessa campanha publicitária, Gasodá conta sua história e a relação com as tecnologias do século XXI (YOUTUBE, 10 jul. 2012). Essa parceria demonstra a boa relação dos Paiter Suruí com o uso das tecnologias atuais, como arma para a sobrevivência diária no mundo não-indígena. O líder Almir Suruí, conforme mencionado anteriormente, foi o articulador das parcerias entre o povo Paiter Suruí, as empresas tecnológicas e as diversas ONG’s.

⁴¹ O currículo lattes de Gasodá Suruí está disponível em: <http://lattes.cnpq.br/4162565860067930> (Acesso em 28 de jan. de 2020).

⁴² A notícia no link a seguir se refere à conclusão do mestrado de Gasodá Suruí - o primeiro estudante indígena a concluir o curso de mestrado pela Universidade Federal de Rondônia. <http://www.posgeografia.unir.br/noticia/exibir/4355> (Acesso em 28 de jan. de 2020).

⁴³ Mais informações disponíveis em: <https://www.youtube.com/watch?v=pun958NdINU> (Acesso em 28 de jan. de 2020).

Considera-se que os trabalhos acadêmicos realizados pelos Paiter Suruí são fontes históricas que demonstram o olhar desses indígenas sobre os processos históricos, sociais e econômicos que o povo Paiter Suruí vivenciou. No entanto, na hora de utilizar os trabalhos escritos pelos Paiter Suruí como fontes históricas cabe observar a natureza específica dos discursos inseridos nesses trabalhos autobiográficos. Nas obras escritas pelos Paiter Suruí, são inseridas construções identitárias, que reforçam a valorização da própria cultura, utilizadas pelos autores como uma forma de interlocução com os que são externos a sua etnia. Conforme o antropólogo Bruce Albert (2002), a construção de novas formas de auto-representação pretende juntar saberes cosmológicos às várias categorizações e representações dos não-indígenas sobre os povos originários, com a finalidade de tornar o seu discurso inteligível ao “outro”. Para realizar essa junção, é preciso um processo duplo. Por um lado, acontece a tradução das retóricas indigenistas dos interlocutores em questão, tendo como referência sistemas simbólicos próprios da etnia; e, por outro lado, essas retóricas são selecionadas e projetadas “para fora” do próprio sistema de valores e de referências cosmológicas anunciadas como cultura. Portanto, os trabalhos escritos pelos Paiter Suruí, que estudam na Universidade, seriam considerados como uma forma de discurso, na qual, segundo Bruce Albert (2002), o discurso colonial passa a ser contornado ou subvertido.

Nos trabalhos acadêmicos dos Paiter Suruí, considerados fontes históricas, pode-se apreciar como são elaboradas as novas formas de representação que essa etnia faz de si mesma, enfatizando as diferenças entre as suas formas e as dos não-indígenas de entenderem a vida. Nesses trabalhos, que contêm partes autobiográficas, é inserido um discurso que pretende abrir novos espaços para novas transformações sociais do grupo. Os trabalhos auxiliam, portanto, na construção de um relato histórico mais inclusivo, já que seria como ressaltou Bartomeu Melià (1991), a própria história contada e interpretada pelos indígenas que a conhecem por meio da tradição oral.

O fato de os Paiter Suruí produzirem artigos mediante pesquisas na sua comunidade, abordando temáticas da área das humanidades, é um fenômeno recente. No entanto, ainda que as conclusões devam ser analisadas com cautela, se tratando de um fenômeno recente e por serem trabalhos de graduação, essas pesquisas desenvolvidas pelos Paiter Suruí estão contribuindo para construir uma perspectiva diferente sobre sua própria história e, por sua

vez, desconstruindo a História Oficial que glorifica o pioneirismo do colonizador e invisibiliza os sujeitos indígenas. Como ressaltou Thiago Leandro Vieira Cavalcante:

Não há dúvida, no entanto, de que um pesquisador indígena que se dedica à história de sua própria etnia está em condições muito mais favoráveis do que a maioria dos outros pesquisadores para analisar a história desse povo, sobretudo a partir de uma perspectiva étnica. Nesse sentido, tudo indica que logo se terá acesso a trabalhos com uma perspectiva renovada e rica, especialmente para os povos indígenas (CAVALCANTE. 2011, p. 358).

A perspectiva *étnica*, referenciada por Thiago Leandro Vieira Cavalcante, seria a História construída a partir da representação, que os indígenas fazem de si mesmo, em contraponto à história *ética*, que seria a construção do relato histórico mediante categorias de análise e da linguagem científica não-indígena. No caso dos Paiter Suruí, tanto os trabalhos acadêmicos como as memórias dos anciãos são histórias deles ou sobre seus antepassados da própria família ou clã, portanto, não existe um olhar sobre a história Paiter Suruí e sim uma visão histórica da família e/ou clã. As únicas histórias que são compartilhadas por todo o povo Paiter Suruí são os mitos. Também cabe ressaltar que tanto nos trabalhos científicos como nas memórias existem temas tabus, como, por exemplo, a antropofagia. Se o historiador construísse um relato histórico mediante unicamente as fontes escritas ou verbalizadas e inseridas no livro de memórias não seria possível descobrir que os Paiter Suruí praticavam a antropofagia, somente as fontes não-indígenas contêm esse tipo de informação, que foi apagada da memória Paiter Suruí, talvez devido à influência do cristianismo. Deste modo, no diálogo multidisciplinar, não se pode supervalorizar as fontes indígenas e desqualificar as não-indígenas.

Para finalizar este tópico, cabe ressaltar, que a maioria dos Paiter Suruí, os quais escreveram seus trabalhos acadêmicos em português na época do contato oficial era criança ou não tinha nascido. Portanto, as informações coletadas por eles, referentes ao contato e a posterior convivência com a sociedade nacional brasileira de fronteira, foram transmitidas de forma oral pelos anciãos protagonistas dessas vivências. Sendo assim, as informações que contêm essas fontes históricas em forma de trabalhos acadêmicos são indiretas, dado que os autores não são os protagonistas dos fatos acontecidos durante o contato oficial. Os que vivenciaram os fatos são os anciãos não alfabetizados em português, os quais na sua maioria têm dificuldade para se comunicar na língua do colonizador. As entrevistas realizadas por

pesquisadores para resgatar a História oral dos Paiter Suruí são a ferramenta ideal para tirar do esquecimento as histórias vivenciadas pelos homens e mulheres Paiter Suruí durante a época do contato.

CAPITULO 2: o avanço da fronteira econômica sobre o território Paiter Suruí

2.1 Considerações prévias

O objetivo deste capítulo é analisar a perspectiva não-indígena sobre a invasão das terras Paiter Suruí e, portanto, a necessidade do contato oficial com essa etnia. Para isso, o capítulo aborda o avanço da fronteira econômica sobre o território dos indígenas Paiter Suruí, transcorrendo sobre o contexto histórico em que se deu essa pressão colonizadora e, por conseguinte, sobre os interesses políticos para contatar com os Paiter Suruí, além de incorporar a visão do colono também como um trabalhador rural. O estudo não apenas se refere às terras onde os Paiter Suruí se instalaram durante sua fuga dos não indígenas, ou seja, os atuais estados do Mato Grosso e Rondônia, mas também contextualiza a ocupação da Amazônia legal. Propôs-se compreender os motivos que levaram à incorporação mais robusta de novos territórios na economia nacional brasileira e também mundial dirigida de São Paulo e os estados do sul⁴⁴, durante o marco temporal da ditadura militar. Mediante o pretexto inserido no imaginário popular do falso mito do “vazio demográfico”, milhões de brasileiros se lançaram a colonizar a Amazônia legal em uma chamada a perseguir o “Eldorado”. Este falso mito se iniciou com a chegada dos portugueses na Amazônia, que consideram ter chegado em uma terra inabitada, precisamente esse foi um dos pretextos que legitimaria a agressão perpetuada contra as populações indígenas e a conquista das suas terras. Durante a ditadura militar, esse falso mito retornou com mais força no slogan utilizado pelo governo da época: “Homens sem-terra, para uma terra sem homens” ao considerar que a Amazônia era uma “terra sem homens” e, conseqüentemente, vazia demograficamente (LOUREIRO, 2015).

Ao redor do mundo, a Amazônia tomou uma grande relevância tanto em termos de biodiversidade como também de geopolítica e de economia. A história dos ciclos de ocupação desse vasto território está marcada pela procura de riqueza material. Foram vários os motivos que conduziram muitos brasileiros a perseguir uma vida melhor em território amazônico, ao longo da história do país. Borracha, madeira, minério, pecuária,

⁴⁴ Cabe lembrar que a economia desses territórios amazônicos estava já integrada anteriormente, mas foi durante a época da ditadura que se deu o impulso final na incorporação dirigida desde o centro-sul e o sul.

soja ou simplesmente o sonho de ser proprietário de um pedacinho de terra, impulsionaram a migração interna e externa durante os vários ciclos econômicos em detrimento da biodiversidade e das populações, que já habitavam aquele território. As famílias camponesas, chegadas das distintas partes do Brasil, foram utilizadas pelo grande capital, como ponta de lança da colonização, desmatando e enfrentando as populações indígenas para que depois os grandes proprietários e empresas aproveitassem o trabalho realizado pelos camponeses migrados para a Amazônia. O camponês, que foi expulso por distintas problemáticas do seu contexto histórico e geográfico, foi lançado contra o indígena e a floresta por parte dos que ostentavam o poder nas diferentes épocas. No final do século XIX, se deu início ao ciclo da borracha, o chamado ouro negro era uma matéria-prima fundamental para a Revolução Industrial, sobretudo, para as fábricas britânicas. Já na década de 1940, ocorreu o segundo ciclo da borracha (1942-1945), devido à grande demanda do produto e à perda de acesso à borracha asiática por causa da Segunda Guerra Mundial. Esse segundo ciclo aconteceu quase paralelamente à “Marcha para o oeste”, impulsionada pelo Presidente Getúlio Vargas em 1938. Com o início da ditadura em 1964, os governos da época deixaram suas profundas cicatrizes durante a chamada “ocupação da Amazônia”. Mediante um discurso nacionalista e desenvolvimentista, que pretendia proteger a floresta amazônica da internacionalização e sob o lema do Presidente Castelo Branco “Integrar para não entregar”, deu-se início a uma potente política migratória e de ocupação de territórios para serem incorporados na economia.

O avanço da fronteira econômica em detrimento da floresta amazônica ou do cerrado iniciou-se no século XIX e continua até os dias atuais. Devido a esse amplo marco temporário, este capítulo delimita-se aos seguintes temas: à pressão colonizadora na região onde moravam os Paiter Suruí desde o século XIX; aos projetos desenvolvidos pela ditadura militar referentes à Amazônia; aos colonos e suas migrações orientadas pelo governo ditatorial brasileiro para integrar na economia capitalista territórios, que não ofereciam produção ao mercado. Cabe ressaltar que os planos e projetos para a Amazônia não foram pensados por povos da Amazônia e os colonos, que representavam para o grande capital uma classe subalterna, foram utilizados para fazer o “trabalho sujo” de desmatar e de expulsar as populações residentes naquele local. Por último, o capítulo trata também dos sertanistas, centrando-se nas figuras, que realizaram o contato oficial com os Paiter Suruí: Francisco Meirelles

e Apoena Meirelles. A figura do sertanista simbolizaria, de certa forma, uma ponte entre o mundo indígena e o mundo da sociedade envolvente, em que esse agente do Estado deveria proteger a existência dos indígenas, apesar de que na maioria dos casos o contato oficial tivesse como resultado a morte por doença dos indígenas contatados.

Existe uma ampla bibliografia sobre essa temática, que, juntamente com alguns depoimentos dos atores protagonistas da História, foi utilizada neste capítulo com o intuito de decifrar o porquê do contato oficial da sociedade nacional com os Paiter Suruí. Porém, antes de desvendar essa questão torna-se importante fazer algumas reflexões sobre o termo “fronteira”.

O tema da “fronteira” sempre foi profusamente tratado na historiografia, geografia e antropologia mundial, sobretudo, pelo impacto, que causou a clássica obra de Frederick Jackson Turner (1861-1932), *The Significance of the Frontier in American History*, publicada em 1893. Nessa obra, Turner desenvolveu a sua *frontier thesis*, afirmando que a fronteira havia sido o grande motor do desenvolvimento social norte americano e o principal motivo da sua excepcionalidade comparada com outros países do mundo. Para Turner, o contato dos dois lados da fronteira, entre o que era chamado de “civilização” e a “barbárie”, permitiu aos Estados Unidos a realização do mito da democracia. A tese de Turner foi contestada por vários dos seus colegas, mas continua sendo um referencial para qualquer pessoa que pesquise sobre fronteiras. Inclusive o Presidente dos Estados Unidos entre 1913 e 1921, Woodrow Wilson, foi influenciado pelas teorias de Frederick Jackson Turner:

also found Wilson supportive of his ideas about the importance of the frontier experience in explaining American development, and he later credited him with coming up with one of the many definitions Turners subsequently used to describe the frontier: ‘the hither edge of free land (SCHAFER, 1933, p. 468-469).

Desde o ponta pé inicial dado por Frederick Jackson Turner, surgiram inúmeros debates sobre fronteira⁴⁵, alguns deles são apontados brevemente neste capítulo.

⁴⁵ Algumas obras e autores referenciais para a compreensão do tema fronteira e que não são tratadas nestas considerações iniciais, mas que podem ser consultadas pelo leitor são: SAHLINS, Peter, *Boundaries: the making of France and Spain in the Pyrenees*, University of California Press, Berkeley, 1989; MIGDAL, Joel S. (ed.), *Boundaries and belonging. States and societies in the struggle to shape identities and local practices*, Cambridge, 2004; ANDERSON, Malcolm, *Frontiers: territory and state formation in the modern world*, Polity Press, Malden, 1997; GARCÍA JORDÁN, Pilar (ed.), *Fronteras, colonización y mano de obra indígena : Amazonia Andina : siglos XIXXX: la construcción del espacio socio-económico amazónico en Ecuador, Perú y Bolivia (1792-1948)*, Pontificia Universidad Católica del

As discussões ao redor do conceito de “fronteira” na formação do Brasil se iniciaram com a obra publicada em 1907 *Capítulos de História Colonial*, escrita por João Capistrano de Abreu. Nesse livro, o autor estabelece o rol das fronteiras como estrutural para a compreensão da formação Histórica do Brasil. Inicialmente, Capistrano de Abreu visualizava a fronteira traçada em linha reta pelo tratado de Tordesilhas como o tipo de fronteira que delimitava os limites políticos entre portugueses e castelhanos no “Novo mundo”. No entanto, no capítulo *O sertão* apresenta o movimento de ocupação do interior do Brasil como uma expansão de uma fronteira de conquista, aproximando-se, dessa forma, as concepções de fronteira política de Frederick Turner (RIBEIRO, 2015).

Para Cassiano Ricardo, na sua obra *Marcha para oeste. A influência da “bandeira” na formação social e política do Brasil*, publicada em 1940, a fronteira é vista como expansão da conquista na qual a Bandeira é a protagonista. Sobre a expansão da *Marcha para oeste*, durante as décadas de 1930 e 1940, impulsionada pelo Presidente Getúlio Vargas, segundo pesquisou Fernando Victor Aguiar Ribeiro, Cassiano Ricardo afirma:

Inaugurado o Estado unitário e o governo forte, dando ao presidente o caráter de chefe nacional, desprezando o mito liberal na conceituação da democracia, repelindo os 'ismos' exóticos, conjugando sabiamente o individualismo como o coletivismo, instituindo os grupos profissionais, consagrando a consulta plebiscitária, promovendo a nacionalização das nossas fronteiras e, em síntese, retomando o fio histórico da civilização brasileira, a constituição de 10 de novembro [de 1937] reata, finalmente, o espírito bandeirante interrompido no século XIX e tão deturpado pela dialética do litoral (PIERSON *apud* RIBEIRO, 2015, p. 15).

Cassiano Ricardo visualiza a *Marcha para oeste*, de certa forma, como uma continuidade das bandeiras paulistas. O antropólogo Otávio Guilherme Velho, no seu livro *Capitalismo Autoritário e Campesinato*, publicado em 1974, realiza uma comparação sobre as noções de fronteira entre Frederick Jackson Turner e Cassiano Ricardo, destacando que para o primeiro a fronteira permitiu aos Estados Unidos a realização do mito da democracia, enquanto para Cassiano Ricardo a fronteira no Brasil se estabeleceu pela via do autoritarismo e se consolidou como tal.

Perú, Lima, Fondo Editorial, Universitat de Barcelona, 1998; HENNESSY, Charles Alistair Michael, *The Frontier in Latin American History*, Edward Arnold, London, 1978.

Outro autor brasileiro que tratou o tema da fronteira – talvez seja o mais conhecido – foi Sergio Buarque de Holanda, na sua obra publicada em 1961 *Movimentos da população de São Paulo no século XVIII*. O autor visualizou o interior do Brasil como espaço de expansão portuguesa. Vale ressaltar que Sergio Buarque foi influenciado pelas ideias de Turner em uma visita que fez aos Estados Unidos.

Para o destacado geógrafo Milton Santos, a fronteira seria um *locus* privilegiado de ambivalência. Segundo o autor, esse espaço de fronteira constituiria um lugar de trocas, de transições, de fluxos e de fixos. Sintetizando, para Milton Santos, as noções de fronteira são multipolares, já que se pode afirmar que as fronteiras são multiangulares e podem ser vistas de diferentes formas, como, por exemplo: como lugar distante, isolado, selvagem, limítrofe, que proíbe, lugar do outro, da alteridade, de lugar da oportunidade, da realização, do devir, do encontro com o diferente (SANTOS, 1997).

Voltando para o caso da Amazônia, sua concepção como fronteira inicia-se no período colonial e continua até os dias de hoje. Esse território rico em biodiversidade e matérias primas se constituiu sempre como um lugar de atração da cobiça capitalista. Em uma concepção própria da década de 1950, o antropólogo Charles Wagley afirmava que:

Essas áreas tropicais menos povoadas (fora da Ásia), como o vale amazônico, são de fato fronteiras. Atraem os nossos interesses não só por causa da sorte dos povos que as habitam, mas também devido aos seus recursos inexplorados, a sua terra nova e sua potencialidade para uma ocupação futura. O vale amazônico, quase tão grande como Estados Unidos continentais, é uma das mais extensas dessas modernas fronteiras tropicais. É também, possivelmente, a mais esparsamente povoada de todas. O sistema de drenagem formado pelo grande Rio Amazonas e os seus muitos tributários alcança seis nações sul-americanas (WAGLEY, 1967, p. 3/5).

Outros importantes autores realizaram reflexões sobre a fronteira na Amazônia. Para José de Souza Martins (1997) e Darrell Addison Posey (1982), a Amazônia seria a última grande fronteira na América Latina. Alistair Hennessy (1978) afirma que em algumas partes da América Latina as sociedades se encontram em um estágio da História em que as relações sociais e políticas estão marcadas, de certa forma, pelo movimento de expansão demográfica sobre terras “insuficientemente ocupadas”.

Acredita-se que a expansão da fronteira, para ocupar a Amazônia, ganhou um forte impulso durante a ditadura militar iniciada em 1964. Para José de Souza Martins (1997), durante a ditadura militar, a Amazônia transformou-se em um grande cenário de ocupação territorial massiva, violenta e rápida, processo que continuou com a reinstauração da democracia em 1985. Neste capítulo, como o leitor verá a seguir, evidencia-se a afirmação de José de Souza Martins. Para finalizar esta introdução e ilustrar a complexa ocupação da Amazônia, cabe destacar as argumentações de Bertha K. Becker:

Fronteira não é sinônimo de terras devolutas, cuja apropriação econômica é franqueada a pioneiros. Tampouco se restringe a um processo de colonização agrícola. Distintivo da situação de fronteira não é um espaço físico em que se dá, mas o espaço social, político e valorativo que engendra. A hipótese alternativa é que a fronteira constitui um espaço em incorporação ao espaço global/fragmentado; contém assim os elementos essenciais do modo de produção dominante e da formação econômica e social em que se situa, mas é um espaço não plenamente estruturado, dinâmico, onde as relações e as práticas não assumem o grau de cristalização comum em outras circunstâncias e, portanto, gerador de realidades novas e dotado de elevado potencial político. O dado crucial da fronteira é, pois, a virtualidade histórica que contém: dependendo da forma de apropriação do espaço, das relações sociais e dos tipos e interesses dos agentes sociais aí constituídos, ter-se-á a formação de projetos políticos distintos. Pode ela ser definida como espaço de manobra das forças sociais, e como o espaço de projeção para o futuro, potencialmente gerador de alternativas (BECKER, 1988, p. 67).

Em suma, a ocupação da Amazônia, mediante a expansão da fronteira econômica em direção ao coração da floresta, durante a ditadura militar, estava incentivada pelas palavras de ordem dos militares e seus aliados, tais como: desenvolvimento, progresso, expansão, crescimento, integração, cidadania, queimadas, desmatamento, estradas etc. Palavras que definiam a imposição do “desenvolvimento” e “civilização”, frente à “barbárie” e “atraso” representada pelos indígenas. Antes de entrar na temática específica da ocupação da Amazônia, durante o regime militar, cabe contextualizar historicamente a pressão colonizadora e os projetos para inserir essa enorme reserva de matérias primeiras na economia capitalista mundial, antes da ditadura. Mas sobre tudo cabe entender a dinâmica do colonialismo interno.

Tendo em consideração o processo de ocupação territorial do Brasil por parte dos não-indígenas, a ideia de que na fronteira em expansão era o lugar de conquistar

riquezas e propriedades perdurou mesmo até a época da ditadura militar (1964-1985), em que os militares no poder falavam em uma “terra sem homens para homens sem terra” (MAIA, 2009). O falso mito do “vazio demográfico” amazônico foi utilizado ao longo do tempo, tanto na época colonial como no Estado-nação, como ferramenta ideológica para a expansão da fronteira nas nações sul americanas, fosse na “conquista do deserto” argentina ou nos países com território amazônico (deserto verde). Esse “vazio” humano era entendido como a ausência do “branco empreendedor” (RAMOS, 2008), com isso, as populações indígenas eram invisibilizadas, como, por exemplo, mostra a famosa anedota entre Levi-Strauss e o embaixador brasileiro na França em 1934, quando o embaixador brasileiro na França afirmou que não havia mais indígenas no Brasil.

Dentro das comemorações dos 200 anos das independências dos países Ibero-americanos, celebrou-se na *Casa Amèrica Catalunya* de Barcelona o encontro “*Cronicas del bicentenario*” no qual uma jornada intitulada “¿Um nuevo punto de partida?” foi dedicada a perspectiva dos povos originários sobre as independências⁴⁶ Durante sua participação, líderes indígenas Sukuani (Colômbia), Mapuche (Chile) e Guarani (Argentina) evidenciaram, segundo eles, que a independência só foi para o “*criollo*”⁴⁷ e não para o indígena. Segundo o que a dirigente e etno linguista Sukuani, Rosalba Jiménez, afirmava, durante as independências mudou-se de bandeira, mas continuou-se com o colonialismo contra os indígenas. Todos os indígenas participantes coincidiram em apontar que os povos originários não conseguiram nessa época sua independência. Nesse mesmo sentido, que aponta a continuidade dos processos que afetavam as populações indígenas, pode-se inserir o conceito do colonialismo interno das nações americanas. O conceito do colonialismo interno foi impulsionado por autores como Pablo González Casanova (1963) e Rodolf Stavenhagen (1963; 1969) e posteriormente continuou com a boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (1992; 1993; 2012), Pablo Quintero (2015) e Anibal Quijano (2003; 2014^a; 2014^b), esse conceito auxilia na compreensão da complexa natureza dos conflitos nas sociedades poscoloniais. O mexicano Pablo González Casanova (2002) procurou conectar o contexto do

⁴⁶ Pode-se consultar sobre a jornada ¿Um nuevo punto de partida? em: <http://americat.barcelona/es/cronicas-del-bicentenario-los-expertos-en-pueblos-indigenas-recuerdan-que-ellos-nunca-se-independizaron> (acesso em 28 de janeiro de 2020).

⁴⁷ O termo “*criollo*” é utilizado nos países hispanofalantes para se referir aos espanhóis nascidos na América.

Imperialismo mediante a ideia de colonialismo interno como fenômeno integral, que intercambiava desde à categoria internacional até a categoria interna, para esse autor o colonialismo interno só nasce dos movimentos de independência das antigas colônias, pensamento coincidente com os representantes indígenas, como foi evidenciado anteriormente. O colonialismo interno, criado por Pablo González Casanova (2002), faz referência a uma estrutura de relações sociais e de exploração entre grupos culturais heterogêneos e diferentes. Na revisão realizada pelo mesmo autor, em 2006, sobre o dito conceito, esclarece:

En una definición concreta de esta categoría, tan significativa para las nuevas luchas de los pueblos se requiere: Primero, precisar que el colonialismo interno se da en el terreno económico, político, social y cultural. Segundo, precisar cómo evoluciona el colonialismo interno a lo largo de la historia del Estado-Nación y del capitalismo. Tercero, precisar cómo se relaciona el colonialismo interno con las alternativas emergentes, sistémicas y anti sistémicas, en particular las que conciernen a “la resistencia” y a “la construcción de autonomías” dentro del Estado-Nación, así como a la creación de vínculos (o a la ausencia de vínculos) con los movimientos y fuerzas nacionales e internacionales de la democracia, la liberación y el socialismo (GONZÁLEZ CASANOVA, 2006, p. 2).

As abordagens sistêmicas do problema da coloniedade realizados por Wallerstein (2008) e Paulo Martins (2015) encontram no conceito de colonialismo interno um marco para interpretar o movimento do colonialismo, desde o plano internacional até o plano interno. Para Walter Mignolo (2003), o conceito de colonialismo interno está atualmente situado na discussão entre Estado e populações indígenas. Esse conceito de categorização recebeu a rejeição de diferentes autores. Alguns ideólogos nacionalistas ou socialistas não aceitam reconhecer que o Estado-Nação renovou muitas das estruturas coloniais internas que prevaleceram durante o domínio colonial ou burguês (CASANOVA, 2006). Mas o autor mexicano deixa claro seu conceito na sua revisão atual:

La definición del colonialismo interno está originalmente ligada a fenómenos de conquista, en los que las poblaciones de nativos no son exterminadas y forman parte, primero del Estado colonizador y después del Estado que adquiere una independencia formal, o que inicia un proceso de liberación, de transición al socialismo, o de recolonización y regreso al capitalismo neoliberal. Los pueblos, minorías o naciones colonizadas por el Estado-Nación sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional: 1. Habitan en un territorio sin gobierno propio. 2. Se encuentran en situación de desigualdad

frente a las élites de las etnias dominantes y de las clases que las integran. 3. Su administración y responsabilidad jurídico-política conciernen a las etnias dominantes, a las burguesías y oligarquías del gobierno central o a los aliados y subordinados del mismo. 4. Sus habitantes no participan en los más altos cargos políticos y militares del gobierno central, salvo en condición de “asimilados”. 5. Los derechos de sus habitantes, su situación económica, política social y cultural son regulados e impuestos por el gobierno central. 6. En general los colonizados en el interior de un Estado-Nación pertenecen a una “raza” distinta a la que domina en el gobierno nacional y que es considerada “inferior”, o a lo sumo convertida en un símbolo “liberador” que forma parte de la demagogia estatal. 7. La mayoría de los colonizados pertenece a una cultura distinta y habla una lengua distinta de la “nacional”. Si como afirmara Marx “un país se enriquece a expensas de otro país” al igual que “una clase se enriquece a expensas de otra clase”, en muchos Estados-Nación que provienen de la conquista de territorios, llámense Imperios o Repúblicas, a esas dos formas de enriquecimiento se añaden las del colonialismo interno (CASANOVA, 2006, p. 3).

Por outro lado, cabe considerar que, como aponta Pablo Quintero (2015), o conceito de colonialismo interno foi muito utilizado na década de 1970 para estados nacionais com alta porcentagem de população indígena como México, Bolívia, Equador e em menor medida para Peru e Guatemala. No resto dos países Latino-americanos, o conceito não teve muita transcendência. No entanto, para o Brasil, com uma população indígena menor de 0,5%, pode-se aplicar esse conceito? Sim, considerando os pontos elencados por Pablo González Casanova (2006), pode-se afirmar que esse conceito coincide no caso do Brasil. Segundo o brasileiro Paulo Henrique Martins, ex-presidente da “Asociación Latinoamericana de Sociología”:

Para nosotros, nacidos en un país como Brasil donde la presencia indígena en la cultura nacional no es tan efectiva como es el caso de México, Guatemala y Bolivia, podría parecer que el concepto de colonialismo interno presenta usos secundarios para explicar la realidad del poder y de la sociedad. Sin embargo, tal interpretación sólo es válida si limitamos el uso del concepto a países con importantes movilizaciones indígenas; pero si consideramos las investigaciones recientes que amplían la dimensión teórica de la etnicidad, vemos que el colonialismo interno propicia una comprensión más compleja entre conflictos inter-clases, inter-étnicos e intra y transnacionales. Por consecuencia, tal tesis es de gran importancia para profundizar los estudios de todas las realidades post coloniales y no sólo las situaciones particulares citadas. De hecho, la comprensión de la naturaleza simbólica del poder post colonial y de las resistencias sociales y comunitarias, necesita un entendimiento de la colonialidad desde adentro, desde las memorias, los discursos, los valores y, sobre todo, desde los diversos marcadores (clases, étnicos,

religiosos, de género, nacionales, etc.) que organizan a las prácticas, a las instituciones, al poder y a la dominación (MARTINS, 2018, p. 3).

Pode-se destacar a ideia que a colonialidade deve ser entendida de dentro dos sujeitos históricos protagonistas e suas memórias e discursos, precisamente o que pretende esta tese. Para os antropólogos brasileiros Roberto Cardoso de Oliveira (1978) e João Pacheco de Oliveira (2006), o colonialismo interno é entendido como um sistema estruturante conectado aos canais transnacionais do colonialismo global, com as particularidades de cada país. Estaríamos, segundo esses autores, numa nova modalidade de colonialismo. O arqueólogo brasileiro indigenista Jorge Eremites de Oliveira (2016, p. 358) entende o colonialismo como “um sistema estruturante de relações sociais de poder, exploração e dominação que não está circunscrito a temporalidades do período colonial”. O historiador Thiago Leandro Vieira Cavalcante (2013, 2016) utiliza também o conceito de colonialismo interno com o objetivo de “ênfatisar a situação histórica vivenciada pelos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul” (CAVALCANTE, 2013, p. 26)⁴⁸. Por outro lado, a pesquisa comparativa realizada por Vinicius Limaverde Fortes (2013) equipara o conceito de “colonialismo interno”, de Pablo González Casanova, com o “sentido da colonização”, de Caio Prado Junior, destacando a compreensão do colonialismo como estrutura de longa duração. Portanto, concorda-se com Fernand Braudel (1982), no sentido de que o colonialismo constituiria uma estrutura de *longue durée* do capitalismo.

O colonialismo interno do Brasil é visto como uma aliança entre as elites nacionais, produto da colonização portuguesa, e o neocolonialismo empresarial característico do capitalismo do século XX. As relações entre os conquistadores, sejam portuguesas ou das nações da América, com as populações não-ocidentais, são chamadas por Georges Balandier de “situação colonial”. Segundo esse autor, a situação colonial é a dominação imposta a uma maioria autóctone por parte de uma minoria

⁴⁸ Cabe destacar os autores brasileiros que utilizam o conceito de colonização interna, como Jorge Eremites de Oliveira ou Thiago Leandro Vieira Cavalcante, que são figuras que trabalharam lado a lado com as comunidades indígenas. De Oliveira, como arqueólogo, trabalha em favor da demarcação de terras indígenas. Cavalcante, por sua vez, trabalhou como diretor e administrador da coordenação regional da FUNAI em Ponta Porã, Mato Grosso do Sul. Acredita-se que essa relação direta e prática com os povos indígenas ajude esses autores a compreender melhor a idiosincrasia indígena e, portanto, colocar essa perspectiva nos seus trabalhos teóricos.

externa, racial e culturalmente diferente, mediante o pretexto de uma superioridade racial e cultural afirmada de forma dogmática (BALANDIER, 1997).

Cabe destacar a continuidade desse processo histórico na atual pressão colonizadora de avanço da fronteira econômica, que sofrem os povos autoisolados da Amazônia. Conforme dados da Fundação Nacional do Índio (Funai), existem no Brasil aproximadamente 107 populações indígenas autoisoladas (Funai, 2018). Muitas dessas populações são conscientes da existência dos “brancos” e preferem viver longe, sem nenhuma ou pouca relação permanente com a sociedade não-indígena. Na maioria dos casos, essas populações indígenas autoisoladas, que se encontram na floresta amazônica, vivem voluntariamente de uma forma muito diferente da sociedade envolvente e, por isso, despertam o interesse, perplexidade e reflexão sobre o destino e a história da humanidade. Segundo os registros históricos, a decisão dessas populações de não ter contato com os não-indígenas é resultado de encontros com efeitos negativos para eles, como, por exemplo, a violência física, a espoliação dos seus recursos naturais, as doenças e as epidemias, que podem chegar inclusive antes do contato. Todos esses fatores negativos ameaçam a continuidade histórica e a própria sobrevivência dos indígenas autoisolados. Também se pode afirmar que essa falta de relação entre autoisolados e não-indígenas pode ser considerada a devida autossuficiência social e econômica dos autoisolados. Esta tese compartilha o conceito do colonialismo interno para conceitualizar o contato oficial dos Paiter Suruí em 1969 e sua integração na sociedade nacional brasileira de fronteira durante a ditadura militar.

2.2 A pressão colonizadora sobre a Amazônia na era da industrialização antes do golpe civil-militar de 1964

Na Amazônia, o imaginário coletivo enxergava a floresta como um lugar de “esperança”, onde um novo produto amazônico se converteria na panaceia para todos os males do Brasil. Com o tempo, foi construída a ideia de que o território amazônico era uma reserva inesgotável de recursos. Qualquer situação difícil que atravessasse o país poderia ser abordada com o potencial “infinito” dos recursos materiais da Amazônia; pensamento equivocado, considerando que os recursos naturais do planeta são finitos. O pensamento ideológico do avanço da fronteira econômica era e, continua sendo, um tipo de perspectiva ou expectativa de resolução de vários tipos de problemas para a

manutenção do Estado Nacional e a economia capitalista. Nesse sentido, se considera que a ocupação da Amazônia foi um ponto de fuga para as diversas problemáticas enfrentadas pela elite dominante no país em qualquer período histórico.

A região especificamente onde vive atualmente o povo Paiter Suruí, situada entre os rios Guaporé, Mamoré e Madeira, para onde foram após a fugir da zona de Juína devido à pressão colonizadora, já havia sido explorada nos tempos em que o Brasil era uma colônia de Portugal. A primeira expedição dos não-indígenas foi a de Antônio Raposo Tavares, em 1650. Esse bandeirante paulista saiu de São Paulo, em 1647, navegando pelos cursos dos rios Tietê, Paraná, Pardo até atingir o rio Paraguai, onde atualmente se situa a fronteira com a Bolívia. O bandeirante entrou no território de domínio da Coroa de Castela, até chegar a 80 leguas de Santa Cruz de la Sierra (Bolívia). Seguidamente, Raposo Tavares atingiu as minas de ouro do Mato Grosso navegando pelos rios Paraguai, Jaurú e Guaporé, onde teve que confrontar os índios Pareci até conseguir chegar aos rios Guaporé, Mamoré e Madeira. Paralelamente, os Jesuítas, incitados basicamente pelo desejo de civilizar e catequizar os índios, subiam o Madeira, do Amazonas, para estabelecer na zona do rio Madeira cinco aldeias indígenas, entre elas, a de Humaitá. Por outro lado, desde o final do século XVII, os cursos dos principais rios do futuro Território de Rondônia foram sendo reconhecidos gradualmente com as expedições de Francisco de Melo Palheta, em 1722, e de Felix de Lima, em 1742 (THÉRY, 2012).

Já durante a era da industrialização dos países centrais do capitalismo ocorreu um novo “boom” na região onde se extraía a borracha para a indústria automobilística de pneus. A pressão colonizadora para incorporar territórios da Amazônia legal ao “progresso civilizador” e ao capital pode ser contextualizada, por meio de um evento histórico, que afetou a vida dos *Paiter ey*: a construção da emblemática linha telegráfica da comissão Rondon. Uma infraestrutura que pretendia comunicar os territórios mais isolados do Brasil com as capitais. A empreitada de Candido Rondon, no início do século XX, se deu num momento histórico em que os agentes governamentais modificaram sua postura com relação aos povos indígenas, considerando, a partir de esse momento, que o indígena deveria ser protegido pelo poder público.

A ocupação econômica da Amazônia, iniciada no final do século XIX, foi expulsando diversos povos indígenas originários para terras com menor pressão colonizadora. O primeiro ciclo da borracha na Amazônia brasileira aconteceu entre o fim do século XIX e o início do século XX. O momento auge desse ciclo econômico ocorreu entre os anos de 1879 e 1912, devido ao grande impulso da indústria do automóvel e à extração do látex da seringueira, árvore original da Amazônia, que foi uma matéria-prima chave para o desenvolvimento do mercado do automóvel. Cabe destacar que a borracha já tinha um importante uso durante a revolução industrial iniciada na Inglaterra no século XVIII. A indústria de maquinaria, seus equipamentos e os novos bens de consumo, que iam se tornando cada vez mais populares nos países industrializados, utilizavam a borracha como um dos seus componentes principais. Essa borracha era obtida a partir do látex da seringueira, que se encontrava na floresta amazônica. Esse primeiro ciclo da borracha proporcionou o grande pretexto para a expansão da colonização amazônica por parte de milhares de pessoas atraídos pela possibilidade de enriquecer. Devido ao comércio internacional da borracha, os estados de Amazonas, Rondônia e Pará e suas capitais: Manaus, Porto Velho e Belém vivenciaram grandes transformações culturais, sociais e arquitetônicas, que deram um grande impulso ao crescimento dessas cidades.

A partir de 1890 o governo brasileiro criou uma série de comissões para a construção de linhas e postos telegráficos pelo interior do país. O objetivo principal, além da implantação dessas linhas telegráficas para facilitar a comunicação, foi dar um novo impulso a história da ocupação econômica da região amazônica, ocupando uma parte ainda desconhecida do território brasileiro, o que possibilitaria ademais defender as fronteiras nacionais. Essas comissões telegráficas contavam com zoólogos, botânicos e outros cientistas que pesquisaram a flora e a fauna do lugar. De todas essas comissões, a mais emblemática foi a do marechal Cândido Mariano da Silva Rondon⁴⁹. A influência das grandes expedições científicas⁵⁰ ocorridas no mundo inteiro, no fim do

⁴⁹ A Comissão Rondon foi um dos agrupamentos expedicionários estabelecidos pelo governo brasileiro, a partir de 1890 comandado pelo marechal Cândido Mariano da Silva Rondon. O objetivo principal era reconhecer e ocupar uma parte ainda desconhecida do território brasileiro para defender as fronteiras nacionais, além de implantar linhas e postos telegráficos pelo interior do país para facilitar as comunicações. Devido a essa tarefa, Rondon estabeleceu contato com dezenas de grupos indígenas que se encontravam nas rotas traçadas pela expedição, produzindo assim um grande volume de material etnográfico e iconográfico.

⁵⁰ Algumas das grandes expedições filosóficas e científicas que percorreram o interior do Brasil e os rios amazônicos, a partir do século XVIII, foram protagonizadas por personagens tais como: Condamine,

século XIX e início do XX, incentivou Rondon e seus expedicionários a recolher um extenso material etnográfico e iconográfico, além de realizar medições antropométricas⁵¹ das populações indígenas que foram contatando (LASMAR, 2001). A fotografia apresentada na Figura 3 registra o momento da derrubada de árvores para abrir caminho às linhas telegráficas em 1913.

No território, a expedição deixou implementada um extenso fio de ferro contínuo, colocado em postes de madeira ou de ferro, em uma picada de 10 metros de largura nas savanas e de 50 metros na floresta. Paralelamente, um caminho de 6 metros de largura seguia ao longo da linha e, a cada 90 km, um posto telegráfico foi instalado com um vigia. Esse telégrafo, que teve certa importância na revolução de 1930, serviu de guia para a estrada construída tempos depois ligando Cuiabá a Porto Velho. Alguns desses postos implantados pelo Marechal Rondon se tornaram o que hoje são vilarejos ou cidades, como por exemplo Vilhena, Pimenta Bueno e Ariquemes (THÉRY, 2012).

Figura 3. Derrubada de árvores para abrir caminho às linhas telegráficas em 1913.



Fonte: Museu do índio, Rio de Janeiro.

Alexandre Rodrigues Ferreira, os austríacos Spix e Martius, o barão de Langsdorf, os ingleses Bates e Wallace, Dr. João Severiano da Fonseca e até o famoso antropólogo Claude Lévi Strauss.

⁵¹A antropometria forma parte da antropologia biológica ou física, que estuda as medidas do corpo humano com o propósito de valorar as mudanças físicas do ser humano e as diferenças entre “raças”. Hoje em dia, a antropometria tem uma importante função no desenho industrial.

Um dos episódios relatado nos documentos de expedições deixa claro qual era o ponto de vista de Rondon perante as populações indígenas:

Atacado pelos índios, Rondon tem seu rosto riscado por uma flecha. Um oficial grita: é uma vergonha se o Exército não der um corretivo exemplar àqueles selvagens. Rondon corta-lhe a palavra: ‘Quem representa o exército aqui sou eu, e o Exército não veio aqui fazer guerras. Os nambikuára não sabem que a nossa missão é de paz. Se esta terra fosse vossa e alguém visse roubá-la, ainda por cima, vos desses tiros, o que é que os senhores fariam apesar de civilizados?’ Mão firme e palavras como estas é que disciplinam a tropa (GOMES, 2012, p. 130).

A figura de Rondon contribuiu para uma importante mudança nas políticas indigenistas. Cabe destacar o alto grau de empatia que o Marechal tinha com as populações indígenas, pois seus bisavós maternos eram das etnias indígenas Bororó e Terena e, por parte paterna, seu bisavô era da etnia Guará. Em 1910, Candido Rondon criou, vinculado ao Ministério da Agricultura, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (o que mais tarde seria conhecido como Serviço de Proteção ao Índio/SPI). O mesmo ministro de agricultura Rodolfo Miranda convidou, via carta escrita no dia 2 de março de 1910, o então coronel Cândido Mariano da Silva Rondon, para assumir a chefia do Serviço de Proteção ao Índio. Segue a carta na íntegra.

Exmo. Sr. Coronel Cândido Mariano da Silva Rondon:

Visa a presente carta revestir de cunho oficial o convite que, pessoalmente, vos dirigi em nome da causa de nossos silvícolas.

A espontaneidade da escolha de vosso nome para fomentar e dirigir a catequese que o Governo da República deliberou empreender é a consagração formal da conduta humanitária, generosa, que tanto vos recomendou à confiança do indígena, na longa e heróica jornada que realizastes em zonas até então vedadas aos mais audaciosos exploradores.

Quem, denodadamente e com rara abnegação, sacrificou a sua quietude, a calma do lar, a sua própria vida, por bem servir à nação; quem pode fazer do indígena a plenitude do seu domínio no seio das florestas, defendido dos artificios da civilização pelas asperezas da vida inculta - um amigo, um guia cuidadoso, reúne, sem dúvida, os requisitos de bondade, de altruísmo que devem caracterizar a campanha que há de redimir do abandono os nossos silvícolas e integrá-los na posse de seus direitos.

Não cabe ao Governo insistir em práticas seculares que falharam aos seus ideais, revelando-se, no longo decurso do seu predomínio, baldas de prestígio para deter a corrente da raça varonil que votava à escravidão e ao extermínio. Cumpre-lhe, ao contrário, constituir, em bases novas, a catequese, imprimir-lhe a feição republicana, fora do privilégio de castas, sem preocupação de proselitismo religioso, constituindo serviço especial centralizado na Capital, com irradiação pelos Estados onde se torne necessária a ação que é chamado a exercer, pacientemente e sem intermissão de esforços.

A direção superior desse serviço vos será confiada, se aquiescerdes à consulta que ora vos faço, antes das formalidades oficiais de requisição ao Ministério a quem pertenceis, e tenho bem radicada em meu espírito a confiança de que será satisfeita a aspiração comum, mediante o influxo de vossa cultura científica, de vossa capacidade moral, de vossa fê republicana e da energia de vontade que vos faz o primeiro dentre os exploradores do território brasileiro. Apresento-vos as seguranças de minha estima e legítima consideração. (MIRANDA *apud* CALDEIRA, 2008, p. 468).

Em suma, marechal Cândido Mariano da Silva Rondon foi um dos maiores sertanistas brasileiros e deixou seu legado até os dias atuais. Cabe considerar que, na época em que ele viveu, a sociedade e os políticos pregavam uma lógica desenvolvimentista, que enxergava os indígenas como inimigos ou empecilho ao desenvolvimento econômico e a “civilização” (um imaginário que continua até hoje, sobretudo, devido a grandes projetos como a hidroelétrica de Belomonte). A figura de Rondon se destacou precisamente ao se opor a essa perversa lógica e por colocar em prática políticas orientadas a preocupação em preservar a cultura e as etnias indígenas (Figura 4).

Figura 4. Rondon na região de fronteira entre Mato Grosso e Rondônia, início do século XX.



Fonte: Museu do índio, Rio de Janeiro.

No que atinge diretamente ao povo Paiter Suruí, João Batista Lopes (2000 *apud* MENDES, 2017) conta que a expedição do Marechal Cândido Rondon teria entrado em contato direto com a etnia Paiter Suruí nas mediações da Vila Cacoal. O militar brasileiro teria feito amizade com essa etnia, além de encontrar vestígios arqueológicos de utensílios como fragmentos de panelas e algumas pedras com formatos de machado, sendo essa a origem do nome Rio Machado. Segundo Céderic Yvinec (2011), a partir das linhas telegráficas instaladas nas expedições de Rondon, na região atual de Cacoal, trouxeram os primeiros não-indígenas nas imediações do rio Machado dos quais os Paiter Suruí teriam praticado alguns furtos de ferramentas.

Paralelamente as expedições pelo território no interior do Brasil e com o ciclo da borracha no auge, deu-se início à construção da estrada de ferro Madeira-Mamoré, entre os anos de 1907 e 1912, que ligava Porto Velho a Guarajá-Mirim (ambas as cidades fundadas somente a partir da estrada de ferro), num percurso de 366 quilômetros por dentro da floresta Amazônica. Essa foi a 15ª ferrovia a ser instalada no Brasil. Na construção da infraestrutura, houve duas tentativas prévias fracassadas. A ideia inicial

partiu da Bolívia, que queria exportar a borracha através da bacia amazônica, pois era difícil levar o produto da Amazônia boliviana até o pacífico pela dificuldade de atravessar a cordilheira dos Andes. O tratado de Petrópolis, em 1903 – tratado de paz entre Bolívia e Brasil – cedeu o atual território do Acre ao Brasil, além do pagamento de 2 milhões de libras esterlinas, da entrega de partes das terras, que hoje compõem o estado do Mato Grosso e do acordo de construção da estrada de ferro Madeira-Mamoré. O governo norte-americano, que na época estava muito interessado em receber a borracha da área amazônica, reforçou a ideia da construção da ferrovia com a criação da *Madeira-Mamoré Railway Company*, que ficou responsável pela execução das obras. Tal ferrovia levou para a região mais de 20 mil trabalhadores de 50 nacionalidades distintas. Sendo que muitos deles pagaram com a própria vida sua participação no projeto, já que as doenças tropicais afetaram profundamente os trabalhadores.

Na época, o fotógrafo norte-americano Dana B. Merrill foi contratado pelo empresário e engenheiro Percival Farquhar, que comandava a construção da ferrovia, para deixar registro das obras. Porém, Merrill foi além da encomenda e também registrou as duras condições de vida dos trabalhadores e as populações indígenas. Esse legado fotográfico, inserido em parte do álbum *View of reviews or scenes as seen by Engineers, Tropical tourist, Global Trotters, Knights of fortune and Tramps: Madeira-Mamoré Ry. Brazil, South America*⁵², resulta ser uma útil ferramenta para a compreensão da colonização da região norte do Brasil.

As duras condições de vida dos trabalhadores eram marcadas pelo rápido avanço das epidemias de malária. A companhia *Madeira Mamoré Railway Company* contratou médicos sanitaristas. Belisário Penna (1868-1939), que trabalhava na Diretoria Geral de Saúde Pública e, o posteriormente famoso, Oswaldo Cruz (1872-1917), que trabalhava no Instituto Soroterápico Federal, não conseguiram conter as epidemias de malária que fustigavam os trabalhadores.

⁵² As fotografias de Merrill foram reveladas pelo fotógrafo catalão Ramón de Baños, em Belém do Pará, devido à grave doença que sofreu Merrill. Podem consultar on line o álbum *View of reviews or scenes as seen by Engineers, Tropical tourist, Global Trotters, Knights of fortune and Tramps: Madeira-Mamoré Ry. Brazil, South America* no acervo da Biblioteca Nacional ou de forma digital no link: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_iconografia/icon596245/icon596245.pdf (Acesso em 28 de janeiro de 2020).

Pessoas de mais de 40 nacionalidades chegaram para participar da obra. Além de brasileiros, havia ingleses, norte-americanos, italianos, russos, espanhóis, franceses, alemães, portugueses, dinamarqueses, cubanos, panamenhos, bolivianos, colombianos, venezuelanos, peruanos, entre outros. O trabalhador imigrante espanhol Benigno Cortizo Bouzas, que deixou sua terra com 14 anos para ir trabalhar em Santo Antônio do Rio Madeira, um vilarejo que vivia sua época dourada durante a construção da ferrovia, deixou registrado a alta mortalidade entre seus companheiros e as duras condições de vida:

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

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

Na década de 1940, sobretudo durante a Segunda Guerra Mundial, iniciou-se um segundo ciclo da borracha, devido aos britânicos terem perdido o controle das plantações de seringueira na Ásia, que, com a guerra, ficaram sob domínio do Império Japonês. Segundo o chefe indígena Paiter Suruí, Almir Narayamoga Suruí, o fluxo migratório dos não-indígenas teve um novo impulso:

Ce flux n'aurait pourtant pas suffi à mettre fin à notre isolament si dans les années 1940 une nouvelle fièvre du caoutchouc, em même temps que la découverte de mines de cassitérite, um mineral de dioxyde d'étain utilisé en électronique, n'avait provoqué une nouvelle augmentation de plus de 50% de la population. Et inévitablement de nombreux conflits avec les Indiens (SURUI; SOMBRUN, 2015).

Já na década de 1950, depois da Segunda Guerra Mundial, o fantasma da fome mundial se tornou mais visível. Isso fez com que a estratégia de “tomar conta da Amazônia” continuasse, precisamente para abrir novas fronteiras de produção de alimentos, tão necessários para alimentar o mundo. Por outro lado, a recuperação econômica depois do desastre da Segunda Guerra Mundial demandava um séquito de matérias-primas, tanto minerais como vegetais, para impulsar a indústria. Durante o

governo de Getúlio Vargas, foi criada em 1953 a Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA), com a intenção de promover o desenvolvimento de produção agropecuária e a integração da Amazônia à economia nacional, uma região isolada dos grandes centros urbanos e subdesenvolvida comparada com outras partes do Brasil. A SPVEA abriu linhas de crédito bancário dirigido às atividades econômicas ligadas à borracha, mas excluiu outras importantes atividades como o cultivo de juta ou da pimenta-do-reino. Essa política voltada ao extrativismo não investiu nem em infraestruturas sociais nem viárias na região e acabou por fracassar.

Foi também durante a década de 1950 que se iniciou uma nova corrida pela obtenção do minério de estanho, chamado de cassiterita, que daria um novo impulso à empreitada colonizadora em Rondônia. Apesar de que a exploração em grande escala não se iniciou até a década de 1960, o descobrimento da cassiterita ocorreu em 1952, por parte de Joaquim Pereira da Rocha, quem observou como os garimpeiros, que procuravam ouro e diamantes, descartavam um mineral denso e preto. Depois da análise geológica desse mineral no laboratório, determinou-se que era óxido de estanho (cassiterita) sem apenas impurezas (THÉRY, 2012). Esse minério resulta ser chave para a construção de aparelhos eletrônicos e, portanto, o interesse das grandes companhias mineradoras abriu um breve ciclo econômico em que os garimpeiros foram deslocados pela exploração em grande escala por parte das empresas mineradoras. O *boom* desse minério ajudou a transformar a região, que posteriormente seria batizada como Rondônia e afetaria de pleno o povo *Paiteer ey*. A mudança dos garimpeiros pelas empresas mineradoras teve suas próprias consequências, segundo Hervé Théry:

A saída dos garimpeiros teve consequências imediatas sobre a vida da região. Todos os comércios e serviços que viviam disso tiveram que fechar. Ariquemes caiu na completa decadência e quase desapareceu. Os garimpos voltaram a ter a tranquilidade da floresta quando as minas das empresas autorizadas não os exploravam mais: abrindo hoje uma nova mina, os funcionários das empresas encontram muitas vezes pás, enxadões e peneiras enferrujados, vestígios de campos abandonados, às vezes com todo o equipamento que os aviões não podiam levar e que ninguém teria comprado. A aventura da cassiterita é, de fato, um dos “ciclos” característicos da história da Amazônia: a descoberta de um recurso explorável, a corrida de uma multidão de aventureiros em busca do Eldorado que os tornará ricos, um fim brutal e catastrófico (THÉRY, 2012, p. 37).

A exploração do minério de estanho descoberto passou para as mãos da companhia mineradora canadense Brascan (BINSZTOK, 2006). Porém, apesar da importância da descoberta e da extração do minério de estanho, imprescindível para a fabricação de aparelhos eletrônicos, somente com a construção da estrada rodoviária, que comunicava a nova região a ser colonizada com a parte sul do país, que ocorreu a chegada em massa de migrantes sulistas, modificando completamente a fisionomia da região. No fim da década de 1950, o governo Kubitschek começou a planificar e executar algumas rodovias com o intuito de unir a nova capital Brasília e o centro do país com a América Latina. Essa foi a origem do projeto de construção da BR-364, que no seu tramo Cuiabá até Porto Velho passava dentro do território Paiter Suruí. Essa rodovia, associada ao desenvolvimento intensivo da agricultura e a expansão da fronteira, significou o fim do isolamento voluntário dos Paiter Suruí (SURUI; SOMBRUN, 2015).

Em resumo, no período prévio à ditadura, as atividades econômicas na região amazônica articulavam-se basicamente com os mercados locais amazônicos. A agricultura, a pecuária e o extrativismo estavam articulados em termos de produção mercantil, porém, a produção estava destinada em grande medida ao autoconsumo dos produtores e a um comércio local limitado (ROMERO, 2014). O golpe de estado civil-militar em 1964 inaugurou um novo período de ocupação econômica, mais predatória que somados os quase 500 anos anteriores. Essa ocupação econômica durante a ditadura (que será relatada no item seguinte) deixou profundas cicatrizes na floresta e nas populações que lá habitavam.

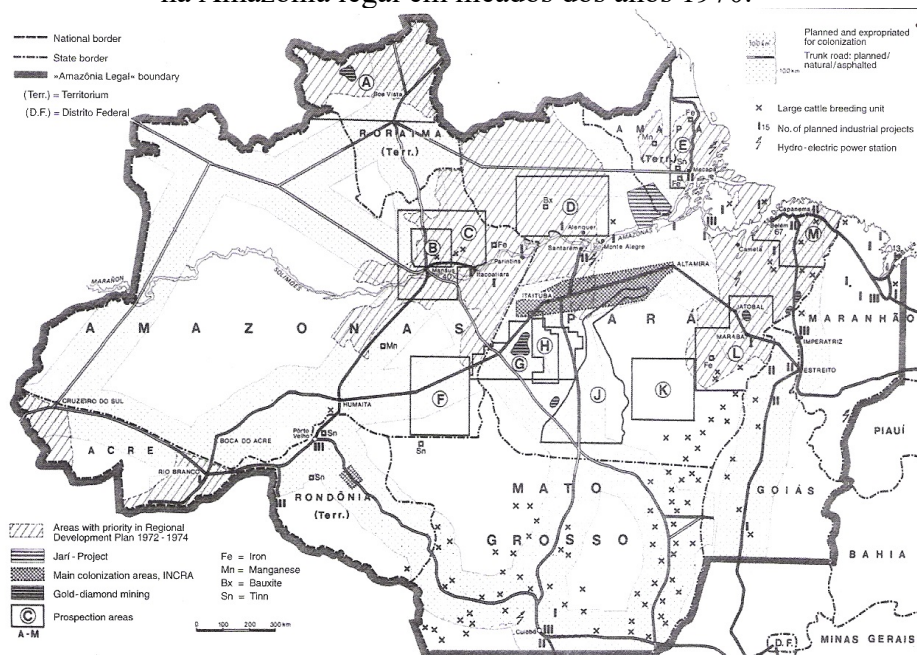
2.3 As políticas para à expansão da fronteira econômica para Amazônia durante a ditadura militar (1964-1985)

Neste item, propõe-se contextualizar historicamente as políticas para a ocupação da Amazônia durante a ditadura militar brasileira. Com essa finalidade, explica-se, de forma geral, a “operação Amazônia” e os Planos Nacionais de Desenvolvimento I e II entre outros projetos. Dessa forma, identifica-se quais eram os planos e a mentalidade da classe dirigente para com a Amazônia e suas populações.

O período histórico, que abarcou a ditadura militar brasileira, foi de 1º de abril de 1964 a 15 de março de 1985. O Golpe de Estado derrubou o governo legítimo e democrático do presidente constitucional João Goulart, mediante uma revolta militar fomentada por Magalhães Pinto, Adhemar de Barros e Carlos Lacerda, que governavam respectivamente os estados de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro. O regime militar brasileiro ajudou a sistematizar, juntamente com as outras ditaduras da América Latina, a chamada “Doutrina de Segurança Nacional”, que justificava as ações militares para proteger o “interesse da segurança nacional”, frente ao “perigo vermelho”, em um contexto histórico mundial da guerra fria (ROMERO, 2014).

O novo regime político estabelecido no Brasil em 1964 iniciou uma nova fase de programas de desenvolvimento e de exploração econômica da região Amazônica, tornando assim esse território o foco de uma série de iniciativas estatais (Figura 5). A ‘Operação Amazônia’, impulsionada e organizada pelas autoridades militares, mobilizou fundos públicos e privados com o intuito de mostrar a habilidade política dos novos governantes em levar adiante o desenvolvimento de uma potência líder do “Terceiro Mundo”, mediante as novas estratégias para explorar seu potencial econômico (KOHLHEPP, 1978 *apud* PASSOS, 2007).

Figura 5. Planejamento regional e ordenamento espacial dos projetos estatais e privados na Amazônia legal em meados dos anos 1970.



Fonte: Planung and heutige Situation staatlicher kleinbauerlicher Kolonisationsprojekte na der Transamazônica – Geographische Zeitschrift 64 (3): 171-211. Editado em 1976

A partir de um dos primeiros códigos elaborados pelo governo militar brasileiro, o Estatuto da Terra, concebido para frear os movimentos camponeses e aprovado em 30 de novembro de 1964, o Estado entrou diretamente na questão da propriedade da terra. Sobretudo em 1966, durante o governo de Castelo Branco, por meio da legislação da recém-criada Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM). Este organismo substituiu a Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA), criada em 1953, sob tutela do governo Vargas. A SUDAM pretendia dar continuidade a dinamização econômica da Amazônia, coordenando e supervisionando programas e planos de órgãos federais, além de criar subsídios e incentivos fiscais e financeiros especiais para atrair investidores privados, nacionais e internacionais. Com esse regime de subsídios, o governo militar passou a fazer doação de recursos públicos às grandes empresas, que quisessem se dedicar à agropecuária na Amazônia (MARTINS, 1984).

Na agricultura, na pecuária e no extrativismo, desenvolveram-se as relações capitalistas de produção, juntamente com as forças produtivas. Esse foi o cenário em que se integrou a política estatal de ocupação e de colonização. Tudo realizado mediante a expansão das empresas extrativistas, agropecuárias e de mineração, além de realizar uma política de demarcação e titulação de terras devolutas, indígenas e ocupadas ao lado da colonização dirigida (IANNI, 1979).

Para alcançar o objetivo da inclusão do sistema capitalista na região amazônica, o governo da ditadura militar criou uma série de instrumentos e de políticas econômicas para integrar a região na economia brasileira. Além do Estatuto da Terra e a criação da SUDAM, pode-se destacar também os incentivos fiscais e creditícios, que naquele momento já existiam no Nordeste e, a partir de 1965, se estenderam por toda região amazônica. Em 1966, com os incentivos fiscais para empresas florestais, criou-se a grande região da “Amazônia legal”; e o antigo Banco de Crédito da Borracha, criado por Getúlio Vargas durante a II Guerra Mundial, passou a ser o Banco da Amazônia S/A (BASA). Essa instituição financeira federal tinha como ação promover o desenvolvimento da região amazônica (ROMERO, 2014). Nesse contexto de criação de instituições e de políticas econômicas, estabeleceu-se a Operação Amazônia, que incentivava a migração para essa nova área de fronteira agrícola, desenvolvendo uma

nova infraestrutura e, portanto, criando novas condições para o florescimento do capital privado (MACIEL, 2004). A ditadura militar investiu milhões de dólares na Operação Amazônia, o que fez aumentar consideravelmente a dívida externa do país.

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

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

A partir de 1973, no estado do Mato Grosso, a doutrina-mestra do regime militar baseada em “Segurança e Desenvolvimento” escolheu como ponto de início da nova aventura colonizadora a cidade de Cuiabá. A cidade se converteu, de certa forma, no “Portal da Amazônia”, onde surgiram projetos fundiários de colonização privados. Conforme sintetiza Ribeiro:

Na década de 70, o governo brasileiro tornou projeto de estratégia militar a ocupação territorial da Amazônia. De um lado, temia a expansão do socialismo que rondava as fronteiras dos países vizinhos. De outro, precisava solucionar conflitos fundiários que se acumulavam no Sul do País, em especial no Rio Grande do Sul, com os descendentes de antigos imigrantes europeus do fim do século XIX e começo do século XX. Excedentes dos minifúndios doados pelo governo aos imigrantes, e sucessivamente subdivididos até a insubsistência familiar, os descendentes ocupavam terras públicas e reservas indígenas, causando constrangimentos ao regime militar governante. Somou-se, ainda, o fato de que, em 1974 e 1975, as geadas destruíram os cafezais do norte do Paraná, relevante fonte de riqueza agrícola brasileira. Milhares de agricultores ficaram desempregados e sem horizonte no futuro de curto prazo (RIBEIRO, 2002, p. 7).

De forma sintetizada é importante ressaltar que existiram várias outras iniciativas do governo militar, que facilitaram a entrada do capitalismo na Amazônia,

entre 1966 e 1978. Por exemplo, uma delas foi a criação da “Superintendência da Zona Franca de Manaus” (SUFRAMA), em 1967. Essa superintendência foi criada para administrar a nova Zona Franca de Manaus, uma área industrial onde as empresas têm isenção dos impostos, como os de importação e exportação. Porém, esse polo industrial e econômico da Amazônia foi situado numa área carente de infraestrutura de transporte.

Outras iniciativas foram: a criação do INCRA, em 1970, e de vários programas especiais de desenvolvimento. Entre esses programas destaca-se, por exemplo: os que afetaram a região amazônica (Programa de Integração Nacional/PIN, em 1970, e o Programa de Polos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia/POLAMAZÔNIA, em 1974); o Programa de Redistribuição de Terras e Estímulo à Agroindústria do Norte e Nordeste/PROTERRA, em 1971; e os Planos Nacionais de Desenvolvimento/PND (o primeiro PND para o período 1971-1974 e o segundo para 1975-1979). Com relação à construção de infraestruturas rodoviárias para a região amazônica, entre 1971 e 1978, foram executadas as obras das estradas “Transamazônica”, “Perimetral Norte”, “Cuiabá-Santarém e Manaus- Caracará” (BRH-174), entre outras. Pouco depois desse período de 1966-1978, em 1982 desenvolveu-se o Programa Polonoroeste.

Os distintos governos da ditadura militar, mediante esse tipo de políticas, provocaram mudanças mais ou menos notáveis em todos os níveis da sociedade amazonense. De acordo com Octavio Ianni (1979):

Em primeiro lugar, dinamizaram-se e diversificaram-se as atividades produtivas. Em segundo lugar, desenvolveu-se bastante o sistema creditício, público e privado. Em terceiro, dinamizou-se e ampliou-se a administração pública federal na região. Em quarto, desenvolveu-se e agravou-se a luta pela terra, luta essa que envolve, entre outros elementos: o poder público (federal, estadual, territorial e municipal); grandes e médias empresas agropecuárias e de mineração; posseiros, ou antigos sitiantes e grupos indígenas. Em quinto, recolocou-se a secular problemática indígena, seja quanto à defesa da sua cultura e terra, seja no que se refere à proletarianização da sua mão-de-obra. Em sexto, criaram-se núcleos coloniais, com a finalidade de construir reservas de mão-de-obra para empreendimentos públicos e privados. Em sétimo lugar, reformulou-se amplamente a significação geopolítica da região amazônica, tanto no que diz respeito aos problemas da “defesa nacional”, como no que se refere aos problemas da “segurança interna” (IANNI, 1979, p. 61-62).

No dia 6 de junho de 1970 o Presidente da ditadura militar, Emílio Garrastazu Médici, visitou o Nordeste, então afetado por uma grande seca. O líder pronunciou um discurso inflamado de patriotismo, que finalmente se converteria num potente slogan lançado à população. Segundo Médici, “o governo iria tomar todas as providências necessárias para ligar o homem sem terra do Nordeste à terra sem homem da Amazônia”. Dez dias depois foi criado o Plano de Integração Nacional (PIN) (PASSOS, 2007).

A estratégia de ocupação da Amazônia por parte do governo da ditadura (1964-1985) tinha, de forma geral, seis propósitos importantes: a) acabar, ou pelo menos minimizar, as lutas pela terra na região sul; b) debilitar os movimentos sociais que reivindicavam melhores condições de vida em decorrência da crise econômica; c) incentivar um modelo de desenvolvimento para o Brasil, a partir, sobretudo, da Amazônia, fundamentado na propaganda governamental como terra de oportunidades, a Nova Canaã ou novo Eldorado; d) ocupar aquilo que ficou conhecido erroneamente como “vazios” demográficos, vistos como “terra sem gente para gente sem terra”; e) barrar a ocupação por parte de estrangeiros mediante a inserção da ideologia do “integrar para não entregar”; f) insuflar o sentimento patriótico do “Brasil ame-o ou deixe-o”, em referência aos que combatiam a ditadura (SILVA, 2012b).

Referente ao propósito de insuflar o sentimento patriótico contra os que combatiam a ditadura de ideologias de esquerda, cabe ressaltar que o regime lutava contra os dissidentes políticos e até montou uma verdadeira “operação de guerra” para caçar opositores. Ao longo do rio Araguaia, na região amazônica, atuou a chamada “Guerrilha do Araguaia” entre os anos 1967 e 1974. Esse grupo armado criado pelo Partido Comunista do Brasil tinha como objetivo fomentar uma revolução socialista que se espalharia, da zona rural para todo o Brasil. Finalmente em 1974 a guerrilha foi exterminada pelas forças da ditadura militar⁵³. Foi na década de 1970 em que se espalhou pelo país o slogan “Brasil: ame-o ou deixe-o” (na Figura 6 pode-se apreciar como essa propaganda ditatorial era também dirigida às crianças), com a finalidade de

⁵³ Pode se ampliar informações sobre a Guerrilha do Araguaia e seu extermínio no livro “Dos filhos deste solo”, de Nilmário Miranda e Carlos Tibúrcio.

combater o que na época chamavam de “perigo vermelho”⁵⁴. Segundo Ótávio Guilherme Velho (2009), nessa época mobilizou-se o sentimento nacionalista, neutralizando a esquerda, ao mesmo tempo em que permanecia basicamente cosmopolita no seu caráter, já que inclusive essa colonização da Amazônia implicaria uma grande participação estrangeira.

Figura 6. Álbum de figuras para crianças: “Nosso álbum: Brasil Ame-o ou Deixe-o” que lançou a editorial Sadira em 1971.



Fonte: Sadira

Durante o governo ditatorial aconteceram duas fases diferentes para a colonização dessa parte da Amazônia. Na primeira fase (1964-1973), foi constituído o

⁵⁴ Para uma maior compreensão sobre a propaganda da ditadura militar pode se consultar os artigos: “A pluralidade das censuras e das propagandas da ditadura” e “Espionagem, polícia política, censura e propaganda” de Carlos Fico. http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_iconografia/icon596245/icon596245.pdf (Acesso em 28 de janeiro de 2020).

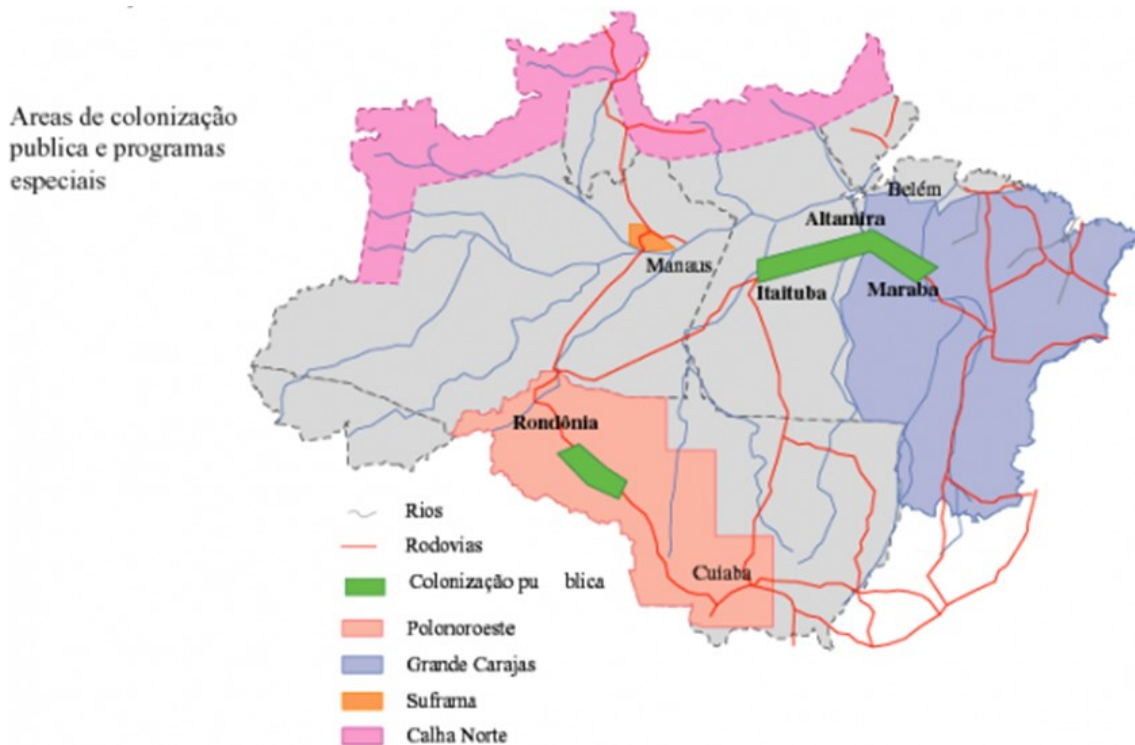
Plano de Integração Nacional, a partir do lema “terra sem gente para gente sem terra”, que tinha como objetivo iniciar um fluxo migratório das zonas do Nordeste, castigadas pela seca, e do Sul, onde se iniciou a modernização no campo. Os migrantes de ambas regiões também fugiram da conflitividade agrária, como veremos no texto. Nessa primeira fase (1964-1973), a colonização destacou-se pela entrega de terras para os novos colonos de agricultura familiar para produzir gêneros agrícolas. A segunda fase (1973-1985) da ocupação da Amazônia (Rondônia e Mato Grosso) foi bem diferente, já que se deu mediante grandes projetos de grupos empresariais e companhias de colonização. Referente a essa segunda fase, Octavio Ianni afirma:

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

Durante o governo do general Emílio Garrastazu Médici, que governou entre os anos 1969 até 1974, foi instituído o plano econômico chamado de PND (Plano Nacional de Desenvolvimento). Esse plano foi uma novidade na História do Brasil, já que anteriormente eram muito raras as atividades planejadas⁵⁵. Esse Plano acabaria por se dividir em dois planos econômicos: o I PND, que se aplicou entre 1972 e 1974; e o II PND. Na figura 7, podem se apreciar algumas das importantes ações, tanto do I PND como do II PND, colocadas sobre o mapa da Amazônia legal.

⁵⁵ O primeiro intento de planejar a economia no Brasil foi em 1939 com o chamado “Plano Especial de Obras Públicas e Aparelhamento da Defesa Nacional”. No ano 1943, surgiu o “Plano de Obras e Equipamentos. Já, em 1950, se instituiu o Plano SALTE (Saúde, Alimentação, Transporte e Energia). Entre 1956 e 1961, com o presidente Juscelino Kubitschek, aconteceu o “plano de metas” para industrializar e modernizar o país. Outros planos governamentais antes da ditadura foram: o Plano Trienal de Desenvolvimento Econômico e Social (1963-1965); o Programa de Ação Econômica do governo (1964-1966); e o Programa Estratégico de Desenvolvimento (1967-1970).

Figura 7. Mapa das Áreas de Colonização pública e programas especiais na Amazônia (1960-1980). Ações do I e II PND.



Fonte: THÉRY, Hervé. *Configurações territoriais na Amazônia*. Ministério do Meio Ambiente, Secretaria de Coordenação da Amazônia, Brasília, 1999. 68 p.

O I Plano Nacional de Desenvolvimento (1972-1974) foi organizado com a tutela do ministro do planejamento, João Paulo dos Reis Veloso, e do ministro da Fazenda, Mário Henrique Simonsen, durante o governo do general Emílio Garrastazu Médici (1969-1974). Esse plano da ditadura tinha como objetivo geral colocar o Brasil entre as nações desenvolvidas do mundo no curto espaço de uma geração. Pretendia-se duplicar a renda per capita até 1980 e elevar o crescimento do Produto Interior Bruto (PIB). A principal novidade que o programa trazia até então, era que o Plano Nacional de Desenvolvimento foi convertido em lei, após ter sido estudado e aprovado pelo congresso. Em 4 de novembro de 1971 a Lei 5727, instituiu-se o Plano Nacional de Desenvolvimento.

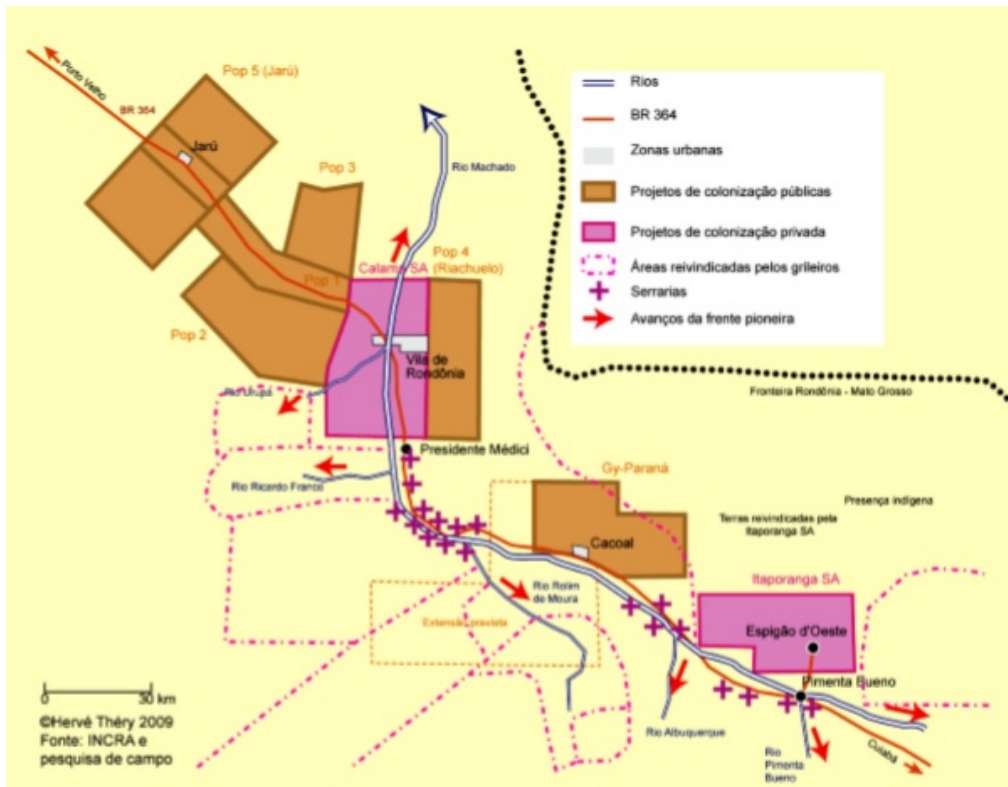
O objetivo principal do PND foi o de preparar a infraestrutura necessária para o desenvolvimento do Brasil para as duas décadas seguintes, dando ênfase em setores como transporte e telecomunicações, além de investimentos para a expansão da indústria siderúrgica, naval e petroquímica e no setor da ciência e tecnologia. Esse

período histórico do PND ficou marcado como o ponto alto da intervenção do Estado na economia Brasileira (ALMEIDA, 2006). Algumas importantes obras de infraestruturas, que se planejaram e se executaram foram: a usina hidroelétrica de Itaipu (Paraná), a ponte Rio de Janeiro-Niteroi e, no âmbito amazônico, pode-se destacar a rodovia Transamazônica.

As infraestruturas a serem desenvolvidas pelo PND foram baseadas no conceito de planejamento de “eixos de desenvolvimento”, realizado mediante a construção de rodovias de longa distância. Essas estradas pioneiras serviam de roteiros de migração para Amazônia e foram planejadas para estabelecer, ao longo delas, áreas de atividades econômicas na forma dos chamados “corredores de desenvolvimento” (GOODLAND e IRWIN, 1975). Porém, essas rodovias instauradas pelo PND em forma de “veia aorta da colonização” causaram sérios impactos sociais e ambientais, sobretudo contra os povos indígenas e o seu habitat. As obras na rodovia BR-364, que unia as cidades de Cuiabá e Porto Velho, acabaram por afetar negativamente a vida dos indígenas do povo Paiter Suruí. Outras rodovias como a Transamazônica (BR-230), a Perimetral Norte (BR-210), a Manaus-Boa Vista (BR-174), a Cuiabá-Santarém (BR-163) ou a Porto Velho-Manaus (BR-319) também causaram fortes impactos.

A principal via de entrada e a espinha dorsal da colonização das terras que habitavam os Paiter Suruí foi a rodovia BR-364, de onde partiriam os projetos de colonização, tanto privados quanto públicos, como podemos apreciar no mapa (Figura 8). Essa rodovia seguia o percurso das linhas telegráficas de Rondon. Além do projeto público de colonização Gy-Paraná nas imediações de Cacoal e do projeto da companhia de colonização privada Itaporanga dos irmãos Melhorança, os Paiter Suruí se viram cercados por grileiros, que reivindicavam a posse de terra. Portanto, foi com a abertura da rodovia atual BR-364, que se principiou a verdadeira exploração e colonização no território dos povos indígenas falantes do Tupí mondé. Isso se deu principalmente com a ocupação da terra ao longo do traçado da rodovia, executado pelos projetos de colonização oficiais e não-oficiais (THÉRY, 2012; SANTOS, 2015).

Figura 8. Mapa da região de Cacoal e seu entorno, década 1970.



Fonte: THÉRY, 2012

A abertura da rodovia, que acabaria transtornando a vida dos Paiter Suruí, foi um projeto complexo e que teria como finalidade conectar os novos territórios colonizados com o motor econômico do Brasil, o estado de São Paulo. Conforme Hervé Théry:

Para passar da picada e da estrada precária a uma estrada trafegável em qualquer época do ano, o 5º BEC⁵⁶ se instala, em Porto Velho. Com máquinas potentes, centenas de homens e milhões de cruzeiros, o batalhão constrói uma estrada seguindo um rigoroso procedimento de construção: estrada calçada com piçarra, pontes provisórias feitas de madeira e, depois, de concreto semipronto. Essa nova via permitia a passagem de caminhões com mercadorias, ligando Porto Velho a Cuiabá em dois dias, e a São Paulo em quatro, para os caminhões e ônibus que viajam diuturnamente. Com essa estrada, registrada como BR 29, toda a organização do espaço de Rondônia fica, então, modificada e isso foi a condição que permitiu o desenvolvimento cuja explosão demográfica foi o primeiro sinal (THÉRY, 2012, p. 39).

⁵⁶ As siglas BEC correspondem a: Batalhão de Engenharia e Construção.

Para além de ligação estratégia com finalidades de ligação comercial, essa rodovia foi a veia aorta, para conduzir levas de imigrantes sulistas para o coração de Rondônia, que surgia como um novo “Eldorado” no imaginário coletivo das camadas sociais castigadas pela secular problemática da terra no Brasil. Portanto, a abertura da BR 29 (estrada precária, depois nomeada como BR 364, larga pista transitável que até hoje liga Porto Velho a Cuiabá e, de lá, para o resto do país) foi o fator decisivo do desenvolvimento econômico em termos capitalistas (THÉRY, 2012) e propulsora do fluxo migratório interno, que acabou ocupando as terras indígenas. Antes da década de 1970, a maioria de migrantes chegados na região procurava novas riquezas naturais, por isso, muitos eram extratores, seringueiros e mineradores. Depois chegaram os migrantes em busca de novas terras produtivas para a agricultura e o acesso à terra. No entanto, o novo eixo viário impulsionou a entrada de madeireiros, de garimpeiros e de posseiros, que agravaram ainda mais os conflitos com os indígenas (SANTOS, 2015).

Naquela época, na Amazônia legal, ao lado da política de colonização, dos incentivos fiscais e dos possíveis projetos industriais ao redor da exploração mineral, outro grande instrumento de que o governo dispôs para a ocupação territorial foi a política rodoviária (CARDOSO; MÜLLER, 1977). No caso do atual território de Rondônia, antes da ditadura, a construção da estrada Cuiabá-Porto Velho, a BR-364, que foi decidida em uma reunião entre os governadores dos estados do Norte com o então presidente Juscelino Kubitschek, em 1960, intensificou a migração, expandindo novamente a fronteira agrícola. A estrada, que foi a espinha dorsal da colonização, terminou de ser construída em 1968, trazendo mais e mais colonos. A população de Rondônia passou de 85.504 pessoas em 1960, a 111.064 em 1970 e a 490.153 em 1980. Esse crescimento demográfico de não-indígenas teve como resultado os conflitos agrários e pressões nas áreas indígenas. Com o desenvolvimento econômico, com a entrada do capitalismo na região e com o aumento das desigualdades sociais intensificou-se o conflito entre os diferentes atores: indígenas, fazendeiros, agricultores, seringueiros, posseiros, colonos e trabalhadores do minério (ISA, 2003).

Foi apenas em 1980 que se pavimentou a BR-364, mediante o financiamento do Banco Mundial. A melhora dessa via de comunicação fez com que a chegada de migrantes oriundos de outros estados brasileiros aumentasse de forma considerável, a

cidade de Cacoal passou dos quase 70.000 habitantes em 1980 aos 120.000 em 1983 (KEMPER, 2002).

As infraestruturas do I PND representaram um desastre social e ambiental para as populações indígenas. Mediante o trabalho da Comissão Nacional da Verdade (CNV), pela região amazônica, pode-se afirmar que as políticas da ditadura militar causaram um verdadeiro genocídio indígena. Os pesquisadores não conseguiram consensuar um número exato de mortos devido à falta de registros, mas os relatos recolhidos indicam que aproximadamente 8350 indígenas foram exterminados nas quatro frentes de construção de rodovias na Amazônia, as citadas anteriormente: BR-230, BR-175, BR-210 e a BR-163.

A construção da Transamazônica (projeto emblemático da época) não foi, totalmente, bem-sucedida, pois ainda hoje é intransitável em vários trechos na temporada de chuvas. Acredita-se que as vias fluviais deveriam ter sido mais bem aproveitadas em vez de ser construída essa infraestrutura rodoviária faraônica. Grandes fortunas foram investidas nessa rodovia, fazendo com isso publicidade da política de grandes infraestruturas dos dirigentes militares (ROMERO, 2014). A mídia da época “glorificava” o projeto, conforme mostram os trechos a seguir retirados do artigo “A grande vitória”, escritos na Revista Manchete, em 1973, pelo jornalista Murilo Mello Filho:

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

O caso da transamazônica é indicativo para compreender como o projeto colonizador para a ocupação econômica da Amazônia durante a ditadura militar foi desastroso para as populações indígenas. A construção da BR-230 representou uma tragédia para 29 grupos indígenas, dos quais 11 eram povos autoisolados. Os povos indígenas Jiahui e os Tenharim foram quase totalmente exterminados. O relatório da

Comissão Nacional da Verdade (BRASIL, 2014)⁵⁷, publicado em 2014, especificamente no texto *5 Violações de direitos humanos dos povos indígenas*, que trata da questão indígena, traz algumas cifras sobre o número de indígenas mortos. Segundo o relatório os números de mortos por etnia foram: 3500 indígenas Cinta Larga, em Rondônia; 2650 Waimiri-Atroari, no Estado do Amazonas; 1180 Tapayuna, no Mato Grosso; 354 Yanomami, nos estados de Amazonas e de Roraima; 192 Xetá no Paraná; 176 Panará, no Estado de Mato Grosso; 118 Parakanã, no Pará, 85 Xavante de Marãiwatsédé, no Mato Grosso; 72 Araweté, no Pará; e mais de 14 Arara, no Pará (BRASIL, 2014). Pode-se apreciar que todas as etnias são do território Amazônico menos o povo Xetá⁵⁸, originário da região de Umuarama, no Paraná, que foi quase exterminado entre as décadas de 1940 e 1950. Por outro lado, cabe destacar que o recorte temporal utilizado pelo relatório da Comissão Nacional da Verdade sobre os indígenas, de 1946 até 1988, se enquadra inicialmente fora do período do regime militar. Esse marco temporal coincide com as palavras dos indígenas: João Tapexi (Kaingang), Claudemir da Silva e Divaldo da Silva (Xetá), na 6ª Audiência Pública da Comissão Estadual da Verdade, no Paraná, na cidade de Maringá, em que para os indígenas não fazia muita diferença entre antes e durante a ditadura, já que sempre foram mal tratados (CEV/PR, 2014).

A construção das rodovias, que no linguajar da época “levavam o progresso”, foi prejudicial para os povos indígenas e o meio ambiente. Os colonos, de agricultura familiar, chegados para ocupar e incorporar as novas terras amazônicas à economia capitalista também sofreram os erros de planificação dos planos da ditadura brasileira.

⁵⁷ A Comissão Nacional da Verdade foi criada pelo governo brasileiro em 18 de novembro de 2011 com a finalidade de investigar violações de direitos humanos ocorridas entre 1946 e 1988 no Brasil e no exterior, praticadas tanto por agentes públicos e/ou por pessoas ao seu serviço, com o apoio ou no interesse do Estado brasileiro. Os resultados contribuem para preencher lacunas existentes na História brasileira desse período.

⁵⁸ Existe uma variada bibliografia para compreender melhor a História do povo Xetá para ser consultada: FERNANDES, José Loureiro. Os índios da Serra dos Dourados: os Xetá. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (3a., 1959, Recife-PE). Anais. s.l. : s.ed., 1959. p. 27-46. Publicado também no Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological Research, Vienna, n.5, p. 151-4, 1962; HELM, Cecília Maria Vieira. Os Xetá: a trajetória de um grupo tupi-guarani em extinção no Paraná. Anuário Antropológico, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, n. 92, p. 105-12, 1994.; KOZÁK, Vladimir. Os índios Héta: peixe em lagoa seca. Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense, Curitiba, v. 38, p. 11-120, 1981; MOTA, Lúcio Tadeu. O aço, a cruz e a terra: índios e brancos no Paraná provincial 1853-1889. Assis: Unesp, 1998. 530 p. (Tese de Doutorado); MOTA, Lúcio Tadeu. (Org.). As cidades e os povos indígenas: mitologias e visões. Maringá: Eduem, 2000. 47 p.; SILVA, Carmen Lúcia. Sobreviventes do extermínio: uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá. Florianópolis: UFSC, 1998. (Dissertação de Mestrado).

Segundo Messias Modesto dos Passos (2007), os projetos estatais implementados ao longo da Transamazônica e na rodovia BR-364, entre as cidades de Cuiabá e Porto Velho, também foram um fracasso. Por exemplo, a colonização agrícola ao longo da transamazônica foi planejada sem compreender devidamente as condições ecológicas, já que a sustentabilidade da terra foi avaliada de maneira muito positiva. O levantamento topográfico, o planejamento, a organização, as informações dadas aos colonos, os modelos de uso da terra, a mudança rápida para culturas permanentes e facilidades de mercado foram todas inadequadas.

Foi durante o PND I que começou a se intensificar o fluxo migratório para Rondônia. Ao longo da rodovia BR-364, implementaram-se projetos de colonização, tanto públicos como privados. Conforme Hervé Théry:

A partir daí, uma atividade produtiva se torna possível, seus produtos serão exportados e os objetos necessários, facilmente importados. E, principalmente, Rondônia não é mais um “pedaço do mundo” e a população pode se estabelecer. A cassiterita já conheceu a sua maior época quando a estrada se torna realmente trafegável. Doravante, são atividades novas que passam a ser realizadas e que empregam considerável parte da população da qual o antigo Rondônia nunca poderia ter oferecido condições de subsistência (THÉRY, 2012, p. 40).

Nas terras que eram habitadas pelos Paiter Suruí, nas proximidades da cidade de Cacoal, o INCRA repartiu títulos de pequena propriedade aos migrantes para se dedicar à agricultura e à pecuária. Foi mediante os projetos de colonização que se deu o impulso definitivo ao povoamento de Rondônia em detrimento as populações indígenas.

O II Plano Nacional de Desenvolvimento (II PND) foi lançado no final de 1974 e se executou entre 1975 e 1979, mesmo período da presidência de Ernesto Beckmann Geisel. Esse plano foi uma resposta à crise do petróleo de 1973 e tinha como finalidade estimular a produção de insumos básicos, bens de capital, alimentos e energia. Segundo o economista Guido Mantega (1997), esse foi o último grande plano econômico do ciclo desenvolvimentista e, com muita probabilidade, foi também o mais amplo programa de intervenção estatal na economia brasileira. Dentro do II PND, a agropecuária foi chamada para cumprir um novo papel no desenvolvimento brasileiro: a de contribuir de forma importante para o crescimento do PIB. No que tangia à região amazônica, foi

prevista a ocupação produtiva da Amazônia, além do centro-oeste, mediante o Programa de Pólos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia (Poloamazônia) e pelo Programa de Desenvolvimento de Recursos Florestais.

O II PND previa a integração do Brasil no mercado mundial por meio da conquista de mercados externos, sobretudo para produtos manufaturados e produtos primários não-tradicionais. O plano se executou graças a colaboração entre o capital financeiro nacional e as oligarquias tradicionais. Mas o dito plano governamental não acabou tendo sucesso, já que a dívida externa do Brasil aumentou durante o período de vigência do Plano. Segundo Pedro Cezar Dutra Fonseca e Sergio Marley Modesto Monteiro (2007):

Não há dúvidas de que o II PND é um plano “politicamente determinado”, se por isto se entender seus condicionantes políticos — no caso, principalmente o fato de ter sido formulado e implementado em um contexto no qual o governo que ora assumia presenciava o fim do “milagre brasileiro” e, com ele, inviabilizava-se a retórica da busca de coesão através do expressivo desempenho da economia. O plano, neste aspecto, prestava dupla colaboração: alentava a possibilidade de manter o crescimento e, ao mesmo tempo, contribuía para propiciar um clima favorável às mudanças políticas pretendidas, consubstanciadas no projeto de distensão política. Este acenava para a legalização do regime autoritário através de mecanismos de dominação racional, com a adoção de regras formais do estado de direito, proposta que vinha desde 1964 e ora ganhava impulso com o fim do “milagre” e a ascensão do novo governo. (FONSECA; MONTEIRO, 2007, p. 45).

Além do PND II não conseguir sucesso desejado pelas elites dirigentes, o discurso inserido no II PND, em que se explicita que o objetivo era a construção de uma sociedade moderna, desenvolvida, progressista e humana, de forma a realizar um desenvolvimento sem deterioração da qualidade de vida e sem devastar o patrimônio de recursos naturais do País, foi lançado na “lata de lixo” da História (PASSOS, 1998).

Durante a instauração e execução dos PND I e II, os indígenas eram vistos como um entrave ao progresso, à modernização e à inclusão do Brasil no círculo das potências desenvolvidas. Segundo as palavras pronunciadas, em janeiro de 1976, por Maurício Rangel Reis, secretário-geral de agricultura (1965-1966) e ministro do Interior no governo Geisel (1974-1979), “os índios não podem impedir a passagem do progresso

(...) dentro de 10 a 20 anos não haverá mais índios no Brasil”⁵⁹ (REIS *apud* BRASIL, 2014, p. 245). Nesse depoimento está implícito qual era a mentalidade referente aos indígenas, os direitos dos povos originários deveriam estar totalmente subordinados aos planos governamentais. A responsável sobre o tema indígena do relatório da Comissão Nacional da Verdade do Brasil, a psicanalista Maria Rita Kehl acredita que:

A subordinação do órgão tutor dos índios, encarregado de defender seus direitos, em relação às políticas governamentais fica evidente quando se nota que o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) era órgão do Ministério da Agricultura e que a Fundação Nacional do Índio (Funai), que substituiu o SPI em 1967, foi criada como órgão do Ministério do Interior, o mesmo ministério a cargo do qual estavam a abertura de estradas e a política desenvolvimentista em geral. Acrescente-se a esse quadro a anomalia jurídica de não haver um órgão curador a quem o órgão tutor dos índios devesse prestar contas de suas ações. Assim, é estrutural o fato de os órgãos governamentais explicitamente encarregados da proteção aos índios, o SPI e posteriormente a Funai, não desempenharem suas funções e se submeterem ou até se colocarem a serviço de políticas estatais, quando não de interesses de grupos particulares e de seus próprios dirigentes. Nos estudos deste grupo de trabalho a responsabilidade do Estado é evidenciada pela ação de vários diretores do SPI e da Funai. Nas gestões do major aviador Luis Vinhas Neves, do general Bandeira de Mello e de Romero Jucá, por exemplo, há casos de graves violações de direitos humanos associados à extração de madeira e minérios, à colonização e a obras de infraestrutura. A apropriação de terras indígenas e seus recursos foi favorecida, a corrupção de funcionários não foi controlada e a violência extrema de grupos privados contra os índios não foi punida. Com exceção de alguns casos esparsos, justiça não foi feita (BRASIL, 2014).

Além do relatório da Comissão Nacional da Verdade, outro importante documento que evidencia as atrocidades cometidas contra os povos indígenas é o Relatório Figueiredo⁶⁰, que ficou oculto por mais de 40 anos. Esse relatório resulta ser um documento de mais de sete mil páginas, repleto de informações sobre a violência extrema e as práticas corruptas que sofreram as comunidades indígenas durante as décadas de 1940, 1950 e 1960. A investigação, feita em plena ditadura, a pedido do então ministro do Interior, Albuquerque Lima, em 1967, foi o resultado de uma

⁵⁹ A frase do ministro do Interior no governo Geisel (1974-1979), Maurício Rangel Reis, traz à memória as palavras do embaixador do Brasil na França na década de 1930, que afirmou que não havia mais indígenas no Brasil. Parece, pois, que a mentalidade anti-indígena se perpetuou no tempo.

⁶⁰ O Relatório Figueiredo está disponível para *download* em: <https://docs.google.com/file/d/0BwQXewGzjcAyRk JrVXdSVDkteG8/edit?pli=1> (Acesso em: 21 jun 2018).

expedição que percorreu mais de 16 mil quilômetros, entrevistou dezenas de agentes do SPI e visitou mais de 130 postos indígenas. Segundo Messias Modesto dos Passos, durante a ditadura militar:

Existem muitos exemplos significativos e complexos que poderiam ser explicitados, a fim de mostrar como o *modus facienti* da política de ocupação da Amazônia se caracteriza por uma sequência de erros que resultam em injustiças sociais e na devastação dos recursos naturais (2011, p. 13).

A modo de exemplo, cabe não esquecer outro projeto monumental fracassado que foi a fábrica de produção de celulose situada às margens do rio Jari em 1967. Com a aprovação do regime ditatorial, o bilionário norte-americano Daniel Keith e seu sócio brasileiro Joaquim Nunes de Almeida começaram uma nova tentativa de gerar lucro na Amazônia, mediante a industrialização em plena floresta. A fábrica inteira e mais a usina termoelétrica, para seu funcionamento, foram construídas em Kobe, no Japão, e transportadas por mares e rios, por meio de duas plataformas flutuantes, até às margens do rio Jari entre o Pará e Amapá, onde seria finalmente instalada. A área total usada pela fabricação de celulose era pouco menor que o tamanho do estado de Sergipe. No local de emplacamento, foi preciso construir toda a infraestrutura necessária, além de desmatar toda a área para plantar uma árvore originária do sudeste asiático, chamada Gamelina, ideal para extrair a celulose. Ao redor do projeto, Jari fundou-se para os trabalhadores a cidade de Beiradão, que com o tempo virou uma das maiores favelas sobre palafitas.

Para resumir, é importante destacar que as políticas para a ocupação da Amazônia durante a ditadura militar brasileira e sua execução atingiram diretamente os povos indígenas com o roubo das terras que lhes pertenciam ancestralmente. Mediante a violência, os indígenas foram rechaçados de suas terras aos poucos. Com a catequese, a evangelização, o extrativismo, a pecuária e a agricultura se estendeu a sociedade nacional brasileira em detrimento das comunidades indígenas (IANNI, 1979). Cabe ressaltar que o governo militar criou a Fundação Nacional do Índio - FUNAI, em 1967, para substituir o “Serviço de Proteção ao Índio” (SPI), criado em 1910⁶¹. A FUNAI foi

⁶¹ Devido aos contínuos casos de corrupção, violações graves dos direitos dos povos indígenas e ineficiência no cumprimento de sua missão foi instaurada uma Comissão Parlamentar de Inquérito para investigação, que culminou na extinção, em 1967, do SPI e do CNPI (Conselho Nacional de Proteção aos Índios), por conta de toda instabilidade institucional. Em 16 de junho de 1967, um incêndio de grandes

uma ferramenta que serviu aos militares para a pacificação dos indígenas, que “atrapalhavam” os projetos de desenvolvimento econômico. A mentalidade desenvolvimentista do regime militar brasileiro, com seus planos e projetos, afetou negativamente a vida das comunidades indígenas amazônicas.

2.4 Os colonos

Para iniciar este tópico sobre os colonos, é importante definir o termo “colono”. Segundo a definição da palavra “colono” no dicionário Aurélio de Língua portuguesa (2010): [Do lat. *Colonu*] **S.m.** **1.** Membro de uma colônia. **2.** Cultivador da terra pertencente a outrem. **3.** Povoador. **4.** *Bras. S.* Membro de colônia vindo para o Brasil com o fim de trabalhar na lavoura. **5.** *Bras. S. P. ext.* Trabalhador agrícola ou pequeno proprietário rural, esp. Quando imigrante ou descendente de este. Já para o dicionário online Michaelis⁶² colono significa: **1.** Indivíduo que faz parte de uma colônia; o que habita uma colônia. **2.** Indivíduo (emigrante ou migrante) que se estabelece em terra estrangeira ou em terreno inculto para desbravá-lo, povoá-lo, cultivá-lo ou explorá-lo. **3.** Indivíduo que vive e trabalha, como agricultor ou criador, em terra alheia e recebe um salário. Portanto, neste tópico, quando se faz referência aos colonos, a definição mais adequada neste relato histórico se refere ao indivíduo que se estabelece em terreno inculto para desbravá-lo, povoá-lo, cultivá-lo e/ou explorá-lo. Mas também como trabalhador agrícola e/ou pequeno proprietário rural. Essa definição se encaixa melhor para descrever aos homens e às mulheres, que migraram de outros estados do Brasil para a Amazônia legal, especificamente, para Rondônia e a região de Cacoal, procurando novas oportunidades de vida para prosperar economicamente.

Outra oportuna definição de colono, conforme Angelo Priori (1996), faz referência ao trabalhador na cafeicultura e que deriva da relação de trabalho chamada “colonato”. Esta era uma forma de contrato de trabalho de uma unidade familiar, composta pelo homem, sua mulher e filhos para cultivar uma quantidade de pés de café,

proporções atingiu a sede do SPI, em Brasília, destruindo uma parte significativa dos documentos arquivísticos, que mostravam, entre outras coisas, as injustiças cometidas contra os indígenas.

⁶² Podem consultar o dicionário Michaelis no site da editora. Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/> (Acesso em: 21 jun 2018).

em sítios e fazendas de terceiros. A maioria dos migrantes, que chegaram nas terras dos Paiter Suruí, se dedicou ao plantio de café, pois era essa a cultura agrícola que tinha trabalhado durante sua vida. Esses migrantes da nova fronteira econômica, trabalhadores agrícolas subalternos, foram colocados pelas políticas de colonização e reforma agrária da ditadura em terras onde deveriam disputar seu espaço com os indígenas. O capital utilizou essas famílias como ponta de lança da colonização para desmatar e ocupar terras que, posteriormente, na sua maioria, acabariam nas mãos de latifundiários e empresas.

No caso da colonização da segunda metade do século XX, pode-se conceber o colono como um membro das classes subalternas, que trabalha para a expansão da fronteira econômica em nome do grande capital. A dinâmica da colonização interna do Brasil indica que o colono seria aquele migrante que se estabelece num território inculto com o intuito de obter uma melhor qualidade de vida para ele e sua família. Muitos autores caracterizam os pioneiros como duas classes sociais contrapostas: de um lado, o “sem-terra” ou pequeno proprietário que migra em busca de assegurar a subsistência da sua unidade familiar e, de outro lado, o grande proprietário que busca expandir seu capital (PASSOS, 2011). Ou seja, o colono, da classe subalterna, desbrava, povoa, cultiva e explora essa nova terra de chegada com sua força de trabalho. O grande fazendeiro latifundiário não deveria ser considerado um colono, pois reside nos grandes centros urbanos de onde comanda e, às vezes, explora os colonos subalternos que trabalham na sua propriedade. Poderíamos afirmar que no caso da colonização e ocupação econômica da Amazônia, o colono representa a ponta de lança do sistema capitalista que é fincada com força nas terras colonizadas em detrimento do ecossistema e das suas populações originárias. O colono é um migrante que foge de uma situação difícil com a esperança de uma vida melhor.

Conforme Kleber Fernandes de Oliveira e Paulo de Martino Jannuzzi (2005), os fluxos migratórios são, geralmente, explicados como sendo consequências de problemas espaciais de caráter econômico, ou seja, salários baixos e diminuição da oferta de empregos, além da falta de políticas sociais e de atendimento público e da consequente elevação da desigualdade social.

A migração sempre representou um papel essencial no processo de formação do território e na conseqüente conformação sócio-cultural dos espaços regionais. As ondas migratórias relacionam-se, na maioria dos casos, com a necessidade de conquista de melhores condições de vida, a partir da obtenção de empregos mais dignos e lucrativos. Dessa forma, esses fluxos possuem, em sua natureza, um caráter econômico e macro-social, fazendo parte do processo e do acúmulo de capital, já que quanto maior o nível de desenvolvimento tecnológico de uma região, maior a probabilidade de fixação de migrantes (PEREIRA, 2007). Segundo Alfredo José Gonçalves (2001),

Para entender as migrações internas, será preciso encarar de frente alguns nós ou estrangulamentos que, para usar a expressão de Caio Prado Júnior, fazem parte da formação econômica e política do Brasil. Fazem parte, igualmente, da formação histórica e cultural de nossa sociedade. São verdadeiros entraves do desenvolvimento social na história do país (GONÇALVES, 2001, p. 284).

Uma vez estabelecida à figura do colono como a de um migrante da classe subalterna, como camponeses, a procura de uma melhor qualidade de vida para ele e os seus, cabe perguntar: qual é o sentido da colonização? O historiador Caio Prado Júnior no seu livro “Formação do Brasil contemporâneo”, lançado em 1942, portanto antes dos fatos analisados nesta tese, responde essa pergunta sob a perspectiva da história colonial brasileira:

No seu conjunto, e vista no plano mundial e internacional, a colonização dos trópicos toma o aspecto de uma vasta empresa comercial, mais complexa que a antiga feitoria, mas sempre com o mesmo caráter que ela, destinada a explorar os recursos naturais de um território virgem em proveito do comércio europeu. É este o verdadeiro sentido da colonização tropical, de que o Brasil é uma das resultantes; e ele explicará os elementos fundamentais, tanto econômico como no social, da formação e evolução históricas dos trópicos americanos. Se vemos à essência da nossa formação, veremos que na realidade nos constituímos para fornecer açúcar, tabaco, alguns outros gêneros; mais tarde, ouro e diamante; depois algodão, e em seguida café, para o comércio europeu. Nada mais do que isto (PRADO JÚNIOR, 1972, p. 39).

Essa definição baseada na História colonial do Brasil (do século XVI até início do XIX) pode ser utilizada no caso da colonização da Amazônia durante o período da ditadura militar. Porém, os insumos de matéria prima produzidos na economia da fronteira na Amazônia iriam para o mercado nacional e o internacional. Segundo Bertha

K. Becker (1997), um país com as dimensões continentais, como é o Brasil, teve na economia de fronteira e na geopolítica dois núcleos centrais de sua formação.

De forma geral e sintetizada, o processo de colonização da Amazônia engloba fatores políticos, econômicos, sociais, humanos e ecológicos. Por isso, muitas vezes, a História do Brasil é explicada do ponto de vista dos ciclos econômicos, que se caracterizavam pela conquista do que era chamado de “terras virgens” ou “vazias”. O fenômeno da colonização agrícola apela para a noção de fronteira, que está em constante progressão. Ao longo da História do Brasil, a colonização ocorreu por etapas, do Leste para o Oeste, uma ocupação territorial movida pelo interesse em produzir matérias primas, voltado ao mercado internacional ou nacional com menor medida, sendo essa uma das razões que explica a fragilidade do potencial econômico do Brasil (PASSOS, 2011).

O sentido da colonização no Brasil é uma das suas essências para compreender a História do Brasil, mas também o presente. Conforme o geógrafo paranaense Wanderley Messias da Costa, no seu livro *O Estado e as políticas territoriais no Brasil*, publicado em 1988:

Nenhum estudo sobre a realidade brasileira contemporânea pode passar ao largo das determinações gerais que definem o caráter da evolução histórica do nosso país, em particular o seu passado colonial e, com ele, as contradições que marcaram profundamente suas estruturas econômicas, sociais e políticas. Na economia, há que se notar o seu caráter dependente, agrário-latifundiário-exportador e da industrialização tardia; nas relações sociais, as marcas indelévels do escravismo e suas conseqüências bastante conhecidas; no processo político, o conservadorismo e o autoritarismo de origem oligárquica, agrarista e senhorial, raízes de inúmeras crises políticas e, enquanto cultura e práticas políticas arraigadas nas classes dominantes, obstáculos consideráveis ao avanço de uma democracia plena na sociedade brasileira (COSTA, 1988, p. 15).

No caso específico da colonização da Amazônia, cabe lembrar que esse imenso território sempre foi visto como uma fonte de resolução de distintos problemas estruturais pela elite governante. Um desses importantes problemas a combater foi (e continua sendo) as desigualdades sociais e econômicas geradas, sobretudo, pelo

latifúndio. Os governos ditatoriais pretendiam resolver essa problemática pela via da horizontalização, ou seja, da expansão e incorporação de “novos territórios”.

A ferramenta principal para a colonização da Amazônia durante a ditadura militar foi o Instituto Nacional de Colonização e de Reforma Agrária (INCRA) em 1970. Como indica o mesmo nome do organismo, essa colonização foi realizada como uma reforma agrária, embora, de fato, foi apenas um mecanismo para a expansão do capital. Segundo Messias Modesto dos Passos (2011), o INCRA alterou seus objetivos dependendo do momento político, por exemplo, mudando a *colonização social*, entre 1970 e 1974, de opção pelos camponeses mais pobres para a *colonização comercial*, que se deu entre 1975 e 1979 e se caracterizava pela venda de terras a grandes fazendeiros. Durante o período da *colonização social*, ocorreu a ocupação territorial das terras onde os Paiter Suruí viviam desde que chegaram de Mato Grosso empurrados pela pressão colonizadora.

Dessa pressa, resulta um total desconforto e uma higiene duvidosa. Segundo um inquérito realizado em janeiro de 1974 pelos padres da pequena cidade de Cacoal (8 500 habitantes) e relativo à totalidade dos domicílios, 77% dessas casas são propriedades dos ocupantes, 69% as tendo construído com suas próprias mãos. 60% possuem um poço perto da casa, mas 22% somente têm um filtro de água. 64% dessas casas comportam apenas um cômodo, 20% têm dois cômodos. Espalhadas ao longo das ruas mal traçadas, essas casas dão um aspecto anárquico à aglomeração que só pode ser chamada de cidade por causa dos alguns equipamentos encontrados ali. Entre essas “cidades”, alguns grupos de moradias que talvez são as sementes de futuras cidades: Castanhal em torno de um posto de gasolina e ao redor do qual são realizadas agora plantações de café, Bandeira Branca em torno de um posto de saúde do governo, e também Marco Rondon, e Igarapé Grande (THÉRY, 2012, p. 186).

Essas duas fases de ocupação econômica trouxeram ainda mais conflitos para o território. Durante os três séculos anteriores se estabeleceu a camada “velha fronteira” formada majoritariamente por famílias vindas do Nordeste, mas as novas políticas da ditadura estabeleceram a “nova fronteira”, composta majoritariamente por população sulista (Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná) e do estado de São Paulo. O conflito entre a “velha fronteira” e a “nova fronteira” foi testemunhado pelo Bispo e

teólogo catalão, estabelecido no Mato Grosso em 1968, Dom Pedro Casaldàliga, que afirmaria em uma entrevista:

Isso aqui é território de conquista! Terras indígenas! A partir de 1920, chegaram os nordestinos, o clã familiar, vieram motivados pelos discursos do Padre Cícero que os remetiam para a busca da “Bandeira Verde”, das terras férteis e do clima úmido. No início, houve alguns conflitos com os índios, mas prevaleceu a acomodação e mesmo a miscigenação. A partir de 1960, chegaram os latifundiários, os paulistas e sulistas, gente arrogante, foram adquirindo as terras, derrubando a floresta, formando os pastos, introduzindo o gado, expulsando as pessoas –os índios, os nordestinos- aqueles que chegaram antes (CASALDÀLIGA *apud* PASSOS, 2007).

A inserção da “nova fronteira”, com colonos com uma cultura diferente e com maiores meios de produção, tecnológicos e de capital, foi excluindo parcialmente as populações da “velha fronteira”, que já habitavam o território. Outra testemunha (coletada por Messias Modesto dos Passos) desse choque entre os recém-chegados e os Mato-grossenses, o ex-senador na época da Ditadura Valdón Varajão, mostra o embate entre os dois tipos de colonos, incluindo certo pensamento racista:

Os sulistas chegaram e foram dominando tudo: comprando as melhores terras, obtendo os melhores financiamentos do Banco do Brasil, construindo as melhores casas na cidade, fazendo barulho por tudo quanto é canto com as camionetas e os aparelhos de som, são arrogantes com as pessoas do local, já tem o domínio político do município e vão dominar o Estado...; esses sulistas incomodam demais, mas eles são bonitos, as mulheres loiras de olhos azuis, os gaúchos altos e de pele branca...eles estão deixando, inclusive o mato-grossense, de cara chamuscada e feia, mais bonito. Isso aqui é puro progresso! (PASSOS, 2007, p. 29).

A “velha fronteira” se desmoronava aos poucos com a chegada da nova frente colonizadora. Dom Pedro Casaldàliga deixou relatado o choque entre os dois modelos de fronteira na carta pastoral publicada no dia 10 de outubro de 1971, com o nome de: *Uma igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social*. Nessa carta, Casaldàliga (1971) explica que as populações estabelecidas antes da chegada dos sulistas eram sertanejos, camponeses nordestinos, vindos diretamente do Maranhão, do Pará, do Ceará, do Piauí. Esses foram os desbravadores da região, os posseiros. Povo simples e duro, retirante por destino em uma forçada e desorientada migração, com a rede de dormir nas costas, os muitos filhos, algum cavalo magro e alguns utensílios para

cozinhar. Adauta Luz Batista, nascida na região da prelazia de São Félix do Araguaia (Mato Grosso), refere-se a essa população, os que formavam a “velha fronteira”, como:

Acostumados com a aspereza da vida agreste, desprezados pela esfera dos altos poderes, ludibriados na sua boa fé de gente simples, eles veem os seus dias, à semelhança das nuvens negras, sempre anunciando um mau tempo. Ele (o sertanejo) é a vítima da ganância alheia, da inconsciência dos patrões, da exploração dos trêfegos políticos que na região aparecem de eleição em eleição para pedir voto e mais que tudo isto, da sua própria ignorância. É o homem que comete muitas das vezes um crime, porque embargando sê-lhes o direito, só lhe resta a violência. Esse infeliz, sobejo das pragas e da verminose, vive na penumbra de um futuro incerto. "Indiferentemente a tudo, eles vão ganhando o pão de cada dia, pois para eles só existem dois direitos: o de nascer e o de morrer. O produto de seus esforços somado ao de seus sacrifícios, vai aparecendo lentamente nos grandes armazéns das vilas, ou numa cabeça de gado a mais nas fazendas circunvizinhas. Uma doença, uma boda, uma viagem, podem acabar com toda uma vida dolorosas poupanças. O sertanejo nunca conheceu a lei do protesto, das greves, do direito ou do uso da razão. Todo o seu cabedal histórico está dentro das quatro paredes de um mísero rancho e na prole que aparece descontroladamente. Desfaz as suas profundas mágoas entre um e outro copo de cachaça, ou num cigarro de palha, cujas baforadas se encarregam de levar bem longe a infelicidade que ele tem bem perto (BATISTA *apud* CASALDÁLIGA, 1971, p. 3).

Para os novos colonos sulistas da “nova fronteira” as coisas tampouco foram fáceis. Um exemplo significativo sobre migração gaúcha para a Amazônia foi à colonização, no início da década de 1970, a qual posteriormente seria a cidade de Canarana, no Mato Grosso. O projeto de colonização teve sucesso devido às linhas de crédito muito favoráveis e mediante a companhia de colonização, Coopercol (Cooperativa de Colonização 31 de Março Ltda) impulsionada por Norberto Schwantes e Orlando Roewer, que lideravam a organização de colonos de Tenente Portela (município onde se encontra a Terra Indígena Guarita do povo Kaingang), em busca de solucionar o problema de falta de terras nesse município de Rio Grande do Sul.

O caso dos colonos de Tenente Portela em Canarana seria um bom exemplo para entender como se expandiu a “nova fronteira”, mediante companhias de colonização. Na entrevista realizada em 2011, o colono gaúcho Augusto Dunke sintetiza como foi a epopéia colonizadora⁶³:

⁶³ O depoimento completo está no site da organização *Articulação Xingú Araguaia*. Disponível em: <http://axa.org.br/anexo/a-chegada-dos-colonos-de-tenente-portela-em-canarana/> (Acesso em: 21 jun 2018).

Eu cheguei em 11 de janeiro de 1973. Saímos de Tenente Portela e levamos 7 dias para chegar na vila Sucurí, me acampe ali 30 dias para conhecer as terras. Me entusiasmei. A diferença com Tenente Portela era enorme, lá a gente convivia com os vizinhos, a distância de um vizinho do outro era 50/100 metros. Aqui era 6/7 quilômetros, a gente estava meio isolado. Tinha um convívio com os que chegavam, mas com quem já estava era difícil. Mas valeu a pena depois de 40 anos. Em Tenente Portela tinha pouca terra e o pastor Norberto Schwantes, ele inventou de unir mais o pessoal de lá, vender a terra para o vizinho e procurar outras áreas, mais espaço. Foi criada a Cooperativa 31 de março. Eu me inscrevi. Ele tinha pensado mais em Mato Grosso do Sul. Foi para Dourados, mas para lá tinha 3.000 hectares disponíveis e muito caro. Ele descobriu essa gleba aqui, perto do rio Fontoura. Tinha um corretor em Barra do Garças que indicou essa terra: 40.000 hectares. Inicialmente ele ficou em dúvida, mas veio um grupo, alguns desistiram. Fizemos uma assembleia e de 400 famílias, só 81 se prontificaram para vir aqui. Tocou 500 hectares para cada família, a um preço irrisório de 30 cruzeiros para cada um. Mas para nós custou 100, com infraestrutura, rua, estrada, projeto, agrimensor... Tudo foi financiado pelo Banco do Brasil pelo PROTERRA. O doutor Orlando Rewer foi o projetista que fez o projeto aqui. Quando o projeto estava pronto foi Tenente Portela. Eu cai no lote 20. Ai que eu vim conhecer com o meu compadre, para conhecer o lote. Cravei uma estaca e fizemos um barracão, colocando a lona por cima e eu por baixo. Quando eu vim de lá (Tenente Portela) de caminhão com a mudança, uma F100, e com 14 pessoas, demoramos 7 dias. De lá para cá era só pinguela, não tinha asfalto. De Iporá até aqui levamos 3 dias, 500 quilômetros, 20/30 quilômetros por hora, tinha muito mata burro.

Em 7 anos o município de Canarana emancipou. Houve um trabalho importante, condições de criar município. Conseguimos renda, sem renda e produção era impossível criar um município. A produção de arroz era boa, depois foi a soja. Deu uma boa renda e teve condições de criar dois municípios Canarana e Agua Boa. Aqui foram feitos 17 projetos de colonização. O pessoal veio e foi gostando. O Mato Grosso expandiu muito desde então. Tudo isso se deve ao trabalho das pessoas que migraram e que trabalharam. Em Tenente Portela já tinha área indígena na porta do município, isso ajudou para conviver com o Parque Indígena do Xingu. Temos que acolher todos. Para mim isso é natural. Sejam indígenas ou qualquer que for.

Em 2004 foi criado um Memorial. Deve ter havido umas 6.000 visitas. Pessoas da Alemanha, da Espanha, um professor da UNB... A história deve ficar escrita. Para que as pessoas conheçam como começou tudo. Precisaria dar algo de mais atenção para a história de Canarana.

Nestes 40 anos, 70% trabalhei para dentro do município, para a comunidade, CTG, escola, e 30% para mim (AXA, 2011).

Foi mediante a implementação da infraestrutura viária que ocorreu também o impulso no setor do transporte rodoviário de passageiros auxiliando, a partir da década de 1970, o fluxo migratório de colonos advindos dos estados do Sul, como Santa Catarina, Paraná e Rio grande do Sul; ou também de Espírito Santo e Ceará para a Amazônia legal, especificamente Mato Grosso, Rondônia. Um exemplo da expansão do setor do transporte privado foi a empresa Eucatur, de Cascavel (Paraná), que continua funcionando até os dias de hoje. Conforme foi relatado pela revista Veja em 1984:

Em 1972 o dono da empresa [Eucatur], Assis Gurgacz, detectou entre os agricultores uma crescente vontade de buscar novas terras. Arriscou, então, uma viagem mensal pelo trajeto Cascavel-Porto Velho, mais de 3000 quilômetros vencidos com viagens que duravam cerca de um mês. [...] Um ano mais tarde, 1973, a linha passou a ser quinzenal e, no ano seguinte, semanal. A partir de 1975, acompanhando o ritmo da marcha para o Oeste, a Eucatur começou a fazer viagens diárias (VEJA, 19/09/1984, p. 92 *apud* NETO; NOGUEIRA, 2017).

Milhares de pessoas chegaram, atraídos pela propaganda governamental, no território no qual estavam instalados os Paiter Suruí. Foram muitas as dificuldades que encontraram os colonos na procura desse novo “Eldorado”. As políticas dirigidas de Brasília afetariam definitivamente o devir histórico dos Paiter Suruí, assim como de todos os habitantes da região de Rondônia. Dessas transformações territoriais e humanas advindas da nova via de comunicação, que significava a BR-364, foram destacadas, em 1976, por Hervé Théry:

O Território Federal de Rondônia é, realmente, em uma ampla medida, uma espécie de colônia interior do Brasil, do qual depende politicamente, economicamente, comercialmente, e culturalmente. Seu desenvolvimento, que estudamos de maneira aprofundada, é real: crescimento demográfico rápido, conquista e valorização de amplos espaços, crescimento urbano e comercial. Mas, não se pode perder de vista a que ponto essas mutações são dependentes de fatores externos: seu ponto de origem, a decisão de abertura e a construção da estrada vêm de uma iniciativa de Brasília, assim como a abertura dos projetos de colonização. O fluxo demográfico que seguiu e que alimenta a conquista do espaço é em parte devido às condições próprias à região, mas também aos conflitos agrários no Sul, que colocam os imigrantes nas estradas, e à propaganda oficial ou não que os empurra ao longo da BR 364. A criação de empresas agrícolas ou comerciais, a gestão e a organização do desenvolvimento do Território estão amplamente nas mãos de pessoas oriundas de outros Estados. Qual é, afinal, a parte do Rondônia nessas mutações? É, na verdade, o Brasil que toma conta, se apodera da região para e pelo Sul desenvolvido, como de um novo

Eldorado que será abandonado caso ele não for suficientemente produtivo e do qual o desenvolvimento harmonioso não é, de forma nenhuma, o objetivo perseguido. No máximo, certos órgãos são encarregados de tentar colocar ordem nesse desenvolvimento caótico, puxado para cá e para lá os apetites de todos (THÉRY, 2012, p. 197).

Concordando com as afirmações de Hervé Théry (2012), cabe compreender melhor a migração dos sulistas até a Amazônia legal. Pode-se entender melhor esse processo de colonização mediante os trabalhos de José de Souza Martins, “Caminhada no chão da noite: emancipação política e libertação nos movimentos sociais do campo” (1989) e “Poder do atraso: ensaio de Sociologia de História lenta” (1994). Como exemplo, a seguir, analisa-se o caso específico dos paranaenses que emigraram para Rondônia. Procura-se entender as motivações dos colonos do Paraná para deixar sua terra natal e procurar uma nova vida nas terras de fronteira da ocupação da Amazônia. Para tal finalidade, é necessário sintetizar a História, a fronteira e os conflitos de terra no Paraná.

A História do Estado do Paraná está marcada entre as décadas de 1930 e, sobretudo, de forma mais intensa na década de 1950, por um fluxo migratório rural-rural caracterizado pela expansão das fronteiras agrícolas. Essas áreas de fronteira paranaense acabaram por ter uma desaceleração brusca do crescimento populacional na década de 1970, inclusive passando a expulsar população. Essa mudança demográfica estava relacionada à forma de ocupação da fronteira agrícola, que ficou estancada, e ao processo de modernização da agricultura entre 1960-1970. A diminuição das taxas de crescimento populacional das fronteiras agrícolas consolidadas na década de 1970 foi, em parte, contrabalanceada pelo crescimento das “fronteiras agrícolas em expansão” na Amazônia (AYDOS, 2010).

Primeiramente cabe contextualizar que, antes da ditadura militar, existiu um longo período de lutas camponesas no contexto da colonização do Paraná. Essas lutas marcaram as histórias familiares e ficaram inseridas na memória popular, influenciando em certos aspectos a vida dos seus sucessores. São muitas as histórias familiares dos paranaenses marcadas pela violência da luta pela terra, como evidenciam alguns trabalhos, dos quais se pode destacar: Angelo Priori (PRIORI, 1994; 1996; 2000; 2003; 2005; 2011; 2012), Silvia Maria Amancio (AMANCIO, 2009), Paulo José Koling (KOLING, 2007; 2009; 2014), Osvaldo Heller da Silva (SILVA, 1998; 2000; 2006;

2009), Hortência Danielli Scaliante (SCALIANTE, 2010; 2012; 2019), Hermógens Lazier (LAZIER, 1980; 1983; 1985; 1986; 2003), Maurilio Rompató (ROMPATO, 1995; 1998; 2012a; 2012b; 2019a; 2019b), entre outros. Em seguida, apresenta-se esse histórico de lutas refletidas na bibliografia da história do Paraná.

No que atinge aos movimentos populacionais, a década de 1950 é considerada o período auge das migrações internas no Brasil. Sobre isso, com relação ao estado do Paraná especificadamente, Angelo Priori (2012) esclarece que os anos de 1950 e 1960 foram marcados por um contexto de lutas no campo pela propriedade da terra. No que concerne a esse tema, é apropriado ressaltar a Lei de Terras de 1850, que estabelecia a compra como única forma de se adquirir terras, fazendo com que os domínios desocupados fossem confiscados pelo Estado. Com a Constituição da República de 1891, as terras consideradas devolutas se tornaram propriedades dos estados que, por vez, as transformaram em doações ou, em alguns casos, em uma espécie de pagamento para os empreendimentos particulares, como por exemplo, para empresas ferroviárias.

A ditadura no Brasil pôs fim às liberdades democráticas e instaurou uma nova ordem assentada num arranjo legislativo, que justificou a vigência desse regime. Essa nova organização social previa a perseguição – com métodos brutais e contundentes de todos aqueles que ameaçassem de alguma forma os princípios democráticos, a segurança e o teorizado equilíbrio da sociedade. Nesse sentido, se o histórico de luta pela terra prévio à ditadura já estava tingido de sangue, com a chegada do novo regime, instaurou-se uma política fortemente repressiva (BRASIL, 2014). Sobre as violações dos direitos humanos no Paraná, durante a ditadura militar, pode-se consultar o relatório da Comissão Estadual da Verdade no Paraná⁶⁴.

Não obstante, contrariando as limitações impostas pelo regime militar, os movimentos sociais ainda encontraram meios de se tornarem visíveis. É o caso, por exemplo, da Guerrilha do Caparaó e da Guerrilha do Araguaia, que acabaram sendo

⁶⁴O texto integral do Relatório, assim como os documentos que compõem os seus anexos e todo o acervo da Comissão, incluindo o arquivo DOPS-PR, estão reunidos em um repositório digital para acesso via internet, de modo a garantir o acesso público, integral e irrestrito desse acervo a toda sociedade paranaense e brasileira, em consonância, somando-se, assim, ao acervo da Comissão Nacional da Verdade e ao Brasil Nunca Mais Digital, bem como das demais comissões da verdade de outros estados, municípios e instituições. Podem consultar o Relatório da Comissão Estadual da Verdade – PR no site: <http://www.forumverdade.ufpr.br/Relatorio-Final-CEV-PR-08-12-2014.pdf> (Acesso em: 21 jun 2018).

abafadas pela violência da ditadura. No campo, a resistência ao regime também foi bem representada por associações de luta armada. Entre elas, ressalta-se a Ação Libertadora Nacional (ALN), formada no ano de 1967 e representada pelo líder comunista e ex-membro do Partido Comunista Brasileiro (PCB), Carlos Marighela, que, por sua vez, foi obrigado a abandonar seu projeto revolucionário ao ser assassinado pela DOPS, no dia 04 de setembro de 1969.

Além de evidenciar a conflitividade agrária no Paraná, mediante a bibliografia, é preciso ratificar que existiram inúmeras lutas pela terra, as quais não constam nos livros de História, porém estão presentes na memória coletiva e transferida pela tradição oral⁶⁵. São várias as histórias narradas sobre o uso da violência para expulsar camponeses e conseguir a terra por parte de famílias poderosas do Paraná.

Além da violência exercida contra os camponeses, outro aspecto que prejudicou significativamente os trabalhadores rurais, foi à nova política instituída desde o ano 1961, determinada pelo Instituto Brasileiro de Café (IBC) e o Banco do Brasil, que previa: a extinção dos cafeeiros de parca produtividade; a utilização das terras devolutas para outros fins e culturas, como, por exemplo, o milho, o trigo, soja e a reorganização das plantações por meio da utilização de técnicas novas e desenvolvidas. A chamada “geada negra” ocorrida na noite do dia 17 para o dia 18 de julho de 1975 foi o remate final da cafeicultura do Paraná. Essa geada dizimou 100% dos cafezais no Norte do Paraná, zerando a produção e abrindo espaço para novas culturas agrícolas de exportação, introduzindo, por exemplo, a soja.

Um desses colonos, que migrou para Rondônia de Santa Cruz de Montecastelo, cidade situada na região norte do Paraná, foi José Aparecido da Silva, que guarda na memória os tempos em que vivia na pequena propriedade familiar próxima do rio Paraná:

⁶⁵ Durante à experiência do professor Zeus Moreno Romero, ministrando aulas de pós-graduação para os professores de escolas rurais e indígenas, várias histórias familiares foram explicadas, porém ainda não documentadas, evidenciando o uso da violência e da coação durante a época da colonização do Paraná. Poderosos latifundiários e seus jagunços disseminaram o terror em várias partes do estado. O Caso do “Rei do Café”, Geremia Lunardelli, seria um exemplo de como a História oficial ou Sagrada mitificou um personagem, que até deu seu nome a uma cidade, além de ruas e escolas, no Paraná, mas que na memória popular é lembrado como um grileiro de terras.

A gente tinha um sitinho... tinha um sítio lá, que plantava algodão, café, mamona, amendoim, arroz, feijão... mas já sabe como que é, né? Quando você colhe o arroz, você não colhe o feijão, mas tinha uma época de geadas, outra de chuva, outra de vento... em 77 aquela geada preta do Paraná... cinco horas da tarde, nos tinha cinco mil pés de café... meu pai tinha falado para mim e meus três irmãos: “o meu filho, esse ano cada um de vocês vai ter uma bicicletinha, tá?” cinco mil pés de café, era café, cara. Quando foi seis horas deu aquele barradão vermelho no Paraná (rio) e veio aquela tal de geada preta... acabou com tudo... eu tenho sinal daquela geada até hoje. A geada deixou muito neguinho pobre no Paraná (SILVA, 10 Out. 2019).

Para os camponeses do Paraná, o problema do fim da cultura do café por causa da geada se somou a mecanização no campo, que reduziria drasticamente a necessidade de mão de obra rural. De acordo com Mariana Recena Aydos (2010), a partir de 1960, o campo sofreu o processo de modernização de tecnologia, tendo como consequência a substituição do trabalhador braçal por máquinas, causando o desdém com o pequeno produtor e a atenção com o grande produtor do agronegócio. Contudo, o centro das migrações continuava sendo a região Sudeste, sendo que a maior parte dos migrantes era originária da região Nordeste e de Minas Gerais. Mas essa dinâmica se modificou com o tempo como veremos a seguir.

Sintetizando, na década de 1960, fechava-se a última fronteira agrícola no oeste do estado do Paraná e, nas décadas de 1970 e 1980, iniciou-se a mecanização do campo com a mudança da cultura do café para outras culturas agrícolas devido a vários fatores e que a geada de 1975 acabou por impulsionar. Paralelamente, à preocupação com a diversificação da economia do Estado, com a introdução de novas culturas agrícolas como o trigo, a soja e a pastagem, existiu interesse em vender tecnologia agrícola para o agronegócio em detrimento da cultura do café, a qual não existia praticamente mecanização. Isso fez com que a população do estado do Paraná, que tinha sido receptor de migrações de quase todo o Brasil, começasse a migrar para os estados de Rondônia e Mato Grosso, sobretudo nas décadas de 1970 e 1980.

Na década de 1970, a migração ocorreu, em sua maioria, do Sul do país para a Amazônia e para o Centro-Oeste, como ilustra a figura 11. Esse movimento aconteceu, como temos evidenciado anteriormente, porque a Amazônia foi objeto de “ocupação” para que grandes empresas pudessem realizar a criação de gado. Para o sucesso de tal empreitada, voltou-se para o apoio estatal, que se consolidou por meio da construção de

obras, como a Rodovia Transamazônica, o que resultou, conseqüentemente, na expulsão dos posseiros e de pequenos proprietários da região. Sendo assim, nessa conjuntura, a migração guardava o escopo de alcançar a modernização da agricultura, a industrialização e o desenvolvimento do mercado nacional.

Figura 9. Migrações internas no Brasil de 1970.



Fonte: OLIVEIRA (1988).

Na década de 1980, a migração para a Amazônia continuou crescendo de forma exponencial. Além das motivações citadas anteriormente no caso dos paranaenses, somou-se a construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu, entre os anos 1975 e 1982, que expulsou mais de duas mil famílias camponesas e comunidades indígenas das suas terras. No depoimento, feito em 22 de julho de 2005, o senhor Agamenon da Silva Menezes, Presidente do Sindicato dos Proprietários Rurais de Novo Progresso (sudoeste do Estado do Pará) lembrava que:

No ano de 1985, chegaram ao território da atual Novo Progresso, mais de duas mil famílias, que foram desalojadas pela formação do reservatório da Hidrelétrica de Itaipu. A indenização das terras e benfeitorias dessas famílias de paranaenses foi efetuada a partir de um valor muito baixo. No entanto, o governo acenou e orientou o deslocamento dos mesmos para as terras da Amazônia: terras baratas, férteis e de muitas oportunidades, segundo o discurso do momento.

Essa política de “integrar para não entregar” atendia, na verdade, a dois objetivos do Governo Federal. Primeiro, evitando conflitos em áreas de dinâmicas territoriais negativas às populações locais; segundo, povoando as terras sem homens, os “vazios” demográficos (PASSOS, 2011).

Os camponeses paranaenses não foram os únicos a serem prejudicados com a construção da hidrelétrica de Itaipu, os indígenas ainda sofreram mais. Segundo a Comissão Estadual da Verdade no Paraná, a empresa que construía a usina, primeiro, tentava um acordo amigável para retirar os indígenas Guarani das suas terras, porém muitos deles se recusavam a abandoná-las e, por isso, a empresa aplicava o procedimento padrão: queimar as ocas dos indígenas (como pode se apreciar na Figura 10). Em um depoimento de um ex-morador indígena do local afetado pela hidroelétrica, evidencia-se as práticas desonestas do Incri: “Apareceu assim, ‘bota fogo na casa’ [...] E aí, se não quis sair, aí vinha e tem que botar fogo [...] Não dizia por que tinha que sair, não falou nada não. Era só Incri, não tinha polícia”, outro ex-morador indígena assegura “O Incri chega aqui, expulsando a gente da terra, eles assustavam a gente, ameaçavam, mandavam embora, botando fogo nas casas, queimando nossa plantação, atiravam nossas coisas na estrada [...] Ameaçavam dar tiro na perna em quem não queria subir no caminhão para o Paraguai” (CEV/PR, 2014). Os indígenas guarani da área alagada pela hidroelétrica de Itaipu não foram considerados pelo Incri como indígenas ou mesmo camponeses, categorias que poderiam ter algum ressarcimento pela desapropriação. Foram tratados como “mestiços” e a maioria deles fugiram para o Paraguai ou no Mato Grosso.

Figura 10. Funcionários da Itaipu posam para fotografia depois de queimar uma oca.



Fonte: Acervo Comissão da Verdade do Paraná

A atividade colonizadora em Rondônia foi dirigida principalmente pelo governo federal da época da ditadura. Entre as 390.000 pessoas, que migraram nos anos setenta para Rondônia, cerca de 30% eram originárias do Paraná. A nova zona de fronteira agrícola e de desenvolvimento econômico capitalista era um lugar onde as possibilidades de obter um lote de terras em propriedade eram enormes. Tudo isso mediante à distribuição de terras públicas em zonas de colonização oficial, à compra de lotes a preços relativamente baixos ou recursos, à invasão pura e simples das terras (ROMERO, 2014).

Já na década de 1980, foi implementado o Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil, o Polonoroeste, mediante investimentos do governo brasileiro e do Banco Mundial, e sob a coordenação da Superintendência de Desenvolvimento do Centro-Oeste (Sudeco). A área de influência do programa foi as proximidades da rodovia BR-364, entre Cuiabá (Mato Grosso) e Porto Velho (Rondônia). Como principais objetivos do Polonoroeste, estavam: contribuir para a maior integração nacional; promover a ocupação demográfica da região Noroeste do

Brasil, absorvendo populações economicamente marginalizadas de outras regiões e proporcionando-lhes emprego; aumentar a produção da região e a renda de sua população; reduzir as disparidades de desenvolvimento intra e inter-regionais; e, por último, assegurar o crescimento da produção em harmonia com as preocupações de preservação do sistema ecológico e de proteção às comunidades indígenas (ROMERO, 2014). Conforme expressou o ex-presidente do INCRA, Paulo Yokota, no seu blog de Internet, em 21 de abril de 2013:

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

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

Com essas declarações, observa-se, portanto, como a realidade do programa Polonoroeste foi bastante distinta dos planos teóricos do Banco Mundial e do governo brasileiro da época.

Também na década de 1980, a colonização precária e desordenada reproduziu as tendências afirmadas no resto do Brasil: o empobrecimento dos pequenos camponeses; uma renovação da dominação dos latifúndios sobre as terras; e uma ajuda às culturas de exportação, em detrimento das culturas alimentares locais (SWAIN, 1988). Portanto, essa espécie de Reforma Agrária dirigida à ocupação de novas terras por camponeses fugidos de diversas problemáticas, como a conflitividade rural, a mecanização, o minifúndio e as mudanças de cultura agrícola, resultou ser mais um fracasso das políticas da ditadura brasileira. A tranquilidade social e o suposto fim dos conflitos agrários, ideais teorizados pelo Estado, ainda hoje continuam encontrando obstáculos para se materializarem, o que se evidencia com os embates violentos entre o Movimento Sem Terra (MST)⁶⁶ e os grandes latifundiários.

Uma das evidências mais facilmente detectável sobre a colonização sulista para as terras da Amazônia é a toponímia do território colonizado. Desde os tempos da antiguidade, as cerimônias de posse de um território conquistado incluíam o estabelecimento de uma nova toponímia. No continente americano, os conquistadores europeus e suas coroas outorgavam-se o direito de nomear as terras descobertas, invocando o princípio romano da *res nullius* – terras não-ocupadas não constituíam direito de propriedade, assim como novos territórios ou ilhas deveriam pertencer aos seus primeiros ocupantes (KANTOR, 2009). Durante o impulso colonizador, dirigido pela ditadura brasileira, os novos colonos foram dando nomes às suas novas terras. Com uma simples olhada no mapa da Amazônia legal ou viajando por alguma das estradas que cruza o território, qualquer um pode evidenciar que os colonos, chegados ao local,

⁶⁶ Cabe lembrar que o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra foi fundado no Paraná, na cidade de Cascavel, em 21 de janeiro de 1984, durante o 1º Encontro Nacional dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, que reuniu centenas de representantes de camponeses, sindicatos rurais e movimentos sociais do campo, com apoio da Pastoral da Terra da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). O novo movimento absorveria a experiência histórica das Ligas Camponesas e do Movimento dos Agricultores Sem Terra (Master), que já lutavam pela reforma agrária antes do golpe de 1964.

eram do sul do Brasil, devido à toponímia empregada no lugar. Como exemplo, observa-se na Figura 11 que o nome da fazenda fotografada é o mesmo da cidade paranaense de Maringá, município de origem dos proprietários dessas terras. Porém, são muitos os nomes de cidades que remetem à origem do colono nos estados da Amazônia legal, por exemplo, existem cidades, distritos, glebas, fazendas, etc. tais como: Novo Paraná, Gaúcha do Norte, Porto Alegre do Norte, Colorado do Norte, Colorado do Oeste, Fazenda Paranaíba, Nova Londrina, Nova Maringá, entre outras.

Figura 11. Fazenda Maringá situada perto da rodovia BR 158 no Mato Grosso.



Fonte: Zeus Moreno Romero

Juntamente com os paranaenses, outra grande leva de migrantes, que acabou ocupando as terras dos Paiter Suruí, chegaram do estado de Espírito Santo. O espaço de produção agropecuária em Cacoal foi ocupado por pequenos produtores provenientes, em sua maioria, da parte norte do estado de Espírito Santo, a grande maioria descendentes de italianos e de alemães. Durante a década de 1970, os colonos se dedicaram ao cultivo do café e de vários produtos que eram consumidos na cidade (BINSZTOK, 2016).

Dentre esses migrantes pode-se destacar um grupo étnico muito característico por sua fisionomia típica do norte da Europa, os pomeranos. Pessoas que destacam no Brasil por sua pele branca, olhos e cabelos claros e por sua fé na igreja luterana. A palavra pomerano define ao grupo étnico descendente de tribos germânicas e eslavas, estabelecidas na região da Pomerânia, uma província da Prússia, que depois de inúmeras guerras passou a formar parte do Império Alemão em 1850. Devido aos conflitos violentos, essa etnia se lançou na epopeia da migração para outros países europeus e para América (CANDAUI, 2001). Podem se destacar três ondas migratórias em direção ao Brasil, a primeira ocorrida entre 1829 e 1833. Esses migrantes foram recrutados para trabalhar na construção de uma estrada entre Vitória (Espírito Santo) e Ouro Preto (Minas Gerais). Quando a obra terminou, o contingente de pomeranos foi assentado na região oeste de Vitória. A segunda onda migratória ocorreu entre 1856 e 1859, na qual, juntamente com os pomeranos, chegaram também imigrantes austríacos, luxemburgueses, holandeses e suíços, que ocuparam terras especialmente demarcadas para eles (SCHWARZ, 1952a), numa época em que o Brasil, influenciado pelo Darwinismo social, dava facilidades à entrada de colonos europeus. A terceira leva de migrantes ocorreu entre 1873 e 1877, iniciada com a chegada de 800 pomeranos, que desembarcaram às costas brasileiras em dois navios (SCHWARZ, 1952b). Outros pomeranos chegaram em 1877, um ano depois disso já havia cerca de 7.000 pessoas instaladas na região de Santa Leopoldina no Espírito Santo (SCHWARZ, 1952b). Mas também chegaram colonos pomeranos nas regiões de Rio Grande do Sul e Santa Catarina, além do Espírito Santo. Precisamente, desse último estado brasileiro, saíram os migrantes que ocuparam as terras ao redor de Cacoal em Rondônia.

A chegada dos pomeranos ao Brasil ocorreu devido ao interesse do governo da época em promover de forma acelerada o “branqueamento” do Brasil. O idealizador e principal defensor dessa teoria foi o historiador e advogado Oliveira Viana. Seu argumento era que, com a chegada dos migrantes brancos europeus e sua miscigenação com os afrodescendentes e indígenas, em 50 anos a população brasileira passaria a ser predominantemente branca. A promoção da imigração europeia também ajudaria a compensar a escassez de mão de obra e a taxa de reprodução da população branca (SILVA, 2016).

Esse contingente populacional procedente de Espírito Santo ainda preservava a cultura e tradição tida como original da Pomerânia (VARGAS, 2018). Essas raízes fincadas nas tradições pomeranas e na religião luterana diferenciavam esses colonos do resto, que chegou em Rondônia de outras partes do Brasil. Desde sua chegada ao Brasil e sua posterior migração para Rondônia, os pomeranos se mantiveram unidos na sua comunidade, conseguindo, assim, preservar muitas das suas tradições, como, por exemplo, seus costumes na alimentação, na arquitetura residencial, nas festas tradicionais, como no casamento em que a noiva se veste de preto e o batismo em que os padrinhos presenteiam os afilhados com envelopes com simbologia pomerana (PESSOA, 1995). Um desses colonos pomeranos, que se instalou nas terras dos Paiter Suruí, o senhor Adilson Mutz, viveu até os 18 anos com o povo Pomerano do Espírito Santo, que segundo ele chegou no fim da primeira guerra mundial em 1914. Adilson Mutz destaca as diferenças entre a cultura pomerana e a cultura indígena:

Lá na Alemanha...o que eu vejo contar de lá é que eles tem que trabalhar seis meses e guardar a mercadoria, porque durante seis meses tem uma parte da Alemanha que ninguém trabalha, vira gelo puro! Por tanto ele tem que guardar as coisas para comer, já o índio não, não guarda nada! (MUTZ, 08 Out. 2019).

A primeira família de pomeranos de Espírito Santo, que migrou para Rondônia, foram os irmãos Martim e Artur Hollander em 1967. A intenção inicial dos irmãos foi trabalhar numa serraria e conhecer a região, mas, no ano seguinte, voltaram para o Espírito Santo para convencer seus parentes e amigos a vender suas propriedades e migrar para Rondônia. Foi em 1969, ano do contato oficial da Funai com os Paiter Suruí, que chegou a família Hollander completa, acompanhados pela família Braun. Depois chegaram inúmeras famílias atraídas pelas palavras dos que se instalaram definitivamente em Rondônia (LINK, 2004b).

Na década de 1970, se instalaram várias famílias pomeranas na cidade de Espigão d'Oeste (território Paiter Suruí), concretamente entre a divisa de Cacoal e Espigão d'Oeste. Na sua maioria, esses migrantes chegaram da cidade de Vila Pavão, no Espírito Santo. Sobre essas famílias de colonos, Pessoa afirmou, em 1995, que:

A comunidade de pomeranos conseguiu manter, durante algum tempo, em Espigão do Oeste, certo isolamento geográfico e cultural, porém, a migração para Rondônia acabou promovendo um processo de

aculturação com reflexos no campo social, religioso, cultural e linguístico. A língua pomerana ainda é a língua da vida tradicional do grupo, utilizada no convívio diário entre seus membros e na prática de suas atividades econômicas e culturais. Mas, aos poucos, a língua portuguesa começa a penetrar na comunidade e podemos afirmar que os pomeranos de Espigão d'Oeste sofrem um processo de mudança linguística. A situação de contato linguístico com a sociedade regional provocou uma alteração na posição da língua pomerana dentro da comunidade em função da introdução da língua portuguesa (PESSOA, 1995, p. 13).

A migração para Rondônia teve como resultado uma gradual perda dos costumes, tradições e da língua pomerana. Os migrantes provenientes do Espírito Santo foram atraídos pela propaganda governamental sobre o novo “Eldorado” e a propaganda “boca-a-boca”, que faziam os primeiros migrantes. Um fato determinante que impulsionou essa onda migratória foi, segundo o senhor Adilson Mutz:

A situação era muito precária, não tinha onde você trabalhar. Eu não tinha terra e achar terra para trabalhar era muito difícil, muito, muito difícil! Então: embora! Eu vim encaixotado, você sabe o que é pegar um cabrito, um porco, galinha e prender dentro de um caixote e jogar em cima de um caminhão e... vamos para tal lugar. Assim eu vim, eu nunca tinha vindo, fui no escuro. Cheguei em Rondônia no dia 23 de junho de 1972, minha filha mais velha tinha dois anos e a outra tinha 10 meses. Fui no obscuro, sem saber nada! Confiar na palavra do outro. Falaram, pode ir que a terra lá é boa. Eu vim sabendo severamente que não dava feijão. Pessoal falou: não, Adilson, pode ir mas feijão lá não dá (MUTZ, 08 Out. 2019).

Portanto, o estopim que causaria a migração das famílias pomeranas de Espírito Santo foi a péssima situação em que viviam na sua terra. Porém, uma vez instalados em Rondônia, encontraram um território diferente da sua terra de origem. Quando os seus antepassados chegaram da Pomerânia para se instalar no Espírito Santo, os indígenas, que ali habitavam, já tinham sido exterminados, além do fato de serem terras com baixa densidade de população. Na Amazônia, os pomeranos entraram em contato com dois grupos culturais diferentes, os indígenas e os caboclos, que tinham aberto a “velha fronteira”. Quando os pomeranos chegaram em Rondônia, a disputa com os indígenas estava em seu apogeu. Popularmente foram conhecidos na região como os “alemães capixabas” (SILVA, 2016), apesar desse grupo étnico não falar alemão e sim sua

própria língua. Hoje em dia, a metade da população da cidade de Espigão do Oeste é formada por descendentes de pomeranos⁶⁷.

Por volta do ano 1972, chegavam em média seis paus-de-arara por dia carregados com famílias de Espírito Santo, principalmente pomeranas. O último trajeto, a estrada entre Cuiabá (Mato Grosso) e Pimenta Bueno (Rondonia), levava entre 10 e 12 dias para ser percorrida devido ao estado da rodovia (SILVA, 2016). Sobre a chegada em Cacoal, a memória de Adilson Mutz afirma que:

Quando eu cheguei no território de Rondônia, que ainda não era Estado, Cacoal não tinha nem um boteco sequer, nem um! Nada! Nada! Não tinha nada! Cacoal foi nós que fizemos!!! Primeira coisa que você tem que ter é fé em Deus e depois coragem, se você não tiver essas duas coisas não adianta. Botar um fardo de açúcar lá na BR na corcunda e trazer até aqui dentro da picada. Um par de botas de borracha..., mas tinha hora que a lama era tanta que passava por cima. Três anos nos morou aqui que não tinha nem estrada de carro. Viu, isso é para quem tem coragem, não para quem quer (...) vai lá no mato e abre uma roça no machado e a foz quem nem eu abri isso aqui (MUTZ, 08 Out. 2019).

Nas dificuldades próprias da floresta os colonos tiveram que enfrentar seus habitantes. Os colonos tiveram seus primeiros contatos com os indígenas da família linguística Tupi Mondé (Paiter Suruí, Cinta Larga e Zoró). As novas cidades erguidas nessa fase inicial da colonização, Espigão do Oeste, Pimenta Bueno, Cacoal e Vilhena foram edificadas em territórios indígenas (LINK, 2004b). Os embates entre os colonos pomeranos e as etnias indígenas, que ali habitavam, foram constantes. Uma mostra desse encontro violento e das dificuldades da vida dentro da mata está na notícia escrita em 1972 pelo pastor pomerano Schach, no Jornal Evangélico:

Há um mês atrás [novembro de 1972] duas crianças foram mortas por flechadas de índios. A mãe das crianças perdeu uma vista, foi medicada e salvou-se. (...) No dia 27 de outubro, um temporal derrubou uma árvore sobre duas moças que levavam o almoço a seus familiares na mata. Nilda e Irma Seibel, 15 e 13 anos, respectivamente, [eram] filhas do Sr. Frederico Seibel, membro de nossa comunidade, chegados a dois meses do Espírito Santo. As duas garotas tiveram morte instantânea. O fato abalou toda a população local. Já há dois meses atrás, mais dois homens foram mortos como vítimas de um derrubamento

⁶⁷ Pode-se ampliar informações sobre a população pomerana de Espigão do Oeste em: <http://g1.globo.com/ro/rondonia/videos/t/todos-os-videos/v/moradores-de-espigao-doeste-mantem-tradicao-pomerana-em-ro/6828597/> (Acesso em 28 de jan. de 2020).

de árvores. Pernas quebradas pelo mesmo tipo de acidente, já não são mais novidade em nosso meio. Ainda há dias, um moço picado por uma cobra foi carregado por 50 km (...), delirando de febre (SCHACH 1972 *apud* LINK, 2004a, p. 66-67).

Além dos incidentes com os povos originários, os colonos recém-chegados na região enfrentaram os perigos que a sociedade de fronteira oferecia. A vida dos colonos não era fácil:

O uso da mão-de-obra escrava também esteve presente durante todo o processo de ocupação de Rondônia. Os grandes latifundiários aliciavam pessoas para trabalharem em suas terras derrubando a floresta com o objetivo de plantar capim que serviriam como pastagem para o gado. Quando chegavam lá, davam-se conta do que os esperava: pistoleiros com armas na mão. Se alguém conseguisse sair da fazenda, seja fugindo ou por que fora libertado, não recebia nada pelo seu serviço (LINK, 2004b, p. 64).

A violência da luta pela terra no campo matava mais que as doenças que afetaram os migrantes. Segundo o Relatório do Pastor Geraldo Schach, em 13 de dezembro de 1974 (Arquivo da IECLB), recolhido no trabalho de Rogério Sávio Link:

As doenças, muito freqüentes, também causavam verdadeiro flagelo entre os migrantes. As doenças mais freqüentes são a malária, a hepatite, desidratação e a verminose (...). A malária tem índices acentuados apenas em certos lugares, como em Jarú, por exemplo, onde diariamente morre gente sem recurso algum. O governo enviou para lá uma enfermeira, a qual há dias viajou para a eternidade, vítima da malária. Certamente já foram centenas as vítimas somente naquele lugarejo onde a população já é escassa. A hepatite, mais rara, é doença fatal que dificilmente perdoa alguém. A desidratação e verminose nas crianças ocorrem mais pela falta de orientação dos pais (LINK, 2004a, p. 65).

Como foi evidenciado, naquela época de colonização da “terra sem lei”, assuntos como falta de justiça, conflitos de terras, assassinatos, trabalho escravo, doenças e conflitos com indígenas também foram rotina em Rondônia. A sociedade típica da fronteira econômica tinha na falta de justiça o principal problema, já que na floresta a ser “domesticada” prevalecia a lei do mais forte. O pastor luterano, de origem pomerano, Geraldo Schach, afirmou que nessa época “os assassinatos praticamente causam tantas baixas como a própria malária”. A maioria desses incidentes violentos, que terminavam em óbito, estavam relacionados a questões de terra. Nas expressões da

cultura popular daquela sociedade, predominavam frases como “segurar a costela” ou “eu não tenho costela pra bala”. Nesse tipo de expressão, aprecia-se o medo e o temor que os migrantes tinham dos pistoleiros, pois qualquer conflito sobre a posse das terras sempre era solucionado com arma de fogo. Naqueles momentos iniciais da colonização, a posse da terra nunca era totalmente segura. A única coisa que a garantia era a arma de fogo (LINK, 2004a).

O processo de ocupação e de povoamento do que seria a cidade de Cacoal, nas terras dos Paiter Suruí, iniciou-se num barracão de uma antiga fazenda nas margens da rodovia BR-364. O povo Paiter Suruí chamava a zona onde hoje existe a cidade de Cacoal como “Castanhal”, devido ao grande número dessas árvores. O projeto Integrado de Colonização Ji-Paraná, dirigido pelo INCRA, estava destinado a albergar cerca de 5.000 famílias. Segundo Sinedei de Moura Pereira (2007):

Os Projetos Integrados de Colonização (PIC’S) consistiam numa forma pioneira de colonização adotada pelo INCRA, com área média planejada de 100 hectares. Ao INCRA cabia a responsabilidade de executar as seguintes funções: implantação da organização territorial, da infra-estrutura e da administração; como também a realização do assentamento e a promoção da assistência técnica, do ensino, da saúde e previdência social, da habitação rural, da empresa cooperativa, do crédito e a da comercialização. A clientela potencial almejada para o PIC seria constituída por pequenos agricultores (trabalhadores sem-terra ou minifundistas). (PEREIRA, 2007, p. 132).

Um grande número de migrantes foram chegando e acampando nas imediações do barracão da antiga fazenda, enquanto esperavam a demarcação e a distribuição de lotes (SILVA FILHO, 1995). Os novos colonos foram deslocando os integrantes da velha fronteira, os quais não possuíam os títulos de propriedade. Muitos deles perderam suas terras devido às invasões por arma de fogo ou por desapropriações realizadas pelo INCRA para albergar o novo fluxo migratório (KEMPER, 2002).

Vale destacar que, conforme aponta Hervé Théry (2012), em sua tese de doutorado, defendida em 1976, na região de Cacoal, atual Rondônia, foram três fatores que impulsaram a transformação do território por parte da colonização interna: à criação do território, à corrida pela cassiterita e a abertura da estrada Cuiabá-Porto Velho.

Cabe lembrar que, durante a segunda Guerra Mundial, o Brasil iniciou uma política de criação de territórios federais e, paralelamente, também a fundação de uma

série de órgãos que tinham como finalidade impulsionar o desenvolvimento da Amazônia, como, por exemplo, o Banco da borracha, que depois se tornaria o Banco da Amazônia. Os novos territórios criados no Brasil foram administrados diretamente pelo governo federal. Pode-se compreender a finalidade da criação desses territórios federais mediante a leitura do texto de criação nº 5812, de 13 de setembro de 1943 e reafirmado pelo decreto-lei nº411, de 8 de janeiro de 1969⁶⁸.

Vários territórios federais foram criados no Brasil, como, por exemplo, os territórios de Iguazu e Ponta Porã, que posteriormente seriam incorporados ao Paraná e Mato Grosso do Sul respectivamente. No caso das terras onde moravam os Paiter Suruí, em 1943, foi criado pelo decreto-lei nº 5812/43 o Território de Guaporé, como fruto do desmembramento das partes territoriais do Estado de Amazonas e do Estado do Mato Grosso. A lei Ordinária nº 2731, de 17 de fevereiro de 1956⁶⁹ mudou a denominação do Território Federal de Guaporé para Território Federal de Rondônia, fazendo, dessa forma, uma homenagem ao militar, “protetor dos indígenas”, Marechal Cândido Rondon.

⁶⁸ O decreto-lei estabelecia que:

A União administrará os Territórios, tendo os seguintes objetivos:

I - Desenvolvimento econômico, social, político e administrativo, visando a criação das condições que tornam possível sua elevação à categoria de Estado.

II - Ocupação efetiva do Território, particularmente dos espaços vazios e das áreas de fronteira pelo povoamento dirigido e a colonização.

III - Integração socioeconômica e cultural à comunidade nacional.

IV – Levantamento sistemático dos recursos naturais para a exploração pela Nação das suas potencialidades econômicas.

V – Incentivo à agricultura, pecuária, silvicultura, piscicultura e industrialização, através de planos em acordo com os órgãos de desenvolvimento regional atuantes nesses espaços,

VI – Melhoria das condições de vida da população através de uma real assistência médica, sanitária, educacional e social.

VII - Garantia de autonomia dos municípios que os compõem e doação de uma assistência técnica para suas administrações respectivas.

VIII - Preservação das riquezas naturais, do patrimônio e das áreas especialmente protegidas pela lei federal (THÉRY, 2012, p. 34-35).

⁶⁹ A lei Ordinária nº 2731, de 17 de fevereiro de 1956: O Presidente da República:

Faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º É mudada a denominação de Território Federal do Guaporé para Território Federal de Rondônia.

Art. 2º Esta lei entrará em vigor na data de sua publicação.

Art. 3º Revogam-se as disposições em contrário.

Rio de Janeiro, 17 de fevereiro de 1956; 135º da Independência e 68º da República.

JUSCELINO KUBITSCHEK

Disponível no site da Câmara dos Deputados: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1950-1959/lei-2731-17-fevereiro-1956-355081-publicacaooriginal-1-pl.html> (Acesso em 28 de janeiro de 2020).

Quanto ao que se refere especificamente ao conflito entre os colonos e os indígenas, destaca-se a criação do Parque indígena do Aripuanã, no dia 23 de julho de 1969, que será detalhada no item seguinte, quando se trata sobre o trabalho dos sertanistas na proteção dos indígenas da região. Dentro do Parque ocorreram intensas disputas pela propriedade da terra. Como temos evidenciado, milhares de camponeses chegaram a Rondônia para desmatar a floresta e instalar-se definitivamente com a criação de pequenas fazendas familiares, o que causou um grande impacto nas vidas de muitas comunidades indígenas. No entanto, para os Paiter Suruí, além desses colonos “familiares”, que chegaram a Terra Indígena incentivados pelo INCRA, a empresa de colonização Companhia Itaporanga foi responsável pela introdução de várias famílias na área ocupada pelos indígenas, o que levou a vários choques armados entre os invasores e os Paiter Suruí, entre 1971 e 1981.

A Companhia Itaporanga, propriedade da família Melhorança de São Paulo, introduziu mais de 500 famílias no Parque Indígena do Aripuanã, mediante a venda ilegítima de terras. O INCRA também foi responsável pela introdução de invasores, já que estimulou durante muito tempo (até 1977) a entrada de migrantes, a compra e a venda ilegal de lotes. Calcula-se que, durante o tempo que duraram as invasões na Terra Indígena, aproximadamente, mil famílias não-indígenas ocuparam o território (ISA, 2003). Em 1972, quando as invasões já haviam começado, o ex-diretor do Parque, Apoena Meirelles, enviou uma carta informando a FUNAI sobre as invasões e os choques sangrentos.

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

Os colonos e as companhias de mineração invadiram durante muito tempo as terras dos indígenas Paiter Suruí, inclusive construíram várias pistas de pouso para aviões, desmatando grandes áreas e acabando com os recursos naturais com os quais subsistiam os indígenas. Aos poucos, os indígenas viram-se limitados a um território cada vez menor e diferente, devido às invasões e ao desmatamento.

Essas invasões de terras, marcadas a “ferro e fogo” na memória do povo Paiter Suruí, causaram grande sofrimento aos indígenas. No entanto, a História oficial, relatada do ponto de vista desenvolvimentista, nacionalista e elitista não reconhece o sofrimento dos povos indígenas, ao contrário, mitifica e glorifica os irmãos Melhorança e sua companhia de colonização como os pais fundadores da cidade de Espigão do Oeste (Rondônia). Fica demonstrado esse ponto de vista de não-inclusão no site⁷⁰ da cidade de Espigão do Oeste, em que o item sobre a fundação da cidade relata:

Em 1956, na cidade de Andradina/SP, durante uma reunião familiar na casa do Sr. João Guerino – Melhorança, os irmãos José Cândido, Nilo Tranquilo e Romeu Melhorança, ouviram no rádio uma nota do governo, que convidava os brasileiros para a integração da Bacia Amazônica.

Desbravadores que eram, os Melhorança decidiram logo empreender uma viagem para o Acre e assim, depois de uma longa viagem de muitos sacrifícios, chegaram a Pimenta Bueno. No dia 13 de abril do mesmo ano, quando estavam às margens do Rio Barão de Melgaço, tiveram um encontro histórico com o Sr. Raimundo Euclides Barbosa, que sabedor de suas intenções, convidou-os para que aqui ficassem, mudando então, o rumo de suas vidas.

Assim decididos, retornaram à Andradina, onde organizaram uma firma colonizadora a qual recebeu o nome de “ITAPORANGA” (Ita = Pedra, Poranga = Dura). Em fevereiro de 1967, deram início à tão sonhada colonização.

Partindo de Pimenta Bueno, deixaram a BR-29 e iniciaram um caminho de 28 Km e, apesar das dificuldades, chegaram ao alto de uma colina, a qual foi chamada de Espigão. Surgiu então em seguida um núcleo, civilizado, com a construção de pequenas casas cobertas de palha e paredes de coqueiro para os colonos que recebiam lotes na vila para morar e áreas demarcadas no setor rural.

No ano de 1969, Espigão já era uma Vila e em 12 de agosto de 1970, numa cerimônia emocionante, foi plantado um cruzeiro pelo Pe. Vicente Vanin Martins e, junto ao cruzeiro, uma garrafa, tendo em seu interior um papel com os nomes das pessoas que participaram do evento. Na ocasião, por falta de vinho, não foi celebrada a missa que, mais tarde, aconteceu. No dia 07 de setembro do mesmo ano, sendo então, celebrada pelo Padre Adolfo Rool.

Mas as dificuldades dos colonizadores não pararam aí. Nos anos seguintes, especialmente em 1975, vários acontecimentos marcaram tragicamente o povo tão sofrido de Espigão do Oeste, que lutavam por um futuro melhor.

A colonizadora Itaporanga dividia os lotes em 2000 ha. e cobrava dos colonos apenas o trabalho de topografia, isto é, a demarcação dos mesmos; no entanto, o INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) só regularizaria as terras, se os lotes fossem reduzidos a 100 ha. e os colonos retirassem um interdito probatório

⁷⁰ Consultar o “Histórico da cidade” no site da prefeitura. Disponível em: <https://espigaodoeste.ro.gov.br/a-cidade/> (Acesso em: 21 jun 2018).

que eles haviam impetrado contra o Instituto, como medida de garantia da posse das terras.

Porém, esta proposta foi acolhida com desagrado pelos colonos e houve revolta geral quando receberam a notícia de que funcionários do INCRA viriam para cortar as terras. Indignados, os colonos decidiram serrar a ponte sobre o “Igarapé Amola Faca”, para impedir a passagem dos tais funcionários, mas, nesse mesmo dia, 28 de abril de 1975, policiais armados invadiram a Vila de Espigão e, num ato de injustiça e crueldade, espancaram trabalhadores bons e honestos.

Várias pessoas, entre elas, os Melhoranças foram presos e somente depois de muita luta, conseguiram liberdade. Em compensação a tanto sofrimento, conseguiram, logo em seguida, os documentos das terras.

Com isso, encerrou-se a dolorosa etapa pela qual passou o povo de Espigão do Oeste e, daí em diante, essa terra coroada com a palavra progresso, sendo então nomeado como administrador, o Sr. José Sales. Iniciou-se nova etapa de tórrida pujança e de futuro promissor, o que hoje permite a Espigão gritar de pé: “Presente”! na chamada da Nação (ESPIGÃO, 2018).

Como se pode apreciar, a História oficial do município de Espigão do Oeste mascara totalmente o sofrimento dos indígenas. Além de glorificar a colonização e o tom paternalista, esse tipo de História invisibiliza as populações indígenas e as injustiças cometidas contra eles. Os irmãos Melhorança aparecem como próceres do município, os colonos são qualificados de “bons e honestos”, sugere que os “sofridos” irmãos Melhorança foram presos injustamente, além de qualificar os fatos históricos ocorridos como uma etapa de sofrimento para os habitantes do município. Esse tipo de relato mostra a manipulação da História com finalidades políticas, além de dar continuidade ao um discurso excludente em que os indígenas são meros enfeites da História. Podemos chamar esse relato de História? Ou seria uma simples manipulação com uma obscura finalidade? Precisamente uma das pretensões desta tese de doutorado é construir um relato histórico inclusivo e mais perto da realidade, em que os indígenas são vistos como atores históricos e não meros elementos decorativos exóticos a serem invisibilizados.

A tática utilizada pela companhia de colonização Itaporanga, dos irmãos Melhorança, para invadir a terra indígena onde moravam os *Paiter ey*, consistiu em atraí-los, mediante o oferecimento de moradia, alimentos e presentes almejados pelos indígenas, com o intuito de chamar todos os Paiter Suruí para serem totalmente afastados da floresta e localizados na cidade de Espigão do Oeste. Dessa forma, poderiam justificar, com as autoridades competentes, que o território demarcado pela

companhia de colonização privada não era habitado pelos indígenas. O grupo de Paiter Suruí, que foi para a cidade de Espigão do Oeste, não percebeu a traição preparada pela companhia de colonização até ser convencida por funcionários da Funai. Essa estratégia e seu posterior fim foi descrita num depoimento do então administrador do Parque Indígena do Aripuanã, em dezembro de 1973, o já falecido Aimoré Cunha da Silva:

A minha preocupação foi justamente esse problema dos Suruí que moravam lá em Espigão D'Oeste. Naquele tempo eles moravam dentro da vila mesmo. Em um galpão. Eu ainda fui lá tentando trazê-los para cá. Apesar de ter conversado com eles, nenhum se mostrou disposto a vir para cá.

Naquele tempo os Melhorança estavam no auge da colonização e inclusive traziam colonos de São Paulo, do Sul, e entregavam terra. Eles puseram gente lá para pescar para os índios, tinha gente lá para pescar para os índios, tinha gente que fazia roça para eles e além disso davam muito presente para os Suruí. Então os índios não queriam sair de lá. E a intenção era justamente atrair os outros que moravam no Posto 7 de Setembro (Parque do Aripuanã), todos para Espigão D'Oeste. Porque aí os índios ficariam dentro de uma cidade e a FUNAI não iria dizer que a cidade era terra do índio.

Os Melhorança chegaram a lotear até a área onde hoje se localiza o Posto Indígena 7 de Setembro. Eu vi a planta com a área loteada.

Os Melhorança começaram a se desgastar com a FUNAI, com o INCRA até que foram finalmente responder processo e praticamente acabou a influência dels em Espigão D'Oeste. A partir deste momento os índios ficaram sozinhos. Os índios viviam das roças dos colonos porque não tinham terra mesmo. Ficavam posando para os fotógrafos e turistas que iam lá para tirar fotografias.

A partir deste momento começamos a entrar em contato com as lideranças do grupo, explicar a situação, o logro em que eles tinham caído e eles foram se conscientizando disso.

A turma de solteiros, aqueles que não tinham mulher, resolveu vir para cá e nós mostramos uma terra, dentro da reserva, na Linha 14, inclusive eles tinham morado lá perto, tiveram malocas lá. Então eles aceitaram.

(...) Mas ainda havia uma dúvida: se o grosso da turma, o resto que continuava em Espigão, viria.

(...) Foi num belo dia, tempo de chuva mesmo, que eles resolveram vir. Aí já vinham alguns a pé, nós tivemos dificuldade, inclusive porque tinha caído a ponte da estrada de Espigão que nos dava acesso, e foi uma dificuldade tremenda para trazê-los porque tempo de chuva, estrada ruim, acho que levou quase uma semana para eles chegarem (SANTILLI, 1987, p. 147-148).

Os embates entre os indígenas Paiter Suruí e o avanço da fronteira econômica foram contínuos. Frente ao panorama desolador de morte e de invasão, os guerreiros Paiter Suruí e de outras etnias, que compartilhavam o Parque, lutaram fisicamente para

preservar sua terra e o seu povo. Os homens Paiter Suruí começaram a andar armados nas suas terras para se defenderem (Figura 19). Segundo as informações coletadas em vários jornais por Mindlin (1985), pode-se reconstruir um breve histórico dos embates entre os indígenas do Parque e a sociedade envolvente. Em dezembro de 1971, os Cinta-Larga mataram um ex-jornalista e um radiotelegrafista, que trabalhavam para a FUNAI. Em 1972, ocorreu um ataque em Pimenta Bueno, perto do Parque Indígena do Aripuanã, em que cerca de 60 indígenas mataram dois filhos de um seringueiro e feriram sua mulher. Esse assalto foi atribuído aos Paiter Suruí, mas Apoena Meirelles, depois de analisar as flechas, concluiu que eram indígenas Karipuna, ainda em processo de contato. Poucos dias depois, outro ataque similar aconteceu em Pimenta Bueno, ferindo uma mulher. Em 1977, um caçador foi morto na Km 68 da BR-421. Durante o ano de 1976, alguns ataques indígenas mataram 10 pessoas. Em 1979, um grupo de geólogos foi apedrejado na rodovia Costa Marques – Presidente Médici. Em 1979, os Paiter Suruí sequestraram um menino de 6 anos no município de Ariquemes. Em 1980, os Urueu-wau-wau atacaram a expedição, que queria estabelecer contato com eles, da qual participaram os Paiter Suruí contratados pela FUNAI. Em 1981, morreram um seringueiro e um colono às margens dos rios São Miguel e Muqui, além de outro ataque a um casal de agricultores, morrendo um homem. Em 1982, mataram o sertanista João Maia Brito e feriram o Baiano Maia. Ao que se refere aos Paiter Suruí, esses tinham matado colonos em 1976. No mesmo ano, um indígena conhecido como Oreia, que estava apaixonado por uma filha de colonos, com quem morou um tempo, assassinou um dos parentes da moça, quando a menina foi levada de volta para sua família. Depois, uma emboscada dos colonos matou o indígena, fato que revoltou os Paiter Suruí, levando-os a tomar o Posto da FUNAI, suas armas e utilizaram a rádio para transmitir suas reivindicações, denunciando, assim, as contínuas invasões no seu território. Em 1977, o comandante do Grupamento de Fronteiras, General Floriano, prometeu a retirada dos colonos invasores, mas as pressões políticas o fizeram retratar-se. Em 1981, as últimas mortes registradas nesse período e causadas pelos Paiter Suruí foram as de dois jovens colonos vizinhos da Terra Indígena. Os guerreiros Paiter Suruí, que mataram vários seringueiros invasores em represália aos seus parentes mortos, hoje mostram com orgulho as cicatrizes causadas pelos disparos (MINDLIN, 2006). A perspectiva indígena desses embates entre colonos e Paiter Suruí será relatada no Capítulo 3.

Para resumir este item, vale ressaltar que as políticas de fomento à migração para os territórios de nova fronteira econômica causaram novos conflitos entre os posseiros da “velha fronteira”, vindos do Nordeste, os colonos da “nova fronteira” e, sobretudo, com as populações indígenas. Se a ditadura planejou a colonização dessa região amazônica para minimizar a conflitividade no Sul, acabou transferindo e magnificando esses conflitos na nova região ocupada. Segundo José de Souza Martins (1984, p. 14), “o capital não promove apenas o aparecimento de um novo modelo de produzir riqueza; é também um novo modo de produzir a miséria. O capital não produz apenas os exploradores, produz também os explorados. Não produz apenas o farto, mas também o faminto”. A vida na área de fronteira entre o sistema capitalista e as populações livres da opressão sistêmica não foi nada fácil. O colono morria na tentativa de conseguir uma vida melhor e o indígena morria tentando conseguir sua sobrevivência. Porém, o grande proprietário, o empresário e a elite dirigente, sentados em suas cômodas poltronas nas áreas urbanas, exergavam como o seu lucro era o protagonista das mortes em zona de fronteira, além de serem colaboracionista com o ecocídio global endêmico do sistema capitalista. O colono da “velha fronteira”, de certa forma, convivia com os indígenas, produzia alimentos de subsistência e para o pequeno mercado local, em uma economia pré-capitalista. Esse colono faz o trabalho inicial de “amansar” o território. Depois chega o colono da “nova fronteira”, com seus conhecimentos técnicos e sua experiência em produzir para o mercado, acabando por conquistar o poder econômico e político da região. Os dois tipos de colonos são utilizados pela elite para fazer o “trabalho sujo” na fronteira, para depois os grandes proprietários se apoderarem desse trabalho e acabarem lucrando com a distância ou com o conforto de alguma zona urbana.

Nessa colonização interna, na região da Amazônia legal, especificamente em Rondônia, se estabeleceu um forte vínculo entre as regiões de origem dos colonos e o novo “Eldorado” amazônico. Mediante a rodovia que unia Porto Velho a Cuiabá, a BR-364 conectou-se a região com o resto do país. O escoamento da produção realizada pelos colonos do Espírito Santo e do Paraná não se deu via Porto Velho. A relação de confiança entre os produtores e os intermediários se dava a partir dos contatos que cada um deles tinham, portanto, esses contatos eram na grande maioria com pessoas que já possuíam um vínculo prévio ou recomendados por alguém. Os colonos originários do Paraná estabeleceram uma rota comercial de escoamento dos seus produtos que ligava

Rondônia com o porto de Paranaguá (Paraná), devido aos seus vínculos. Igual fizeram os colonos chegados do Espírito Santo, os quais conectavam sua produção com o porto de Vitória, capital do Espírito Santo (BINSZTOK, 2006).

2.5 Sertanistas: a ponte entre dois mundos

Este item trata do trabalho dos sertanistas para contatar com etnias indígenas autoisoladas. O sertanista tornou-se um ator principal nos contatos com as populações indígenas, que vivem isoladas de forma voluntária, representando uma ponte: de um lado se encontram o mundo não-indígena, a sociedade de fronteira e o sistema capitalista; e, de outro lado, o mundo indígena, que apesar de se autoisolar de forma permanente tinham alguns contatos esporádicos para furtar objetos não-indígenas que facilitavam as tarefas cotidianas. A análise da figura do sertanista no século XX permite, como veremos a seguir, quebrar a falsa ideia engendrada de uma perspectiva judaico-cristã, do bem contra o mal, ou seja, a ideia do “branco” contra o indígena. Os sertanistas “brancos”, contemporâneos na sua grande maioria, eram agentes representantes de um organismo estatal preocupados com as populações indígenas, muitos lutaram com todas suas forças contra o genocídio e etnocídio indígena dentro de um contexto político contrário. A figura do marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, tratada no início deste capítulo, foi o farol que guiou o trabalho dos sertanistas do século XX.

Por meio da análise do significado da palavra “sertanista”, no dicionário, pode-se perceber a longa trajetória histórica desta figura e como ela foi modificando-se ao longo do tempo. Conforme o Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, na sua edição de 2009, a definição do termo sertanista seria:

1. relativo ou pertencente ao sertão. **2.** Que ou aquele que penetrava no sertão à procura de riquezas; bandeirante. **3.** Diz-se de ou pessoa que frequenta e conhece bem o sertão e os hábitos sertanejos; especialista no que diz respeito ao sertão **4.** Que ou aquele que vive no sertão (Houaiss, 2009, p. 1737).

Entende-se o sertão como uma região agreste, um terreno coberto de mato, afastado dos núcleos urbanos e das terras cultivadas. O sertanista seria o conhecedor das questões desse tipo de região. Se inicialmente a definição do termo “sertanista” induz o

leitor a pensar nos bandeirantes do Brasil colonial, atualmente, esse pensamento fica obsoleto devido ao novo rol do sertanista do divisor de águas que supôs o trabalho do marechal Cândido Mariano da Silva Rondon. O termo mudou de espoliador e saqueador de riquezas a protetor dos indígenas. Hoje em dia, a ideia popular, forjada pelo prestígio adquirido frente à sociedade pelos grandes sertanistas, identifica o sertanista com o ideal humanitário e a defesa dos povos originários.

Cabe destacar que a função de sertanista desapareceu da Funai na reforma administrativa efetuada em 2009. Especificamente, foi o decreto nº 7.056, de dezembro de 2009, que extinguiu a figura do sertanista no Brasil⁷¹. Desde esse momento, alguns sertanistas se aposentaram e/ou continuaram em cargos de confiança da Funai, enquanto outros continuaram trabalhando nas Frentes de Proteção Etnoambiental, desenvolvendo tarefas semelhantes às dos sertanistas (MILANEZ, 2015).

Na História contemporânea do Brasil, os sertanistas representam, na sua maioria, um ator social, que atua de certa forma de “paraquedas”, no salto que fazem as etnias indígenas autoisoladas, ao se introduzir na sociedade nacional e no sistema capitalista, representado pela sociedade de fronteira. Porém, quem são os povos autoisolados? O que significa o termo “isolamento” aplicado aos indígenas? Conforme as *Directrices de protección para los pueblos indígenas en aislamiento y en contacto inicial de la región amazónica, Gran Chaco y la región oriental de Paraguay*, estabelecidas pela Organização das Nações Unidas (ONU)⁷²:

Los pueblos en aislamiento son pueblos o segmentos de pueblos indígenas que no mantienen contactos regulares con la población mayoritaria y que además suelen rehuir todo tipo de contacto con personas ajenas a su grupo (ACNUDH, 2012).

⁷¹ Consultar o decreto nº 7.056 de dezembro de 2009 no site da Câmara dos Deputados. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2009/decreto-7056-28-dezembro-2009-599264-publicacaooriginal-121622-pe.html> (Acesso em: 21 jun 2018).

⁷² Consultar as *Directrices de protección para los pueblos indígenas en aislamiento y en contacto inicial de la región amazónica, Gran Chaco y la región oriental de Paraguay* na Internet. Disponível em: <http://acnudh.org/wp-content/uploads/2012/03/Final-version-Guidelines-on-isolated-indigenous-peoples-february-2012.pdf> (Acesso em: 21 jun 2018).

Já, no âmbito brasileiro, a denominação “isolados”, segundo a Funai, corresponde a:

Especificamente a grupos indígenas com ausência de relações permanentes com as sociedades nacionais ou com pouca frequência de interação, seja com não-índios, seja com outros povos indígenas (FUNAI, 2016).

Pode-se observar que no Brasil o termo utilizado oficialmente é “povos indígenas isolados”, já que se considera que estão “em isolamento voluntário”, mas, neste texto, se utiliza o termo “autoisolados” para enfatizar que são os indígenas que decidem se isolar. Mas, em outras partes do continente americano, utiliza-se uma terminologia diferente. Por exemplo na Colômbia esse tipo de populações é definido como “povos em estado natural”, o que contrapõe a visão brasileira de um suposto isolamento (OPIAC, 2016).

Para compreender o trabalho dos sertanistas, também é importante contextualizar a categoria jurídica da palavra indígena. Em 1916, instaurou-se no Brasil um novo código civil⁷³, que, pela primeira vez, trouxe no seu interior alguma referência ao tema indígena. Segundo esse código, o indígena deveria se “adaptar progressivamente”, mediante um sistema de tutela, que desse origem a sua incorporação na vida civil, comum a todos os brasileiros. Segundo Darci Riveiro, “Até a promulgação do Código Civil Brasileiro, era o índio identificado às pessoas completamente incapazes e sujeito à tutela dos juízes de órfãos” (RIBEIRO, 1996, p. 225). Em 1928, a Lei 5484⁷⁴ deu um novo impulso à ressignificação da capacidade civil do indígena, a partir desse momento, o indígena deveria se submeter à tutela direta do Estado, cabendo ao Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e, posteriormente à Funai, executar essa tutela. A lei 5484 estabelecia no seu artigo 6 que:

os índios de qualquer categoria não inteiramente adaptados ficam sob a tutela do Estado, que a exercerá segundo o grau de adaptação de cada um, por intermédio dos inspetores do Serviço de Proteção aos

⁷³ Consultar o código civil de 1916 no site da Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L3071.htm (Acesso em: 21 jun 2018).

⁷⁴ Consultar a Lei 5484 de 1928 no site da câmara dos deputados. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1920-1929/decreto-5484-27-junho-1928-562434-publicacaoriginal-86456-pl.html> (Acesso em: 21 jun 2018).

Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, sendo facultado aos ditos inspetores requerer ou nomear procurador, para requerer em nome dos mesmos índios, perante as justiças e autoridades, praticando para o referido fim todos os atos permitidos em direito (BRASIL, 1928).

É possível observar como o Estado deveria cumprir o papel de “tutela-representação”, com o dever de “civilizar” e transformar o indígena em um ser produtivo para a nação, convertendo um selvagem num camponês produtivo. Os indígenas só conseguiriam se emancipar dessa tutela, mediante sua inserção no mundo não-indígena e, portanto, nos parâmetros da cultura não-indígena (BECKER; ROCHA, 2017).

Em plena ditadura militar, foi inserida, no ordenamento jurídico do Brasil, uma lei que daria uma nova regulação à situação legal dos povos indígenas. Em 19 de dezembro de 1973, se instaurou a Lei nº 6.001, conhecida como Estatuto do Índio⁷⁵. Essa lei pretendia “preservar a cultura das comunidades indígenas e integrá-los progressiva e harmoniosamente à comunhão nacional” (MEYER, 2014, p. 92). Portanto, a lei continuou a manter a tutela aos indígenas, que não foram reconhecidos pelas autoridades competentes como integrados a sociedade nacional, perpetuando, assim, de certa forma, o projeto colonizador de integração. O Estatuto do Índio instituiu as normas para o tratamento dos indígenas em áreas como educação, cultura, saúde, bens, terras e áreas de reserva, registro civil, condições trabalhistas, além das normas penais e processuais civis, tudo com o intuito de conseguir a “integração” do indígena na sociedade nacional Brasileira. Em suma, essa visão tutelar de representação restrita e rígida induz a perceber o indígena como um ser sem o poder de falar e decidir sobre si mesmos; como se não tivessem a capacidade de dirigir suas próprias vidas (BECKER; ROCHA, 2017).

Uma vez evidenciada a categoria legal do indígena, durante a ditadura militar, como um ser incapaz, que necessita ser integrado à civilização, cabe destacar que o Estatuto do Índio de 1973 continha no seu interior alguns avanços nos direitos dos indígenas. Como, por exemplo, pode-se verificar no artigo 2º, que estabelece:

⁷⁵ Consultar a Lei 6001 de 1973 no site da Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6001.htm (Acesso em: 21 jun 2018).

Art. 2º Cumpre à União, aos Estados e aos Municípios, bem como aos órgãos das respectivas administrações indiretas, nos limites de sua competência, para a proteção das comunidades indígenas e a preservação dos seus direitos:

I - estender aos índios os benefícios da legislação comum, sempre que possível a sua aplicação;

II - prestar assistência aos índios e às comunidades indígenas ainda não integrados à comunhão nacional;

III - respeitar, ao proporcionar aos índios meios para o seu desenvolvimento, as peculiaridades inerentes à sua condição;

IV - assegurar aos índios a possibilidade de livre escolha dos seus meios de vida e subsistência;

V - garantir aos índios a permanência voluntária no seu habitat, proporcionando-lhes ali recursos para seu desenvolvimento e progresso;

VI - respeitar, no processo de integração do índio à comunhão nacional, a coesão das comunidades indígenas, os seus valores culturais, tradições, usos e costumes;

VII - executar, sempre que possível mediante a colaboração dos índios, os programas e projetos tendentes a beneficiar as comunidades indígenas;

VIII - utilizar a cooperação, o espírito de iniciativa e as qualidades pessoais do índio, tendo em vista a melhoria de suas condições de vida e a sua integração no processo de desenvolvimento;

IX - garantir aos índios e comunidades indígenas, nos termos da Constituição, a posse permanente das terras que habitam, reconhecendo-lhes o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades naquelas terras existentes;

X - garantir aos índios o pleno exercício dos direitos civis e políticos que em face da legislação lhes couberem (BRASIL, 1973).

Os sertanistas e outros funcionários do SPI ou da Funai, dependendo da época, eram os encarregados de estabelecer uma ponte entre a sociedade nacional brasileira e os indígenas, mas com a convicção de muitos desses atores históricos de defender as populações indígenas. Como acontece de forma recorrente no Brasil, a aplicação do Estatuto do Índio foi uma tarefa complicada, muitos dos artigos da lei pareciam meros escritos decorativos, pois os fatos históricos narram um desequilíbrio entre a lei escrita e

a lei cumprida, principalmente no que se refere à colaboração do poder político e das forças de repressão com o avanço da fronteira econômico a qualquer custo.

Marechal Rondon apresentava-se nas suas conferências como sertanista. A imprensa da época também identificava os trabalhadores da Comissão Construtora da Linha Telegráfica de Cuiabá ao Araguaia como “sertanistas”. Durante a época do Império, já existiam esse tipo de Comissões telegráficas, mas foi com Rondon que essas comissões passaram a ter um marcado caráter científico e humanitário, até o ponto de transformar a palavra “sertanista” em um termo que designa os defensores dos indígenas (MILANEZ, 2015). Depois do trabalho pioneiro de Rondon, os irmãos Villas Bôas continuaram com seu legado durante a “marcha para o Oeste”. No olhar estrangeiro, do editor da revista *National Geographic*, Bill Allen, a figura do sertanista é uma profissão típica brasileira, que mistura trabalhos como a burocracia governamental, a militância indigenista, etnografia e exploração (ALLEN, 2003, p. 27).

Ao longo da história dos sertanistas no Brasil, existiram dois modelos diferenciados de política indigenista para tratar os povos indígenas autoisolados: o modelo protecionista e o modelo integracionista. O modelo chamado de protecionista teria suas bases assentadas nas ideias do marechal Cândido Mariano da Silva Rondon e suas pilastras com o trabalho dos irmãos Villas Boas no Parque Indígena do Xingu. Esse tipo de modelo defendia que as populações indígenas deveriam ser protegidas pelo poder público contra as frentes de expansão da fronteira mediante, a criação de reservas nacionais para que, com o tempo, os indígenas desses parques se “integrassem” (utilizando a linguagem da época) na sociedade brasileira (AGÊNCIA ESTADO, 2002). A relação de entendimento entre Rondon e os Villas Boas fica demonstrada no depoimento de Orlando Villas Boas em entrevista realizada por Maureen Bisillat e publicada em 1995 no livro “Guerreiros sem Espadas”:

Despertar da consciência de que temos responsabilidade pelo índio, que devemos mantê-lo vivo, falando, defendendo-o e gritando se preciso for! Rondon, durante quase toda a sua vida, defendia a necessidade de trazer o índio para a civilização. De dar-lhe condições para ser também um civilizado. Só no final de sua vida ele reconheceu que a única forma de salvar o índio seria preservá-lo em seu ambiente, vivendo a sua própria cultura.

Quando levamos à frente a expedição sem entrar em choque com os

índios, como Rondon queria, ele ficou muito grato e nos nomeou delegados seus para toda a área do Brasil Central. Temos correspondência do próprio punho de Rondon, a quem chegamos a conhecer pessoalmente. Um dos maiores humanistas que tivemos, Rondon foi um marco. Antes dele, índio era bicho, índio encontrado na mata era morto como um porco. Rondon foi quem conscientizou nossas leis e fez com que o índio fosse uma figura respeitada. O maior crime que se fez com ele foi nunca terem lhe dado o Prêmio Nobel da Paz, como merecia, pela introdução da política de proteção ao índio no Brasil (BISILLAT, 1995).

Já o modelo integracionista foi pautado por imperativos de ordem desenvolvimentista, partindo do argumento de que as comunidades indígenas deveriam ser integradas economicamente à sociedade brasileira, o mais rapidamente possível, para formar parte da grande reserva de mão-de-obra. Desse modo, pretendia-se dar impulso às economias regionais em expansão na zona de fronteira, para serem integradas às regiões mais desenvolvidas do país. Esse modelo não tinha nenhum interesse na cultura indígena, já que o indígena foi só visto da perspectiva das relações de produção. Cabe lembrar que o modelo integracionista surgiu no contexto histórico entre a chamada “operação Amazonas”, de 1966, e o Plano de Integração Nacional I, de 1970, com a finalidade de subordinar as políticas indigenistas aos imperativos desenvolvimentistas (AGÊNCIA ESTADO, 2002). Os sertanistas “integracionistas” lutaram também para preservar a sobrevivência dos povos indígenas de uma perspectiva diferente.

No caso do contato oficial com o povo Paiter Suruí, em 1969, os sertanistas encarregados dessa tarefa foram Francisco Meirelles e Apoena Meirelles (Figura 12). Pai e filho trabalharam juntos com numerosos povos indígenas, no entanto, foi Apoena, que, praticamente sozinho, contactou com os Paiter Suruí.

Figura 12. Apoena e Francisco Meirelles



Fonte: arquivo da Funai

Apoena Meirelles foi fortemente influenciado pelas ideias de seu pai Francisco Meirelles, filho do senador da República. Francisco nasceu no dia 21 de fevereiro de 1908, em Recife, Pernambuco (OPINIÃO, 2014).

Francisco Ribeiro Soares de Meirelles teve 11 filhos, todos comunistas, com exceção do fervoroso católico Cildo Meirelles. O filho mais conhecido, pela sua participação no histórico levante comunista em Recife em 1935, foi o coronel do Exército Silo Meirelles. Francisco Meirelles foi perseguido pelo DOPS por ser considerado um dos chefes da Revolução Comunista de Pernambuco, inclusive foi detido em 1933 e 1936 por sua implicação com os comunistas. No fim da década de 1930, Francisco e Cildo Meirelles se afastaram do Partido Comunista do Brasil devido às dissidências internas. Foi então quando Francisco começou a participar do trabalho indigenista de Cildo, que era funcionário do SPI, desde a década de 1920. Francisco iniciou sua carreira indigenista do lado de seu filho Cildo na “pacificação” dos indígenas Pataxó da Bahia (FREIRE, 2008).

O trabalho de Francisco Meirelles como sertanista se caracterizou por assumir sempre uma posição “integracionista”. Para ele, os problemas dos povos indígenas dependiam de sua integração à nação e ao desenvolvimento econômico do Brasil.

Mediante a integração, o indígena poderia se transformar num bom agricultor e/ou criador de gado, alcançando assim sua emancipação e independência econômica. Segundo Francisco Meirelles (1973, p. 9), “O confinamento ou a resistência ao progresso, [levariam] inevitavelmente à marginalização e, conseqüentemente, à destruição do silvícola”. Essa postura contrastava com o modelo protecionista dos irmãos Vilas Boas, a quem Meirelles e sua equipe se referia como “sertanismo utópico”. No texto, *Índios brasileiros*, escrito por Francisco Meirelles, em 1973, justo antes de morrer, o sertanista dirigiu várias críticas à posição protecionista dos Vilas Boas, enquanto posicionava sua postura integracionista:

Fui, durante toda minha vida, um pacificador de tribos arredias. Sou responsável pelo contato da civilização com os Xavantes, Caiapós, Pacáa Nova, Karipuna, Cinta-Larga e tantos outros. Pois bem, em todos os primeiros contatos pacíficos, o índio solicita, invariavelmente, através dos discursos que nestas ocasiões costuma proferir, que os transformemos em gente como nós, somos gente [...] Há quem afirme que a vida rude do índio é melhor do que nossa civilização. Porém estes que assim pensam não abandonam nosso meio e não querem para si a vida do índio, e daí o fato deles não acreditarem nessas sandices [...] Minha experiência de 35 anos de trabalho indigenista me autoriza a dizer que a solução do problema do índio não está no seu confinamento, nem na resistência de seus defensores ao desenvolvimento do país. Ao contrário, a solução está na integração, não só do indígena, mas de toda a população pobre do interior brasileiro, ao processo de desenvolvimento. O confinamento ou a resistência ao progresso levarão inevitavelmente à marginalização e, conseqüentemente, à destruição do selvícola (MEIRELLES, 1973, p. 5, 7 e 9).

Para Francisco Meirelles, o modelo protecionista dos Vilas Boas era uma utopia, que conduziria os indígenas à marginalização. Segundo ele, mediante sua experiência, o indígena queria o “progresso” que a sociedade nacional brasileira podia oferecer as suas comunidades. Porém, segundo o antropólogo e ex-presidente da Funai, Márcio Gomes:

Alguns analistas do indigenismo brasileiro já quiseram colocar em campos opostos, como se fossem duas orientações distintas, por um lado, os irmãos Villas-Boas, e por outro, Chico Meirelles. Um seria proponente do isolamento dos índios em uma redoma cultural. O outro a favor da assimilação. Dessa última, Apoena seria um seguidor. Na verdade, esta é uma análise simplória de toda a questão indígena brasileira. Tanto os Villas-Boas quanto Chico Meirelles eram a favor da autonomia cultural dos povos indígenas e do papel do Estado em ajudá-los a ganhar forças para enfrentar as injunções assimilacionistas que os ameaçavam. Os irmãos Villas-Boas dedicaram suas vidas ao estabelecimento do Parque Indígena do Xingu com a especificidade cultural que lhe é própria. Chico Meirelles trabalhou em frentes

diversas e nunca se dedicou exclusivamente a uma situação (GOMES, 2008, p. 1).

Durante a “marcha para o Oeste”, os sertanistas, “frentes de atração” de indígenas, duplicaram sua importância, estimulando assim o chamado “sertanismo de contato”. Nessa perspectiva, Francisco Meirelles formou, na sua visão integracionista, em favor do desenvolvimento, um grande grupo de sertanistas, tais como: Afonso Alves, Raimundo Alves, Rubens Pastrana Tavares, Júlio Reinaldo de Moraes “Camiranga”, João Carvalho, Souza Leão, inclusive seu filho, Apoena Meirelles. Esses sertanistas trabalharam entre as décadas de 1950 e 1970 para grandes projetos vinculados à Superintendência do Plano de Valorização Econômica do Amazonas (SPVEA), criada em meados da década de 1950 (CASAS MENDOZA, 2005).

O trabalho realizado por Meirelles, se pode resumir em um estilo que abrangia: a finalidade da ação sertanista, como integracionista e assistencialista; as estratégias, táticas e técnicas do contato, como, por exemplo, as constituídas por iniciativas pacíficas, as expedições numerosas, os “namoros”, as expedições montadas, as invasões de aldeias ou de acampamentos, o uso de música nas atrações; e, por último, a forma de intervenção inicial na vida dos povos indígenas, consistindo na introdução de técnicas econômicas e integração ao mercado regional (FREIRE, 2008).

Francisco Meirelles ocupou, durante dez anos, de 1942 a 1952, à Chefia do SPI no antigo território do Guaporé (atual Rondônia) e em 1964 assumiu a Divisão de Produção do Território de Rondônia. Devido ao seu enorme trabalho, recebeu em 1969 a Medalha ao Mérito Rondon, a condecoração mais prestigiosa do Governo de Rondônia. O vínculo de Francisco Meirelles com Rondônia prosseguiu com seu filho Apoena, que continuou com seu legado. Em 25 de julho de 1973, Francisco Meirelles, morreu após um ataque cardíaco com 65 anos de idade. Em 1974, foi distinguido com a medalha ao mérito indigenista, na categoria *post mortem*.

Na memória da Funai, José Aparecido da Silva, contratado por Francisco Meirelles em 1981, para trabalhar com ele na Funai, ficou guardada que:

Eu, para mim, o Chicão... pai...tudo o mundo tem seus defeitos mas eu, da minha pessoa para com o Chicão não tenho nada a

dizer contra ele. Sempre que eu precisei me ajudou, e muitos índios a dia de hoje gostam dele. Se você fizer entrevista por aé, muitos índios gostam dele como chefe da Funai, entendeu? (SILVA, 10 Out. 2019).

José Apoena Soares Meirelles, filho de Francisco Meirelles, nasceu na reserva indígena Xavante na Terra indígena Pimentel Barbosa, no Mato Grosso, em 1949. O parto foi realizado pelo sertanista Noel Nutels, perto do rio das Mortes (NEWLANDS, 1985). O nome de Apoena foi dado como homenagem prestada pelo pai, Francisco Meirelles, a um cacique Xavante, que ele conheceu durante o primeiro contato com a etnia Xavante na década de 1940 (BECKESTEIN, 2004). Na língua Xavante, *Apoena* significa “Aquele que enxerga longe”. Precisamente, foi com esse povo indígena que Apoena passou seus primeiros anos de vida. Os Meirelles moravam na cidade do Rio de Janeiro, porém, Apoena acompanhou seu pai em inúmeras expedições de contato, desde os 8 anos de idade. Dessa forma, ele cresceu entre os Xavantes, aprendendo sua língua, seus costumes e a forma de se orientar dentro da floresta. Segundo Apoena Meirelles:

A selva é a mãe, dá tudo que você precisa: mata sua sede, sua fome, protege contra o frio, concede abrigo, recursos para doenças. Você precisa apenas gostar dela e conhece-la. Ela não mata ninguém, ao contrário do mar (NEWLANDS, 1985).

A primeira expedição de contato que Apoena participou foi pelas matas do médio Xingu, junto com seu pai e sua equipe de sertanistas e indígenas, para realizar o primeiro contato com os indígenas Mekragnoti (um subgrupo Kayapó). Aos 15 anos de idade, Apoena esteve aprendendo na frente de atração dos Parakanã, justo na região onde posteriormente se construiu a Usina de Tucurí (Rio Tocantins, Pará). Com 18 anos, participou dos trabalhos, junto com seu pai, com os indígenas Cinta Larga. Também com 18 anos contactou com os Paiter Suruí.

Foi aos 20 anos de idade que Apoena realizou, praticamente sozinho, o contato oficial com os Paiter Surui. Já, aos 24 anos de idade, foi para a frente de atração dos Waimiri-Atroari e, no ano seguinte, contactou com os indígenas Avá-Canoeiro e também com os Krenhacarore (conhecidos como Panará). Na idade de 28 anos, contactou com o povo Zoró, tradicional inimigo dos Paiter Surui e conseguiu que as duas etnias fizessem as pazes entre eles. Já com 30 anos, contactou com os primeiros grupos de indígenas Urueuauau (GOMES, 2008).

Dessa forma, Apoena Meirelles mostrou, durante sua tarefa de dirigir as frentes de atração, ter aprendido várias técnicas com seu pai Francisco Meirelles. Uma dessas técnicas foi a chamada técnica tradicional do “namoro”, que anteriormente a Francisco Meirelles, já era utilizada por Rondon. Essa técnica consiste em limpar um local, onde será colocado um tapiri com alguns brindes, tais como panelas ou facas, para seguidamente abrir uma picada até a frente de atração que deve ficar relativamente perto, facilitando o contato entre indígenas e não-indígenas. Essa técnica de atração requer de muita paciência, pois, muitas vezes, demora-se meses em ter as primeiras aproximações. Depois ocorre uma intensa troca de brindes entre as duas partes, conseguindo, assim, ganhar a confiança um do outro para posteriormente realizar um contato amistoso. Isso era feito principalmente com as populações indígenas, que enxergavam os não-indígenas como um perigo real. A respeito do uso desse tipo de técnica, Apoena Meirelles escreveu sobre seu trabalho de “pacificação” dos Cinta Larga, que demorou quase 3 anos:

A pacificação demorou quase três anos [... foi] *aplicado o método tradicional*, ou seja, fases gradativas de “namoro” (troca de brindes deixados nos tapiris: flechas, colares, pulseiras, entre outros, por facões, facas, panelas, e outros objetos de utilidade) até atingir o contato pacífico (Meirelles, 1976, p. 16).

Apoena pode ser considerado um bom discípulo, do seu pai, Francisco, porém com seu próprio ponto de vista, menos integracionista, que o seu pai, mas igualmente integracionista. Ele cresceu entre os indígenas e sua luta e algo em sua personalidade confundia-se com o mundo indígena, com quem parecia ter uma comunicação imediata e até silenciosa (LEONEL; MINDLIN, 2007). No decurso da ditadura, o jovem Apoena participou da importante passeata dos Cem Mil, na Cinelândia, do Rio de Janeiro, em junho de 1968. Naqueles tempos, foi preso duas vezes, entretanto por trabalhar nos sertões conseguiu, de certa forma, escapar da opressão da ditadura militar nos centros urbanos. Muitos dos seus companheiros foram perseguidos, sobretudo com a aplicação do Ato Institucional Número Cinco de 1968 (AI-5)⁷⁶. Durante seu trabalho, como

⁷⁶ O Ato Institucional Número Cinco (AI-5) foi o mais duro de todos os Atos Institucionais, emitido pelo presidente da ditadura Artur da Costa e Silva em 13 de dezembro de 1968. O AI-5 resultou na perda de mandatos parlamentares da oposição ao regime militar, às intervenções ordenadas pelo presidente nos municípios e estados, além da suspensão de quaisquer garantias constitucionais, que eventualmente resultaram na institucionalização da tortura, comumente usada como instrumento pelo regime militar. O

sertanista, Apoena vivenciou alguns fatos que marcaram para sempre sua história de vida.

A tarefa de um sertanista não é isenta de sofrimento, lutas, decepções e perdas humanas, que, no caso de Apoena Meirelles, marcaram sua personalidade. Apoena sabia que os primeiros contatos são sempre uma tragédia para os indígenas, já que as doenças podem exterminá-los, mas também era consciente de que não poderia ser feito de outra forma para salvaguardar os indígenas do rápido avanço da fronteira. No caso dos Paiter Suruí, contatados oficialmente em 1969, as doenças foram afetando a população até que, em 1971, os *Paiter ey* decidiram deixar suas aldeias na floresta e se instalar no posto da Funai para poder receber cuidados médicos (MINDLIN, 1985).

Em 1972 uma mensagem escrita pelo médico francês Jean Chiappino, que morou vários meses com os Paiter Suruí, enviada à Oitava Delegacia Regional da FUNAI, em Porto Velho, relatava que esses indígenas refugiados no Posto da FUNAI Sete de Setembro, se encontravam em situação crítica, sendo dizimados por uma epidemia de tuberculose. Mais de 40% dos indígenas sofreram infecções pulmonares. Muitos deles tinham fugido para a floresta com a intenção de escapar das condições opressivas do Posto. O médico Jean Chiappino, em sua mensagem, pedia à FUNAI uma ação médica e rogava que procurasse ajuda da Cruz Vermelha Internacional (JORNAL DO BRASIL *apud* DAVIS, 1977). Apesar das advertências do médico francês, a epidemia afetou duramente os Paiter Suruí, matando muitos deles no curto espaço de dois meses. Durante esse período, a tosse rouca (sintoma inicial da doença) e os lamentos pela morte dos parentes foram sons reproduzidos repetitivamente, junto ao canto dos pássaros, por toda a floresta. Chiappino alegou que a expansão dessa epidemia “desesperava, desorientava e destruía” as famílias indígenas e todo o grupo social, além de denunciar as más práticas do pequeno grupo médico da FUNAI, que, segundo ele, mais atrapalhou do que ajudou a combater as doenças. Conforme seus cálculos, só essa epidemia afetou mais do 60% da população Paiter Suruí observada (DAVIS, 1977).

AI-5 está disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ait/ait-05-68.htm (Acesso em: 21 jun 2018).

A equipe da Funai liderada por Apoena Meirelles sempre foi consciente que depois do contato oficial de 1969 os *Paiter ey* iriam sofrer com as doenças não-indígenas porque não tinham defesas imunológicas. Mesmo assim, as enfermidades só começaram a ser combatidas de forma contundente em 1972, depois da voz de alerta do médico Jean Chiappino e do fato do presidente da Funai, o General Bandeira, ter afastado Apoena Meirelles do Parque Indígena do Aripuanã (SANTILLI, 1987). A justificativa de Apoena Meirelles pelo atraso no atendimento sanitário foi:

Porque ele entra em contato conosco. Nós ainda não dominamos a língua. Vamos ainda tentar arrumar um intérprete para falar aquela língua. Até que se consiga o intérprete esse grupo já confraternizou com o colono na beira da estrada. Chega lá, contrai uma doença, uma gripe. Leva para a aldeia. Ao mesmo tempo não podemos ir à sua aldeia porque ele não convidou, não quer que se vá lá. Então ele contrai a gripe e passa para os outros. Quando o pajé vê que realmente não tem condições de resolver o problema, então manda nos chamar no posto. Daí vamos. Já vamos com um médico (SANTILLI, 1987, p. 147).

Por outro lado, Apoena também perdeu pessoas muito próximas a ele, que morram naquele momento. As primeiras perdas foram do jornalista Possidônio Cavalcanti Bastos, que, em 1969 começou a trabalhar como sertanista junto à Apoena e seu pai, na fase inicial de contato com os Cinta Larga, e o servidor da Funai Acrísio Lima. Possidônio e Acrísio foram mortos, em 1973, pelos próprios indígenas Cinta Larga, que estavam acuados por invasões de seu território organizadas pela Companhia Colonizadora Itaporanga (MILANEZ, 2015). Segundo Márcio Gomes (2008), tudo foi um mal-entendido. Os corpos foram encontrados em decomposição na floresta, pelo próprio Apoena, o que o impactou fortemente. Também houve um grave acidente que fez explodir a aeronave, pilotada pelo amigo Ari Dal Toé na frente dos olhos de Apoena. E outra grande perda, que marcou a personalidade de Apoena, foi a do companheiro Zé Bel (Figura 13), quem, depois de conviver 15 anos com os indígenas, morreu perfurado por uma bala no peito, nunca souberam se foi um acidente, um atentado ou um suicídio. Para Apoena, a morte de Zé Bel em 1982 o deixou “mutilado” (NEULANDS, 1985).

Naquela época em Rondônia, Apoena tinha que recrutar seus trabalhadores entre a multidão de migrantes que chegavam no novo território. Com seus colaboradores mais próximos, já existia um vínculo e uma certa relação prévia, mas com os outros

trabalhadores não. Um desses trabalhadores da Funai, que realizava suas tarefas na equipe de Apoena, foi José Aparecido da Silva, um migrante de Santa Cruz de Monte Castelo no Paraná, que se instalou do distrito de Riozinho, perto de Cacoal. Ele explica:

“Eu passei uma fase difícil aqui, não voltei embora porque o dinheiro não dava, eu tinha dois filhos (...) Quando chegou um belo de um dia, minha filha estava doente, eu tinha em aquela época cinco cruzeiros e partir para Cacoal a comprar remédio para minha filha. De aqui para lá passou um Jeep por mim com quatro pessoas dentro, levei um susto muito grande quando aquele Jeep parou e aquele cara voltou eu pensei que iriam me matar e tomar meus cinco cruzeiros. Aquele cara me botou dentro do Jeep dele e me levou no local onde tinha que comprar os remédios da minha filha, e eu cismado! Ele perguntou: “Guri, o que você faz aqui em Rondônia?” falei: Rapaz, eu vim para cá a fim de conseguir um lote e tocar uma terrinha aqui. Ele falou: “você está afim de trabalhar?”, falei: estou! Ele respondeu: “o que que você faz? Eu diz: Rapaz, eu não sei matar mas o resto faço de tudo. Aquele senhor, cabeludo e barbudo, e os três caboclos lá dele, me fez muito medo. O Chicão da Funai, ele falou: “na segunda feira você vai na Funai que vou encontrar serviço para você”. Cheguei na segunda feira ali. Ele falou: “está afim de trabalhar?”. Eu diz: Estou! Ele falou assim: “Eu preciso de todos os documentos teus”. Eu falei: Senhor estou afim de trabalhar mais não tenho dinheiro para arrumar meus documentos. Ele diz: “Você vai lá faz e quando sair o pagamento você me paga” (SILVA, 10 Out. 2019).

Pode-se apreciar como os trabalhadores não-especializados da Funai, nessa época, eram recrutados na região sem muita preocupação, além de ter os documentos necessários. José Aparecido da Silva foi funcionário da Funai e da Funasa durante mais de 34 anos. Hoje lembra dos aprendizados que ele recebeu durante sua trajetória histórica com os indígenas de Rondônia:

O que eu aprendi com os índios foi o respeito, sabe? Eles respeitam muito a gente, não são de ficar xingando as pessoas igual civilizado xinga. Ele para xingar você tem que ser um negócio muito grave. Isso é uma coisa que já traz do berço. Mas hoje mudou, se o índio puder passar o pé ele passa. Mas na minha época que trabalhei com eles a convivência era de igual a igual. Não tinha o que falar. Se eu falar mal deles eu estou mentindo. Em tudo lugar em que eu cheguei eles nunca falaram para mim “você não pode vir nessa aldeia”, nunca, nunca, nunca! Tem funcionário da Funai que não pode entrar porque os índios não gostam deles. Mas eu nunca tive um caso com uma índia, nunca desrespeitei uma índia, nunca falei mal de uma índia (SILVA, 10 Out. 2019).

Figura 13. Apoena Meirelles, Zé Bel e Dimas Compiani na pista de pouso de um posto indígena em dezembro de 1981.



Fonte: Aguinaldo Ramos

O respeito dos povos indígenas com os quais trabalhou Apoena pode ser evidenciado pela forma afetuosa como diferentes etnias indígenas chamavam Apoena Meirelles. Entre os Urueuauau, ele era chamado de “Katu”, que significa “Homem bom, Homem belo”. Para os Pakaa Novos, uma etnia com a qual trabalhou seu pai e sua esposa Denise, ele era chamado de “tramaticoni”, uma palavra de difícil tradução, mas que se refere a um grande líder. Por extensão, sua primeira esposa, Denise Maldini Meirelles, era chamada de “Narimá Tramaticoni”, ou seja, “a mulher do líder”. O grupo indígena com o qual Apoena conseguiu se aproximar melhor e estabelecer uma boa relação foi o Paiter Surui, esses chamavam ao sertanista, o sintomático nome da situação vivenciada até o momento por essa etnia, de “Aué-lena”, ou seja, o “primeiro homem branco bom” (NEWLANDS, 1985).

Apoena Meirelles sempre foi uma figura querida pelas etnias indígenas com quem trabalhou. Sua chegada em qualquer aldeia parecia com a chegada de uma estrela do rock “pop star” entre seus fãs. As crianças indígenas pulavam de alegria e puxavam

sua roupa chamando a atenção e querendo tocar aquele “Homem branco bom”. Mauro Leonel e a antropóloga Betty Mindlin, que trabalharam com os Paiter Suruí, entre outras etnias, afirmam que:

Apoena foi, por dois períodos, e em várias regiões, o símbolo e o primeiro exemplo de uma relação de respeito aos índios por parte da sociedade brasileira. Durante a ditadura militar, na fase conhecida como Sertanista, com poucos recursos, na floresta amazônica inexplorada, trabalhando numa FUNAI onde predominava a mentalidade integracionista, Apoena Meirelles continuou a obra de seu pai e do Marechal Rondon, lutou pela demarcação das terras indígenas e pela vida espiritual e material destes povos. Realizados os contatos com os índios, contra a corrente do destino à extinção – por doença e à bala – Apoena destacou-se como hábil negociador do novo indigenismo, tributário da linhagem do Marechal Rondon, de seu pai, de Noel Nutels, Darcy Ribeiro e dos irmãos Villas Bôas (LEONEL; MINDLIN, 2007, p. 257).

Por outro lado, a relação de Apoena com os indígenas nem sempre foi idílica. Alguns episódios vivenciados pelo sertanista evidenciam que Apoena não teve uma tarefa fácil. Como visto anteriormente, existia uma espécie de disputa desde a década de 1950 e, muitas vezes, inflamada pela imprensa entre Francisco Meirelles e os irmãos Vilas-Boas. No entanto, essa dita luta interna de perspectivas indigenistas não impediu as boas relações entre Apoena e os irmãos Vilas-Boas. Em 1978, durante o histórico encontro contra o projeto de emancipação dos povos indígenas no Teatro da PUC em São Paulo (Pontifícia Universidade Católica), os Vilas-Boas, que já não se sentiam com forças para continuar com seu projeto e incomodados com a postura do chefe substituto (o antropólogo Olímpo Serra), convidaram a Apoena para dirigir o Parque do Xingú. Apoena trabalhou durante oito meses no Parque, porém houve uma rejeição por parte da maioria de indígenas, em parte influenciados por Olímpo Serra (GOMES, 2008).

Apoena Meirelles foi primeiramente superintendente e depois presidente da Funai, entre os anos 1985 e 1986, onde teve que enfrentar diversas problemáticas. Com sua dupla faceta de sertanista de campo e de diplomata político, Apoena tentou lidar com as problemáticas típicas de uma área de fronteira. No período que esteve como Presidente da Funai, enfrentou várias críticas de indigenistas, que acabaram conseguindo colocar contra ele algumas lideranças indígenas. O caso mais impactante na opinião pública ocorreu com o histórico líder Caiapó, Raoni Metektire. Esta mesma liderança declarou, em forma de protesto, que não sairia de Brasília enquanto Apoena

não fosse demitido da Funai. Cabe lembrar que, com o passar dos anos, a relação entre Apoena e Raoni voltou a normalidade, sem guardar rancor e compreendendo que a época de divisão foi devida a contradições entre indigenistas naquele período (GOMES, 2008). Como presidente da Funai, Apoena tentou modificar algumas políticas indigenistas como a centralização. Segundo Apoena, a política que devia se seguir era:

Descentralização. Dar autonomia às delegacias regionais do país, desativar o prédio da Funai e restringi-lo a um escritório administrativo. Porque quem está em contato direto com os índios, são aqueles que vivem no mato. Além disso, evitar que o índio passe à responsabilidade do Estado, pois nenhum Governador iria sacrificar seus interesses pessoais, políticos e financeiros em defesa dos índios (NEWLANDS, 1985, p. 1).

Certamente o legado de Apoena não será esquecido pelas etnias indígenas a quem ajudou a demarcar suas terras. Para os povos indígenas da atual Rondônia, como os Paiter Suruí, os Cinta Larga, os Gavião-Ikolen, os Uruweu-au-au, os Zoró, os Arara e alguns outros, Apoena será sempre lembrado de forma positiva, o “homem branco bom”, como o chamava os Paiter Suruí. Seu trabalho foi decisivo para a criação do Parque Indígena do Aripuanã, com mais de três milhões de hectares, onde os Paiter Suruí, os Zoró e os Cinta Larga compartilhavam as terras. Essa imagem positiva pode parecer estranha devido aos contatos realizados causarem grandes mortandades entre os indígenas por causa das doenças introduzidas pelas práticas dos sertanistas.

Além do Parque Indígena do Aripuanã e do território Paiter Suruí, mesmo com as perdas sofridas na demarcação, Apoena Meirelles também lutou para conseguir outras terras indígenas, como a do Lourdes, Rio Branco, Guaporé, Mequéns, Karipuna, Pacaas-Novos, Lage, Sagarana, Tubarão-Latundê, em Rondônia, Xavante, Panará (Mato Grosso), Waimiri-Atroari (Amazonas) (LEONEL; MINDLIN, 2007).

Apoena Meirelles foi sempre um lutador da causa indígena, como lembram Mauro Leonel e Betty Mindlin:

Com frequência Apoena quis estar presente ao lado dos índios no local, arrostando intrusos pela resistência corpo a corpo, até para evitar excessos, como quando da invasão de colonos sobre as terras dos Gavião e Arara, em que dezenas de invasores foram mantidos reféns pelos índios, sem nenhuma morte. Piloto, não raras vezes

enchia o tanque de seu próprio bolso e ia por sua conta cuidar, ou simplesmente visitar, ou em emergências, como ocorreu ao socorrer 15 Cinta-Larga gravemente feridos em um acidente de estrada, ou quando uma prostituta assassinou um dos seus líderes. Parecia um guerreiro a mais, embora nunca perdesse a capacidade de diálogo (LEONEL; MINDLIN, 2007, p. 258, 259).

Essas foram algumas das importantes façanhas conseguidas por Apoena Meirelles durante o marco temporal desta tese, mas foram muitas mais se contarmos toda sua longa trajetória indigenista. Em 1991, recebeu a honra da Medalha do Mérito Indigenista na categoria de Pacificação. O leitor pode aprofundar os conhecimentos sobre essa importante figura indigenista histórica brasileira no livro “Apoena, aquele que enxerga longe”, escrito por Lilian Newlands e Aguinaldo Araújo Ramos, publicado em 2007, pela editora da PUC Goiás.

Em 9 de outubro de 2004, Apoena Meirelles foi assassinado com 55 anos de idade, em um caixa eletrônico, na cidade de Porto Velho. As circunstâncias até hoje não são claras, para uns foi um latrocínio e outros suspeitam de um assassinato encomendado pelos adversários dele. Cabe lembrar que, no momento do assassinato, Apoena Meirelles era o coordenador-geral de documentação da Funai e tinha sido encarregado pelo Governo Federal de estudar a regulamentação sobre atividades de mineração em terras indígenas. Também era coordenador da “Operação Roosevelt”, que tentava garantir a integridade dos Cinta Larga, proibindo a entrada de garimpeiros nas suas terras. As suspeitas sobre uma execução de Apoena se avivam ao lembrar que quando foi morto estava em curso a investigação da Polícia Federal e da Agência Brasileira de Inteligência (ABIN) para depurar os responsáveis pela morte de 29 garimpeiros do interior da Reserva Roosevelt dos indígenas Cinta Larga.

O funcionário da Funai, José Aparecido da Silva, apesar de ter trabalhado mais tempo junto a Francisco Meirelles, lembra com muito respeito do tempo que trabalhou com Apoena Meirelles e como sua morte abalou a todos a sua volta:

Apoena Meirelles era uma boa pessoa, uma pessoa fora de série! Uma pessoa correta, sempre no lugar dele. No que precisasse ele estava a disposição. Não tenho nada a dizer. Morreu por uma simples bobeira, o que a gente ouviu dizer, né? Eu estive com ele na Funai dois dias antes da morte dele. Para nós, funcionários da Funai e para os índios foi uma perda muito grande. Uma perda que abalou os Suruí, Cinta

Larga, Zoró... Ele era um cara muito querido. Ele não escolhia a tribo que iria trabalhar, ele queria ajudar tudo o mundo (SILVA, 10 Out. 2019).

Em resumo, Apoena Meirelles foi um digno sucessor da saga familiar indigenista dos Meirelles. Traçou seu próprio caminho depois de aprender com seu pai Francisco Meirelles. Conseguiu ser reconhecido pelos seus pares, não sem muita persistência, luta e diálogo, além de ser um personagem amado pelas etnias com as quais trabalhou. Para os Paiter Suruí, a figura de Apoena Meirelles nunca será esquecida, inclusive uma escola dentro da Terra indígena Sete de Setembro leva o seu nome. A relação e o contato oficial dos Meirelles, com o protagonismo de Apoena, será descrita no capítulo seguinte com o olhar indígena. Pode se resumir o pensamento de Apoena Meirelles sobre a problemática indígena no Brasil no seu depoimento para Newlands em 1985: “o problema do índio não é um problema que possa ser resolvido por mim, pelos Villas-Boas, por ninguém. É estrutural, é problema da maioria”.

2.6 A demarcação da Terra indígena

No dia 23 de julho de 1969, dois meses antes do contato oficial com os Paiter Suruí, foi criado o Parque Indígena do Aripuanã (Figura 14), pelo decreto federal número 64.680. Porém, os limites do parque foram anteriormente demarcados, pelo decreto número 62.995, de 16 de julho de 1968, estabelecendo que o território fosse do Rio Roosevelt até o rio Juruena, interditando uma área onde seria feito o contato com os indígenas Cinta-Larga e Nambiquara (MINDLIN, 1985).

também no mesmo local, cargas de dinamite, provocando várias explosões que acabaram com a vida de muitos indígenas dessa etnia. Além desse ataque com avião, outra expedição tentou exterminar os Cinta-Larga. Esses massacres tinham um claro objetivo econômico, pois nas terras dos Cinta-Larga (e também dos Paiter Suruí, em menor medida) encontravam-se valiosos depósitos minerais. Assim, pois, empresas privadas, estatais e multinacionais disputavam, junto com outros atores, os recursos minerais, madeireiros e as novas terras para a agricultura.

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

O Parque Indígena do Aripuanã continha no seu interior recursos muito interessantes para aqueles que queriam lucrar durante a ocupação econômica da Amazônia no período da ditadura militar. A terra para implantar o agronegócio, a madeira nobre vendida como quase um produto de luxo e as reservas de cassiterita converteram o Parque Indígena em alvo de disputas entre os não-indígenas e os indígenas e também entre os não-indígenas garimpeiros da “velha fronteira” e as grandes companhias de mineração da “nova fronteira”, em pleno *boom* do estanho em Rondônia, na década de 1960. A luta foi ganha pelas grandes companhias, quando em 1970 o Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM) – agência que ainda hoje coordena as licenças de mineração em todo Brasil – decretou a ilegalidade da prospecção individual, em Rondônia. Milhares de garimpeiros autônomos passaram a trabalhar pelas grandes companhias ou abandonaram o território. Exemplifica-se assim a nova simbiose entre o governo militar e as grandes empresas multinacionais, que desembarcaram no Brasil atraídos pelos planos desenvolvimentistas, pelos incentivos e pela estabilidade política da ditadura, durante, sobretudo, o II PDN. Para exemplificar a hipocrisia do lema “integrar para não entregar”, que escondia por trás a entrega de matérias primas a empresas estrangeiras, pode-se comprovar, mediante a análises de algumas das empresas, que desembarcaram em Rondônia naquela época: a Companhia Estanífera do Brasil (CESBRA), propriedade conjunta da *Compagnie Française d’Enterprises Minières Metallurgiques et d’Investissements* (COFREMMI), filiada ao Sindicato de Estanho Patiño, e do empresário Antonio Sanchez Galdeano, um rico

industrial brasileiro. A *Molybdenum Corporation of America*, a *Grace Ore and Mining Company* e a *NL Industries*, todas dos Estados Unidos, também estavam presentes. No caso do Parque Indígena do Aripuanã, o médico francês Chiappino detectou cerca de sete grandes companhias, que desenvolviam atividades de exploração mineral dentro do Parque. As companhias eram: Mineração São Marcos Ltda., Companhia Espírito Santo de Mineração, Sociedade de Mineração Atlântico, Mineração Vale do Madeira Ltda., Mineração do Vale do Roosevelt, Companhia Estanífera do Brasil e Mineração Alcoine (DAVIS, 1977).

Em uma carta oficial, escrita justo após a criação do Parque Indígena remetida ao Presidente do Brasil, por parte do Ministro do Interior, José Costa Cavalcanti, se confirmava a grande importância das reservas minerais encontradas dentro do Parque Indígena do Aripuanã para o desenvolvimento nacional. O Decreto, que estabeleceu o Parque, tinha, no seu artigo número 5, uma menção específica ao *status* das reservas minerais encontradas em terras indígenas. Tanto a FUNAI como outros órgãos do Ministério do Interior autorizaram as companhias de prospecção mineral e de colonização a entrarem no Parque (DAVIS, 1977).

Os novos e velhos colonos, fazendeiros, madeireiros e empresas mineradoras foram os atores que disputaram a terra, não só do Parque Indígena do Aripuanã, como a dos indígenas durante muito tempo. Essas disputas causaram muitas mortes, em uma Rondônia, que durante aqueles anos parecia um território sem lei. A situação tornou-se crítica, pois os embates armados e, sobretudo, as doenças trazidas pelos não-indígenas estavam dizimando as etnias presentes no Parque Indígena do Aripuanã (ROMERO, 2014). Em 1972, quando as invasões já haviam começado, o diretor do Parque, que na época era Apoena Meirelles, enviou uma carta para informar à FUNAI sobre as invasões e os choques sangrentos.

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

Tanto Apoena (então diretor do Parque) como seu pai Francisco Meirelles tentaram ajudar os indígenas durante as invasões, mas parecia que essa era uma luta

entre “Dom Quixote e os moinhos”. Os colonos e as companhias de mineração invadiram durante muito tempo as terras dos indígenas Paiter Suruí, entre outras, até construíram várias pistas de pouso para aviões, desmatando grandes áreas e acabando com os recursos naturais com os quais os indígenas subsistiam. Aos poucos, os indígenas viram-se privados de grandes partes do seu território devido às invasões e ao desmatamento. Para os povos originários, a floresta já não dava frutos suficientes para continuar a rotina anterior ao contato.

Ao fim daquela viagem para caçar, pescar e tirar palha, os índios Suruí, de Rondônia, encontraram a mata derrubada e a terra ocupada pelo branco. Era a última viagem. Aquele povo estava sendo cercado e confinado, suas terras invadidas para produzir renda fundiária (MARTINS, 1986, p. 9).

Durante a década de 1970, o governo foi reduzindo a área demarcada em detrimento das etnias que ali habitavam. Devido ao fato da área indígena ficar muito próxima do projeto colonizador de Ji-Paraná, as invasões eram constantes. No dia 24 de janeiro de 1974, o decreto 73.563 reduziu a área do Parque à metade, perdendo grande parte que ficava ao leste do Rio Aripuanã e do Rio Juruena. Nesse mesmo dia, o decreto 73.562 interditou as Áreas I e II, a primeira correspondia a terra dos Gavião, Arara, Zoró, Cinta-Larga e Paiter Suruí e a segunda somente dos Cinta-Larga.

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

Depois de várias reduções territoriais, finalmente com o decreto 88.867, de 17 de outubro de 1983, foi homologado a Terra Indígena Sete de Setembro.⁷⁸

⁷⁸ Decreto 88.867, de 17 de outubro de 1983, homologa a Terra Indígena Sete de Setembro: O Presidente da República, no uso das atribuições que lhe confere o artigo 81, item II, da Constituição Federal, e tendo em vista o disposto no artigo 19, 1º, da Lei n. 6001, de 19 de dezembro de 1973.

DECRETA: Art. 1º - Fica homologado, para os efeitos legais, a demarcação administrativa promovida pela Fundação Nacional do Índio-FUNAI da área indígena denominada SETE DE SETEMBRO de posse

Desde a criação do Parque Indígena do Aripuanã, em 1969, até a homologação final da Terra Indígena Sete de Setembro em 1983, houve uma redução de mais da metade do território. As invasões e os interesses dos madeireiros e das mineradoras acabaram por roubar grande parte da terra indígena, fato que mostra o pouco interesse do governo brasileiro do momento em preservar as culturas indígenas e o grande interesse em incentivar a expansão do capitalismo no território para gerar renda.

Nessa terra demarcada, começou a integração para a sociedade envolvente, dirigida pelos funcionários da Funai, comandados por Apoena Meirelles. No Posto, existia uma grande roça onde podiam produzir alimentos que antigamente não faziam parte da dieta Paiter Suruí, como por exemplo: o arroz, o feijão ou a melancia. O Posto organizava a produção de forma não-indígena e estabelecia horários para o trabalho na roça, portanto, foi introduzida a “organização do trabalho” nos moldes ocidentais. Além das roças no Posto, depois da expulsão dos colonos da Terra Indígena, os Paiter Suruí ocuparam as antigas fazendas dos colonos e começaram a produzir café e castanha, entre outros produtos, além de criar gado.

Os Paiter passaram a cuidar dos cafezais e comercializar este produto, que na época lhes rendiam um bom retorno, e assim foram introduzidos na economia de mercado. Nos anos que se seguiram, porém, o café sofreu uma drástica queda de preço e fez com que surgisse um desestímulo ao seu cultivo. Muitos cafezais foram abandonados. Na década de 90, o café volta a ter uma acentuada alta

imemorial dos Grupos Indígenas SURUÍ, CINTA-LARGA e KARITIA-NA, localizada nos municípios de ARIPUANÃ e PORTO VELHO, Estado de Mato Grosso e Rondônia, respectivamente. Art. 2º - A Área indígena de que trata este Decreto tem a seguinte delimitação: NORTE – O perímetro demarcado desenvolve-se a partir do Marco 09 (nove) de coordenadas geográficas 10º 45' 03,9'' S e 61º 25' 47,7'' Wgr.; daí, segue por uma linha reta de azimute 88º 27' 45,2'' com distância de 54.908,82 m, até o Marco 14 (quatorze) de coordenadas geográficas 10º 44' 16,0'' S e 60º 55' 41, 4'' Wgr. LESTE – Do Marco 14 (quatorze) segue por uma linha reta de azimute 178º 44' 50,4'' com uma distância de 24.007,68 m, até o Marco 16 (dezesesseis) de coordenadas geográficas 10º 57' 16,9'' S e 60º 55' 23,4'' Wgr.; daí, segue por uma linha reta de azimute 217º 16' 33,0'' e uma distância de 40.711,33 m até o Marco 20 (vinte) de coordenadas geográficas 11º 14' 51,6'' S e 61º 08' 55,1'' Wgr. SUL – Do Marco 20 (vinte) segue por uma linha reta de azimute 269º 32' 55,5'' com uma distância de 18.017,15 m, até o Marco 1 (um) de coordenadas geográficas 11º 14' 56,2'' S e 61º 18' 49,0'' Wgr.; daí, segue por uma linha reta de azimute 359º 51' 11,8'' com uma distância de 15.005, 61 m, até o Marco 02 (dois) de coordenadas geográficas 11º 06' 47,9'' S e 61º 18' 50,2'' Wgr.; daí, segue por uma linha reta de azimute 269º 47' 12,7'' com uma distância de 12.060, 15 m, até o Marco 05 (cinco) de coordenadas geográficas 11º 06' 49,2'' S e 61º 25' 27,6'' Wgr. OESTE – Do Marco 05 (cinco) segue por uma linha reta de azimute 359º 04' 59,0'' com uma distância de 40.110,29 m, até o Marco 09 (nove) ponto inicial da presente descrição perimétrica. Art. 3º - Este decreto entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário. Brasília, 17 de outubro de 1983; 162º da Independência e 95º da República. JOÃO FIGUEIREDO.

de preço, estimulando um retorno dos Suruí ao seu cultivo. Hoje, nas aldeias que não exploram madeira, o cultivo do café é a principal atividade geradora de renda. Essas roças de café são de propriedade das famílias, porém não são todas as famílias que possuem um cafezal (ISA, 2011).

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

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

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

Cabe observar como os Paiter Suruí começaram a se introduzir na economia capitalista brasileira para conseguir renda monetária, que servia para comprar objetos manufaturados, introduzidos em maior quantidade desde a fase de namoro com a Funai, mas desejados desde muito antes. Com o transcorrer do tempo, os Paiter Suruí acabaram ocupando as casas dos colonos expulsos, além de construir novos assentamentos. Aos poucos, as estradas utilizadas para marcar os lotes dos projetos colonizadores dos anos 1970 e 1980, as chamadas Linhas, acabaram sendo usadas pelos Paiter Suruí para estabelecer suas novas aldeias, mantendo o nome de Linha. Algumas dessas aldeias dividem-se da seguinte forma: Linha 7 (Aldeia Paymah, Aldeia Apoena Meirelles, Aldeia Rio Quente); Linha 8 e Linha 9 (Pin Paiter); Linha 10 (Aldeia Central e Aldeia Uratana); Linha 11 (Aldeia Lapetanha, Aldeia Tikã, Aldeia Joaquim, Aldeia Lôbo, Aldeia Amaral); Linha 12 (Aldeia Nambekor e Abala Kibah); Linha 14 (Aldeia Gabgir,

Aldeia Novo Pin Paiter e Aldeia Placa); e, por último, a única que não tem o nome de Linha, a Pacaranã (Aldeia Gaherê).

De forma geral, nesses primeiros tempos de convivência com os não-indígenas, começou um processo de transformação da vida cotidiana em que gradualmente os Paiter Suruí foram abandonando alguns costumes da forma de vida ancestral e incorporando costumes não-indígenas. Nessas décadas após o contato oficial, os indígenas queriam ter roupas, sapatos, armas, munição, anzóis, facões, instrumentos de cozinha, redes industrializadas, sabonetes, xampus, malas, espelhos, lanternas, rádios, vitrolas, bicicletas, relógios, motos e carros. Os objetos industriais entraram com força na comunidade, sobretudo, pela proximidade da Terra Indígena com as novas cidades formadas pela colonização, como Cacoal e Espigão do Oeste, e com as fazendas dos colonos. Segundo Betty Mindlin, que presenciou esses primeiros anos de mudanças na vida Paiter Suruí:

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

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

Por que se deu essa mudança nos hábitos dos indígenas? Em geral, pode-se afirmar que: primeiro, considera-se que o papel da FUNAI, com os Paiter Suruí, realizou um trabalho de inserção dos indígenas na sociedade capitalista brasileira, mediante políticas e práticas que não faziam parte da realidade Paiter Suruí, como, por exemplo, a venda de produtos e a organização do trabalho desses indígenas. Segundo, as contínuas invasões dos colonos e das empresas extrativistas destruíam o *habitat* dos Paiter Suruí. As madeireiras arrasaram o território, desflorestando aqueles lugares onde os Paiter Suruí extraíam tudo o que precisavam: a caça, coleta, roça e matérias para o

artesanato. Sem esses recursos vitais na vida indígena estavam “obrigados” a ir para as cidades comprar os novos objetos de consumo inseridos desde o contato. Por outro lado, o poder de atração exercido nos Paiter Suruí pelos novos objetos e a forma de viver dos não-indígenas, além da curiosidade por descobrir esse “novo mundo”, foi importante para que esse povo originário quisesse uma maior convivência com a sociedade brasileira, que florescia em Rondônia e Mato Grosso. A influência da sociedade de consumo foi inevitável. A proximidade dos Paiter Suruí com as novas cidades, com a televisão e com o rádio, além das visitas dos não-indígenas, foram fatos que ajudaram a acelerar a mudança cultural. Porém, cabe lembrar que a cultura Paiter Suruí, como qualquer outra cultura, não é estática e muda com o transcorrer do tempo.

CAPITULO 3- O olhar Paiter Suruí sobre o encontro com os *yara ey*

3.1 Considerações prévias

O objetivo deste capítulo é mostrar a perspectiva Paiter Suruí sobre a expansão da fronteira econômica direcionada contra o seu território e compreender a ótica indígena de como aconteceu o processo de encontro, de contato e de convivência com a sociedade nacional brasileira envolvente. Como eram os encontros e qual era a ideia prévia sobre os *yara ey* (não-indígenas) antes do contato oficial de 1969? Quais foram as lutas travadas para a própria sobrevivência como etnia? Qual foi o interesse por trás da realização do contato oficial com os representantes governamentais dos *yara* em 1969? Qual foi o impacto da progressiva convivência dos Paiter Suruí com a sociedade envolvente? Como ocorreu a luta pela sobrevivência física e pela demarcação do Território Indígena propriedade da União⁷⁹?

Para poder responder essas questões analíticas o capítulo está dividido em cinco partes. A primeira consiste nestas considerações prévias, que auxiliam o leitor a ter uma melhor compreensão do texto que segue. A segunda parte trata sobre *Os primeiros encontros com o yara*, na qual são narrados episódios vivenciados pelos Paiter Suruí, lembrados nas memórias e que transcorreram durante os primeiros encontros com os não-indígenas, antes do contato oficial, do dia sete de setembro de 1969, com os representantes do governo federal brasileiro, durante ditadura militar (1964-1985). Dessa forma, se pretende vislumbrar quais relações e ideias prévias mantinham os Paiter Suruí sobre os *yara*. Na terceira parte, a narrativa histórica se centra em *O tempo do medo*, momento em que os embates violentos com outras etnias indígenas da região tiveram auge devido à pressão colonizadora sobre terras indígenas. Com isso, as diferentes etnias lutavam entre si para manter os recursos necessários, a fim de

⁷⁹ Cabe destacar que dentro da Constituição brasileira de 1988 consta um capítulo específico aos direitos indígenas, constituídos pelos artigos 231 e 232. Em outros capítulos, também constam vários outros dispositivos legais relativos a esses direitos, como, por exemplo, o inciso XI do artigo 20, que inclui entre os bens da União “as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios”. Disponível em: https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_26.06.2019/art_20_.asp (Acesso em 28 de jan. de 2020).

assegurar sua existência. Dessa forma, pretende-se demonstrar como foi a luta pela sobrevivência durante os anos prévios ao contato oficial. Na quarta parte deste capítulo, se narra como foi *O Contato oficial e o contato extra oficial*, que aconteceram de forma pacífica em 1969. Além do contato com os representantes da Funai, ocorreu quase paralelamente outro contato com os colonos que demarcavam as linhas do empreendimento de colonização privada, sediados na cidade de Espigão do Oeste. Ambos contatos diretos tiveram como consequência as mortes dos Paiter Suruí contagiados pelas doenças não-indígenas. A quinta parte deste capítulo trata à *Convivência e luta* entre os *Paiter ey* e os *yara ey*, um tempo em que, conforme a memória Paiter Suruí, muitos desses indígenas queriam ser como os não-indígenas, enquanto também lutavam para dar fim as invasões territoriais dos colonos.

Para a escrita da narrativa histórica sobre o contexto e o processo em que os Paiter Suruí passaram a conviver com a sociedade envolvente, derivado da pressão colonizadora sobre suas terras de subsistência, são utilizadas as fontes históricas orais e escritas pelos membros dessa etnia, apresentadas no primeiro capítulo desta tese. Portanto, se trata, dessa forma, de valorizar e dar o devido protagonismo ao sujeito histórico invisibilizado, durante anos, pelo relato histórico oficial, que desprezava as fontes de origem indígena. Com isso, pretende-se valorizar o conhecimento e a perspectiva não-ocidental sobre um processo histórico vivenciado pelos povos originários da América.

Para sintetizar o que foi explicado no primeiro capítulo, intitulado *Mudanças na transmissão da História e Memória Paiter Suruí: as Fontes Históricas produzidas pelos Paiter Suruí*, é importante considerar como as mudanças na forma de transmissão e “armazenamento” da História, explicadas por essa etnia, depois da convivência dos Paiter Suruí com a sociedade envolvente, traz novas perspectivas de análise histórica aos historiadores. Com a entrada dos Paiter Suruí na educação não-indígena, abriu-se uma nova porta na qual entraram formas de transmissão e de criação de fontes históricas nos moldes do saber não-indígena. Os Trabalhos de Conclusão de Curso (TCC), artigos científicos e dissertações realizados pelos acadêmicos Paiter Suruí são um exemplo da mudança gradual em que a oralidade e a escrita convivem na historicidade. No entanto, cabe lembrar que a maioria dos Paiter Suruí, que escreveu seus trabalhos acadêmicos em português, na época do contato oficial de 1969, era criança ou nem tinha nascido. Portanto,

as informações compiladas e escritas por eles, referentes ao contato e a posterior convivência com a sociedade nacional brasileira de fronteira, foram transmitidas de forma oral pelos anciãos protagonistas dessas vivências. Assim, as informações que contêm essas fontes históricas escritas em forma de trabalhos acadêmicos são indiretas, já que os autores não são os protagonistas dos fatos acontecidos durante o contato oficial. Os protagonistas que vivenciaram os fatos são os anciãos e os adultos que não foram alfabetizados em português e que, na sua maioria, têm dificuldade para se comunicar na língua da sociedade envolvente. Muitas dessas informações foram coletadas e compiladas no livro *Histórias do começo e do fim do mundo: o contato do povo Paiter Suruí*, o qual se converteu em um livro de memórias individuais dos atores principais da História Paiter Suruí, durante o contato e a posterior convivência com a sociedade envolvente. Também nos trabalhos de Betty Mindlin se encontram compilações de narrações míticas e históricas, que nos auxiliam na compreensão do olhar Paiter Suruí sobre sua própria História. Para complementar as fontes escritas, sejam os TCC, artigos, compilações de mitos ou livro de memórias, foi realizada uma série de entrevistas durante o trabalho de campo. Os mitos, considerados como História real pelos Paiter Suruí, ajudam a completar as explicações sobre os fatos históricos, como, por exemplo, a inserção dos seres humanos não-indígenas no mito de criação do mundo ou a história do herói Waióí, um Paiter Suruí que conviveu com os não-indígenas por um tempo.

3.2 Os primeiros encontros com o yara

Para encontrar as primeiras referências sobre os não-indígenas, que aparecem na história dos Paiter Suruí, é preciso se inserir no universo mítico tradicional contado de pai para filho em forma de histórias, de contos e de canções. Conforme narram os indígenas Dikboba, Perpera e Gakaman, no que se refere a origem do mundo e das pessoas, para os Paiter Suruí:

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

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

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

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

Uns ajudaram os outros, foram fazendo. Lakapoy fez as rochas, as montanhas, o mato. Palop fez seu irmão, Palop Leregu, fez também os homens. Tamoati fez Momboti, a Cachoeira Grande; Tamoati é o dono das cachoeiras. Fez a cera de fazer flechas, borkaa, fez urucum. Tamoati mandou Moradati fazer os rios. Criaram primeiro todos os tipos de pássaros e de tatus; estes para cavarem o leito dos rios, as aves para fazerem pipi, formando as águas.

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

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

Assim os Garbawai foram fazendo o mundo todo, a terra, as montanhas, as pedras, os rios, a floresta (MINDLIN, 1996, p. 107).

Novamente pode-se apreciar a relação direta dos seres mitológicos criadores com a natureza. Os pássaros, criados por esses seres, ajudaram a instituir os rios. Após inventar os tatus, utilizaram-se deles para cavar e traçar o percurso dos rios. Em seguida, com a urina dos pássaros, encheram o trajeto dos rios de um dos elementos

mais importantes para a sobrevivência: a água. Ao que se refere à criação dos homens, o mito prossegue:

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

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

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

Recomendou-lhe que lá se comportasse bem e não repetisse os estragos que fazia entre os índios. Ameaçou-o: se fizesse seu escarcéu habitual, Hodi, um Peixe Grande que engole gente, o agarraria entre os Metetorei (MINDLIN, 1996, p. 107-108).

Neste trecho do mito da criação do mundo aparece pela primeira vez o não-indígena, que já era conhecido pelo povo Paiter Suruí desde início do século XX. É possível apreciar, portanto, que a história mítica, ao contrário da história dogmática própria da religião cristã, adaptou-se para inserir o ser humano não-indígena. No caso dos Paiter Suruí, os mitos se adaptam através dos tempos para se habituarem aos novos descobrimentos feitos pelos indígenas, pois é estranho que antes de saberem da presença dos não-indígenas, estes já estivessem inseridos no seu mito da criação do mundo. No entanto, nos instiga entender como os Paiter Suruí conheceram a existência dos não-indígenas? Recorrendo a História Oral dessa etnia, sabemos que a existência dos não-indígenas é recordada mediante os cantos e relatos sobre o herói Waiói, que já havia convivido com os nãoindígenas no início do século XX e que contava para seu povo (ainda que esse não acreditasse na veracidade da História) como era a vida cotidiana “dessas pessoas que tinham panelas, facas metálicas, armas de chumbo e que comiam arroz e feijão” (MINDLIN, 1996, p. 26). Nas explicações desse fato histórico, pode-se apreciar até as diferenças que ele percebeu entre os não-indígenas da cidade e do campo. Para narrar as suas vivências, Waiói fez uma grande reunião com os Paiter Suruí e contou-lhes os costumes dos estrangeiros, com quem fora conviver por muito tempo. Os da cidade, explicou Waiói, têm facões, panelas, trem e carro, comem arroz, açúcar, café, que os da aldeia não conhecem. Eles têm horário, param para comer ao meio-dia. Ninguém acreditava nas notícias fantásticas, até serem atacados e verem com os

próprios olhos que era mesmo verdade. Waiói morreu bem velho, cego, assim que começaram a construir a BR-364, a rodovia Cuiabá-Porto Velho, por volta de 1960 (MINDLIN, 2006, p. 217). Com isso, é possível afirmar que, antes do contato oficial, os Paiter Suruí já conheciam a existência dos não-indígenas, como mostra o relato sobre o herói Waiói, além de já possuírem cachorros de origem não-indígena (ROMERO, 2014, p. 71). Portanto, como alega Chicoepab Suruí (2013):

Waiói foi um dos primeiros Paiter Suruí a estabelecer contato com os não-índios. Waiói era um Paiter Suruí guerreiro e famoso, do clã Kaban, casado com uma mulher do clã Gabgir. Ele contava para os demais Paiter Suruí que os não-índios tinham hora certa para comer, possuíam panelas, facões e armas de fogo (MINDLIN, 2007, p. 147). Os relatos de Waiói dão provas de que o contato dos Paiter Suruí com grupos e indivíduos não-índios antecedeu a chegada da expedição da FUNAI à região, em 1969, marco do contato com a sociedade nacional (CHICOEPAB SURUI, 2013, p. 12).

Continuando com o mito da criação, pode-se apreciar mais sobre a existência e costumes dos *yara ey* (não-indígenas), já que a narração prossegue:

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

No que faz referência aos não-indígenas, nota-se nesse trecho, a explicação sobre o fato dos não-indígenas possuírem roupas e os indígenas não. Além disso, justificam porque as mulheres são as responsáveis pela confecção dos adornos e das redes para dormir. Assim, os mitos também retratavam a divisão do trabalho entre os Paiter Suruí. A seguir, o mito continua narrando as peculiaridades dos indígenas, as diferenças e especificidades dos homens e mulheres e os seus objetos:

Palop deu aos índios tudo o que têm: os arcos, as flechas, os estojos penianos. A mulher de Palop dava para às índias os colares, braceiras de algodão, cestos, o tembetá betiga. Palop fez o espírito Kadoroti, que é quem dá, a pedido de Palop, tudo que é adorno aos homens e mulheres. As pessoas faziam fila pra lhe pedir pulseiras, colares, balaios, arcos pequenos para os meninos. Por isso até hoje, o avô dá arco pequeno para o neto que nasce.

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

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

Palop fez várias línguas, uma para os Paiter, outras para cada povo de índios, e outras para os brancos. Foi separando cada povo do outro, mandando para lugares diferentes da terra. Palop Leregu estava gostando dos enfeites dos índios e queria ficar com a Gente, conosco; mas Palop mandou-o para os brancos. Palop disse aos homens, aos índios, que contassem para os filhos a história do começo do mundo e dos homens; para esses filhos contarem aos próprios filhos e assim por diante (MINDLIN, 1996, p. 108).

Portanto, pode-se observar como o mito foi adaptado ao longo do tempo para inserir a existência dos não-indígenas. O mito da criação do mundo e dos humanos narra também a diversidade linguística entre as diferentes etnias indígenas e deixa claro que foi *Palop* quem mandou transmitir todas essas histórias de pais para filhos para assim permanecer na memória do povo Paiter Suruí (ROMERO, 2014).

Previamente ao contato oficial realizado pela Funai no dia sete de setembro de 1969, os Paiter Suruí já tinham procurado pelo encontro com os não-indígenas, chamados de *yara ey*. Essas informações dos contatos irregulares e extraoficiais são confirmadas pela memória dos Paiter Suruí, o professor Romero Mopidapenen Paiter Suruí afirma que:

Muito antes do contato inicial os Paiter tinham encontros imprevistos e exasperados, com outros povos indígenas, com seringueiros e os trabalhadores da linha telegráfica coordenada pelo Marechal Rondon nas primeiras décadas do século XX (ROMERO SURUÍ, 2019, p. 14).

Também Chicoepab Suruí (2013) deixa registrado no seu trabalho de conclusão de curso que:

Nós tivemos o primeiro contato com os não-índios antes de 1969. Ocorriam contatos paralelos e, em 1969, ficou oficializado e passou a haver contato quase todo dia, mas antes a gente não via não-índio todo dia, quando morava na floresta (comunicação pessoal de Chicoepab Suruí em BAVARESCO, 2011, p. 16).

Além da história do herói Waiói citada anteriormente, a memória dos sabedores Paiter Suruí explica também a vida do antigo líder maior do clã Gapgir chamado *Amõ Anarxegah*, que também teve contatos com os não-indígenas. Nas palavras de Gasere Suruí, coletadas por Angela Pappiani e Inimá Lacerda (2016):

A história de Amõ Anarxegah foi nessa época que o pai de Amõ Anarxegah foi abandonado pelos *yara ey*, quando ele era criança. Assim foi a origem do Amõ Anarxegah. A criança abandonada consegue sobreviver, viveu por muitos anos. Assim Amõ Anarxegah veio a existir. Ele cresceu e seu objetivo por toda sua vida foi ter contato com os *yara ey*. Preparou-se por várias vezes na tentativa de contato com os *yara ey* e todo o povo o seguia. Houve uma época em que ele organizou grupos que foram de barco buscar contato com os *yara ey*. Num desses barcos foi alguém disposto a ser o primeiro a fazer o contato. Também os Gameb seguiram com seu grupo organizado. Até que encontraram uma casa do *yara* à beira do rio. Estava tudo quieto, então o Gapgir disse: “Machadoooo”, dizia ele. “Machadooo, *pavuruuu* (faca), *wakiseee* (facão)”. Aproximou-se da casa e então o *yara* saiu da casa com a espingarda já em punho e atirou contra eles.

Quando os Gameb viram que o *labiway* dos Gapgir fora atingido, atiraram contra o *yara*, matando-o. Conta a história que o jovem, ao cair ferido no rio, no fundo do rio ele viu o pai dele também ferido e falou: “Força, pai! Ainda que seja um rio, pode-se tocar no fundo e assim conseguir sair!”. O velho pai respondeu: “Lamento! Pois estou gravemente ferido e sem força para viver”. Então afundou no rio e nunca mais foi encontrado. Contam que o jovem conseguiu sobreviver, bonito e todo enfeitado como era, mas ficou com as mãos deformadas pelo tiro que levou. Ele conseguiu sobreviver, reorganizar o povo e liderar por muitos anos. Aquele jovem que sobreviveu, ele era Amõ Anarxegah (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 41-42).

Mesmo sabendo dos perigos que os não-indígenas poderiam trazer para os Paiter Suruí, alguns guerreiros se aventuravam nas proximidades onde os não-indígenas

começaram a colonizar inicialmente. As ferramentas metálicas que possuíam os colonos geravam um forte poder de atração nos Paiter Suruí por ser muito mais rápido realizar certos tipos de tarefas como derrubar árvores. Foi mediante o interesse para conseguir os utensílios não-indígenas que os Paiter Suruí tiveram os primeiros encontros com os *yara ey*, como confirmam as palavras de Yab-alapixah Suruí: “Não sabíamos muito sobre os *yara ey*, os facões que tínhamos eram os que as pessoas achavam. Assim vivíamos. Só algum tempo depois descobrimos os *yara ey*, e começamos a pegar escondido os facões dos seringueiros” (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 107). No entanto, a procura pelos novos objetos, que atraíam a atenção, pressupunha um alto risco para os indígenas. Como narra Itabira Gapoi Suruí: “Os seringueiros matavam muitos Paiter naquela época” (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 118). Também na memória de Joaquim Suruí continua gravada a ideia do porquê alguns Paiter Suruí arriscavam encontrar com os não-indígenas:

Guerreiro antigo foi longe... 6 meses, 1 ano atrás de ferramentas...demora. Não é fácil, não, conhecer brancos, seringueiros... Quando ele voltava trazia facão, facas, machado...tudo! Ele falava que cortava seringa, derrubava, tirava castanha, falava, né. Mas quando chegou com facão, ferramentas, tudo, aí outro quer também, aí outro novo vai embora...sete meses, oito meses lá...depois ele voltava para casa com ferramentas...é tudo assim... não é fácil, não. Muito difícil (JOAQUIM SURUÍ, 09 Out. 2019).

Um tipo de atividade que também impactou o olhar dos Paiter Suruí ocorreu durante o ciclo econômico da borracha, que atingiu diretamente a vida desta etnia. Conforme os relatos compilados por Romero Mopidapenen Paiter Suruí:

Em relação aos seringueiros, alguns anciãos que vivenciaram tais contatos, contam que estranhavam a prática de extração de látex da seringa. Contam que os referidos extrativistas tiveram conflitos com os Paiter; pois de um lado, os Paiter atuavam bravamente com objetivo de proteger o seu território e as suas integridades; e os seringueiros pela ocupação do território tendo como finalidade a prática da atividade de extração de látex (ROMERO SURUÍ, 2019, p. 15).

A memória dos Paiter Suruí ficou marcada pelo temor de serem escravizados pelos seringueiros, que, segundo eles, faziam trabalhar muito em troca de nada. Na perspectiva tradicional da “troca igualitária”, a escravização por parte dos não-indígenas causou desconfiança com relação ao contato direto com os *yara ey*. Alguns dos Paiter Suruí, que saíram da sua comunidade para o encontro com os não-indígenas sofreram os

abusos perpetuados por eles e, segundo Gasere Suruí: “Os que conseguiram fugir da escravidão e do conflito sobreviveram e tornaram-se andarilhos” (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 44). A pressão colonizadora durante o ciclo da borracha foi expulsando os Paiter Suruí das suas terras entorno do município de Juína, no Mato Grosso. A perseguição dos Paiter Suruí por parte dos não-indígenas foi aumentando cada vez mais, segundo Ipatarra Suruí: “os seringueiros também chegaram e queriam nos matar. Nós fugíamos para o lugar de onde já tínhamos fugido antes. Assim viveram nossos ancestrais, aqui na floresta” (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 103). Conforme Joaton Suruí (2015, p. 19) “Os sabedores indígenas mais velhos do meu povo contam que nós, Paiter, viemos do Estado de Mato Grosso até chegar onde hoje é o estado de Rondônia”. Segundo os relatos advindos da memória, os *Paiter ey* rejeitavam o contato direto com os não-indígenas devido aos embates violentos que ocorriam entre si. Por esse motivo, foram se deslocando para áreas onde os *yara ey* não tivessem presença até chegar nas redondezas do que seriam as cidades de Cacaol e Espigão do Oeste, em Rondônia.

A primeira frente de expansão da fronteira econômica durante o ciclo da borracha, com conseqüente pressão colonizadora para conseguir esta matéria prima, atingiu diretamente essa etnia, mudando o rumo da sua história. Somente na sua posterior chegada ao que seria o estado de Rondônia, foi que os Paiter Suruí conseguiriam aliviar o cerco realizado pelos não-indígenas no seu território. Conforme Joaton Suruí:

Durante muito tempo os meus parentes viviam em grupos separados pela floresta e vieram do Mato Grosso no sentido de Rondônia, em fuga da perseguição dos “não indígenas”. Eles nos contam que guerreamos muito com outros grupos indígenas depois que a ameaça dos não índios diminuiu até chegar a Rondônia (JOATON SURUÍ, 2015, p. 19).

A história dessa mudança para um novo território está fixamente enquadrada como um marco histórico importante para o Povo Suruí, Conforme Chicoepab Suruí:

Devido a esses confrontos, os Paiter Suruí recuaram para regiões menos habitadas na floresta, rejeitando os primeiros contatos, mas já sabendo da existência dos não-índios. Então começou por parte dos Paiter Suruí um desejo de vingança por aquilo que havia acontecido a seu povo, o que motivou novas guerras. Depois desses confrontos, voltaram para a floresta e ficaram lá até o contato oficial de 7 de

setembro. Não se tem conhecimento, entre nós, qual o intervalo entre esses contatos. Nesse período, os mais velhos contam que também havia encontros e desencontros com outros povos indígenas, que guerreavam entre si, gerando mortes de ambas as partes. Havia confrontos por causa do território ou simplesmente por estranhamento. Dessa forma é que os Paiter Suruí vieram parar na região de Rondônia, fugindo da perseguição dos outros povos indígenas e dos não-índios. Os mais velhos contam que viemos da região de Mato Grosso, especialmente do município de Juína. É provável que tenha havido, nesse trajeto, o confronto com povos como os Rikbaktsa, os Cinta Larga, Zóro e Gavião e outros que ainda hoje não sabemos identificar de forma precisa (CHICOEPAB SURUÍ, 2013, p. 24).

Durante esse grande deslocamento, devido à pressão colonizadora, aconteceram várias perdas humanas entre os Paiter Suruí. O perigo inerte na correnteza dos rios provocava entre esses indígenas várias situações, como narra Iba Suruí:

Atravessamos um grande rio para fugir dos inimigos, contavam. Nessa travessia, tinha um jovem rapaz que criava um macaco barrigudo. Quando ele fazia a travessia do rio, o macaco, com medo, grudou nele impedindo-o de nadar e ele se afogou. Contava o pai do Matora que, ao perceber o afogamento, ele retornou e fez o resgate da pessoa do fundo do rio. Assim ele contava que conseguiu salvar as vidas de duas pessoas que tinham se afogado. Dessa forma conseguimos atravessar o rio, o rio Branco, rio transparente, dava para ver o fundo, parecia ser próximo, mas era muito fundo. O cunhado do meu pai tinha pedido para ele fazer a segurança do grupo enquanto estavam fugindo. Assim ele fez, e bem de tardezinha veio correndo, para alcançar as pessoas. Quando já era noite, percebeu que na beira do rio havia fumaça e uma proteção para chuva e ali embaixo havia uma mulher com uma criança no colo. Então, contava ele que disse para ela: “O que houve, por que está aqui?”. Então ela respondeu: “Fui deixada pelas pessoas”. Então ele a ajudou a atravessar.

Infelizmente havia isso, a falta de amor. O marido não se importava com ela, tinha abandonado a esposa com o filho e tudo. Se não houvesse alguém para socorrê-la, ela morreria ali. Ou seria morta pelos inimigos que nos perseguiram. Não sabemos o que aconteceu com ela depois disso, mas com certeza ela tentou seguir sua vida de outra forma (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 31-32).

Os Paiter Suruí agiam e reagiam em guerras, movidos pela persuasão em manter resistência e permanência do povo no seu território (ROMERO SURUÍ, 2019, p. 15). O motivo da fuga das terras localizadas no atual município de Juína no estado do Mato Grosso e a fascinação pelos objetos, que usavam os *yara ey*, que, por sua vez, se converteram em objetos de prestígio dentro da comunidade, permanecem na memória oral dos Paiter Suruí. Conforme Iba Suruí:

Vivíamos bem distante daqui. Viemos para cá porque fomos atacados por outras tribos que atualmente vivem conosco. Ao fugir, nos deparamos com vestígios de *yara ey*. Dessa forma, achamos facões e machados deixados pelos brancos. Assim alguns de nós conseguiram enriquecer. Quem conseguiu machado e facão conseguia fazer mais coisas. Antigamente quem tinha machado tirava muito mel. Algumas famílias revezavam usando o mesmo machado e facão. Assim conseguimos sobreviver. Nossa origem é onde o sol nasce, depois seguimos na direção onde o sol se põe. Assim conseguimos chegar aqui (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 31).

Outro fato histórico marcado na História não-indígena da região de Mato Grosso e Rondônia foi a construção das linhas telegráficas comanda pelo Marechal Candido Rondon. Essa infraestrutura da área de comunicação tinha como finalidade integrar, tanto no aspecto territorial como no âmbito das comunicações, a parte norte do país com o resto do Brasil. A comissão da linha telegráfica de Rondon passou pelo território Paiter Suruí da época, como narram os anciãos:

Alguns anciões, contam que os Paiter não tiveram contato direto com o Marechal Rondon, que foi o principal responsável pelas grandes instalações de linhas telegráficas nas regiões centro-oeste e norte do país, mas, argumentam que tiveram pequenos conflitos com os seus trabalhadores, quando percebiam que estavam sendo expulsos do seu próprio território, por estas ações invasivas governamentais que vinham com o argumento de que isso é fundamental para o progresso e distribuição de terras aos não indígenas que chegavam de regiões sul e sudeste do Brasil, principalmente (ROMERO SURUÍ, 2019, p. 15).

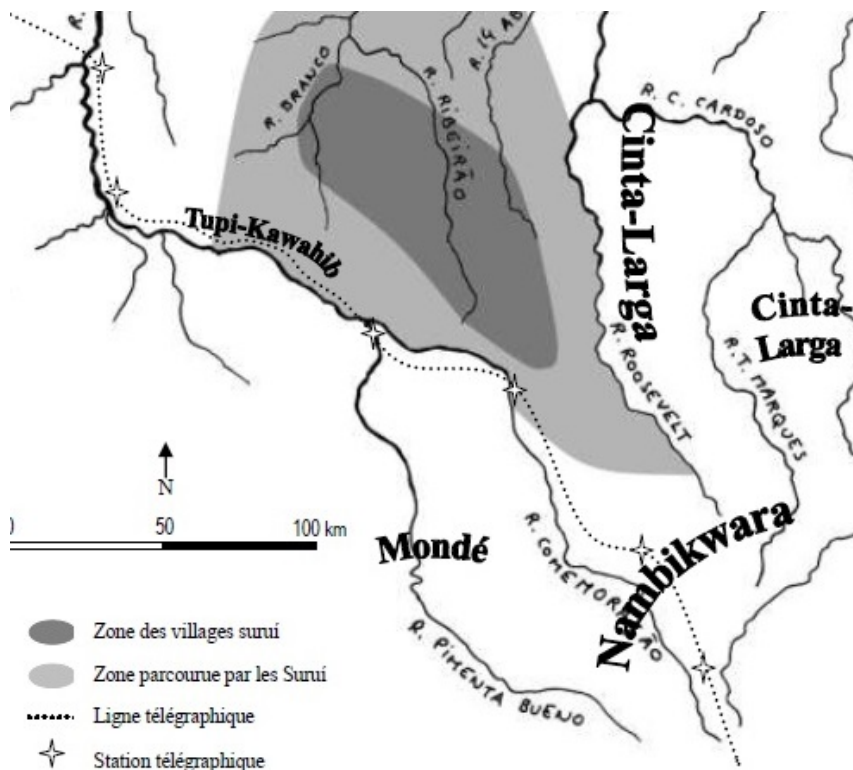
Até as linhas telegráficas instaladas por Rondon no início do século XX, para conectar a região com o resto do Brasil, viram-se afetadas pelo poder de atração que sentiam os Paiter Suruí pelo metal. Joaquim Suruí narra que:

O Paiter Suruí encontrou esse negócio aí, né? Então aquela madeira enfiada onde que a linha passa...então tinha um negócio: parece copo. Vidro que coloca no posto do fio, então derrubava aquela madeira, aquele pau... aí tinha prego, desse tamanho assim... aí derrubava quebrava aquele vido e pegava aquele prego para fazer colar, só isso... derrubava aquele, quebrava vidro, pegava ferrinho. Aí, outro quer...então ia e fazia a mesma coisa. O pessoal de Rondon não atacou... o Suruí só fazia onde não tinha ninguém. Não sei como ele descobriu que tinha ferrinho lá dentro (JOAQUIM SURUÍ, 09 Out. 2019).

Foram várias as derrubadas de postes telegráficos realizadas pelos Paiter Suruí, pois passavam geograficamente pelo território que eles dominavam. Tal e como ilustra

o mapa (figura 15) realizado por Ivinec (2011), mediante as informações coletadas entre os sabedores anciãos Paiter Suruí.

Figura 15. Mapa Histórico da localização do povo Paiter Suruí.



Fonte: Yvinec (2011).

A atração pelos novos materiais, que formavam as linhas telegráficas, foram a motivação para os ataques dos Paiter Suruí a essas linhas telegráficas, pois conforme escrito por Romero Suruí (2019), mediante os relatos dos anciões sabedores:

Nesses períodos, ocorria abertura de estradas nunca antes vistas pelos Paiter e com elas vinham instalações de linhas telegráficas, onde alguns indígenas da etnia se arriscavam em se ousar para arrancar partes daqueles materiais para sua utilidade, pois muitas vezes, improvisavam-nas como utensílios que cortam algumas matérias, como por exemplo, coquinhos de tucumã (ROMERO SURUÍ, 2019, p. 15).

Contudo, esses primeiros encontros entre Paiter Suruí e os *yara ey*, com a finalidade de obtenção de ferramentas, que facilitavam a vida cotidiana desses indígenas, traziam consigo alguns riscos. Algumas vezes os *yara ey* se aliavam com outras etnias indígenas já contatadas, como por exemplo os *Agoiey*, que foram extintos

no século passado, para capturar escravos para o seringal. Gaseré Suruí conta que no passado houve uma vez que:

...de repente, surgem os *Agoiey* em um barco, dizendo aos que avistavam: “Já foram avisados que seriam visitados, Patê!”. E ali mesmo começa a discussão, quando os *Agoiey* convidam os *Gapgir* para uma viagem de barco. Amõ Maguy então fala aos *Agoiey* que se recusam a ir com eles, pois isso poderia ser uma emboscada. E eles diziam que não, que apenas queriam fazer com que conhecessem outros povos: “São nossos parentes que não têm intenção de nos fazer mal algum. Por isso podemos visitá-los”, diziam eles. E assim convenceram os *Paiter* a irem com eles visitar outros povos. Ao chegar no lugar proposto pelos *Agoiey*, depararam com os *yara ey*. Uma emboscada montada estrategicamente para matar os *~Gap~gir*. Os *yara ey* receberam a todos, os alimentaram, mas na hora da despedida os capturaram, amarraram as mãos nos pescoços, amarraram os pés, pegaram as espingardas e... Pou, pou, pou! Mataram os *Paiter*. Alguns foram escravizados e outros foram libertados. Essas pessoas eram os que não tinham culpa de nada. Foi assim que aconteceu (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 41).

Esse antigo relato dos *Paiter Suruí* testemunha das atrocidades cometidas pelos não-indígenas evidencia como na memória desse povo, previa ao contato oficial, o encontro com o *yara ey* era visto como um perigo, que trazia novas problemáticas, diferentes dos encontros com outras etnias indígenas. Anine Suruí lembra que:

Os antigos já diziam que um dia haveria muita destruição, que os brancos iam acabar com todo o povo *Suruí* para se apoderarem da terra. Eles sabiam. Os antigos sabiam que existia deus, que existia o homem branco, que a lei dele é muito terrível. Eles falavam que os homens brancos não gostam de pobre, não gostam de pessoas com aparência de velho, aleijado, preto. Eles sabiam que o branco é muito orgulhoso, muito mau. Eles diziam que o homem branco não é igual aos índios. A maneira que os índios viviam naquele tempo era de muita união. Eles falavam que no costume do branco, se a pessoa for muito preguiçosa, ela morre, porque ninguém vai dar comida para ela, ela pode morrer, ou então ser escrava. Tudo isso eles falavam. Quando chegamos a este tempo nós percebemos que tudo o que os antigos falavam era verdade. Eles não erraram nada, era como se estivessem vendo o que aconteceria (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 148).

Portanto, antes do contato oficial, o povo *Paiter Suruí* era consciente de que o contato direto e a convivência conjunta com os não-indígenas seriam prejudiciais para eles, como evidenciam as palavras de Joaquim Suruí:

Tudo o mundo falava que é problema nós gerar contato com branco. Falava se nós aparecer com branco, se branco estiver perto ou nós estiver perto com branco, vai dar problema! Antigamente já tem

história de que não é bom misturar com branco porque eles são cheios de problemas (JOAQUIM SURUÍ, 09 Out. 2019).

Esses “problemas”, relatados por Joaquim Suruí, são confirmados por todos da etnia. Também a memória de Gaami Anine Suruí está marcada pelo aviso que fizeram os ancestrais sobre o trato que os não-indígenas propiciavam aos Paiter Suruí:

Os antigos já diziam que o homem branco maltratava os índios, que como nós não aguentávamos trabalhar o dia todo, eles castigavam, matavam. Isso os velhos já diziam, que existia o homem branco que escravizava quem eles queriam que fosse o seu escravo. Os velhos nos ensinavam: “Não serve para nós ser como o homem branco, temos que seguir nossa natureza de indígena, temos que viver da nossa maneira” (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 154).

Já, desde criança, Gaami Anine Suruí escutava os relatos dos embates entre seus ancestrais e os não-indígenas na época do ciclo da borracha. Como explicado anteriormente, os Paiter Suruí tinham o costume de realizar expedições no território habitado pelos não-indígena com a finalidade de obter ferramentas metálicas. No entanto, umas dessas histórias, que aguçava a curiosidade de um dos principais atores protagonistas do contato oficial em 1969, foi vivenciada por ele quando tinha aproximadamente dez anos de idade. Foi então quando Gaami Anine Suruí conheceu pela primeira vez o poder mortal das armas de fogo que possuíam os *yara ey*, conforme relata:

Os guerreiros tinham ido até o lugar onde hoje é Riozinho e atacaram os seringueiros para pegar facão, mas não mataram ninguém. Quando o grupo foi embora, os seringueiros os perseguiram e chegaram na aldeia. Chegaram e atacaram a aldeia.

Eu me lembro muito bem, era mês de agosto, o povo estava no final da festa. De madrugada, como é de nosso costume, sempre levantamos às quatro horas da manhã, ainda escuro, para nos banhar no rio e fazer a fogueira. Muita gente vinha fazer seu fogo ali, outro grupo perto, ali, outro perto, ali, porque o pátio central era muito grande. Então faziam fogueiras em vários lugares, cada grupo, mais ou menos de 10 ou 20 pessoas, fazia o seu fogo. Os guerreiros também faziam seu treino, seu preparo físico ali. Eu era criança, um rapaz de uns 10 anos, queria sair para o pátio e me esquentar no fogo, mas não faltava fogo dentro da minha casa. Aí, quando eu me levantava, comecei a escutar. Eu não sabia que tipo de tiro era, os outros sabiam, os guerreiros sabiam. Ouvimos o tiro de bala, parece que era 38. As pessoas falando: “Oh! O branco está nos matando!”. Pá, pá, pá. Bala 22, começando lá na aldeinha, a mais ou menos 1.500 metros da aldeia principal, onde eu estava. Assim eu conheci, naquele

tempo, como era o tiro do homem branco, da arma de fogo. Então começou o tiro maior, Bam! E todo mundo corria, todo mundo falando para correr para o lado daquela montanha, tinha uma montanha grande lá perto da casa. As pessoas falavam: “Sobe naquela montanha, todo mundo tem que subir lá, para poder fugir mais fácil”. Os guerreiros, a maioria deles, partiu para o lugar de onde estavam vindo os tiros, onde estavam atirando.

Isso foi muito triste. Nós passamos fome lá, o dia inteiro, as crianças não tinham nada de bom para comer, apenas água. Alguns, com muito cuidado, buscavam mel para as crianças. Passamos o dia todo na montanha, sem comida, sem nada, com muita fome, as mulheres, as crianças, os velhos. Alguns guerreiros estavam junto. Ficamos ali três dias. Quando acalmou aquele clima de guerra, nós voltamos. Aí as pessoas falavam: “Nós matamos um branco, flechamos outro, flechamos outro. Uma mulher da aldeia morreu, duas crianças ficaram vivas mas levaram muito tiro, muito chumbo”. Aí outro falava assim: “O nosso principal guerreiro está muito ferido, perto de morrer”. Muita gente foi ferida, dois pajés e mais três guerreiros estavam feridos gravemente. E foi assim, o tempo passando, passando e aquelas pessoas não morreram. Eu ouvia essas coisas, ficava curioso, mas minha mãe não me deixava ver aquele lugar onde estavam as pessoas baleadas, as pessoas doentes. Eles ficaram em tratamento durante muito tempo, com remédio, o pajé fazendo a cura. Eram guerreiros muito fortes, por isso não morreram, porque eram muito fortes (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 148-149).

Além das narrativas dos assassinatos e capturas para serem escravizados também existia outro fator que infligia medo aos Paiter Suruí. O relato de Pamaloo Suruí a respeito dos conhecimentos prévios sobre os não-indígenas antes do contato oficial de 1969 corroboram a versão de que o contato direto podia trazer graves consequências:

contavam que o branco tinha doenças, aí quando alguém chegava num branco as pessoas não ficavam perto daquele que tinha visto o branco, branco tem doenças, aí pode pegar doença dele, a gente pensava assim (PAMALOO SURUÍ, 07 Out. 2019).

Os Paiter Suruí eram plenamente conscientes sobre as doenças que os *yara ey* podiam contagiar aos Paiter Suruí. Mesmo sabendo do risco de serem atacados por doenças desconhecidas por eles e, portanto, fora do alcance da medicina tradicional do Pajé, esse povo indígena continuou o encontro do não-indígena com a finalidade de conseguir ferramentas (Figura 16). O próprio pajé Perpera Suruí narra que:

No tempo da minha avó a gente já sabia que o branco era muito doente. Branco tinha muita doença, o branco não era bom, não. Eu também vi muito branco com tosse. Antigamente já diziam que não pode ser amigo do branco porque ele tem muita doença.

O índio não tinha doença, tinha muita saúde (PERPERA SURUÍ, 05 Out. 2019).

Figura 16. Criança Paiter Suruí transportando o irmão.



Fonte: Marcos Santilli

Devido a esse conhecimento sobre as doenças dos não-indígenas, quando algum Paiter Suruí voltava da expedição em território *yara ey* realizava uma espécie de quarentena para evitar a possibilidade de contágio de alguma enfermidade não-indígena que pudesse acabar com todo o povo. Na memória de Gathag Suruí, está registrado o perigo destas doenças e a necessidade de realizar uma quarentena:

Todos os velhos, os guerreiros antigos, quando iam para o local do contato, na volta ficavam mais de uma semana distantes da aldeia, ficavam tratando de seus corpos para não adoecerem e não levarem doenças para a aldeia. Era assim nossa maneira de viver naquele tempo. Vivíamos de um jeito muito natural, educado, respeitando a tradição de cuidar de nosso povo (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 80).

Esses encontros prévios, ao contato oficial de 1969, reduziram os clãs Paiter Suruí. Antes do contato com a sociedade nacional, havia mais de 4 clãs atuais entre os Paiter Suruí, já que existiam também os clãs, *Agoy Pep* (uma espécie de árvore), *Agoy Kir*, *Watâr* (outra espécie de árvore), *Kaler* (borboleta) e *Mãp* (castanheira). Esses clãs

foram dizimados durante as tentativas de contato (CHICOEPAB SURUÍ, 2013). Tal e como explicava Marimop Suruí numa entrevista concedida a Cloude Correia mediante um tradutor Urue wau wau, recuperada no TCC de Chicoepab Suruí (2013):

Então ele coloca que tinham vários grupos, né? Aqui, ele cita: Gamep, Kaban, Makor e Gabgir e outro ele fala: Watâr, Kaler, Agoy. Na época, dentro desse processo todo, alguns grupos conflitava e acabou sendo, dizimado, né? Entre eles mesmo, e principalmente na época do contato, os outros também foram dizimados. E, hoje, os que existe são porque esses grupos tinham mais números de pessoas. Eles nunca tiveram. Então, esses grupos que foram dizimados, era pouco, né? Então, com esse impacto eles facilmente foram dizimados, né? (CHICOEPAB SURUÍ, 2013, p. 21).

Esses contatos extraoficiais são difíceis de situar numa cronologia específica, pois não sabemos em que ano foram realizados, mas sabemos que existiram. O filho de Marimop Suruí, o cacique Almir Suruí explicou a Chicoepab Suruí que:

Os mais velhos, né, falam hoje que nosso povo já foi contato antes de 7 de setembro. É, de 69, né? Então, eles não sabem que ano que foi o primeiro contato, mas eles fugiram - eles, que eu digo, são os Paiter - eles fugiram de novo, né? Porque os brancos judiaram muito eles, né? Inclusive os clã, né? O Paiter tinha mais, um número maior de clãs, né? Então, aqui, os brancos estavam em guerra com os outros povos indígenas. É, isso ajudou a diminuir, né? Então, assim, esse primeiro contato foi muito ruim pros Suruí, porque eles conseguiram acabar com, eu acho, aproximadamente uns 6, 7 clãs, né? Aí, quais são esses clãs? A gente pode é levantar, junto com os indígenas mais velhos, né? Lá na aldeia amanhã, né? Então, assim, aí no acontecimento dessa história, os Suruí voltaram de novo pra floresta, né? E, após aquele momento, eles já sabiam que existia o branco, né? Aí, começaram a brigar com os brancos também, porque eles queriam vingar com o que aconteceram com o povo dele antes, né? Aí, voltaram de novo pra floresta tal, né? E também a gente num sabe mais ou menos quanto tempo eles ficaram entre esses intervalos, né, dentro da floresta, né? Aí, veio outro contato nesse dia 7 de setembro de 69 (CHICOEPAB SURUÍ, 2013, p. 23-24).

Pode-se afirmar que, previamente ao contato oficial realizado no dia 7 de setembro de 1969, por parte da equipe de contato da FUNAI, existiram vários encontros intermitentes difíceis de localizar numa cronologia não-indígena. A introdução no mundo mitológico dos Paiter Suruí do ser chamado Palob leregu, a quem seu irmão, o ser criador Palob “mandou-o para os brancos” (MINDLIN, 1996, p. 108), denota como a História advinda dos mitos resulta ser adaptável aos novos contextos, que foram vivenciados pelos Paiter Suruí, durante sua trajetória histórica. Como reflexão, vale

ressaltar que os dois seres encarregados, um pelos indígenas e outro pelos não indígenas, são irmãos e, portanto, se supõe que indígenas e não-indígenas seriam também “parentes”, ainda que muito diferentes.

Diante desses contatos extraoficiais intermitentes, guardados na memória dos Paiter Suruí, pode-se constatar que os primeiros encontros entre essa etnia e os não-indígenas aconteceram durante o ciclo econômico da borracha. Sendo assim, a primeira pressão colonizadora sofrida pelos Paiter Suruí foi durante o período de extração da borracha, quando brasileiros, vindos na maioria do Nordeste, chegaram nas terras *Paitere ey* a procura das seringueiras. A atração causada pelas ferramentas não indígenas entre os Paiter Suruí fez com que alguns guerreiros se aventurassem ao encontro dos não-indígenas. Esses encontros não eram, em sua maioria, pacíficos. Ao contrário, eram marcados pela violência e a incompreensão entre os *yara ey* e os *Paiter ey*. Os relatos sobre as mortes e a escravização, além do perigo das doenças não-indígenas, tiveram como fruto a desconfiança e a cautela dos Paiter Suruí para com os não-indígenas. Por esses motivos, os *Paiter ey* foram se esquivando da colonização em direção a novos territórios (Figura 17), guerreando com outras etnias para a obtenção da terra que daria os recursos necessários para sua sobrevivência. Esse tempo seria lembrado como o “tempo do medo”.

Figura 17. Mulher voltando da roça, 1979.



Fonte: Betty Mindlin.

3.3 O tempo do medo

Conforme mencionado no item anterior, o deslocamento devido à pressão colonizadora do ciclo da borracha foi um fato importante no devir histórico dos Paiter Suruí. Por volta da década de 1950, essa etnia vivenciou um novo momento difícil, sendo obrigado a abandonar suas aldeias, fugindo das invasões de seringueiros e garimpeiros (PAPPIANI; LACERDA, 2016). Essa foi a estratégia escolhida pelos Paiter Suruí para sobreviver. Depois de superar os perigos do êxodo para o que seria posteriormente o estado de Rondônia, os Paiter Suruí se instalaram num território entre os rios Machado e Roosevelt, “banhado” pelos rios afluentes do Roosevelt, rio Ribeirão, rio Branco e rio 14 de abril. Nessas novas terras, eles encontraram com outros povos indígenas de línguas tupí mondé, como os Cinta-Larga, Zoró, Gavião, Arara e Nambikwara, que também se refugiavam da pressão colonizadora. O território em que os povos indígenas podiam se refugiar da onda migratória, que chegava em busca de novas riquezas, era cada vez mais reduzido e, portanto, a obtenção de recursos para a sobrevivência era cada vez mais difícil.

Além dos encontros marcados pela violência perpetrada pelos colonos não-indígenas, as diferentes etnias começaram a disputar a terra entre elas. Esses embates violentos com outras etnias e os *yara ey* marcaram os fatos históricos, que conduziram aos Paiter Suruí ao contato pacífico com os representantes governamentais brasileiros da FUNAI. Esse tempo foi batizado na memória dos Paiter Suruí como *Padxe sowesore ikin* (nós encontramos o conflito), foram tempos em que a palavra chave foi *pamev* (medo). Conforme os relatos guardados na memória de Gathag Suruí:

Bem depois de conviver com meu pai, dentro da tradição, bem depois disso eu comecei a perceber a mudança, o tempo do medo. Esse tempo do medo chegou quando outros povos indígenas nos perceberam. Os *yara ey* também nos perceberam. Eles trouxeram o medo (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 75).

Os anos prévios, ao contato oficial com a Funai, foram marcados pelo conflito. Porém, esses conflitos foram diferentes daqueles ocorridos nos anos anteriores à fuga da zona de Juína em Mato Grosso, quando os encontros e disputas com os não indígenas

eram de forma intermitente e ocasionados pelas expedições em busca das ferramentas próprias dos *yara ey*. Esse tempo, quando o verdadeiro conflito ainda estava por vir, são lembrados na memória de Pamadjeron Suruí como “uma vida bonita” (Figura 18), que segundo ela:

Vivíamos em paz na floresta. E viemos nos misturar com os *yara ey*. Os Paiter viviam bebendo yatir, no passado. E para beber yatir confeccionavam muitos adornos para usar na festa. E tudo isso era feito com muita alegria. Faziam atenh⁸⁰, faziam garaguim⁸¹, faziam agoiab⁸². Assim eles faziam. E eram muitos os enfeites que usavam. As mulheres faziam colar e os maridos usavam como enfeites, nossos maridos usavam quando iam beber yatir. Usavam colar e do mesmo material usavam como cinto. Assim eles faziam. E para que isso se realizasse os Paiter faziam festa de yatir. Os donos de yatir faziam para os que iam beber, para os *Gapir*. E assim os Paiter eram felizes, bebiam, cantavam. Sempre assim, dançavam em grupo, faziam o mapimai e isso nos Paiter era muito bonito. Não era sem graça não, bebiam yatir, tiravam lenha, faziam ariah⁸³. Assim os Paiter faziam sempre. Riam e tocavam alto e assim bebiam yatir do dono da festa. Era muito bonita a vida dos Paiter. Na floresta buscavam seus alimentos, comiam yokahb (patoá), comiam abiah (pama), assim os Paiter faziam e por isso tinham saúde. Bebiam yatir, faziam mãme⁸⁴, comiam de tudo. Outros caçavam. Nossos maridos traziam carne para nós. Os Paiter se reuniam para comer carne. Tinha muita atividade para fazer. Os Paiter eram muito felizes, porque reinavam (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 233).

⁸⁰Bracelete utilizado pelos homens.

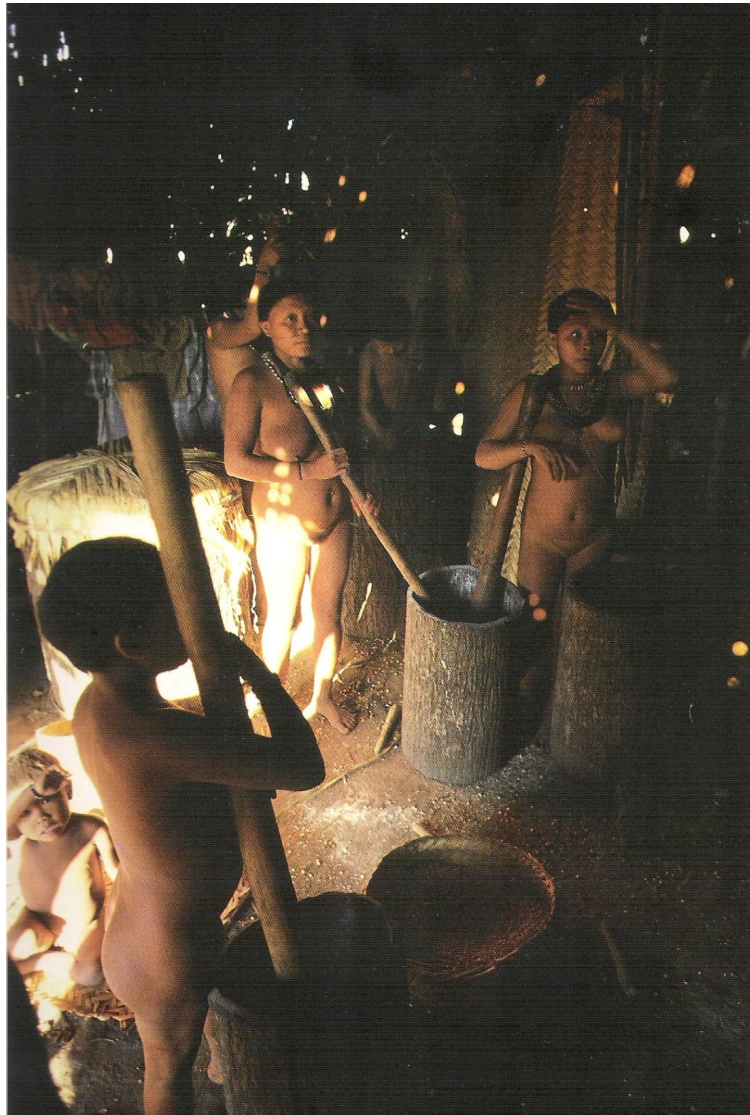
⁸¹ Enfeite que o homem usa no braço e a perna e a mulher utiliza no pulso e na perna.

⁸² Colar confeccionado em algodão.

⁸³ Festa tradicional onde se usam máscaras feitas de entrecasca de árvore só com os furos nos olhos, nariz e boca.

⁸⁴ Beiju de milho.

Figura 18. Mulheres e crianças preparando a comida, década 1980.



Fonte: Marcos Santilli

Nesse tempo, lembrado por Pamadjeron Suruí, a vida parecia continuar como na forma ancestral, na qual os aprendizados eram passados de geração em geração. Pagochito Suruí comenta que:

Lembro das aprendizagens que recebi da minha avó. Fazer colar, fazer fio tradicional como aquele tipo de algodão, fazer anéis, vários tipos de colar, panela de cerâmica, cestos, esteira, chicha. Tudo eu aprendi com minha avó (PAGUCHITO SURUÍ, 06 Out. 2019).

Esse tempo, em que os Paiter Suruí viviam sem interferências dos outros povos, é lembrado como um tempo de alegria, no qual os rituais, como o *Mapimai*, se sucediam de forma normal. Pagochito Suruí lembra que:

Esse tempo, que já passou, era um tempo de união e de festa tradicional com os familiares do marido. Meu marido era o dono da

chicha. Eu e as outras mulheres preparávamos a chicha. Fazíamos um conjunto de união na hora de fazer a chicha, com muita alegria, com muito cântico de felicidade. Era um trabalho conjunto do preparo da chicha para oferecer aos da Metareilá. Metareilá era onde ficavam os que aguardavam a chicha fazendo artesanato, pintura, etc. Para presentear o dono da chicha. Então, eu e meu marido éramos donos da chicha na aldeia. Essa festa era muita felicidade, cultura, chicha, alegria, só trabalho conjunto. Essa foi minha história que eu vivi (PAGUCHITO SURUÍ, 06 Out. 2019).

A vida cotidiana continha seus afazeres tradicionais (Figura 19). Porém, o território, onde poderiam viver sem sofrer muitas interferências por parte dos não-indígenas, sendo cada vez mais reduzido, acabou se tornando o palco de disputa nos tempos prévios ao dia sete de setembro de 1969. A paz e a alegria foram substituídas pelo medo e pelo sofrimento, diante dos conflitos, que se intensificaram. Segundo Gathag Suruí:

Naquele tempo havia muito conflito. Tínhamos medo dos Zoró, dos Cinta larga, dos Gavião e dos *yara ey*. Ficávamos encurralados, cercados por todos os inimigos. Por isso ficávamos andando, rodando, como um disco, sem saída. Voltamos e descemos o rio, do lado do território dos nossos inimigos. Meu pai conhecia o lugar e achava mais seguro ficar ali. Mas quando confiamos que estávamos num lugar seguro, ficamos frente a frente com os inimigos. Vimos muita caça, penas de arara, de jacamim, vimos a casa. Não sei onde eles estavam. Era uma aldeia Zoró. Naquele tempo vivíamos muito perto, todos os inimigos estavam num mesmo lugar, distante um dia, dois dias, uma semana de caminhada (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 78).

Figura19. Mulher Artesã confeccionando um cesto.



Fonte: Marcos Santilli

Os Paiter Suruí terminaram literalmente cercados por inimigos indígenas e não-indígenas, o que causou uma mudança drástica na vida cotidiana dessa etnia. Para o Cacique Joaquim Suruí, os enfrentamentos com os Zoró foi o que o deixou órfão de pai. Joaquim Suruí narra que:

Quando eu tinha 11 anos mataram meu pai, foi um parente Zoró que matou meu pai. Eu nunca mais vi meu pai. Tive que aprender tudo sozinho, com minha mãe e meu irmão mais velho. Eram tempos de guerra com os Zoró, Gavião, Cinta-larga, Arara (JOAQUIM SURUÍ, 09 Out. 2019).

Pagochito Suruí lembra do tempo do conflito com os Cinta Larga:

Eu lembro na minha infância que tinha muito conflito com os Cinta-larga. Quando a gente se estava aproximando do encontro com a Funai, os Cinta-larga veio e atacou uma aldeia. Aí foi uma briga de flechada de um no outro, assim como guerra. Então a gente não combinava com eles na vivência. Por isso até hoje o Cinta-larga não é muito combinado com a gente. Cinta-larga, Zoró, Gavião. Antigamente a gente não se combinava, se se encontrava se matava, fazia guerra. Então era muito difícil (PAGUCHITO SURUÍ, 06 Out. 2019).

Devido ao cercamento, a que foram submetidos por parte da colonização interna, os embates com outras etnias se intensificaram de forma considerável. No entanto, cabe lembrar que os conflitos com outras etnias sempre existiram, porém não com tanta intensidade. Histórias de guerra e dos inimigos eram explicadas de pai para filho. Marimbabá Suruí lembra que:

Os meus pais contavam história para mim que temos vários inimigos, né. Zoró, Cinta-larga, branco, cabeça seca. Por isso, a gente ficava escondido no mato, porque quando a gente se encontrava guerreava. Por isso, meus pais contavam pra gente: fica esperto para não sofrer as consequências. Por isso, meus pais contavam a história desses povos perigosos para alertar a gente (MARIMBABÁ SURUÍ, 03 Out. 2019).

As guerras travadas entre os distintos povos falantes de tupi mondé eram constantes. Nas entrevistas realizadas, os Paiter Suruí assumiram que faziam antropofagia com seus inimigos. Segundo Joaquim Suruí, em entrevista, “Nós comia inimigo de raiva” (JOAQUIM SURUÍ, 09 Out. 2019). O antigo pajé, Perpera Suruí lembra como uma vez:

Um inimigo quebrou uma menina *Paiter ey* e de aí eu capturei o inimigo. Peguei a mão com que o inimigo tinha pegado a menina e comi. Comi a mão, a carne era cheirosa. Queimei o corpo e os ossos. O branco a gente não comia porque sabia que tinha doenças (PERPERA SURUÍ, 05 Out. 2019).

Constatou-se que os Paiter Suruí realmente praticavam o canibalismo, apesar desse tipo de episódio ter sido silenciado nos livros de memórias e nos trabalhos acadêmicos escritos pelos Paiter Suruí. Também se observa como o conhecimento prévio sobre as doenças contagiosas, que abrigavam os não-indígenas, faziam com que os Paiter Suruí não ingerissem a carne humana não-indígena.

Paralelo a esses embates entre as etnias indígenas pelo controle do território necessário para a obtenção de recursos, a pressão colonizadora realizada pelos não indígenas também causava algumas mortes entre os Paiter Suruí. Segundo a memória de Joaquim Suruí: “Branco guerreava nós. Aí, depois matou minha irmã e meu irmão foi atrás do seringueiro. Foi a pé até castanhal⁸⁵ e matou um branco” (JOAQUIM SURUÍ, 09 Out. 2019).

Os anos prévios ao contato oficial com a Funai foram tempos de sofrimento, segundo a memória dos Paiter Suruí. O tempo da felicidade, em que os indígenas continuavam com sua vida ancestral foi substituído pelo tempo do medo, tempo do conflito (Figura 20). O mundo de antigamente continua sendo idealizado pelos anciãos que viveram antes do tempo do conflito, mas para quem era criança na época próxima ao contato não construíram uma memória referente ao tempo sem conflito. Por isso, Joaquim Suruí explica que:

Tem jovem que conta história...já ouvi muito, quando pessoa pergunta: “Como que foi antes do contato? Foi bom ou ruim?” e respondem: Foi melhor! Mas para mim, não! O que foi melhor? Eu não falo que é melhor antes do contato, porque nós não fica sossegado. Único que foi melhor para nós é que nunca teve problemas de doença. Agora, antigamente, nós brigava com outro parente⁸⁶, brigava, empurra, vai lá... só correria, só guerra, só brigamos e não parava, né. Sofrimento, sofrimento. Aí você faz sua roça, mas se

⁸⁵ O povo Paiter Suruí chamava de castanhal o lugar onde se erigiu a cidade de Cacoal, devido ao grande número de *Bertholletia excelsa*, popularmente conhecida como Castanheira-do-brasil ou Castanheira-do-pará.

⁸⁶ Joaquim Suruí ao se referir a “parente” faz referencia a outras etnias indígenas e não aos seus parentes de sangue.

parente brigar com você, você tem que deixar a roça, vai embora. Fica sem nada. Aí tem que fazer outro, aí vem outro para brigar com você e tem que ir embora. Tudo assim! Sofrimento. Tudo sofrimento. Pessoa morre... mata seu parente, você tem que matar ele também. Nunca sossegado, igual algumas pessoas falam: antes era muito sossegado... mas nunca estive bom para mim (JOAQUIM SURUÍ, 09 Out. 2019).

Figura 20. Guerreiro Paiter Suruí.



Fonte: Jesco Von Puttkamer.

Pode-se observar como existe uma brecha geracional na memória dos Paiter Suruí. Os mais anciãos lembram ainda do tempo sem conflito, mas os adultos, que eram crianças quando aconteceu o contato oficial de 1969, não vivenciaram o tempo do sossego. Para eles, a vida no mato estava repleta de perigos mortais em forma de inimigos, fosse indígena ou não-indígena. Este seria um exemplo sobre o processo de transformação da memória social da comunidade Paiter Suruí. Na memória de Gathag

Suruí, ficou guardado um episódio que traz luz às dificuldades pelas quais passaram o povo Paiter Suruí antes do contato:

Quando eu era criança, há muito tempo, eu entendi. Quando os guerreiros foram para bem longe, pela primeira vez atrás do facão, Pagopür, os pais dele e o irmão mais novo foram mortos. Quando isso aconteceu os Paiter entraram em pânico, abandonaram a aldeia e começaram a andar, sem sossego, construindo guerekân1 dentro da mata por causa do medo. Sempre espreitando, vigiando... com medo. A morte dos guerreiros não aconteceu lá longe, perto dos *yara ey*, mas quando eles estavam voltando para a aldeia. Os *yara ey* não gostaram quando eles foram pegar o facão. Perseguiram o grupo pela mata, durante muito tempo. Eu fico imaginando que não foram os *yara ey* que os mataram. Pelo que contam, eu acho que foram os *Soso yab*, o povo Gavião. Os *Soso yab* já tinham contato com os *yara ey*. O povo pensou que foram os *yara ey* que mataram porque a morte foi por tiro. Mas não foi. Agora eu entendo, sei que foram eles, o povo Gavião. Assim, nosso povo ficou com medo e por isso as pessoas se uniram mais. Foi por arma de fogo a morte. Ele estava vindo da caçada, de tarde, e escutou gritos de aviso. O irmão mais velho dele viu rastros de inimigos na trilha, percebeu que alguém estava atrás deles. Ele gritou para seu irmão mais novo, que estava dentro do tapiri, no acampamento, ficou assobiando, dando sinal, chamando os outros. As pessoas que estavam atrás deles correram, já os tinham cercado. Ele caiu na armadilha. Esse acampamento onde estavam ficava na beira de um córrego. Então o *yara* chamou seus companheiros e disse: “Pode atirar agora porque ele está fugindo”. Então ele pulou dentro do córrego e o *yara* atirou e voltou, no lugar do acampamento atirou de novo. O tiro acertou o pé de um guerreiro que estava dentro do tapiri. As pessoas ficaram com muito medo. Minha avó ficou muito triste, sentindo a falta dos filhos. Nunca mais ficaram tranquilos, não faziam mais roça, não faziam casa. Foi um tempo de muita dificuldade. O homem que levou o tiro no pé não morreu, ele nasceu de novo. Era tio do Mesesor, o que morreu com o tiro. Então o povo, com o tempo, esqueceu-se do que havia acontecido no passado. Seguiam caminhando pela mata, fazendo acampamentos, construindo *guerekân*, não *lab alawã*, as malocas grandes. Então encontraram um lugar onde já havia uma clareira aberta e construíram *lab alawã*. Começaram de novo a se enfeitar para fazer festa. Meu pai se enfeitou e pediram *yatir*. Quando estavam na festa, comemorando, os inimigos de outro povo pegaram um dos homens, sem que os Paiter percebessem. Havia rastros deles na beira do caminho. Assim, o povo se espalhou de novo e fizeram outro acampamento, longe dali. Voltaram a se enfeitar e a tradição continuou. Fizeram nova festa, beberam muito *yatir* e de novo esqueceram o que passou. Então encontraram um *yara* andando na mata e o mataram. Foram os irmãos do Mabeyhb que mataram o *yara*. Novamente se dispersaram, atravessaram o rio, para este lado onde estamos hoje, e fizeram derrubada e construíram outras casas para nossa morada. Foi o rio Ikabékain, que atravessamos. Ficamos lá, onde hoje é a aldeia da Linha 14, vivemos ali, mais perto de onde estavam os *yara ey*. Então, naquele tempo, o povo se dispersou de novo, em várias aldeias. Meu pai foi em direção ao local onde haviam matado os Goxor, (os Zoró), foi em direção a esses parentes inimigos.

Outros seguiram o rio, descendo. Outros foram em direção à Linha 9, subindo o rio. Meus pais seguiram um caminho diferente, atravessaram e fizeram lab alawã. Outros foram morar no *Morabt esamõy*. Cada grupo na sua aldeia, seguiu a tradição fazendo *yatir*. (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 75-76).

Desse episódio, pode-se extrair algumas considerações. O tempo do medo deixou severas marcas na memória dos que eram crianças. Alguns deles lembram como era viver dentro da tradição (Figura 21) e comparam esse tempo com o tempo do conflito em que as tradições foram sendo abandonadas devido aos constantes embates violentos. O medo – causado pelas lutas dos Paiter Suruí seja com os outros povos indígenas que disputavam o mesmo território ou com os colonos não-indígenas, acabou desconfigurando a vida cotidiana. A confusão era constante e algumas vezes os Paiter Suruí não conseguiam discernir quem eram os atacantes. Os ataques com as armas conhecidas como as flechas ou a borduna se somavam as armas de fogo, o que aumentava o poder de destruição dos inimigos Paiter Suruí. Devido à pressão constante, os Paiter Suruí se dividiram em grupos que escolheram diferentes formas de fuga e, portanto, a vida comunitária se viu afetada. Cada grupo procurava sua própria forma de resistência perante os ataques. Anine Suruí lembra daquele tempo:

O povo Suruí tinha medo também, porque estava guerreando com os inimigos, então fazia tapiri, ficava uma semana ou duas naquele lugar e depois mudava, a cada período mudava, mudava, andava. O povo vivia daquele jeito, era uma multidão mesmo, assim uns três mil índios, andando pela mata. Os guerreiros cuidavam do seu líder, das crianças, das mulheres, andavam ao redor deles, protegendo (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 146).

Figura 21. Festa do Mapimaí.



Fonte: Betty Mindlin.

Outro episódio que exemplifica esse momento de resistência e de luta durante o tempo do medo e que está marcado na memória, foi o ataque contra os Zoró. Nema Uredmilar Suruí lembra desse fato:

Aconteceu assim: o inimigo veio caminhando e ao chegarem próximos da casa, não sei o porquê, mas ainda faltavam alguns metros para chegarem, sem mais nem menos resolveram voltar. Não perceberam que ali tinha gente. Então, quando amanheceu eu falei: “Estou indo para lá”. E fui. Chegando, vi muita caça moqueada e mais caça cozinhando. Ao me verem, as pessoas me receberam e me contaram o ocorrido. Contaram que viram alguém carregando tocha de fogo. Com preocupação, contaram que o seu irmão tinha ido atrás para encontrar mais vestígios e que quando ele voltasse mudaríamos de aldeia. Ali estava sentado o meu irmão mais velho, ouvindo tudo. Olhei para ele e disse: “Irmão, as pessoas estão dizendo que é inimigo?”. “Sim. Estão dizendo”, ele respondeu. Então falei: “Pois então, são esses que mataram nossos irmãos, não é?”. “São eles! E

parece que estão nos provocando, se oferecendo, sabendo da culpa que têm, né?” “Todo esse tempo, foi o tempo de eu crescer e planejar vingança. Poderíamos segui-los.” Comentei com ele. “É verdade”, respondeu ele. “E não tem mais ninguém, a não ser nós mesmos, para vingar os irmãos mortos. Tudo bem, então vamos fazer!” “Pai, podemos fazer isso?” Consultei o meu pai. “Claro”, ele disse. “Vocês é que sabem o que fazer.” Então fomos. Marcamos um ponto estratégico de encontro para deixar nossas mães. E junto foram outros grupos. Estava o meu grupo, o grupo dos meus tios e o grupo dos Gameb. Então fomos, e eu cantei assim:

Você já era! Você já era! Minha onça! Ô minha onça! Você já era! Fazia tocaia nos nossos caminhos, agora você vai deixar de fazer isso. Minha onça! Ô minha onça! Vou fazer com que você deixe de fazer tocaia em nossos caminhos, sou homem como você, e vou tirar isso de você, com meu arco. Estou dizendo para ele: você já era! Depois de fazer várias tocaias em nossos caminhos, você já era! Estou dizendo para ele: você já era! Estou dizendo para ele: Você já era! Você já era! Fazia tocaia em nossos caminhos, com o seu arco, com que você fazia isso, já era! Ô! Você que fazia tocaia! Estou dizendo para ele: vou buscar o arco, com o qual foi feita a tocaia. Depois que eu fizer você abandonar o seu arco. Com o meu arco vou tomar o arco de você. Estou dizendo para ele: você já era, já era! Estou dizendo para ele: você já era! Depois de fazer várias tocaias em nossos caminhos, já era!
Assim falarei para ele.

E não ficou só nisso, não. Foi dito e feito, prometi que ia fazer e cumpri. Eu costumava verificar os locais depois dos ataques. Dificilmente as pessoas faziam isso, mas eu fazia. Quando a gente abate um animal, verifica o lugar. Então, assim também eu fazia, para depois não ficar com dúvida, para não falar que matei, sendo que não havia matado. Então, assim eu fiz! Fui lá e avistei um corpo caído. Olhei mais adiante, lá estava outro. Foi quando o meu tio disse: “Pai! Você já fez aquilo que planejou, então precisamos ir agora. Eles não estavam sozinhos. Com certeza estavam na frente dos outros que neste momento já estão de tocaia”. Então saiu correndo. Quando me lembrei do que falei, voltei e peguei duas flechas, deixando outras para trás, peguei as mais fáceis de pegar. Meu pai dizia para mim: “Os inimigos mataram o meu cunhado e presenciei tudo. Eu não busquei vingança porque fiquei com sequelas de outro conflito, não tenho muita agilidade em um dos meus braços, por isso deixei os inimigos viverem. Se eu estivesse perfeito, como você, eu teria acabado com eles. E sei que você tem coragem, vejo isso em você”, ele disse. “Quero que um dia você vingue a morte dos meus cunhados, faça isso por mim”, ele dizia para mim. “Eu vou fazer arco para isso, para você. Você assumirá o meu posto, vai fazer igual como fiz e quando isso acontecer, você será eu. Eu vou estar lá em você. Por isso vou assumir suas culpas, em qualquer lugar”. Assim ele falava para mim (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 136-137).

Fruto das expedições de alguns guerreiros Paiter Suruí para conseguir ferramentas não-indígenas, ocorreram vários conflitos violentos com os seringueiros ou

camponeses. Os furtos que sofriam os não-indígenas, somados com a mentalidade da superioridade do homem branco civilizado, perante o indígena selvagem, revoltavam os colonizadores. Algumas vezes eram organizadas caças de indígenas como retaliação aos furtos. Porém, esse período da História *Paiter ey* foi marcado pelas constantes lutas com outras etnias indígenas, que estavam igualmente cercadas pela expansão dos projetos de colonização dos *yara ey*. Na memória de Anine Suruí, ficou marcado aquele tempo de lutas constantes:

Nesse tempo, os Suruí começaram a guerrear mais ainda, com mais guerreiros. Por todo lado havia guerra. Quando a maioria dos guerreiros estavam fora, os Cinta larga atacaram a aldeia. Um Cinta larga morreu, dois foram feridos e fugiram. Mataram um Suruí. Naquele tempo não tínhamos arma de fogo ainda, era só flecha. Os Suruí eram muito bons de flecha. Os Cinta larga também eram bons, mas nem tanto, erravam muito. Os Suruí não, quando atacavam, acertavam. Assim também os Zoró. Um dia, chegaram meus irmãos por parte de pai e falaram assim: “Ah! Eu matei o branco, eu trouxe facão, arma”. As pessoas disseram: “Não, não traga arma para cá”. Pegaram um facão, era do tipo do soldado, um facão pesado, e voltaram lá, onde o homem branco havia assassinado a nossa gente. Já tinha muita roça, muita mandioca, muita banana, mamão, bastante comida. Voltaram lá e comeram durante algum tempo, pegaram plantas, semente para plantar (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 150).

No decorrer do tempo do medo, os conflitos violentos foram se intensificando cada vez mais. O poder mortífero da arma de fogo causava medo e respeito para com aquele objeto, tal e como lembra Marimbabá Suruí:

Eu era acostumado com arco e flecha, aí depois com o contato com os brancos nós tinha medo de arma de fogo. O branco jogava a arma e eu não queria nem pegar, pegava com um pau porque tinha medo. Tinha medo de arma de fogo e também de lanterna. Eu pensava que lanterna era uma coisa que sai fogo (MARIMBABÁ SURUÍ, 03 Out. 2019).

No entanto, os ataques que causavam as mortes entre os Paiter Suruí não eram sempre de forma violenta, os inimigos indígenas também utilizavam outras estratégias para acabar com seus rivais. Na memória de Arildo Suruí, ficou cunhada a explicação que seus parentes deram para ele sobre a morte do seu pai:

me falaram que ele foi envenenado por outros índios, não Suruí, no mato. Os Suruí sempre que morriam envenenados eles suspeitavam dos Zoró. O meu tio sempre me falava que na última guerra contra os Zoró eles venceram. Ele contava a História do meu pai com saudade

dele, ele dizia que a vingança foi feita...seu pai foi envenenado quando ele foi coletar um fruto da floresta...quando meu pai chegou na aldeia chegou triste e meio estranho e depois no dia seguinte ele morreu (ARILDO SURUÍ, 04 Out. 2019).

A morte era presente na vida cotidiana, que cada vez mais se via afetada pelos constantes ataques indígenas e não-indígenas. Além dos choques violentos, alguns outros descobrimentos sobre o mundo dos *yara ey* colocaram em alerta os Paiter Suruí. A incompreensão da forma dos não-indígenas atuarem resultava em medo com relação as ações, que eles realizavam, talvez devido a esse medo os Paiter Suruí não foram dizimados, ao contrário do que ocorreu com os Cinta-larga com o “Massacre do Paralelo Onze”, quando aviões jogavam vários objetos contaminados sobre as aldeias. Anine Suruí narra esse fato:

Quando estavam construindo a estrada, construindo o Espigão do Oeste, os guerreiros foram lá e mataram seis brancos. Eram peões dos fazendeiros, estavam derrubando a mata, uma área muito grande. Isso quando eu tinha mais ou menos 10 ou 12 anos. Aí aconteceu que, pela primeira vez, no lugar onde estávamos fazendo a festa, o avião passou, sobrevoou a aldeia. Por isso, por causa das mortes, o avião veio, ficou rodeando, passou cinco vezes em cima da aldeia. Foi a primeira vez que vimos um avião. Os guerreiros atacaram, jogaram flechas, mas as flechas não atingiram o avião, só chegaram perto. Eu entendo hoje que o vento do avião era muito forte e desviava as flechas. Só por isso eles erraram. Então o avião subiu mais alto e voltou. Na segunda vez que ele sobrevoou a aldeia, jogou panelas de alumínio, jogou açúcar, farinha, nem sei o que mais. Ninguém comeu aquilo. Só pegamos as panelas. As panelas eram muito bonitas, brilhantes, eram muitas panelas. As panelas que caíram do avião amassaram um pouco. As pessoas lavaram com muito cuidado e deixaram durante uma semana fora da casa porque achavam que aquela química, o cheiro do homem branco, fazia mal para o índio, trazia cada vez mais doença. O cheiro, o perfume, a maneira de fabricação das coisas, com químicas, seriam muito ruins para o povo Suruí. Quando vimos o avião, não pensamos que tinha gente dentro. As pessoas viam as asas do avião e pensavam que tinha alguém montado nele, por isso jogaram as flechas, para flechar quem estava em cima. Não pensavam que havia pessoas dentro. Eles falavam: “Que absurdo é esse! Quem está voando lá em cima?”. Eles sabiam que era o homem branco (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 147).

Observa-se, pois, primeiramente, que um momento histórico crucial, que afetaria de pleno os *Paiter ey*, foi a construção da que seria a rodovia Br-364, como o início de uma nova pressão colonizadora no território, que habitavam os Paiter Suruí depois de ter deixado atrás as imediações de Juína. Com essa nova infraestrutura em andamento,

chegaram os não-indígenas, que pretendiam colonizar a floresta onde moravam os *Paiter ey*. Por outro lado, também pode-se destacar, a partir desse trecho de narrativa, que esses indígenas eram conscientes dos perigos, que os objetos e as comidas dos não-indígenas podiam causar neles. Tal e como afirma Anine Suruí, “o cheiro do homem branco, fazia mal para o índio”. Talvez devido a sua desconfiança os Paiter Suruí se salvaram de um destino semelhante ao dos Cinta-larga. Por outro lado, as grandes máquinas como o avião causavam estupor entre os indígenas.

Os anos anteriores ao contato oficial foram marcados pelo medo dos ataques inimigos e pela desconfiança que produziam os não indígenas aos Paiter Suruí. Além das expedições que realizavam os guerreiros para conseguir ferramentas e objetos metálicos, os Paiter Suruí se dedicaram a observar escondidos como era a vida dos não-indígenas. A observação, tanto dos costumes como da forma física dos não-indígenas, causava estranheza e instigava a curiosidade. Pamaloa Suruí lembra que:

quando vi o primeiro branco ficamos com medo. Porque a cara dele é esquisito, o jeito dele é esquisito. Barbudo e com roupa. Nos olhávamos eles escondidos. Olhávamos para a roça deles e eles plantavam arroz, feijão, essas coisas... aí começamos a nos envolver com os brancos, com a observação. Pegávamos de escondido as coisas deles. Mas quando os brancos ofereciam os alimentos, a gente não pegava, porque o costume é diferente, né. Mas, pouco a pouco fomos pegando (PAMALOA SURUÍ, 07 Out. 2019).

Porém, os furtos cada vez mais constantes sofridos pelos colonos faziam com que alguns deles quisessem matar os Paiter Suruí. Para os migrantes pobres, chegados às terras Paiter Suruí, não era fácil a obtenção das ferramentas de trabalhar e, desse modo, cada vez que eram furtados buscavam a solução para o problema mediante o uso da violência.

Os Paiter Suruí cada vez se viam mais cercados pelos seus inimigos indígenas e não-indígenas. Apesar de ter o conhecimento da existência dos não-indígenas, mediante os relatos e os cantos dos anciãos sobre os guerreiros que realizavam expedições para furtar ferramentas ou sobre aqueles que conviveram durante algum tempo com os não-indígenas, o mundo da sociedade envolvente estava repleto de novidades para serem incorporadas no entendimento Paiter Suruí. A incompreensão do que era realizado pelos

não-indígenas instigava cada vez mais a curiosidade desse povo originário. Por exemplo, qual seria o uso das linhas telegráficas instaladas por Rondon?

Foi, mediante a observação, que os Paiter Suruí se depararam com a construção da BR-364, a via principal, que trazia cada vez um número maior de colonos para as proximidades das terras habitadas pelos *Paiter ey*. Gathag Suruí lembra sua primeira expedição para observar de perto a vida do *yara*:

Quando me tornei um jovem guerreiro fiz a primeira viagem, vi pela primeira vez o *yara*, para aquele lado onde é Pimenta Bueno e Riozinho, onde, na minha frente, meu pai disse o nome Shipasé. Eu fui para ver como era. Era apenas um caminho largo, muito aberto, sem movimento, sem carro. O caminho seguia na beira do rio. Foi ali que ouvimos um barulho muito alto, assustador, que eu nunca tinha ouvido antes. Parecia até que fazia a terra tremer. Não entendíamos o que era aquilo, ficamos curiosos e todos falaram: “Vamos ver que barulho é esse!”. Então vimos um trator muito grande, derrubando as árvores, arrastando a floresta. Vimos o trator abrindo uma trilha muito larga. Nós ficamos muito assustados com aquilo. Foi assim que eu vi o trator abrindo o caminho para os carros, abrindo a BR 364. Nós vimos isso pela primeira vez. Eu e meus pais vimos os *yara ey* pela primeira vez. Voltamos para avisar o povo. As pessoas se agitaram e quase todos os dias os guerreiros iam para atrapalhar a construção da estrada. Atacávamos para pegar facões, machados. Os antigos deram o nome Gairg poe iwai para esse lugar onde hoje fica Ji-Paraná. Eles deram o nome Mamgala iwai para nossos vizinhos, Cacoal. Eu vi também quando a estrada estava chegando a Shipasé onde é Pimenta Bueno. Deram o nome de Isokãhg alwiway para Espigão do Oeste. Eu vi o começo da construção de muitas estradas. E ali deram o nome Nambekonora iwai (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 77).

A curiosidade conduziu aos Paiter Suruí a observar as ações dos não-indígenas, até o ponto de ir ao encontro do trator, que abria o caminho da rodovia Br-364. A “máquina barulhenta” causou um grande impacto entre os que a observaram, as árvores estavam sendo arrasadas pela máquina, o que assustou os Paiter Suruí acostumados a pedir a permissão dos espíritos da floresta para derrubar qualquer árvore, seja para abrir uma clareira ou para plantar a roça (Figura 22) ou construir um lugar para residir. Depois de perceber como a floresta estava sendo esmagada progressivamente pela ação dos *yara ey*, os indígenas começaram a atacar as obras da rodovia com o intuito de paralisar a destruição do seu habitat e conseguir mais ferramentas.

Figura 22. Mulheres preparando a roça no interior da floresta em 1980.



Fonte: Betty Mindlin.

Por outro lado, os Paiter Suruí foram dando nomes aos lugares que os não-indígenas estavam modificando mediante sua intervenção. O lugar onde se erguia a cidade de Ji-Paraná foi chamado de *Gairg poe iwai*, que significa “dono do lugar de muita areia, como uma praia” (PAPPIANI; LACERDA, 2016). A cidade de Ji-Paraná foi fundada em 1945 e povoada por uma onda migratória de nordestinos, que fugiam das secas. A nomenclatura dada pelos Paiter Suruí à cidade demonstra o entendimento deles com relação à procedência daqueles que construía a rodovia, já que eram associados aos donos dessa infraestrutura. O fato da rodovia não ser pavimentada, fazia com que ela se parecesse com uma praia, uma linha de areia pela qual transitavam os não-indígenas. Assim também, como já foi especificado anteriormente na narrativa de Joaquim Suruí, a incipiente cidade de Cacoal, que cresceu às margens da rodovia, foi chamada de *Mamgala iwai*, que significa Castanhal, ou seja, um lugar com muitas castanheiras (PAPPIANI; LACERDA, 2016).

Naquele tempo, a rudimentar cidade de Espigão do Oeste, que estava sendo construída mediante um empreendimento de colonização privada da empresa Itaporanga, propriedade dos irmãos Melhorança, foi batizada pelos guerreiros que realizaram a expedição naquele lugar já desmatado como *Isokãhg alwiway*, que em

português significa “dono do curral”. Esse nome foi dado devido à quantidade de gado que pastava pelas redondezas e pela cidade, indicando que o dono do gado estava estabelecido em Espigão do Oeste. Quanto ao lugar onde os Paiter Suruí observaram ser o ponto de partida das rodovias, responsáveis pelo desmatamento das florestas, foi chamado de *Nambekonora iwai*. Ao visitarem aquele local nas mediações da cidade Presidente Medici encontraram o “homem do facão grande”, tradução de *Nambekonora iwai*” (PAPPIANI; LACERDA, 2016).

Nessa época os Paiter Suruí continuaram vivendo de forma coletiva e organizando suas festas e rituais ancestrais. Tal e como lembra Naraykopega Suruí:

me lembro da minha infância que a festa do Mapimái acontecia direto, também me lembro que a comunidade indígena Paiter era unida e uma união para organização do trabalho, cultural do homem como também da mulher e crianças. União era pra chamar atenção de todos de manhã e a tarde, todo mundo se unia para sentar perto do fogo aceso para esquentar é um costume tradicional, ali eles contavam história, mitos e história da caçada e outras histórias e as crianças ficavam brincando em volta dos pais com seus colegas e hoje não acontece mais. Isso me marcou profundamente (NARAYKOPEGA SURUÍ, 2015, p. 7).

Os aprendizados eram transmitidos de pais/mães para filhos/filhas e a vida continuava no seu ciclo habitual, até que os embates com seus inimigos indígenas começaram a afetar o dia a dia. Isso devido às contínuas fugas, responsáveis pelas mudanças constantes de moradia, mesmo antes de poder coletar o trabalho realizado nas roças tradicionais. A instabilidade se instalou entre os Paiter Suruí, fazendo com que eles nem tivessem tempo de construir as malocas onde viviam coletivamente (Figura 23) e ficassem morando em taipiris improvisados. Apesar dos conhecimentos coletados ao longo do tempo sobre os invasores não-indígenas, a cada expedição realizada com o objetivo de adquirir ferramentas ou simplesmente para observar os costumes daquele povo tão diferente, que antes já aparecia na História mítica dos Paiter Suruí, estes continuaram se surpreendendo com os não-indígenas, não apenas por sua aparência física, mas também por suas máquinas capazes de arrasar a floresta para abrir uma grande “praia de areia”, pela qual transitavam veículos de transporte. Com a chegada dos migrantes, o território foi sendo modificado de forma radical, tal e como afirma Chicoepab Suruí:

O sistema produtivo dos imigrantes que se instalaram na Amazônia rondoniense implicou em forte ação de desmatamento e degradação ambiental, principalmente nas proximidades das terras indígenas (CHICOEPAB SURUÍ, 2014, p. 6).

Figura 23. Mulheres Paiter Suruí em frente à maloca, década de 1970.



Fonte: Von Puttkamer

Pode-se afirmar que os Paiter Suruí viviam cercados de inimigos, fossem indígenas armados com arcos, flechas e bordunas ou colonos com a potência mortífera das armas de fogo. As festas rituais foram afetadas devido às constantes mudanças de moradia provocadas pelos incessáveis ataques ao povo Paiter Suruí. A vida cotidiana se complicou de tal forma que foi invadida pelo medo dos ataques. Assim, progressivamente, os rituais ancestrais realizados por essa etnia foram sendo afetados a ponto deles não poderem celebrar uma das bases rituais desse povo: a festa do *Mapimai*. As lutas constantes fizeram com que o povo Paiter Suruí entrasse numa série de vinganças difíceis de cessar, os jovens guerreiros ficaram presos nessa dinâmica violenta, como mostram os cantos desses tempos. Quando jovem, naquele tempo, Nema Uredmilar Suruí cantava:

Estou planejando, já estou com planejamento em mente de deixar o tempo da vida triste; Matar o dono da vida, deixando o tempo da vida triste, tirando a vida dele.
Sou programado para matar, tirar vidas, deixando o dono da vida triste, tirando a vida dele. Já deixei que o dono da vida vivesse o

bastante. Passa da hora de matar o dono da vida, deixando o dono da vida triste no tempo;
Eu planejei, planejei tirar a vida do dono da vida, deixando a vida do tempo triste, assim planejei (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 133).

Desde o momento em que os Paiter Suruí se abrigaram em Rondônia, perto do que seriam as futuras cidades de Cacoal e Espigão do Oeste, a vida cotidiana se viu transformada de forma brusca (Figura 24). A relativa paz e tranquilidade em que viviam nas suas terras no Mato Grosso nunca mais voltou. Em Rondônia, foram cercados pelos seus inimigos indígenas, que também tentavam escapar de pressão colonizadora e dos *yara ey*, que cada vez estavam mais próximos. Gathag Suruí lembra que:

os Zoró e Cinta Larga chegavam cada vez mais perto de onde morávamos. Antes eles viviam mais distante, mas por causa da perseguição e aproximação dos *yara ey* eles nos expulsavam e tomavam nosso território (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 80).

Figura 24. Aldeia Paiter Suruí.



Fonte: Possidônio Bastos.

Do tempo tranquilo se passou ao tempo do medo, o tempo do conflito. As disputas constantes e o poder de atração das ferramentas não-indígenas foram transformando as velhas regras de comportamento, que ditavam o respeito, a obediência ao líder e aos mais experientes. Os jovens guerreiros Paiter Suruí começaram a

questionar os conselhos dos anciãos que recomendavam fugir do contato com o não-indígena. A interação entre os Paiter Suruí e os funcionários da FUNAI criou novas dinâmicas sociais e mudou posições sociais estabelecidas durante muito tempo. Os anciãos e os líderes não seriam obedecidos pelos jovens, descumprindo o período de quarentena e as ordens de não contatar e não criar conflito com os não-indígenas. Gathag Suruí narra que:

naquele tempo as pessoas não ouviam o líder, os jovens não obedeciam. Iam atrás dos facões e matavam os yara ey. Os *labiway* falavam: “Cuidado, não vai provocar mais conflito!”. Mas eles não ouviam. Eles foram, mataram um homem branco e começou tudo de novo. Os yara ey vieram atacar nossa aldeia. Quando isso aconteceu, acabou a festa. Começou novamente o tempo da guerra, o tempo do medo. Depois do ataque à aldeia, os yara ey pararam perto de uma seringueira muito grande. Já estavam feridos, mas atiraram e balearam o *labiway*, o wãwã, o pajé, e outros guerreiros importantes. Ao todo, oito pessoas foram baleadas, parentes do meu pai, gente importante. Era um tempo de muitos conflitos, muita tristeza. Os tiros pegaram perto do coração, na cabeça, em lugares muito fortes. Uma mulher morreu na aldeia, durante o ataque, os outros ficaram baleados mas sobreviveram (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 78-79).

Vingança após vingança, fuga após fuga, os Paiter Suruí devido a pressão colonizadora entraram num período temporal de violência que produzia um medo constante. Conforme as narrativas dos homens e mulheres Paiter Suruí, foi durante este período, chamado o tempo do medo ou tempo do conflito, que se produziu um grande transtorno no dia a dia desse povo, isso acabou levando os jovens guerreiros a realizar ações desaconselhadas pelos anciãos, como a aproximação com os não indígenas.

3.4 O contato oficial e o contato não oficial

Como foi evidenciado anteriormente, os contatos dos Paiter Suruí com os não-indígenas aconteceram desde a época do ciclo da borracha, no entanto, somente em 1969, ocorreu o contato oficial dirigido pela Funai, com o intuito de proteger os indígenas dos constantes incidentes violentos com a frente de expansão da fronteira econômica. Os Paiter Suruí, que cursaram a Universidade, puderam compreender melhor a perspectiva não-indígena sobre os motivos do governo brasileiro, mediante seu órgão indigenista, realizar o contato oficial com os Paiter Suruí, conforme foi resumido por Chicoepab Suruí:

cabe mencionar que o contato oficial com os Paiter Suruí está relacionado tanto a fatos históricos quanto geográficos e geopolíticos, em virtude de várias situações ocorridas no país, das quais destacamos alguns delas: 1) a implantação do regime militar no Brasil (1964-1984); 2) a aplicação da doutrina de segurança nacional; 3) a ocupação do “vazio demográfico” amazônico; 4) a efervescência de reivindicações sociais, especialmente no sul e sudeste, como reforma agrária; 5) a modernização da agricultura provocando o êxodo rural com conseqüente marginalização nas cidades. Desse modo, se transfere os problemas de outras regiões para a Amazônia, o que implicou diretamente no choque intercultural, isto é, entre aqueles que habitavam há séculos e tempos imemoriais e os migrantes (CHICOEPAB SURUÍ *et al.*, 2014, p. 13).

Porém, na época do contato oficial, os Paiter Suruí não eram plenamente conscientes do contexto histórico e as conseqüentes problemáticas que iriam afetar definitivamente o devir do seu povo. Apesar das relações existentes previamente ao contato oficial, nas quais começaram a perceber a construção das infraestruturas, da chegada dos migrantes etc. o olhar desses indígenas modificou-se durante o tempo em que aconteceu o contato oficial e a convivência com os não-indígenas.

Não obstante ao fato dos Paiter Suruí serem conscientes dos perigos do contato com os não-indígenas, mediante as experiências anteriores, que foram gravadas na memória dos anciões e repassada para os adultos e jovens, o poder de atração das ferramentas entre os mais jovens foi aumentando gradualmente a medida que tinham um maior acesso a essas ferramentas. Os jovens, conscientes do próprio risco físico que podiam causar seus furtos aos não-indígenas, se sentiam fortes o suficiente para desafiar as advertências dos líderes e dos anciões. O medo de contrair e de transmitir ao seu povo as doenças próprias dos *yara ey* passou para o segundo plano, diante do desejo de possuir os utensílios não-indígenas, que facilitavam a vida cotidiana e davam um certo grau de prestígio ao indivíduo que os possuía. O tempo do medo, em que os Paiter Suruí mudavam constantemente sua morada por causa dos ataques inimigos, acabou por transtornar a vida cotidiana imersa nos rituais e festas ancestrais. A vida ritual começou a ser deixada de lado por causa do contexto de constantes lutas e fugas, dando lugar à atração pelo mundo não-indígena devido à intensa troca de presentes com a Funai. As velhas leis e tradições foram cada vez mais relegadas, anteriormente ao tempo do medo, tudo era diferente, tal e como explica Gaami Anine Suruí:

À noite fazíamos festa. À noite o velho contava história, a história da origem das gerações. Contava a história de Palob, porque naquele tempo o velho já falava que existia deus. Ele não sabia ainda da existência de Jesus, mas falava que existia um criador que havia criado o céu e a terra, que havia criado os humanos. Os velhos conheciam muitas histórias e aproveitavam o tempo para contar essas histórias. Eles falavam também como se devia viver, porque para nós também existem “pecados”. Ensinavam que não se deve matar o parente, pode-se matar o inimigo para se defender, mas não se pode procurar o conflito, fazer o mal, não se pode roubar. Eles sabiam tudo. Tudo isso já fazia parte do conhecimento dos velhos, era a nossa lei: era proibido matar, proibido roubar, proibido mentir, acusar o outro, ter inveja. Porque as pessoas tinham inveja dos que eram líderes (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 65).

Contudo, essa dinâmica e forma de comportamento foi sendo modificada. As leis ancestrais transmitidas pelos anciões não eram respeitadas pelos jovens guerreiros que estavam cegos pela obtenção dos utensílios não-indígenas. Segundo afirma Gaami Anine Suruí, lembrando que na sua infância:

Quando chegou no meu tempo de viver, já havia machado e facão para roçar e derrubar árvores maiores. Por isso íamos atrás dos brancos, para roubar facão onde estava sendo construída a BR 364, onde passava uma linha, o fio até Porto Velho, até Manaus. Essa linha passava dentro do território do nosso povo, foi quando começamos a perseguir os brancos e matar. Matava por quê? Porque eles não deixavam as ferramentas, o facão, o machado, na casa, no barracão. Eles carregavam com eles. Por isso as pessoas começaram a matar os brancos, para tomar aquele facão, aquele machado (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 64).

Os ataques constantes que os Paiter Suruí realizavam contra os não-indígenas foram aumentando. As obras da BR-364 foram afetadas pelos constantes roubos e mortes, o que causou a reação das autoridades no sentido de “pacificar” os Paiter Suruí, com o propósito de poder continuar com a construção da infraestrutura. A Funai, criada em dezembro de 1967, para dar continuidade ao trabalho do SPI (Serviço de Proteção do Índio), foi o organismo encarregado pelo contato oficial com os Paiter Suruí. Conforme explica Chicoepab Suruí:

Consta em nossa memória que, a partir desses conflitos, foram feitas denúncias ao governo de que havia povo indígena na região, razão porque foi enviado o grupo de expedição da FUNAI para fazer contato, chefiado pelo sertanista Francisco Meirelles (CHICOEPAB SURUÍ, 2014, p. 24).

Os representantes da FUNAI deram início aos trabalhos de contato, mediante as fases gradativas de “namoro”, que consistiam na troca de objetos. Durante três anos, os representantes da Funai foram oferecendo objetos de utilidade, tais como: facões, panelas ou facas, aproximando cada vez mais o lugar no qual eram oferecidos os brindes para próximo do lugar de moradia dos Paiter Suruí. O tempo do medo, dos constantes ataques e das expedições para obtenção de utensílios começou a ser modificado. Os guerreiros passaram a se centrar nas guerras contra os inimigos indígenas e em conseguir os objetos oferecidos pela FUNAI, que, por sua vez, podiam ser utilizados nas disputas violentas. Nesse momento, houve uma mudança importante nas relações entre Paiter Suruí e os não-indígenas, quando de repente um grupo de *yara ey* começou a facilitar a obtenção de novas ferramentas. Esse foi um fato estranho para os guerreiros Paiter Suruí, que deixaram de lado não apenas os ataques às obras da BR-364, como também seus afazeres cotidianos e sua participação na realização de festas e/ou rituais. Gathag Suruí lembra como:

Os guerreiros iam atrás dos presentes, ninguém parava quieto. Pegavam facão, panela... o tempo todo era só guerra [com inimigos indígenas] ou ir atrás dos presentes. Parecíamos loucos. Ninguém ficava na casa, na aldeia, ninguém cuidava da roça, das coisas (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 79).

Os três anos que duraram as diversas fases de “namoro”, praticadas pela FUNAI, contribuíram para o processo de desentendimento dos jovens Paiter Suruí com suas normas de conduta. Com o tempo, os Paiter Suruí começaram a observar os acontecimentos com muita cautela. Aos poucos, foram percebendo qual era a conduta desses não-indígenas, que trocavam seus utensílios de forma pacífica. Sobre a fase de namoro, iniciada pela Funai Joaquim Suruí lembra que:

(...) assim fez o yara: cada vez que pendurava os facões, ele fazia isso em lugar diferente e cada vez mais próximo, mais adiante, mais adiante e mais adiante. Assim ele fez, até chegar à beira do rio. Ali, na beira do rio, ele pendurou facões em um tapiri, e do outro lado ficou observando as pessoas pegarem os facões pendurados. Assim fizeram o contato. Do outro lado do rio, os yara ey nos chamavam para pegar facões. Assim fizeram. As pessoas atravessaram o rio e chegaram mais perto para pegar facão. Eles, os que fizeram o contato, contavam que enquanto estavam pegando facão alguém sempre ficava com o arco armado, pronto para flechar. Temiam ser agarrados à força (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 94).

O receio dos Paiter Suruí com a atitude dos não-indígenas se manteve por um tempo, pois na memória coletiva estava as lembranças dos traumáticos e dos violentos contatos vivenciados e das histórias contadas pelos anciãos sobre os *yara ey*, que atemorizavam o povo. Porém, com o tempo, as histórias que narravam os aprendizados de vários anos de contato informal com os não-indígenas foram levadas pelo vento e esquecidas. Como lembra Gathag Suruí:

As pessoas só aprendem a fazer as coisas se ouvem o conselho do pai. Quem escuta quem presta atenção, vai aprender coisas boas. Para quem não escuta, a fala é como o barulho da cachoeira, não se entende nada (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 60).

Os jovens guerreiros, obcecados pela facilidade de obter as novas ferramentas, não consideraram os ensinamentos dos seus pais e dos seus avós e decidiram por conta própria se aproximar cada vez mais dos não-indígenas. Os primeiros utensílios não-indígenas oferecidos pelos funcionários da Funai em forma de “isca” foram encontrados por Nema Uredmilar Suruí, quando a Funai colocou estrategicamente uma ferramenta em seu caminho. Segundo Nema Uredmilar Suruí:

Quando eu fui para outro lugar, rio abaixo, para o sul, nessa época Apoena pendurou os facões no caminho por onde eu passava. Não dei importância quando outros guerreiros pegaram os facões porque eu estava bravo, eu só vivia com a flecha em punho, eu não gostava de nada que era fácil, gostava daquilo que era difícil. Eu fui o responsável pelo yara fazer contato com nosso povo, por Apoena fazer isso, Chico Meirelles era o nome do pai dele. Ele estava junto. Foi assim que os Paiter se misturaram com os yara ey, logo depois que fiz essas coisas. Eu questiono: “Palob, por que o yara veio mudar meu caminho?”. Palob me trouxe até eles, eu não vim por mim, foi Palob quem me trouxe. Sou muito grato a Palob por isso. Pelo fato de ele fazer com que os yara ey fizessem contato comigo e me tirassem da guerra, assim escapei da morte (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 131-132).

O encontro com o tapiri, era oferecido presentes, ocorreu no momento em que os guerreiros preparavam uma represália violenta contra seus inimigos. Na memória de Joaquim Suruí, ficou guardada essa lembrança responsável pela aproximação dos Paiter Suruí com o mundo não-indígena:

Meus irmãos mais velhos planejaram fazer vingança, então atacaram uma primeira vez, mas não deu muito certo. Então planejaram fazer

novo ataque. E contam que, quando estavam indo, encontraram no tapiri que haviam feito anteriormente, no primeiro ataque, facões pendurados. Viram facões pendurados. E como tínhamos sido atacados por yara ey, tínhamos medo. Também estávamos com medo dos Cinta larga que sempre nos atacavam.

Assim retornaram, trazendo notícias para as pessoas. No outro dia mesmo, os Paiter foram para ver o local onde acontecera esse fato. Quando foram, contam os Paiter que havia outro local, com mais facões, então trouxeram muitos facões de lá. Foi quando os Paiter trouxeram vários tipos de facas e outras coisas que batizamos esses objetos. Antes disso não sabíamos que existiam vários tipos, só sabíamos que existia facão, nãbekod. Demos o nome, gãtxiah, o que reflete a imagem do rosto, para o espelho; arimekã, quadril de macaco, para a tesoura; conhecemos vários tipos de facas.

Então as pessoas “enlouqueceram”, queriam cada vez mais, foi quando resolveram ir em maior número e trouxeram muitos facões. A partir daí só faziam assim com os yara ey. Nesse mesmo tempo em que estavam adquirindo as facas, os Paiter atacaram os Lahd⁸⁷ amiah, os Cinta larga, ao mesmo tempo. E temendo a vingança deles, os Paiter se aproximaram mais ainda dos yara ey (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 93-94).

Na narração de Joaquim Suruí, sobre o primeiro encontro com o tapiri feito pela Funai, no qual ofereciam os utensílios, facilitadores dos afazeres cotidianos, destaca-se o fato de depararem com novas ferramentas, que até então eram desconhecidas pelos Paiter Suruí. Essas ferramentas novas para eles receberam dos indígenas os seguintes nomes: o espelho foi chamado de *gãtxiah* e as tesouras foram denominadas *arimekã*. O fato desses objetos receberem um nome própria na língua dos Paiter Suruí demonstra que foram obtidos sem a intervenção direta dos não-indígenas, caso contrário, teriam explicado a eles os nomes e funções de cada objeto.

Conforme relatado, Nema Uredmilar Suruí foi um dos guerreiros protagonistas do primeiro encontro com as ferramentas penduradas no tapiri. Naquele momento, ele estava a caminho de realizar uma vingança contra os não-indígenas que mataram seu irmão e irmã e deixaram sua esposa ferida de bala. Nema narra como aconteceu o encontro com o tapiri da Funai:

Quando eu estava voltando, encontrei um caminho muito limpo e segui. Pensei que ia matar mais inimigos que tinham aberto aquela trilha, então encontrei o tapiri com muitos facões. Eu pensei: “Que

⁸⁷ Na língua do povo Paiter Suruí, a palavra *lahd*, normalmente utilizada para nomear o inimigo, pode ser compreendida como aquele que causa o mal, inimigo, estranho, estrangeiro mau, desconhecido, algo sem vida, sem princípios (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 100).

coisa estranha é essa?”. Cheguei ali e vi muitas panelas, facões, tesoura, espelho, até cocar. Eu pensei: “Quem deixou isso tudo? Até cocar?”. Eu peguei minha flecha e aponte, procurando pelo inimigo. Eu não queria pegar facão, só queria matar, estava com muita raiva, só queria vingança. Os outros que vinham junto pegaram o facão, eu não queria o facão, só vingança. A mesma flecha que eu queria usar para matar, eu deixei no lugar do facão. Meu pensamento era: “Essa era a flecha com que eu queria matar você”. Não sei se ele entendeu. A minha flecha era poderosa demais, uma flecha tão linda, um símbolo de guerra. Então eu cantei:

O yara pediu a paz, eu queria matar. Eu aceitei a paz. Eu fiz a troca. No lugar do presente, deixei minha flecha. A flecha como se fosse eu mesmo, na presença do yara, meu espírito de guerra. Meu espírito ficou lá. Não venci, nem perdi. Alguém morreu, minha família também morreu. Houve um empate. Para não acontecer mais mortes, aqui estão os presentes. Assim fica o sinal de que a guerra acabou (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 133-134).

No relato de Nema Uredmilar Suruí, os presentes deixados no tapiri foram vistos como um sinal de paz. A narrativa de Nema Suruí sobre a primeira vez que encontrou os artefatos não-indígenas ficou guardado na memória de todos os Paiter Suruí como um fato histórico, que mudaria para sempre o rumo desse povo. Itabira Suruí, que, naquele tempo, era um jovem guerreiro, confirma a versão de Nema:

“Nema foi o primeiro que viu o lugar onde os brancos colocaram os facões, os espelhos para o contato. Ele viu primeiro porque estava procurando e matando os yara ey. Ele viu primeiro e pegou os presentes da FUNAI. Os seringueiros matavam muitos Paiter naquela época. Por isso o Nema foi em busca de vingança e encontrou um jirau com muitas coisas penduradas: facas, panelas, muitas coisas que os yara ey traziam. Por isso ele cantou a música:

“O yara pediu a paz para não continuarmos guerreando e o matando. Por isso eu troquei minha faca pelo facão dele. Em sinal de paz minha e dele. Para que não continuemos nos matando. O yara pediu a paz e eu perdoei a morte que eles provocavam.”

Esse era o canto do Nema, o canto de sua vitória. Ele era um grande guerreiro. Ele que sabe cantar sua música (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 118).

Evidencia-se, portanto, que para os Paiter Suruí o fato de trocar presentes com esses novos atores não-indígenas teria como resultado a pacificação dos Iara. Ou seja, no olhar indígena, com esse gesto de troca se pacificavam os não-indígenas e começaria um novo tipo de relação. Porém, no olhar da sociedade não-indígena foram os funcionários da Funai que pacificaram os Paiter Suruí. Por outro lado, o fato da

memória sobre esse evento estar imortalizada numa canção destaca a importância desse acontecimento para a história Paiter Suruí. As fases de “namoro”, mediante a troca de objetos, continuaram por um tempo com o objetivo de ter um contato físico entre os representantes da Funai e os Paiter Suruí. Esses indígenas eram conscientes de que os não-indígenas estavam próximo ao local onde aconteciam as trocas, observando suas reações, tal e como confirma Joaton Suruí:

o meu pai Gakamam Surui avistou facões, machados e as panelas penduradas num acampamento dentro do nosso território. O lugar demonstrava que havia pessoas que estavam por perto daquele acampamento (JOATON SURUÍ, 2015, p.19).

Certamente, os responsáveis da Funai esperavam pacientemente pelas redondezas o momento idôneo para realizar o contato físico. Conforme deixou escrito Adriano Pawah Suruí (2015), a Funai fundou o acampamento onde se iniciaram os trabalhos de contato dos Paiter Suruí, no dia sete de setembro de 1969. Por esse motivo, a terra indígena, onde atualmente vive essa etnia, se chama “sete de setembro”. Gathag Suruí lembra dos motivos pelos quais o seu povo teve que realizar o contato com os não-indígenas, tal e como sintetiza sua narrativa mediante a memória:

Naquele mesmo tempo, enquanto vivíamos os conflitos com os inimigos, um outro grupo de guerreiros fez contato com os yara ey, da FUNAI. Esse outro grupo estava recolhendo os presentes: facão, machado, espelho e até boneca. Cada grupo de guerreiros estava em sua tarefa: uns guerreando com os inimigos e outros recolhendo presentes. Os guerreiros iam atrás dos presentes, ninguém parava quieto. [...] Não havia paz. Era tempo de guerra, poucas pessoas estavam na aldeia e os Cinta larga atacaram. Por isso o povo mudou para outro lugar, ali pertinho. Depois disso houve outro ataque, de outro grupo inimigo, sem ferir ninguém. Não havia mais saída. Cada vez que fugíamos, chegávamos mais perto dos yara ey. Por isso, muito rapidamente, começamos a usar roupas dos yara ey. Por causa da perseguição dos inimigos. [...] Nós não queríamos virar branco, yara. Mas não tivemos outra saída. Era a única chance de ficar vivos, porque soubemos que esses yara ey estavam defendendo nosso povo, davam roupa, comida, facão, remédios para as doenças. Eram mais amigos que os outros índios inimigos. Por causa do medo das guerras, tivemos que nos aproximar dos yara ey. Se nós estivéssemos bem, felizes, duvido que tivéssemos ido ao encontro deles, nós não iríamos usar roupas, chegar até os yara ey (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 79-80).

Desde o acampamento Sete de setembro, a Funai continuou com sua tarefa de contatar com os Paiter Suruí, mediante a chamada “fase de namoro”. Anine Suruí narra

o que ficou guardado na sua memória sobre como se iniciou e foi desenvolvendo gradualmente o processo de contato procurado pela Funai:

Numa das andanças pelo território, os Suruí encontraram um tapiri do homem branco no caminho, com muito facão, muita faca, muito machado, panela, espelho, canivete, tesoura. Os Suruí colocavam muitos nomes nas coisas que encontravam, porque a gente não conhecia aqueles objetos ainda. Aquilo que os Suruí antes estavam querendo, apareceu em quantidade, de uma vez. Nessa viagem mesmo, os guerreiros trouxeram mais de cem peças de facão, machado, faca, tesoura, canivete, espelho, panela, todo tipo, tudo que a gente imaginava, tinha muito naquele tapiri. Então, o cacique, de novo falou assim: “Olha pessoal, eu já disse que não é para matar essas pessoas que estão querendo nos dar presente. Temos que ver o que eles querem com a gente. Por isso, não matem”. O jovem ouvia esse pedido, não matava. Foi muita sorte dessas pessoas que andavam sem arma, traziam só facão. Os guerreiros viam e falavam: “Puxa! Esse cara não está armado, não!”. E a cada vez tinha mais facão, de 15 em 15 dias eles voltavam e tinha muito facão mesmo! Não tem nem como dizer! Aí os Suruí começaram a pegar e jogar aquele facão ali, só pegava e não usava, porque era muito facão para pouco índio (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 150-151).

Gamanolo Suruí, mediante a pesquisa realizada na sua terra natal, sintetiza de forma escrita o motivo pelo qual os Paiter Suruí se viram empurrados a realizar o contato pacífico com os não-índigenas:

Contam os mais velhos que os antigos que este povo migrou do Mato Grosso para Rondônia a procura de um lugar seguro, mas quando chegou aqui viu-se cercado por todos os lados por outros povos indígenas e também pelos brancos. Depois de muitas lutas, guerras e doenças não tiveram outra saída a não ser fazer contato com os não-índios (GAMANOLO SURUÍ, 2015, p. 19).

Os abundantes presentes que a Funai oferecia no sistema de troca foram vistos como símbolo de paz, já que até esse momento nunca antes os não-índigenas tinham facilitado a obtenção dos utensílios tão cobiçados pelos Paiter Suruí. Depois de perceber as intenções pacíficas dos funcionários da Funai, dentro de um contexto de constantes lutas violentas, os Paiter Suruí resolveram certificar das reais intenções desses não-índigenas, que não os atacavam. Conforme Romero Suruí, a primeira aproximação ocorreu da seguinte forma:

Os Paiter Suruí dizem que a equipe da FUNAI pendurava os objetos, tais como, faca, facão, espelho, panela, tesoura, e outros, nos lugares

supostamente mais acessíveis pelos indígenas. Ao encontrar os objetos pendurados, os indígenas Paiter Suruí pegavam. Mais ou menos, duas ou três vezes fazendo a mesma ação, os chefes da equipe da FUNAI, resolveram se aproximar dos indígenas, no local onde eram pendurados os objetos, chamando-os em voz alta, mesmo vendo os indígenas se aproximando com suas armas em prontidão em suas direções, no entanto, os não indígenas não reagiam, mas só corriam quando percebiam o ataque (ROMERO SURUÍ, 2019, p. 16).

As trocas continuaram acontecendo e os guerreiros deixaram progressivamente o espiral de violência para se dedicar à obtenção dos utensílios não-indígenas de forma fácil. Anine Suruí narra que:

O tempo todo os guerreiros estavam no acampamento da FUNAI, pegavam muito tipo de mercadorias colocadas no tapiri: espelhos, tesoura, até bonecas eles colocaram. Uma vez, quando os guerreiros colocaram carne de caça e filhote de animais, a FUNAI colocou um cachorro! Todo tipo de coisas eles colocavam! Quando os Suruí colocaram um arco, eles puseram um rifle 22. Os Suruí não queriam arma e jogaram lá mesmo. Quando aconteceu isso, quando encontramos muito facão, as pessoas pensaram: “Eles nos mataram e agora por que estão dando facão? Por que eles estão dando muito espelho, estão dando muita rede, muita boneca? O que significa isso? Eles acabaram de matar o nosso líder, o nosso guerreiro, não mataram?”. Nesse ponto, todos os líderes do nosso povo e os guerreiros se reuniram e decidiram: “Enquanto eles estão dando facão, não vamos matar” (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p.151).

A estranheza pelos abundantes utensílios ofertados na troca pelos não-indígenas conduziu finalmente ao entendimento de que não deveriam matar aqueles que facilitavam a obtenção das ferramentas. Na narração de Anine, também se evidencia como inicialmente os Paiter Suruí não queriam ter contato com as armas de fogo que tanto mal tinham causado ao seu povo. Os jovens guerreiros, que estavam focados na obtenção dos objetos não-indígenas, foram deixando de lado cada vez mais as advertências dos mais velhos. Já sabiam do risco que corriam ao se aproximar dos *yara ey*, mas, mesmo assim, continuaram pegando os novos objetos, que, por sua vez, davam prestígio ao que os possuía.

Porém, junto aos objetos não-indígenas chegaram também as temidas doenças, tal e como ficou guardado na memória de Joaquim Suruí:

Foi quando a doença surgiu. Não tínhamos nenhuma doença antes, não tínhamos tosse, não tínhamos gripe, não tínhamos dor nos olhos. Não conhecíamos essas doenças. Foi ali que essas doenças

apareceram: a gripe, a tosse, a febre... febre que era como uma praga, a febre que não acabava de jeito nenhum. Surgiam feridas no corpo – não tínhamos conhecimento de feridas. Foi assim que as pessoas adoeceram. Logo no começo, nos dias seguintes ao contato, apareceu dor nos olhos, enfraquecendo as pessoas, logo em seguida as tosses e assim os Paiter se aproximaram mais, vieram e abriram uma nova aldeia. E ali fizeram várias festas. Nessa mesma época, estávamos sendo perseguidos por [guerreiros] Cinta larga. Eles capturavam as pessoas, envenenavam e depois soltavam para morrer na aldeia. Nesse mesmo tempo surgiu a doença que nos exterminou. E nesse mesmo tempo ainda aconteceu o contato (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 94).

O que tanto temia os anciãos aconteceu. Gathag Suruí reconheceu que já tinham sido avisados do perigo da morte. “Nós não obedecemos aos conselhos dos velhos. Por isso, logo encontramos a doença e a morte. Da forma como foi avisado, aconteceu mesmo. Os guerreiros morreram, os velhos quase todos morreram. Só restaram alguns jovens” (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 79-80).

Por mais algum tempo, os Paiter Suruí continuaram adquirindo os utensílios, mediante a troca, enquanto as doenças atacavam o organismo dos indígenas ainda não contatados oficialmente. Finalmente o contato físico e pacífico aconteceu (Figura 25). Conforme o depoimento do antigo chefe Paiter Suruí, que foi protagonista do contato oficial com os representantes governamentais, Itabira Suruí, a uma televisão local de Rondônia:

o povo Suruí encontrou e... pela FUNAI, seringueiro guerreou com nós povo Suruí, guerreou, então nós corria atrás, querer contato com ele, mesmo até nós encontrou o barraco, aquele monte de facão, monte de panela, monte de tesoura, qualquer tipo de ferramenta, pegamo, voltamos de novo mesmo lugar ele colocou de novo, colocou de novo, ai sentou com... todo comunidade Suruí, liderança Suruí, pensar isso, vamos guerrear com esse povo quem teria ajudado com nois, da presente maior, porque muito machado, muito facão, muito faca, muito panela, muito tesoura... nós colocou... macaco, ai cara colocou cachorro.. nós desenhou tipo de gente, cara colocou boneca e... colocou a flecha, cara colocou a arma... então foi isso que a gente tirou ideia que esse aqui e gente.. que não quer mal com a gente, então isso aí está parecendo querer ajudar nós povo Suruí... vamos chegando perto né... aí devagarzinho chegar falando com ele, levantou tirando e... Apoena e Chico Meirelles, junto com seu filho, que chama Apoena Meirelles também, tirou ropa pa chegar com nós, nós pedimos para tirar calça também, aí ele tirou, venho assim com mão (em alto), não tenho nada arma de fogo... chegamos perto devagarzinho, devagarzinho, devagarzinho, pegou mão... ai nós dizer para ele esse é

nosso pai, ele vem ajudar, não é mal, ele vem ajudar.. tirou ameaça de nós, salvou nós... então foi assim o contato (YOUTUBE, 2012a).

Figura 25. Primeiro contato oficial em 1969.



Fonte: Jesco Von Puttkamer.

O lugar onde aconteceu o contato ficou conhecido entre os Paiter Suruí como Nambekódabadakibá, que significa “o lugar onde o facão foi pendurado”. Nos dias de hoje, existe uma aldeia perto desse lugar histórico. O contato realizado por Itabira e outros guerreiros despertou a inveja de Nema Suruí, que decidiu realizar seu próprio contato com os não-indígenas:

Quando os meninos fizeram contato com os yara ey, eu reclamei que era para ter sido eu. Então resolvi fazer contato com outros grupos de yara ey. Foi quando eu cheguei ali no Espigão do Oeste, onde eles já estavam abrindo cidade, mais ou menos a esta hora. Anoiteceu, e eu ali, próximo deles. No dia seguinte acordei e me aproximei. O yara estava tirando lasca de paxiuba⁸⁸ e fiquei observando, escondido; eu estava com meus irmãos mais novos. Ali estava só meu grupo. Costumo contar que essas ações eram meus atos de coragem. Eu era muito corajoso quando eu era jovem. Assim eu coordenava: “Você pega esse, você pega esse, você pega esse, você pega esse”. Organizava o grupo para pegar os yara ey. Eram cinco. Na quantia certa, também éramos cinco. Então eu mandei que meus irmãos mais novos os pegassem, eu fique só na guarda deles. Não tivemos medo de ser atacados, que eles nos ferissem com facão ou machado. Então os

⁸⁸ A paxiuba é uma espécie de palmeira.

agarramos por trás. Enquanto um gritava, íamos agarrando os outros e eu parti para cima. Agarrei o Robertão, que era enorme! E aí, enquanto ele gritava, eu falei: “Estamos nos vendo, estamos nos vendo!”. E batia nas costas dele. Foi quando ele ouviu o que eu estava dizendo, que estávamos nos vendo, nos conhecendo, então ele parou de gritar. Quando fizemos isso, os yara ey que estavam ali na cidade, correram; as mulheres correram, os homens correram, todos fugiram e só ficaram alguns que tinham mais coragem. Ficaram ali, encurralados nos cantos de suas casas. Ali parecia um deserto, nesse momento, porque todos fugiram. Então saí dizendo: “Sou eu, sou eu!”. Tirava os yara ey do meio do mato, onde eles tinham se escondido. Assim os conquistei para nós, enquanto a FUNAI estava fazendo o mesmo conosco. Foi assim que naquela época eu apareci para os yara ey. Então os meus parentes, depois que fiz isso, foram se misturar com eles na cidade. Depois que fiz o contato. Por isso, quando os yara ey me veem andando em Espigão, dizem: “Foi esse que fez contato comigo”. Os que me conhecem falam assim (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 132).

Conforme relatado no trecho acima, Nema Suruí liderou um grupo de cinco guerreiros para realizar seu próprio contato, na incipiente cidade de Espigão do Oeste. Diferente dos funcionários da Funai, que tinham experiência no trato com indígenas não contatados, os colonos, que foram surpreendidos pelo grupo de Paiter Suruí, não esperavam encontrar com um grupo de guerreiros dentro da cidade, procurando um contato pacífico. A primeira reação dos não-indígena foi de pânico devido aos vários encontros violentos anteriores, mas, aos poucos, foram confiando naqueles guerreiros, que não chegaram atacando e sim “batendo nas costas” como símbolo de amizade. Conforme a narração, Nema conseguiu “conquistar” os habitantes de Espigão do Oeste até o ponto de ser reconhecido por esses como o Paiter Suruí que realizou o contato.

Naquele momento, aconteceram dois contatos pacíficos entre os indígenas Paiter Suruí e os não-indígenas com o objetivo de selar a paz entre os dois. O primeiro com os funcionários da Funai (Figura 26) capitaneados pelos Meirelles, pai e filho, nas proximidades da cidade de Cacoal (onde estava sendo implementado um sistema de colonização pública). Esse contato ocorreu de forma espontânea. Depois de algum tempo de intercâmbio de objetos, os funcionários da Funai conseguiram conquistar a confiança dos *Paiter ey* rompendo a imagem de inimigos. O segundo contato, quase que simultâneo, se deu entre um grupo de Paiter Suruí, que foram ao encontro dos *yara ey* em Espigão do Oeste (cidade colonizada, em um empreendimento privado da companhia de colonização Itaporanga S.A.) e os colonos residentes na cidade. A diferença entre os dois contatos reside no fato do primeiro ter sido os não-indígenas, que

procuraram o contato mediante o trabalho realizado durante bastante tempo, já o segundo contato foi buscado diretamente pelos Paiter Suruí. Esses dois fatos importantes acabaram dividindo o povo Paiter Suruí, como veremos mais adiante.

Figura 26. Paiter Suruí durante os primeiros contatos com a Funai em 1969. Apoena Meirelles ao lado do pai, Francisco Meirelles.



Fonte: Jesco Von Puttkamer.

Os guerreiros que fizeram o contato oficial com a Funai comemoraram o acontecimento que, no entender deles, marcaria as futuras relações pacíficas com os não-indígenas. Segundo a memória de Joaquim Suruí:

Nesse mesmo tempo, os jovens estavam em festa, bebendo yatir. Quando a festa já tinha acabado, no *Agoykira*⁸⁹, eles chegaram e contaram que tinham feito o contato com os *yara ey*, e os velhos, que participavam da festa e que estavam todos pintados de jenipapo, decidiram ir até o local, todos os que tinham participado da festa. Estavam enfeitados de cocares, tinham *abeseb*⁹⁰ pintados, os Paiter estavam desse jeito! Todos, junto com as mulheres, junto com as crianças, eles foram lá, onde havia sido feito o contato com os *yara ey*. Os Paiter foram ver. Quando voltaram, o irmão da minha mãe disse que eram como nós mesmos, eram gente, humanos. O irmão da minha mãe era *Makor*, então ele disse que tinha encontrado um sobrinho lá.

⁸⁹ Agoykira é o nome que era chamada a aldeia.

⁹⁰ Abeseb é um enfeite feito de palha.

Porque ele disse que o *Macurap* se apresentou a ele dizendo que era *Makor apid*. Anos depois, descobriram que se tratava de outro povo indígena. Naquela ocasião, tinham entendido a palavra macurap como *makor apid* que na língua Paiter Suruí quer dizer “sobrinho do Makor”. Por isso ele disse que tinha sobrinho lá. Ele tinha visto um indígena Gavião que também estava lá e que usava uma pena no nariz, esse ele identificou como filho do *Koro*⁹¹. Então, ele disse que eram todos deuses. Os Paiter, quando o *yara* apareceu, não acreditavam no que estava acontecendo. Aquele momento que estavam vivendo não parecia ser real, parecia ser sonho. Aí os Paiter se aproximaram mais, vieram e abriram nova aldeia onde beberam *yatir*, na festa do *Gonhoah Si*. Pouco tempo depois de realizarem a festa seguiram mais adiante. Abriam outra aldeia que chamaram de “local onde apareceu lahd magro” (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 94-95).

Tal e como narra Joaquim Suruí, o fato dos Paiter Suruí terem encontrado, entre os funcionários da Funai, um indígena, que identificaram como primo, ajudou na hora de confiar nas boas intenções daquele grupo de não-indígenas, que fornecia de forma regular as ferramentas almejadas pelos Paiter Suruí. Naquele dia, em que os *Paiter ey* se aproximaram da equipe de contato, liderados pelo sertanista Apoena Meirelles (*lahd magro*), foi quando finalmente os indígenas consideraram os não-indígenas como iguais a eles. Disseram: “eram como nós mesmos, eram gente, humanos”. Posteriormente, foi construída uma aldeia no local onde Apoena Meirelles deu a mão a Itabira Suruí, fato que pode ser interpretado como símbolo de paz. No entanto, os *Paiter ey* acabaram por perceber, que nem todos os não-indígenas tinham o mesmo comportamento dos representantes da Funai perante aos Paiter Suruí. No relato, a partir da vivência de Joaquim Suruí, consta que:

Foi quando estávamos ali, que o *yara* veio. Veio do rumo da cidade de Espigão do Oeste, já fazendo picadas e demarcando linhas. Quando o *yara* entrou na aldeia, viu a casa que estava à sua frente, abriu com as mãos um buraco nas paredes de palha da casa para ver do outro lado e dar continuidade à demarcação da linha. Assim, do nada, e fez como se não tivesse ninguém ali, fez o trabalho e se foi. Todos estavam muito doentes, morrendo na aldeia. Então os Paiter resolveram seguir esses *yara ey*. Os Paiter queriam saber de onde vinham para fazer aquilo. Muitos foram. No lugar que chamávamos de *Bertiganhá*, eles, os *yara ey*, estavam. E era dali que saíam para fazer picadas na mata e demarcar as linhas. Então os Paiter os expulsaram. Assim fizeram, e depois do feito, retornaram dali mesmo. Então eu, o pai do Nambu, o Nambu, aquele que chamavam de Pipirim, o Soeter, o Gaub, decidimos seguir os *yara ey*. Nós os seguimos e chegamos às seis horas da tarde, anoitecendo, no Espigão. Estávamos impressionados!

⁹¹ Na tradição dos Paiter Suruí, *Koro* é um semideus.

Observamos que as casas eram novas, até então eram somente cinco casas. Era dali que os *yara ey* saíam, demarcando as linhas, passando no meio de nossas aldeias, nessa aldeia em que o *lahd* magro apareceu. Eu sei disso porque eu estava lá (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 95-96).

Portanto, se de um lado os não-indígenas da Funai se mostraram respeitosos e bem-intencionados, por outro lado, os representantes da companhia de colonização Itaporanga, que implementaram a colonização privada da cidade de Espigão do Oeste, foram demarcando as linhas do projeto de colonização justo nas terras habitadas pelos Paiter Suruí, causando estranheza entre esses indígenas. O rápido crescimento da cidade de Espigão do Oeste surpreendeu ao grupo de guerreiros.

O medo dos conflitos violentos com as outras etnias indígenas, que disputavam o território não-colonizados pelos *yara ey*, teve como resultado o contato com os representantes legais da federação brasileira. O poder de atração das ferramentas não-indígenas ajudou, junto com o medo, a esquecer as advertências ancestrais sobre as doenças e problemáticas, que iriam trazer os *yara ey*.

Os idosos, conscientes do perigo que o contato poderia causar na sua comunidade, continuaram realizando uma espécie de quarentena, como sempre fizeram os Paiter Suruí após ter contato com os não-indígenas. Mas, mesmo com as prevenções, as doenças acabaram contaminando todo o povo.

Inicialmente, os Paiter Suruí tentaram conter as doenças mediante a medicina tradicional e a força espiritual do Pajé (Figura 27), mas esse método não deu resultado e a morte virou uma realidade no dia a dia dos Paiter Suruí. O pajé Perpera também adoeceu, porém logo foi curado por outro pajé. Marimabá lembra que:

depois que o sarampo atacou o povo Paiter, eu vi que era doença do branco que foi transmitida. O pajé tinha uma planta medicinal chamada *Naraypaga*. O pajé passava a planta pelo estomago para curar as pessoas. Também passava um remédio bem amargo mesmo (MARIMABÁ, 03 Out. 2019).

Figura 27. Pajé: com seu Narái e mulher Paiter Suruí durante um ritual.



Fonte: Betty Mindlin.

Os Paiter Suruí continuaram morando na floresta, tentando combater as novas doenças, que se espalhavam cada vez mais entre os indígenas. Para esse grupo indígena, o cheiro que provocaram as fumaças tóxicas das máquinas ou mesmo os perfumes nunca cheirados por eles antes foram as causas das doenças e sua rápida expansão. O panorama de morte era desolador, tal e como descreve Itabira Suruí:

Todas as coisas dos yara ey nos faziam mal, o cheiro das coisas fazia mal. As panelas tinham cheiro, as facas, os espelhos, tudo tinha um cheiro diferente. O cheiro forte dos yara ey nos fazia mal. Meu pai sempre dizia que a borracha, por ser manufaturada na fábrica, vinha com cheiro muito forte, continha produtos químicos que afetavam o povo, principalmente a saúde. Ele tinha muita ferida no corpo e achava que era culpa da química usada para processar a seringa. A prova disso eram as doenças que antes nunca tivemos (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 112).

A alegria e as comemorações festivas pela paz selada com os não-indígenas viraram tristeza e desolação com a chegada das doenças. O panorama de morte mudou radicalmente o ânimo das pessoas que tiveram a esperança do contato com o tempo do medo. No entanto, esse medo se modificou desde os embates violentos com outros indígenas e os *yara ey* para um medo direcionado as doenças. Na memória dos Paiter Suruí, esse foi um tempo muito triste, que não gostam de rememorar nas suas falas, tal e como indicam as palavras de Itabira Suruí:

Muitos morreram por causa do sarampo. Eu não aguento contar essa história que aconteceu com o povo Suruí. É muito triste! Tinha pedaços de corpos de pessoas espalhados na mata, ossos, cabeças, é muito triste, não dá para contar (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 114).

No esforço de vasculhar, a memória sobre os tempos de tristeza provocados pelas doenças, Gami Anine Suruí narra de forma emotiva a morte de cerca de cinco mil indígenas Paiter Suruí, entre eles toda sua família.

Então, aquele tanto de Suruí que eu falei, cinco mil pessoas morreram, morreram assim, rápido, ninguém enterrava, morreram como se fossem animais, o urubu tomava conta. Apareceu febre que não conhecíamos, feridas no corpo como se estivesse queimado. O pajé, os mais velhos não sabiam como tratar daquela doença, não tinham remédio para isso. A doença atacava o pulmão. Os guerreiros que eram muito fortes, que tinham sido curados com nossos remédios até de ferimento de bala, quando essa doença chegou, não tinham mais cura. A pessoa morria na rede, outro ia buscar remédio na floresta e morria lá. Muita morte, muita morte mesmo! Não dá nem para dizer assim. Pessoas muito importantes que eu conhecia morreram, pessoas responsáveis por seu povo, que faziam o bem para o povo, que defendiam, protegiam seu povo. Todos morreram nessa época. Essa foi a história Suruí. Não foi fácil. Aquele que não viu esse sofrimento, que não conhece a história e acha que é o dono do mundo, nunca vai ser o dono do mundo. As pessoas que viviam antes de nós morreram, morreram. Restou muito pouco Suruí. Então chegou o fim, minha mãe morreu! Antes de morrer, ela falou assim: “Filho, se por acaso meu irmão, o seu tio, viver, vá até ele”. Então eu fui, fui viver com meu tio por algum tempo e depois ele morreu também. Ficou minha irmã e ela falou assim para mim: “Ah! Filho! – ela me chamava de filho – não me deixe, eu estou aqui”. Eu acreditava nela, mas um dia a criança que ela tinha morreu e logo depois ela morreu também. Aí acabou mesmo a minha família. Quem me criou, como pai, foi minha mãe e os outros parentes dela, o tio, o irmão. Eles todos morreram de sarampo. E depois do sarampo veio a tuberculose. Aí acabou com o resto das pessoas. A tuberculose perseguiu durante muito tempo o povo Suruí. (...)

Os mais jovens viveram. Alguns velhos viveram, acho que, se muito, uns 30 velhos viveram. A maioria morreu. Sobreviveram somente

umas 300 pessoas. Ficamos sem líderes. O Dikboba ficou doente, ficou muito fraco, ficou triste, sozinho, porque os outros guerreiros e líderes tinham morrido. Então, não tinha como ser como era antes. Até o poder dele de pajé diminuiu muito. Por isso os Suruí ficaram sem líder por muito tempo. (...)

A vida é muito triste. O que uma pessoa passa! Eu acho que não fui só eu que sofri. Tenho certeza de que outras pessoas passam o que eu passei. Minha família, o mais importante para mim, eu perdi. Eu fiquei sozinho. Eu pensava: “Quem vai fazer comida para mim? Quem vai me consolar, dar carinho como mãe, como família?”. Por isso estou emocionado, estou chorando (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 152,153,154).

O sofrimento infligido pelas doenças não-indígenas ficou marcado na memória do povo Paiter Suruí como um fato causado pelo contato direto com os yara ey. Mapini Suruí explica que “Quando o sarampo pegou, nosso povo morreu como bicho no mato. Muita gente, muita gente” (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p.224). Conforme entrevista a Pagochito Surui (Figura 28):

Eu tinha nove anos quando foi o primeiro contato com o Iara. Minha mãe e eu fomos juntas para ver o branco. Mas, depois de um ano de contato minha mãe faleceu. Eu continuei crescendo e muita gente não aguentaram as doenças depois de sair da floresta e conhecer o Iara (PAGUCHITO SURUÍ, 06 Out. 2019).

Figura 28. Entrevista com Pagochito Suruí em 2019



Fonte: Zeus Moreno Romero

O sarampo foi a primeira doença a atingir essa etnia, seguido da tuberculose. Frente ao panorama de morte causado pelo contato, as lideranças começaram a culpar os guerreiros, obcecados pela riqueza, que significava possuir as ferramentas não-indígenas, não atenderam as advertências dos anciãos e realizaram o contato oficial. Assim lembra Itabira Suruí:

Um grupo de guerreiros foi acusado pelo *labiway* de ser culpado, de ter ido buscar a doença. “Agora vocês têm que buscar tratamento também”, ele disse. Esse grupo mesmo pegou sarampo e nem chegou

onde estavam os brancos para pedir ajuda. Morreram no caminho sem levar a notícia. O sarampo, depois da tosse, era a doença que mais afetava o nosso povo (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 113).

As lideranças começaram a compreender que suas medicinas tradicionais e a força do pajé não conseguiam combater as doenças, eram raros os casos em que o pajé conseguia salvar o doente, uma dessas exceções aconteceu com o próprio Itabira Suruí, que emocionado explicou:

eu também peguei a doença, o sarampo. O sarampo era uma doença que chegava com uma febre forte, deixava o corpo muito ruim, dormente, com manchas vermelhas. A febre não acabava nunca. Muitos morreram por causa do sarampo. Eu não aguento contar essa história que aconteceu com o povo Suruí. É muito triste! Tinha pedaços de corpos de pessoas espalhados na mata, ossos, cabeças, é muito triste, não dá para contar. Como meu pai era pajé, ele fumava muito para se proteger, proteger a mãe também. Eu peguei o sarampo muito forte. Fui curado pelo espírito para estar vivo até agora. Os espíritos ajudaram-me a me curar. Quando eu estava doente eu sonhei. O irmão mais velho me perguntava o que estava acontecendo comigo e eu respondia: “Eu estou morrendo”. Então eu vi uma mulher muito bonita, perto de mim. Ela estava se escondendo, não mostrava o rosto. Ela tinha franja, os cabelos eram pretos e muito longos. Ela ficou por trás de mim. Meu irmão não tinha colar no pescoço, só colar na cintura e os objetos do pajé na mão. Ele ficou na minha frente, estava com o cigarro do pajé. Eu ouvia a voz dela que dizia: “É para ele que estou pedindo ajuda, para que o ajude”, apontando para mim. Ela, essa mulher, pediu para que eu me deitasse de lado, e eu me deitei. Então ela pôs sua mão sobre mim, a mão dela era como o gelo, gelou todo o meu corpo. Aí eu acordei e não senti mais febre. No outro dia eu vi meu irmão que estava ali me visitando. Perguntou-me como eu estava. Eu disse que estava curado, porque o espírito havia me curado. Ele colocou em mim a pedra de cura, ysoah, sinal do espírito em mim. Conteí o meu sonho para ele. Logo depois ele disse: “Eu também estou ficando com febre, ficando doente”. Ele piorou muito, muito rápido, à noite estava muito mal, no outro dia estava morto. Ele falou comigo como se estivesse bêbado: “Cumpra a minha tarefa, o sonho que eu tenho, você deve cumprir por mim”. Os dentes dele, batendo, fizeram barulho e logo depois morreu. Eu fiquei como se estivesse sonhando, fora da realidade, não acreditava que ele tinha morrido tão rápido. A tarefa que me deixou era reunir todo o nosso grupo, o pai do Henrique, Nabetân, também, para ficar junto conosco. Mas, logo depois disso, Nabetân também ficou doente e morreu. Com as pessoas morrendo assim de doenças, os espíritos maus se aproveitaram e começaram a nos atacar e nos matar, dominando nossa aldeia. Nabetân havia brincado com o Pipira; quando ele estava chegando, deitou-se no chão se fazendo de morto. O irmão ficou chorando, gritando muito, desesperado: “Meu irmão está morto!”. Então ele disse: “Eu pensava que você era meu inimigo, agora eu vejo que você é meu amigo, você chorou pensando que eu estava morto. Agora acredito que você gosta de mim”. Dois dias depois disso ele morreu mesmo. Eu penso que essa brincadeira provocou a morte dele. Não se

pode brincar assim. O meu irmão ficou com muita dúvida. Falaram que o veado havia passado por cima e pisoteado o corpo do Nabetân. Por isso ele estava doente. Meu irmão era o dono de yatir, estava preparando a festa na casa, pensando que todos iam se recuperar logo. Mas a doença matou todos. Estavam alegres, felizes na festa, e de repente a doença atacou e matou todos, muito rápido (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 114-115).

A morte cercou o povo Paiter Suruí, que entrou num ciclo de tristeza, no qual o poder do pajé quase nada conseguia fazer. O organismo dos indígenas não estava preparado para combater as doenças dos não-indígenas, os sobreviventes das epidemias ainda hoje sofrem com as sequelas deixadas pelas enfermidades, tal e como narra Dikimatara Suruí: “Quase eu morri, muita tose, médico falou que meu coração entupiu. Até agora estou tomando remédios” (DIKIMATARA SURUÍ, 01 Out. 2019).

Um dos métodos que os Paiter Suruí idealizaram para se proteger das doenças foi dividir-se em grupos. Conforme narra Joaquim Suruí, “Foi então, quando a doença apareceu, e os Paiter viram que estavam morrendo, que nos dividimos em vários grupos na tentativa de sobreviver” (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 99). Segundo Joaton Suruí (2015), sua família se dirigiu para a incipiente cidade de Espigão do Oeste, que não parava de crescer, lugar onde Nema Suruí estabeleceu o contato pacífico com os colonos. Outros grupos de Paiter Suruí foram para as linhas de colonização que partiam de Cacoal, alguns foram para a linha 12, lugar onde aconteceu o contato com os funcionários da Funai. Outros grupos se dirigiram para as linhas 11, 10, 9 e 8. O grupo que ficou na linha 14 acabou se estabelecendo próximo a Espigão do Oeste, onde ainda restava bastante bambu e taquaras, que eram utilizados na manufatura de flechas de guerra e caça. Itabira Suruí lembra como aconteceu a divisão em grupos:

(...) sem proteção contra as coisas que chegavam. Muitos morreram. Alguns deixavam a aldeia por causa do contato que estava sendo feito com os yara ey, para tentar se salvar das doenças. Um grupo foi em direção ao sol poente, um grupo em direção ao sol nascente, outro seguiu no meio (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 113).

Os Paiter Suruí, ao comprovarem a inefetividade da sua medicina tradicional, procuraram a ajuda da Funai, mas, como foi explicado anteriormente, o grupo de guerreiros, que foi enviado para pedir socorro, nunca chegou ao seu destino, todos morreram no caminho. O pedido de auxílio só chegou ao conhecimento dos funcionários da Funai quando o irmão mais velho de Joaquim Suruí voltou na aldeia. Joaquim Suruí conta que:

Foi quando a doença apareceu, acabando com os Paiter. Parecia ser um sonho. Enquanto isso, meu irmão mais velho estava com os yara ey da FUNAI. Quando ele chegou e viu aquela cena, no mesmo instante retornou buscando o Apoena. Então o Apoena veio até nós, lá na aldeia onde o avião pousava, e viu que estávamos doentes. Dali ele foi até a outra aldeia e viu que ali também muitos estavam morrendo, parecia ser um sonho, não podíamos acreditar! Parecia que estavam envenenados. Apoena comunicou-se através do rádio que ele carregava, foi quando o avião pousou na roça de batatas que tínhamos. O avião veio trazendo mais pessoas, médicos, enfermeiros, remédios. Mas muitos já haviam morrido. Sei que conseguimos sobreviver por isso, porque faziam medicação com injeção naquelas pessoas que ainda pareciam estar vivas. Ele trouxe muita gente. Vieram muitos empregados. Carregavam doentes nas costas na tentativa de levar até o posto. Muito triste! Até hoje não esqueço. Muitos Paiter morreram no caminho, abandonados, não tinha quem pudesse socorrer, todos estavam doentes. Os yara ey não podiam fazer mais nada. E nós estávamos ali, no mesmo lugar onde muitos de nós já haviam morrido. Nós conseguimos sobreviver. Os Paiter vieram morar com os yara ey pelo fato de estarem morrendo. Vieram embora (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 96-97).

Os Paiter Suruí, que tinham entrado na floresta com o intuito de se isolar dos *yara ey* e suas doenças continuaram morrendo, somente com o helicóptero da Funai chegaram os remédios. Marimabá Suruí lembra como eles chegaram:

Os funcionários chegaram de helicóptero na aldeia em que estávamos. Nós ficávamos no mato por isso a Funai foi de helicóptero para colocar a injeção. A aldeia era no mato. Depois de algum tempo nos fomos na aldeia que fizeram no lugar onde foi o primeiro contato. (...) a medicação entrou com força e o pajé deixou de ser pajé (MARIMABÁ SURUÍ 03 Out. 2019).

Como consequência da aplicação dos remédios não-indígenas, os Paiter Suruí sofreram duas importantes modificações na sua cultura ancestral. Por um lado, o pajé perdeu a confiança do povo por não conseguir curar as doenças, fato que fez com que o pajé fosse perdendo relevância e abandonando gradualmente suas práticas. No entanto, cabe ressaltar que o método mágico-espiritual xamânico foi abandonado definitivamente com a posterior chegada da evangelização, já que os cristãos enxergavam as antigas práticas do pajé como demoníacas. A fala de Mapini Suruí ilustra esse momento definitivo: “Agora as pessoas viraram todos crentes, acho que não dá mais para voltar. O pajé acabou. O pajé que está vivo largou o espírito. Outros

morreram. O Perpera está muito doente, não lembra mais” (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 225).

Por outro lado, tal e como foi narrado por Joaquim Suruí e Marimabá Suruí, foi ao procurar a ajuda da Funai que o povo Paiter Suruí deixou de ser seminômade para estabelecer suas aldeias nas proximidades dos *yara ey*, seja com os da Funai ou com os colonos de Espigão do Oeste. Itabira Suruí remarca que foi nesse momento em que “(...) as doenças começaram a atacar os Paiter, passamos a ter completa dependência dos *yara ey*” (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 112). A febre que dizimava os Paiter Suruí foi tratada pelos profissionais da Funai de forma diferente do tratamento dos pajés, conforme Itabira Suruí:

Nós tomamos remédio, tomamos soro. O soro era muito limpo, como espelho. Começamos a transpirar muito e assim passou a febre. Os que ainda estavam vivos, sararam. As pessoas passaram a acreditar que podiam se curar. O helicóptero desceu dentro da aldeia com a equipe de socorro, num lugar de derrubada grande (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 115-116).

A esperança da sobrevivência voltou quando os Paiter Suruí começaram a comprovar os efeitos das medicinas trazidas pelos não-indígenas da Funai. No início, a forma de aplicar a vacina não despertou muito entusiasmo entre os indígenas, foi preciso um voluntário para mostrar que aquela agulhada da injeção era realmente efetiva contra as doenças. O primeiro a tomar a dose de vacina foi o jovem Itabira Suruí:

Os *yara ey* pediram que eu fosse o primeiro a ser vacinado. Disseram: “Como você é um guerreiro forte, você será o primeiro a tomar. Assim os outros saberão que a vacina não faz mal”. Eu tomei a injeção muito dóida primeiro. Depois da vacina, eles deram remédios. Seria um jeito de mostrar que o remédio dos *yara ey* também funcionava. As pessoas ficaram olhando e depois de tomar eu falei: “Eu não morri”. Os outros disseram: “Se você não morreu, nós também não vamos morrer” (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 115).

Os médicos da Funai conseguiram, então, convencer a Itabira a ser o primeiro a vacinar para que os outros Paiter Suruí percebessem que a estranha forma de aplicar o remédio não causava nenhum mal. Como lembra Pamaloa Suruí: “Quando eu era criança tomei vacina, aí tinha muitas pessoas que tinham medo de vacina. Nós tomamos injeção para curar sarampo, e curou com essa vacina” (PAMALOA SURUÍ, 07 Out. 2019).

O medo inicial se transformou em confiança para com os métodos curativos dos não-indígenas, fato que ajudou ainda mais a visibilizar os *yara ey* da Funai como amigos que queriam o bem do povo Paiter Suruí. Apesar disso, nem todos os *Paiter ey* optaram por tomar os remédios trazidos pelos não-indígenas. Por isso, Itabira marcou na sua narrativa dos fatos que: “Aqueles que tomaram o remédio viveram, os que não tomaram, morreram” (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 115). De todos os modos, as doenças continuaram afetando os Paiter Suruí, tal e como lembra Mapini Suruí: “Quando o sarampo atacou, Apoena cuidou das pessoas, outras pessoas ajudaram. Depois veio a tuberculose, outras doenças. Foram muitas mortes. Um tempo de muita tristeza” (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 225).

Apoena Meirelles, autor do contato oficial da Funai como o povo Paiter Suruí, foi compreendido pelos indígenas como um *yara*, que almejava a paz e fornecia os objetos não-indígenas, tão cobiçados pelos Paiter Suruí. Porém, foi no tempo da tristeza, utilizando a expressão dos indígenas, que Apoena ganhou ainda mais reputação entre eles. Na memória de Pagochito Suruí, ficou guardada a lembrança de que:

Apoena era um guerreiro, ele gostava muito das pessoas. Ele gostava dos Paiter. Ele entrava na aldeia e abraçava. Carregava doente nas costas. Agradava a todos os Paiter. Eu convivi com ele e tenho até agora muita compaixão. Na minha imaginação não existe outra pessoa branca igual ele, contribuiu com conhecimento e amor. Cuidou os povos indígenas. Tratava com igualdade. Ele é considerado como pai. Os Paiter que não tinham pai nem mãe ele era mais agarrado com eles, porque ele era um pai para eles. Ele buscava uma força para eles (PAGUCHITO SURUÍ, 06 Out. 2019).

No entanto, conforme já mencionado anteriormente, nem todos os Paiter Suruí decidiram se instalar perto da Funai e alguns se aventuraram a ir para Espigão do Oeste (Figura 29), onde estavam os colonos contatados por Nema Suruí. Joaquim Suruí narrou a partir da sua memória:

(...) resolvemos ir e abrir aldeia dentro da cidade dos *yara ey*. O *yara* nos deu um lugar para morar, uma casa grande que ele tinha bem no centro, o nome dele era Miro. Os *yara ey* o chamavam de doutor Miro. Foi ele quem nos viu primeiro. Éramos muitos, todos nós aqui. Depois construímos mais casas junto daquela, pois éramos muitos. Ele, Miro, deu aquele lugar temporariamente, com a promessa de que ia construir um lugar só nosso. E assim ele fez. Construiu uma grande casa para nós (JOAQUIM SURUÍ, 09 Out. 2019).

Figura 29. Mulher Paiter Suruí numa loja de Espigão do Oeste (Rondônia) na década de 1970



Fonte: Marcos Santilli

A procura de remédios e de objetos não-indígenas fez com que o povo deixasse de morar na floresta para começar a conviver e descobrir o mundo dos *yara ey*. No entanto, foi nesse momento de tristeza e morte dos Paiter Suruí que os colonos foram para Cacoal e Espigão do Oeste (Rondônia), aproveitando para invadir as terras habitadas pelos Paiter Suruí. Conforme Itabira Suruí:

Ao mesmo tempo em que estávamos enfrentando a doença, começou a invasão dos *yara ey*. Como estávamos morrendo, quem iria se importar? Tinha muita trilha dentro do território, muito *yara* entrando. Isso ao mesmo tempo que estávamos morrendo.

Depois da invasão dos yara ey no território indígena, os que foram para o campo, para a cidade, ficaram praticamente convivendo com eles” (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 117-118).

Por causa das enfermidades e da atração cada vez maior pelos objetos fabricados pelos não-indígenas, começaram as mudanças de hábitos. Os Paiter Suruí tiveram que aprender como funcionava o mundo dos não-indígenas para poder sobreviver. No item a seguir, é relatado como foi essa convivência inicial, a luta pela terra e pela sobrevivência em um mundo totalmente diferente ao que estavam acostumados os *Paiter ey*.

3.5 Convivência e luta

Durante o tempo em que os Paiter Suruí foram morar com os não-indígenas, para acabar com doenças as quais seus corpos não tinham imunidade, essa etnia começou a se aventurar pelas cidades. Eles já não eram considerados tão hostis pela população não-indígena e, portanto, os colonos já não os recebiam de forma violenta. As lutas com as outras etnias indígenas continuaram ocorrendo, ainda que de forma menos intensa. As primeiras incursões na cidade ficaram marcadas na memória dos Paiter Suruí. Conforme entrevista de Pamaloo Suruí:

Quando nós aparecíamos na cidade, os brancos olhavam a gente, faziam grupos e nos olhavam muito de perto, tocava a gente... aí ficávamos com medo. Os brancos ofereciam as camisetas e calcinhas para nós (PAMALOO SURUÍ, 07 Out. 2019).

Percebe-se que os não-indígenas ficavam muito curiosos ao ver os indígenas de perto. De repente, aqueles homens e mulheres, que antes eram vistos como inimigos “selvagens”, rondavam as estradas das linhas de colonização e as cidades que não paravam de receber migrantes. A nudez dos indígenas foi à primeira coisa que os *yara ey* tentaram mudar, pois os Paiter Suruí não tinham pudor em mostrar seu corpo nu e isso chocava a moral cristã da sociedade envolvente (Figura 30). A cidade era repleta de novos estímulos e objetos. Músicas, barulhos de máquinas, carros, motos, cheiros, fumaças, entre outros. Tudo isso era muito diferente para os Paiter Suruí. Pagochito Suruí narrou sua percepção sobre o modo de vida dos *yara*:

A primeira vez que foquei na vivência do yara, com carros e com todos os objetos deles, observei que, igual que eu faço minhas coisas, como colar, chicha (...) tudo o que eu tenho. Pensei que o branco tem

o dele. Eu não sabia que era o dinheiro, e que comprava carro com ele, eu não imaginava isso. Eu pensava que o Palop mesmo fez as coisas para o branco, para ter um carro, para ter camisa, chinelo, coisa (...) isso era tudo do Iara. Como eu sou Paiter eu tenho minhas coisas, faço meu colar, meu anel, meu rede... tudo o que eu faço com meu suor, meu trabalho é meu (PAGOCHITO SURUI, 06 Out. 2019).

Figura 30. Colonos em Espigão do Oeste observando uma mulher Paiter Suruí e seu filho, 1977.



Fonte: Marcos Santilli

A primeira explicação que rondou a mente dos indígenas sobre os objetos dos *yara ey* é que todos eles foram criados por *Palop*, seu Deus. Nesse momento das primeiras incursões na cidade, os Paiter Suruí desconheciam por completo o que era o dinheiro e, portanto, como funciona a sociedade capitalista. Os colonos que habitavam a cidade os recebiam de forma pacífica e tentavam ajudá-los, oferecendo a eles gratuitamente tudo o que necessitavam. Pagochito Surui lembra que:

Eu percebi a cidade como uma coisa do branco. Pensei que a cidade nasceu assim mesmo, com aquele monte de gente branco. Antigamente eu observava o branco quando eu ia na cidade. O branco recebia a gente. Qualquer branco do comércio jogava roupa para nós, jogava as coisas, dava as coisas que a gente queria, mas depois o branco só queria dinheiro. Dinheiro que manda. Antigamente era mais fácil, o branco dava de graça para a gente (PAGOCHITO SURUÍ, 06 Out. 2019).

Depois que a Funai realizou o contato oficial, utilizando como isca vários objetos que os Paiter Suruí almejavam para facilitar suas tarefas cotidianas, como facões, panelas, tesouras, entre outros, os Paiter Suruí continuaram recebendo objetos, comida e roupas por parte dos colonos sem ter que oferecer nada em troca. Nesse momento, os indígenas Paiter Suruí que foram para a cidade acreditaram que conseguiriam gratuitamente todo o necessário para sua sobrevivência, sem ter a necessidade de oferecerem algo em troca, ignorando, assim, o funcionamento monetário da sociedade envolvente. Esse fato deixou marcas na forma de entender a sociedade não-indígena.

Desde o momento em que os Paiter Suruí construíram suas moradias, seja ao lado do acampamento da Funai, para procurar os remédios contra as doenças contagiadas pelos *yara*, ou nas terras que o senhor Miro ofertou na cidade de Espigão do Oeste, esses indígenas começaram a vivenciar grandes transformações. Os jovens guerreiros já tinham desobedecido os conselhos dos anciãos, que preferiam não ter contato com os *yara* e após começarem a conviver com os não-indígenas passaram, conforme narra a memória, a idealizar o mundo do *yara* em detrimento da sua cultura ancestral. Primeiro, houve o encanto pelo uso das ferramentas, depois passaram a adotar as vestimentas da sociedade envolvente, assim, gradualmente foram perdendo o medo do desconhecido e por consequência se afastando da cultura ancestral. Um dos primeiros Paiter Suruí a se vestir como um *yara* foi Itabira Suruí:

Eu experimentava tudo de que os outros tinham medo. Eu peguei uma arma de fogo e atirei, pela primeira vez. Fui o primeiro a vestir a roupa dos *yara ey*, dando a ideia para os outros também usarem. Fazia o que era proibido. Eu estava com o pênis amarrado, como na tradição, e vesti a calça por cima, não deu certo, tirei o amarrado. Os outros também quiseram a roupa. Pedimos para a FUNAI trazer mais roupas e eles trouxeram uma caixa de roupas para vestirmos (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 116).

O jovem guerreiro Itabira Suruí mostrou para os outros Paiter Suruí que podiam usar as armas de fogo e as roupas não-indígenas sem perigo nenhum. Esse período, em que os indígenas começaram a se aventurar no “mundo” não-indígena, ficou conhecido entre eles como o tempo em que os Paiter Suruí queriam ser *yara ey*. O poder do pajé se demonstrou ineficaz perante as doenças contagiadas pelos não-indígenas e os conselhos dos anciãos sabedores também deixaram de ser escutados. A atração pelo novo mundo e suas formas de atuar cativou os indígenas, que queriam se apropriar culturalmente dos elementos da sociedade de fronteira envolvente. No entanto, o que ocorreu não foi uma modificação de uma cultura por outra, e sim uma transformação cultural advinda do contato entre os dois mundos, na qual os indígenas foram incorporando alguns elementos próprios dos não-indígenas. Na memória de Gathag Suruí, ficou registrado que:

eu queria ser *yara* também, vestir roupas, ganhar presentes, comer outra comida. Mas como eu tinha outra cultura dentro de mim, eu só aprendi a comer a comida do *yara*. A minha cultura ficou dentro de mim. Não aprendi a falar como o *yara*, não deixei meu pensamento. Eu só aprendi a usar roupa, comer outra comida e usar arma de fogo. Mas eu não virei *yara*, continuei com minha cultura (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 81).

Pode-se apreciar na narração dos fatos, ocorridos no início da década de 1970, que, segundo os Paiter Suruí, eles não deixaram de ser indígenas por usar roupas, armas de fogo e comer a mesma comida dos colonos instalados no território habitado por eles e nas suas imediações. A língua materna e a forma de pensamento continuaram sendo utilizadas, até os dias de hoje, apesar da transformação cultural. O contato e a convivência com os diversos grupos de *yara ey* trouxeram um novo olhar sobre esses, tal e como enfatiza Naraykopega Suruí:

Eu fiquei muito admirado com a entrada do branco, dos não indígenas da chegada deles. Quando criança tinha medo do branco porque eu pensava que ele ia pegar a gente, até porque eu estava sabendo pelas história contadas por minha mãe do primeiro índio que foi casado na época do contato com uma [mulher] branca, a FUNAI não deixava o Suruí se casar com a mulher branca, na verdade era certo o pensamento da FUNAI, mas ele ficou com ela assim mesmo, na marra mesmo (NARAYKOPEGA SURUÍ, 2015, p. 3).

Não somente algumas práticas ou objetos foram apropriados culturalmente pelos Paiter Suruí, como também começaram a ter relações interpessoais com os colonos. A

narração acima lembra o caso de um guerreiro Paiter Suruí, que se casou com uma mulher não-indígena, mesmo com as advertências dos funcionários da Funai, que queriam evitar conflitos entre os indígenas e os colonos.

Contudo, a fascinação das descobertas sobre o mundo não-indígena continuou e o desejo dos Paiter Suruí serem como os *yara ey* só aumentava (Figura 31), tal e como eles reconhecem na narrativa sobre os acontecimentos históricos vivenciados após o contato. Conforme a memória de Itabira Suruí:

Nada foi o mesmo depois do contato. Os mais jovens queriam ser como os *yara ey*. Não queriam viver a sua cultura, deixaram de viver sua própria cultura para trabalhar para o *yara*. Os mais jovens trabalhavam para a FUNAI, eram empregados dos *yara ey* (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 118).

Figura 31. Paiter Suruí com roupa e ferramentas não indígenas.



Fonte: Marcos Santilli

O marco histórico que representou o contato oficial abriu um capítulo muito diferente na História dos Paiter Suruí, no qual, eles foram, segundo Yab-alapixah Suruí “descaracterizados ao nos misturar com os *yara ey*” (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 108). Um dos precursores que deu início ao período de transformações culturais ao ir se

adaptando à cultura de trabalho dos não-indígenas foi o jovem Paiter Suruí chamado Gaami Anine Suruí, que tinha ficado sem família por causa das doenças. O fato de ser órfão ajudou que esse jovem deixasse de acreditar nos conselhos dos anciãos e procurasse seu próprio caminho na vida. Conforme o relato de Anine:

Os velhos nos ensinavam: “Não serve para nós ser como o homem branco, temos que seguir nossa natureza de indígena, temos que viver da nossa maneira”. Como minha família tinha se acabado, eu fiquei muito revoltado, eu pensava que não queria mais viver. Eu queria enfrentar aquilo que o velho falou. Eu dizia: “Eu não tenho medo, eu vou para reconhecer como é o homem branco”. Isso antes de o pessoal vestir roupas. Eu tinha mais ou menos 12 anos. Eu não tinha roupa, estava como eu nasci, nu. Então eu peguei a minha rede e vim com o grupo que vinha encontrar o homem branco, um grupo de mais ou menos 70 pessoas. Eu segui com eles. Estava realmente muito sozinho, perdido, tinha muita doença naquele lugar, estava muito magrinho... e vim embora, lá de Pacarana. Cheguei aqui, no acampamento da FUNAI. Era um dia só que o povo da aldeia ficava para fazer o contato com o branco. O pessoal chegava, ficava um dia e voltava. O grupo chegou, dormiu no acampamento próximo e, no dia seguinte, mais ou menos às 9 horas da manhã, eles foram ao encontro do branco. Ao meio-dia eles saíram para voltar para a aldeia. Aí eu sentei, com minha mochila tradicional, meu balainho, onde tinha minha rede, minha bagagem, minha comida. Quando o grupo se preparava para voltar, eu fiquei parado lá. Eles disseram: “Vamos!”. Eu falei: “Boa viagem! Eu vou ficar”. “Mas, como você vai ficar?”. Eles me perguntaram. Eu falei: “Não, não me pergunte, eu sei o que estou fazendo, eu vou trabalhar para o homem branco, eu vou viver assim”. Alguns deles choraram, porque eram muito jovens, abandonados como eu. Alguns deixaram comida para mim. Eu não sabia falar na língua do branco, nenhum de nós sabia, ele conversava com a gente e cada um entendia de uma maneira o que ele estava falando. A gente apontava com o dedo. Quando queria comer, apontava a boca. Mas o homem branco entendia. Então, todo mundo foi indo embora e eu fiquei lá sentado, não tinha mais ninguém. Era uma casa de palha, eu amarrei minha rede, peguei um pouco de lenha para me aquecer. Eu estava nu, eu não tinha nada, nem calção nem nada. Aí o chefe do posto chegou e falou comigo, eu não entendia nada, mas sei que ele falou assim: “Oh! Indinho, vem aqui, não vai ficar fazendo fumaça na casa, eu tenho uma coberta, eu tenho uma rede para você dormir, vem para dentro, aí tem muito sereno”. Ele amarrou a rede no corredor deles, estava tudo fechado de paxiúba. Deitei, com cobertor. Não passei nada de frio e pensei: “É interessante, uma outra natureza que estou conhecendo, eu dormia com o fogo perto de mim, por isso nunca passei frio, depois eu dormi longe do fogo, me cobri e dormi tranquilo”. No outro dia de manhã, ele acordou e falou para mim assim: “Você passou frio?”. Falei que não, eu entendia que ele estava falando isso. Mais de uma semana depois ele falou: “Você quer trabalhar? Então cuida da cozinha, o cozinheiro está lá, você vai pegar água para ele, você vai tirar lenha para ele”. Eu falei: “Eu aprendi a trabalhar na roça, aprendi a caçar, para mim não tem limite, eu entro no mato e saio em qualquer lugar,

eu tenho toda essa experiência. Se você mandar eu capinar, eu sei, eu só não sei falar na sua língua. Eu tenho coragem, podem me mandar tirar lenha, eu sei tudo... eu só não sei fazer a casa como vocês fazem”. Ele pegou uma roupa dele e me vestiu. Como a roupa era de homem e eu era criança, ele me enrolou com a roupa e amarrou. Arrumaram bota para me calçar. Então aquele outro grupo, do meu sobrinho, veio. “Ah! Como você está?”. “Eu estou aqui feliz”. Ele falou: “É mesmo? Então está bem. Parabéns para você. Viva assim, né! Eu trouxe comida para você”. Eu falei: “Não, eu não quero comida, eu tenho comida melhor do que isso”. Eu sei que ele não era culpado, mas eu fiquei com muita raiva, era um homem muito educado, que eu nunca vi ficar bravo, muito carinhoso, muito correto, tentava sempre fazer a coisa certa. Por que eu estava falando assim com ele? Desde criança eu o conhecia. Esse homem de quem eu estou falando é o André. Eu fiquei vivendo lá muito tempo, comecei a trabalhar e a notícia se espalhou. Falavam assim: “Olha, aquele rapazinho que foi para lá está vivendo bem, o branco está tratando bem dele, ele está trabalhando”. Então a maioria dos jovens da minha idade decidiu ir também, os que perderam o pai, a mãe, como eu, vieram: “Nós viemos ajudar você, viemos ficar aqui, com você!”. Então formamos um grupo e começou a melhorar o tempo da minha alegria. Comecei a conversar, porque antes eu não conversava com ninguém. Eu conversava em Suruí, brincava, banhava, trabalhava. Juntos.

Então outros Suruí começaram a chegar, mais gente chegou. Meu irmão estava viajando para longe quando outros grupos vieram, visitavam, visitavam e começaram a vestir roupa. Depois construíram a casa mais perto (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 154, 155, 156, 157).

A perda de familiares devido às mortes causadas pelas doenças não-indígenas, que atingiram essa etnia, acabou ocasionando o início de uma transformação cultural. As doenças que dizimaram a população de Paiter Suruí não só causaram a morte física dos indivíduos como também foram responsáveis pela mudança cultural produzida, a partir da convivência direta com os elementos não-indígenas.

Apesar da admiração que os jovens foram adquirindo pelo mundo não-indígena, as relações nem sempre eram tão agradáveis como parecia ser. Os Paiter Suruí nem sempre recebiam um bom trato quando estavam na cidade, as relações com os colonos eram tensas, tal e como narra em entrevista Pagochito Suruí:

No meu tempo de infância, depois do contato, lembro que o colono brigava muito contra os Paiter. Não combinavam. Os colonos pegavam as crianças Paiter e batia, nesse trauma a gente não se encontrava. Não era fácil, não. O colono só pegava a gente na estrada, quando ele entrava na aldeia era guerra. Colono não gostava de Paiter (PAGUCHITO SURUÍ, 06 Out. 2019).

Os colonos aproveitaram o momento em que as doenças estavam praticamente exterminando os Paiter Suruí para invadir o território que eles habitavam. A Funai estava centrada tentando remediar as enfermidades e diminuir a mortandade. De um lado, a companhia de colonização Itaporanga pressionava desde Espigão do Oeste, por outro lado, os migrantes chegados a Cacoal abriam picadas e se instalavam para desmatar a floresta onde moravam os Paiter Suruí. A intervenção do sertanista Francisco Meirelles (Figura 32) foi decisiva para conter essas invasões, conforme relata Gamanolo Suruí.

Depois do contato uma parte do grupo do clã Gapgir abriu uma aldeia no sentido do município de Espigão do Oeste, RO, onde tem aldeia até hoje. No mesmo ano, aconteceu uma grande invasão na terra indígena pelos colonos, onde o povo Paiter entrou em confronto com os brancos, mas houve a intervenção de Francisco Meirelles que veio e conversou com os brancos e com os índios. Então com ajuda do sertanista os Surui criaram uma comissão de lideranças para ir a Brasília pedir a demarcação da terra (GAMANOLO SURUÍ, 2015, p. 19).

Figura 32. Apoena Meirelles e o repórter e sertanista Possidônio Cavalcanti Bastos entre os indígenas Paiter Surui em 1969.



Fonte: Jesko Von Putkamer

No entanto, antes que os Paiter Suruí se organizassem para conseguir demarcar legalmente seu território, a Funai, para ajudá-los, precisava primeiro juntar novamente o povo Suruí. Por esse motivo, os funcionários liderados pelo sertanista Apoena Meirelles precisavam convencer o grupo de Paiter Suruí, que morava em Espigão do Oeste, a voltar para a terra onde residiam anteriormente junto com o restante do seu povo. Porém, o grupo de Espigão do Oeste não conhecia nem o pessoal da Funai nem quais eram os propósitos dos trabalhadores desse organismo para com eles. Conforme a narrativa de Joaquim Suruí:

Já estávamos morando em Espigão quando esse, que fez contato conosco, o Apoena, foi na tentativa de nos levar para a aldeia. Até então, desconhecíamos a existência da FUNAI, desconhecíamos qual era a proposta dos que fizeram o contato, por isso não aceitamos o que ele estava querendo fazer. Ele veio e levou todos os nossos pertences, mas ninguém foi com ele. Aí o Miro, que era nosso dono, nos disse: “Não liguem para isso, eu vou comprar tudo de novo para vocês”. Ele foi até Pimenta e trouxe um carro cheio de redes e cobertas e nos deu. Quando ele fez isso, agradecemos a ele. No dia seguinte a FUNAI retornou com todos os nossos pertences, pediu desculpas e devolveu tudo. Quando o Miro viu isso, ele percebeu que dependíamos da floresta para viver e então nos levou mais distante da cidade, abrindo uma aldeia para nós. E ali moramos (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 98).

Inicialmente o grupo que morava na cidade se mostrou reticente a voltar com seu povo para a floresta, pois o senhor Miro e seus adjuntos tinham conseguido cativar esses indígenas até o ponto que esse grupo de Paiter Suruí considerava Miro como seu dono. Apesar do bom trato, que segundo Joaquim e seu grupo recebiam dos colonos de Espigão do Oeste, eles continuavam sendo atingidos pelas doenças. Somente quando a Funai trouxe a equipe médica e os remédios para combater as doenças do *yara*, que o grupo de Espigão percebeu as boas intenções da Funai, tal e como explica Joaquim Suruí:

Ainda não sabíamos qual era o papel da FUNAI. Quando estávamos morando ali, a FUNAI se aproximou e foi quando conhecemos a medicação. A FUNAI nos medicou e trouxe uma enfermeira para ficar entre nós. Foi quando percebemos que existiam grupos diferente de *yara ey*. Mas gostávamos mais do outro, do Miro. Gostávamos dele porque ele comprava mandioca de quem plantava e nos dava, comprava milho de quem plantava e nos dava. Quando alguém reclamava que estávamos invadindo, que estávamos roubando, ele ia lá e comprava toda a produção e dava para nós. Quem fazia isso era aquele que hoje é nosso vizinho, o Carlão, ele era funcionário do

Miro, era parente dele, sobrinho dele. Ele que cuidava de nós, a pedido do Miro. Foram eles que fizeram picadas e demarcaram as linhas, toda essa terra que hoje é fazenda, foram eles que demarcaram, mas morreram todos, só o sobrinho, o Carlão, está vivo. Então eu vim morar no Pawentiga⁹². E quando eles, da FUNAI, trouxeram meu irmão para cá, para a Linha 14, eu vim morar aqui, junto deles. Nesse tempo, eu recebi a visita do Apoena. Cumprimentaram-me e pediram que eu fosse cacique dos demais do meu grupo, e assim até hoje estou aqui, como responsável, porque eles fizeram assim. Foi o Apoena, não esqueço disso, foi ele que me elegeu como líder. Aí então eu trouxe a aldeia para cá, onde estamos, construímos as casas que mais tarde substituí por casas de madeira, onde moramos agora (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 98-99.)

Foi também nesse momento que os indígenas perceberam a existência de dois tipos de *yara ey*: de um lado, os representantes governamentais enviados para pacificar os indígenas, que constantemente atacavam as obras da BR-364 e o projeto de colonização pública Ji-Paraná da cidade de Cacoal; e, de outro lado, o grupo de colonos instalados no projeto de colonização privada da companhia de origem paulista Itaporanga.

Segundo as palavras de Joaquim Suruí, o senhor Miro e seu grupo foram os encarregados de demarcar as linhas de colonização, que ocupavam o território Paiter Suruí. Talvez o objetivo que perseguia Miro era retirar os indígenas da floresta oferecendo uma nova moradia na cidade e, assim, poder continuar ocupando as terras antes que os indígenas conseguissem demarcar seu território, conforme a legislação brasileira. Por outro lado, cabe destacar que foi Apoena Meirelles quem escolheu as lideranças entre os Paiter Suruí com o intuito de poder cumprir suas aspirações de salvaguardar o povo *Paiter ey*, dentro de um território legalmente reconhecido. Por suas ações, Apoena corria risco de morte, conforme o relato de Itabira Suruí:

A FUNAI pediu para o Apoena buscar os Paiter que estavam em Espigão do Oeste. Não foi fácil buscar o pessoal em Espigão, eles não queriam sair de lá. Não foi por sua vontade que voltaram. Foram obrigados a voltar para a nossa terra. O Apoena correu risco de vida, porque o Carlão queria matá-lo. Os Paiter não queriam voltar para nossa reserva, por isso os *yara ey* estavam revoltados e queriam matar o Apoena (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 122-123).

⁹² Pawentiga era o nome pelo qual era conhecido o lugar onde aconteceu o contato na linha 12, que saía da cidade de Cacoal.

Uma vez que o grupo de Espigão do Oeste voltou para a floresta, os Paiter Suruí se organizaram para defender seus direitos sobre as terras que habitavam, pois estavam sendo invadidos pelos colonos que aproveitaram o fato de muitos indígenas terem morrido ou ido para a cidade. Gathag Suruí lembra que:

Vi muitos invasores chegarem à terra Paiter. Apareceram as Linhas 9, 7, 8, 10, 11. Com os invasores que começavam a chegar, vinha a destruição, por todo lado. O invasor chegou de todos os lados. Os colonos ocuparam tudo. Não sabíamos o que fazer. Éramos poucos Paiter contra muitos invasores que chegavam. Houve um tempo em que o Paiter agradava os colonos invasores. Chegava na casa deles, comia, levava até presentes. Até que Anine chegou, como líder, e disse: “Você não deve agradecer o yara, fazer amizade com o invasor. Isso vai trazer problemas para nós depois”. Ele reuniu o povo e falou: “Isso não é bom”. Ele fez reuniões muito importantes. Todos os velhos e adultos acreditaram que isso iria acontecer, então apoiaram. Naquele tempo, Anine falou: “Nós nunca vamos viver como o yara, somos povo da floresta, essa é nossa forma de viver, precisamos da floresta. O yara não, ele vem destruindo tudo. Nós sempre vamos viver na floresta”. Quando ele falou isso, pensei: “Onde nossos filhos vão viver? Onde nossos netos vão viver?”. Por isso eu apoiava essa decisão.

Ele falou: “O yara não quer que o povo Paiter fique vivo. Ele quer nos matar para ficar com nossa terra. Vocês não podem ir até eles, dar o facão, o machado que ganharam da FUNAI, não podem ir agradecer o yara, dar presentes para eles”. Naquele tempo eu acreditava nisso, confiava. O que ele ordenava eu cumpria. Naquele tempo a FUNAI também estava apoiando. Ensinarão a extrair seringa, diziam que devíamos fazer a fiscalização do território para não permitir a entrada de invasores. Eles falavam também com os colonos que esta era terra indígena. Mas os colonos não respeitavam. Tinha muito café plantado, muita casa construída. Ninguém queria sair. Em outros pontos do território tinha muitas fazendas entrando na área, não era só colono. Tinha muita coisa construída. Onde eu vivo hoje, tinha muitos moradores, muito cafezal. Mais para baixo, no Lapetanha, também tinha muitos moradores, muito problema, muita reclamação. Muitos Paiter também não tinham sabedoria. Iam lá na casa dos colonos, caçavam junto com eles. Deveriam estar ajudando a liderança a defender, mas apoiavam o colono, incentivavam ainda mais a invasão. O homem dizia, quando chegava em casa: “Olha a caça que eu matei!”. Mas a caça havia sido morta por tiro. O colono é que tinha caçado. Os próprios Paiter enganavam seu povo. Eu observava o que os outros estavam fazendo, via os novos invasores chegando, demarcando seus lotes para ocupar nossa terra. Eu pensava: “Vai ter muita destruição” (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 81-82).

Aos poucos, os Paiter Suruí foram percebendo quais eram as reais intenções dos colonos invasores. Segundo o jovem guerreiro Anine Suruí, ele foi o primeiro a perceber e se encarregou de convencer seu povo a não ter nenhum tipo de relação com

os invasores, já que queriam a terra para desmatar e plantar. Antes das lideranças se organizarem para ir a Brasília lutar pelos seus direitos, elas tentaram expulsar a força os invasores. Conforme a narrativa de Gathag Suruí:

Avisamos a liderança, o Anine: “Mais invasores entraram agora”. Fui lá falar com as outras aldeias, dei notícias e ele foi organizar o grupo para tirar os invasores. Organizou dois grupos. Um ia na frente e outro atrás, como estratégia, cercando o invasor. O primeiro grupo ordenava que os invasores tirassem a roupa e os calçados, eles ficavam sem nada e tinham que ir embora a pé. Não era para matar ninguém. Eu entrei na mata e vi muitos homens derrubando as árvores, roçando, todos com muita arma. Eu pedi para nosso grupo tirar os facões, as foices, as armas... tudo que eles tinham nós tiramos. Quando pegamos a arma de um dos homens, ele se assustou, brigou e saiu arrastando o guerreiro. Eles lutaram e o yara fugiu. De outro homem, tiramos a arma e atiramos: Tum, tum, tum! Só para assustar, para fazer medo nele, não para matar. Quando isso aconteceu eu falei: “Não atira nele, ele é homem como nós, ele não tem dó de ninguém, ele vai se vingar, nos atacar depois”. Eu comecei a ensinar o grupo a chegar sem agressão e conversar: “Este é o nosso lugar, tudo que você tem, jogue aqui na minha frente”. Depois falava a mesma coisa: “Tire a sua roupa, seu calçado, tire tudo”. Eu perguntei para os invasores: “Quem mandou vocês entrarem aqui?”. E eles responderam: “O nosso chefe se chama Moacir, ele que nos mandou entrar aqui”. Eu disse: “Vocês não podem entrar aqui, este é o nosso território, vocês têm que ir embora pelados e descalços”. Peguei uma vara e batemos nos yara ey para que eles corressem pelados. Foi muito sofrimento para eles saírem daquele lugar pelados e sem sapatos. Era uma distância grande para andar, difícil, tinha muito espinho. Eu tinha pena deles. Cada grupo de 30 guerreiros estava fazendo a mesma coisa em cada lote. Nossos guerreiros chegavam, um grupo pela frente, outro por trás. Nós conversávamos com os invasores: “Por que estão fazendo isso?”. E eles explicavam que haviam sido mandados para lotear a terra (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 82-83).

A luta para expulsar os invasores era desigual, cada dia chegavam mais colonos, que almejavam conseguir um pedaço de terra para trabalhar e residir com suas famílias. Os Paiter Suruí desconheciam as leis e normativas legais, que podiam ajudar a conter a invasão, por isso tentaram expulsar mediante a força e a intimidação. No entanto, o povo Suruí continuava morrendo por causa das doenças e o número de guerreiros era reduzido (Figura 33), comparado com a quantidade de colonos que tentavam invadir. A intervenção de Apoena Meirelles para preservar o território dos Paiter Suruí foi decisiva, pois ele conhecia os mecanismos legais para conter a invasão. Na memória de Itabira Suruí, ficou guardado o dia em que Apoena o convenceu a liderar a luta pela demarcação e a persuadir os outros Paiter Suruí a se somar nessa tarefa:

Foi assim que os yara ey começaram a invadir nosso território. Eu estava lutando contra isso. Naquele tempo o Apoena pediu para que eu fosse conversar com ele à noite. Ele queria falar alguma coisa. Eu o chamei pelo nome e ele apareceu. Então eu falei: “O que você queria conversar comigo?”. “Irmão!”, ele falou. “Fico triste em saber que os brancos estão querendo as suas terras. Você pode ir comigo a Brasília falar com os líderes do INCRA e da FUNAI sobre a invasão dos brancos e pedir ajuda a eles. Você vai brigar com o governo brasileiro. Eu vi a cara das outras pessoas e eles têm cara de passarinho. Só você tem cara de corajoso”. O Apoena falou: “Eu já observei todos, olhei o Dikboba, vários... e você é o único que me olha com respeito. Por isso quero que você fale com os líderes. Eu queria levar uma pessoa. Se você não quiser ir comigo eu posso escolher outro, mas se ele não for bem, como eu quero que seja, eu venho buscar você para ser meu assessor. Porque você é muito novo e as pessoas não vão te olhar como líder, se você for, não demonstre nenhum sentimento”, ele me aconselhou, “nem mesmo se emocione na frente das pessoas. Você pode até chorar, mas não passe a mão no rosto, não pare de falar, porque vão pensar que você está com vergonha, é criança”. Depois disso viajamos para Porto Velho para conversar com o Governador sobre o assunto que queríamos discutir. O Governador disse para mim que ele não tinha autonomia sobre o assunto da terra. Ele só poderia mandar a Polícia Militar para averiguar o que estávamos falando, mas eles perseguiam o nosso povo, porque estávamos brigando. Ele disse que demitiria a polícia que perseguisse os índios. Eu estava sozinho no trabalho de atração do Pakaa Noval com o Apoena e depois disso o Anine e outros companheiros vieram e nos encontramos no Pakaa Nova. O governador perguntou: “Por que esses jovens são líderes?”. E o Apoena respondeu: “Por obrigação, porque eles não têm os mais velhos para defendê-los. Os mais velhos morreram”. Depois disso os yara ey começaram a ter mais respeito pelos jovens que queriam ser líderes. O Apoena falou: “Quando você for na frente, falar dos seus direitos, fale na sua língua materna. Eu vou compreender o que você quer dizer e vou traduzir. Eu vou falar do jeito que eu imaginar que você está falando, eu vou falar por você, sobre os direitos, sobre a demarcação da terra. Pode confiar em mim, vou falar de tudo que é necessário”. Era uma época muito difícil. Eu não sabia falar português. Nós não sabíamos o valor do dinheiro, não nos preocupávamos com nada disso. Não sabia o que iria acontecer comigo. Só queria viver em paz em nossa aldeia. Hoje fico admirado porque, sem saber, eu lutei pelo melhor para o nosso povo (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 118, 119, 120).

Figura 33. Guerreiro Paiter Suruí.



Fonte: Instituto Socio Ambiental

Foi mediante a orientação do sertanista Apoena Meirelles que os Paiter Suruí conseguiram ser escutados pelas altas instâncias do poder público, como o governador de Rondônia, quem conseguiu proteção da polícia militar para os indígenas frente aos colonos invasores. Itabira Suruí rememora na sua narrativa a coragem do Anine Suruí como guerreiro, que liderou a expulsão dos invasores mais temidos junto com a polícia:

Eu falo para meu filho: “Ele é muito inteligente, muito poderoso, corajoso, é a única pessoa que fez coisas boas para os Suruí. Eu tenho prova. Eu o admiro muito. Quando ele estava demarcando a terra tinha pessoas muito perigosas na Linha 8, ninguém conseguia tirar aquelas pessoas. Ele chegou com os policiais e comandou a retirada. Se não tivesse tirado, eles ainda estariam lá. Ele mora na Linha 5, tem 600 alqueires, por isso ele tem muita terra, esse homem perigoso da Linha 8 (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 126).

Porém, para conseguir a demarcação definitiva, os Paiter Suruí precisavam ser ouvidos pelo governo federal em Brasília, junto com outros indígenas, que lideravam seus respectivos povos, como Ailton Krenak. Os Paiter Suruí compreenderam que a luta armada não era suficiente para atingir seu objetivo e que precisavam iniciar uma nova luta, mediante a palavra e dentro dos parâmetros da sociedade nacional brasileira. A aliança com outras etnias indígenas ajudou na compreensão dessa nova forma de luta, em que a criação de alianças era uma ferramenta básica para se articular e serem escutados pelos não-indígenas. Contudo, as lutas internas e as invejas entre as

lideranças das diversas etnias indígenas foram um empecilho a ser superado para conseguir o objetivo central da demarcação da Terra Indígena Sete de Setembro, conforme relata Itabira Suruí:

Nós lutamos muito para acontecer a demarcação. Nessa luta nos encontramos com o Ailton Krenak. Ele era nosso parceiro, nos ajudava. Ele criou uma organização, a União das Nações Indígenas, dizendo que só através de uma entidade o povo indígena poderia defender a nossa terra. Ele trazia muita notícia boa. Nós acreditamos e também criamos a Metareilá para nos defender de outra maneira, sem a flecha e o arco. Brigando com a letra, com o documento. Com o apoio do Ailton, encontrei outros companheiros: Paulo Nonda, Paulo Bororo, Antonio Apurinã, Biraci Brasil, Jorge Terena. Muita gente que também estava na luta eu conheci através do Ailton. Naquele tempo colocamos o Ailton como representante da comunidade indígena, todos apoiaram para ele ser o principal líder. Depois, quando ele estava trabalhando, algumas pessoas foram contra ele, como hoje acontece aqui. Um derruba o outro e o povo fica fraco, não tem forças para lutar contra o inimigo. Quando isso aconteceu, todos os índios estavam unidos, com o Ailton nós éramos muito poderosos. Por isso começaram a persegui-lo. Foram os Macuxi, de Roraima, os índios da Amazônia, que começaram a perseguição. Quando ele foi derrubado nós ficamos fracos. Quem derrubou não tinha capacidade para liderar como ele, nosso movimento acabou. Orlando Baré foi o responsável por essa manipulação (PAPPIANI e LACERDA, 2016, p. 123).

O rol que representou Ailton Krenak na luta indígena no Brasil é lembrado com respeito e com admiração pelos Paiter Suruí, junto também com outras lideranças indígenas do Brasil. Itabira Suruí lembra que:

Ailton Krenak falava muito bem dos líderes, ele conhecia o Pio Cinta Larga, Catarino Sebirop, Domingos Terena, Álvaro Tukano. Esses são como peixes grandes, esses líderes que conheci primeiro. Espero que isso aconteça. Como ele estava representando muitos indígenas, conhecia muito o trabalho, coordenava o país inteiro, chamava os outros povos, fazia muito barulho, os índios apareciam muito na imprensa, tinham voz, estavam na mídia (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 124).

No território Paiter Suruí, continuava a luta que os guerreiros travavam para expulsar os invasores, entrando numa dinâmica de vinganças pela morte de cada colono ou Paiter Suruí. A situação ficou tão assustadora que os funcionários da Funai se retiraram por medo das represálias violentas dos colonos, conforme Anine Suruí:

Assim começou o conflito maior, mais pressão sobre a FUNAI, colonos invadindo, os Suruí virando inimigo do colono, perseguindo, querendo matar. Quando aumentou a pressão, a FUNAI retirou os

trabalhadores braçais. O chefe falou: “Anine, eu vou levar esse pessoal que trabalha com a FUNAI para o colono não vir matá-los, eles vão matar todos vocês aí”. Quando levaram os braçais, o pessoal começou a ficar triste comigo, disseram que eu era o culpado. Eu falei: “Pois é, mas eu não posso deixar o colono à vontade, eu tenho que fazer vingança, eles mataram meu irmão”. Assim começou, ninguém ficava quieto, todo mundo ia para todo lado, brigava com o invasor. A gente chegava na casa do colono e tocava fogo, tentava tirar o invasor, nós mesmos. Por isso a FUNAI levou embora os empregados. Então eu liguei de noite para falar com o presidente da FUNAI. Eu observava como o pessoal falava no rádio, por isso eu soube falar assim: “Sete de Setembro, câmbio, quero falar com o presidente”. Do outro lado responderam: “Fala cacique, estou escutando, aqui é o presidente da FUNAI”. Aí eu falei: “Não sou cacique, eu sou Anine”. Ele perguntou: “O que você quer falar comigo?”. Eu falei: “O homem branco matou o meu irmão, eu estava perseguindo ele e o pessoal da FUNAI não gostou, tiraram seus trabalhadores daqui. Então, amanhã de manhã nós vamos voltar para a aldeia onde antigamente nós morávamos, você não vá atrás. Quando você for atrás de nós e ficarmos sabendo que são vocês, então vamos matar vocês”. “Por favor, cacique, amanhã às 8 horas da manhã eu vou até aí conversar com você, não saia antes de eu conversar com você”. “Eu já falei para você que não sou cacique, eu sou Anine!”. Aí ele repetiu: “Você tem que me escutar, você tem que me conhecer, eu vou levar a palavra do presidente da FUNAI, eu vou levar todas as pessoas para resolver seus problemas”. Eu falei para ele: “Eu quero que você vá prender quem matou meu irmão”. “Então espere, amanhã eu vou conversar com você”.

Eu fiquei sem acreditar, quando ele chegou. Muitos Suruí estavam ali armados, cercamos todos eles. Quando o presidente Ismarth⁹³ chegou, trouxe o avião da Polícia Federal, do Exército, do governador, da FUNAI e da Plantel⁹⁴. Naquele tempo eu acreditava que a FUNAI tinha muito poder. Chegaram cinco aviões de uma vez, o presidente da FUNAI chegou primeiro, depois o governador, depois os soldados, depois a Federal e depois a Plantel. O Apoena levou o presidente para me encontrar e ele falou: “Quem é o Anine? Esse aí? É uma criança, o líder do povo Suruí?”. E o Apoena respondeu: “Sim, ele é o principal, ele que resolve tudo aqui”. Então eu disse: “Durante esses cinco anos, a FUNAI não demarcou a nossa terra, falou que ia demarcar, mas nada aconteceu. Agora meu irmão morreu, agora eu vou perseguir quem o matou”. Ele falou: “Não, senão você vai morrer também, você não precisa perseguir, eu vou demarcar a terra para você!”. Eu falei: “Não, não fale isso, não prometa isso, que você não sabe com quem você está falando. Você está na minha mão, porque você não vai mais sair daqui. Todas essas promessas que a FUNAI fez, tudo que prometeu para nosso povo, até hoje não cumpriu. Você está fazendo o mesmo, então você não vai embora, você vai ficar aqui”. O delegado da Polícia Federal disse: “Não, deixe o presidente da FUNAI ir, quem vai

⁹³ Ismarth Araújo de Oliveria foi presidente da FUNAI, de março de 1974 a março de 1979, período em que Ernesto Geisel foi presidente da ditadura militar brasileira.

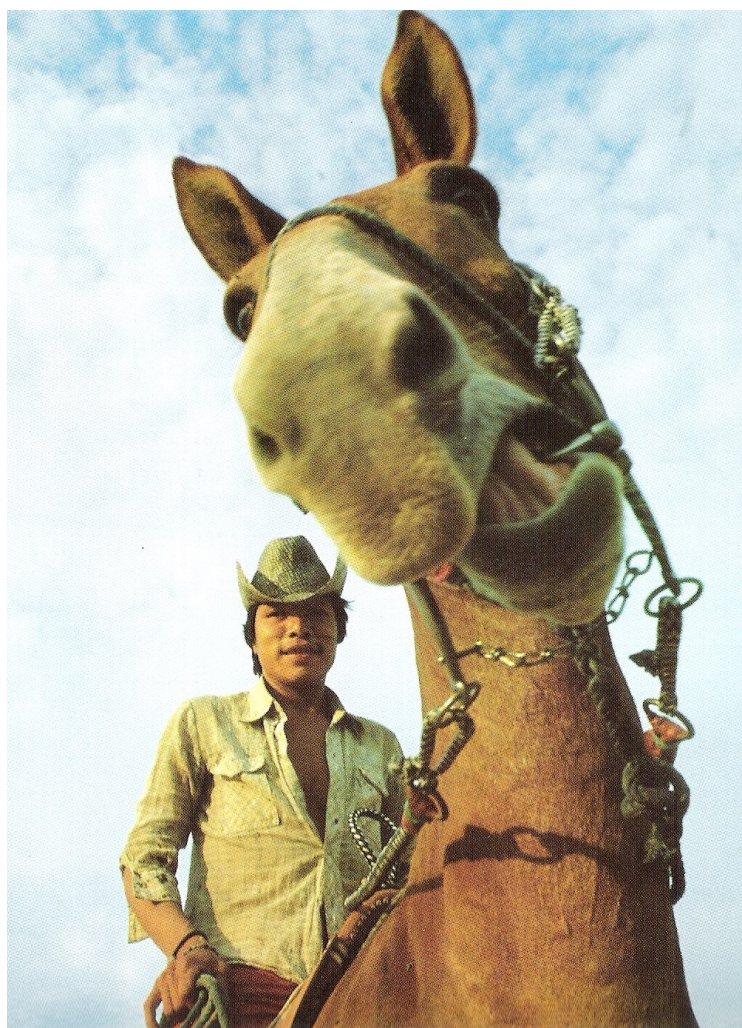
⁹⁴ Plantel era o nome da empresa proveniente de Goiânia, que se encarregou da demarcação da Terra Indígena Sete de Setembro.

tomar conta disso sou eu”. Quando ele falou isso, eu cuspi na cara dele e falei: “Para mim você não é nada, porque já falou que ia demarcar e nunca conseguiu cumprir” (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 161-162).

As invasões e os embates com os colonos continuaram acontecendo e isso fez com que a convivência entre a sociedade envolvente e os Paiter Suruí se deteriorasse cada vez mais. O guerreiro e liderança Oreia Suruí (Figura 34) se apaixonou pela filha de um colono, a família da menina não aceitou o amor que os dois sentiam e esconderam a filha. Em um ataque de raiva e de ciúmes, o guerreiro Oreia acabou matando um dos colonos. A represália da família não se fez esperar e matou Oreia em uma emboscada. Esse fato revoltou ainda mais os Paiter Suruí, que prometeram vingança. Porém, diante da mediação da Funai, a vingança foi esquecida, mas não o assassinato do Oreia (PAPPIANI; LACERDA, 2016). A morte do Oreia reativou a luta pela demarcação, tal e como narra uma das principais lideranças dessa época, Anine Suruí:

É uma história muito grande, muito comprida, de muito sofrimento, muita tristeza, muito choro, muito medo! Tudo isso o povo Suruí passou para demarcar a terra, por causa da morte de Oreia. Se ele não morresse, com certeza o povo Suruí perderia a sua terra. Essa vingança trouxe benefício para os Suruí, assim conseguimos demarcar a terra. Mas a luta para tirar o invasor foi muito longa. Hoje o povo Suruí está bem, considera que a terra é dele, que é dono da madeira, ele acha que é dono da riqueza que está dentro do território. Assim pensa o jovem hoje, aquele que não viu, aquele que não conhece a história. Foi o povo Suruí que conseguiu demarcar a terra por causa da morte do finado Oreia, todo o povo Suruí brigou, ajudou até que conseguimos. Eu estava apenas como se fosse o chefe daquele grupo, eu estava à frente, comandava as ações. Por isso, todas as pessoas achavam que eu era como o pai delas, que eu era um líder grande, eu tinha a voz (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 163).

Figura 34. A liderança Oreia Suruí na década de 1970



Fonte: Marcos Santilli

Foi a partir desses fatos que se acelerou o processo de demarcação da terra indígena. Além da ajuda da equipe da Funai, liderada por Apoena Meirelles, os Paiter Suruí contaram com outros aliados não-indígenas, que batalharam pela demarcação. Na memória do povo Suruí, são lembradas as figuras de duas mulheres, Betty Mindlin e Maria Barcellos (Maria dos índios), importantes parceiras nas diversas lutas desse povo pela sobrevivência, entre outras destacadas figuras. Segundo Anine Suruí:

Eu elogio também todos os parceiros dessa luta, a Betty, a Maria Barcellos, muitas outras pessoas que deixaram lembrança. Eu torço para que tenham saúde. Os jovens têm que conhecer as pessoas que lutaram pela demarcação da terra deles. Por causa dessas manifestações, dos encontros com outras lideranças, apoio dos antropólogos, dos amigos, no começo também do padre Ezequiel, nossa terra foi demarcada (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 177).

O processo de demarcação da Terra indígena Sete de Setembro durou um longo período (de 1976 a 1979) e nesse período as invasões continuaram acontecendo. Os Paiter Suruí eram conscientes de que com a sua terra indígena homologada a lei dos não-indígenas iria protegê-los de eventuais invasões. Mas também foram conscientes que, desde os anos próximos ao contato oficial até o reconhecimento legal da sua terra, perderiam uma vasta extensão de território. Conforme Anine Suruí:

Muitos lugares que eram nosso território ficaram fora da demarcação, como Cacoal, Riozinho, como Ji-Paraná, como Pimenta Bueno, Espigão do Oeste, Ministro Andreazza, Pacarana, Rondolândia. Todos esses lugares eram nossos. Perdemos muito. Com certeza esses lugares não voltarão a ser nossa terra (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 66).

A perda de território foi assumida pelo povo Paiter Suruí, que observou como uma grande onda migratória dos não-indígenas acabaria desmatando, plantando e construindo cidades cada vez maiores. A demarcação ajudou a frear a pressão colonizadora no habitat *Paiter ey*, mas também foi a partir da demarcação que, segundo Anine, “tudo mudou”:

Em 1976 até 1979 começou a demarcação. Mas havia muitos problemas, muitos conflitos com os invasores, a toda hora parava o serviço de demarcação. Só em 1986 retiramos todos os invasores. O povo Suruí pegou as plantações de café dos colonos na Linha 9, Linha 10 e 11. Conheceu o dinheiro e começou a perder a cultura. Acabou a festa, a tradição, o pajé já não faz mais as cerimônias. O povo conheceu também o evangelho, na cidade. Os índios iam para a cidade pedir comida, pedir roupa. Para mim foi um tempo muito difícil como chefe dos Suruí. O pessoal da Linha 14 estava na cidade, pedindo, e eu fui lá para conversar: “Nós temos terra, muito mais do que o branco e você vai pedir comida para ele? Você pede roupa e ele vai dar a roupa contaminada com doenças. Ele vai passar essa doença para você. Isso não é bom!”. Eu falei muito para esse pessoal que ficava pedindo as coisas em Cacoal, outras cidades (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 164).

Como evidenciam as palavras de Anine, a demarcação não resultou ser o fim dos problemas para o povo Paiter Suruí. O povo tinha seu próprio território legalizado conforme as leis da sociedade nacional brasileira, mas a convivência com os não-indígenas (Figura 35) e sua conversão em trabalhadores rurais fez com que os Paiter Suruí passassem a utilizar o sistema econômico capitalista. Incentivados pela Funai, os Paiter Suruí ocuparam as antigas fazendas dos invasores, foram retirados do território e

começaram a trabalhar no cultivo do café. De forma gradual, os indígenas começaram a entender o dinheiro e a sociedade de consumo. Os objetos e o modo de vida dos não-indígenas foram cada vez mais valorizados pelos *Paiter ey*, fato que ajudou a transformar a cultura desses indígenas.

Figura 35. Mulheres Paiter Suruí na cidade de Espigão do Oeste na década de 1970.



Fonte: Instituto Socio Ambiental

Alguns Paiter Suruí foram recrutados para trabalhar com a Funai nos processos de contato de outras etnias, mas a maior fonte de ingressos foi mediante o trabalho de cafeeicultor nas pequenas propriedades desocupadas pelos invasores. Outros Paiter Suruí perambulavam pelas cidades nas proximidades mendigando para obter os prezados produtos do *yara*. As roças tradicionais continuaram sendo usadas, mas a alimentação foi modificada pela introdução da comida da sociedade envolvente. A caça com arco e flecha conviveu com a caça com arma de fogo. A fé na pajelança foi abandonada devido à voluntária conversão ao cristianismo evangélico. Pode-se afirmar que o interesse dos Paiter Suruí por possuir os objetos dos não-indígenas fez com que esses se introduzissem na sociedade de consumo, na qual o dinheiro é necessário para qualquer aquisição. A Funai deixou de destinar recursos para a compra de materiais para os Paiter Suruí, já que foram destinados ao trabalho com outras etnias contatadas ou a ser

contatadas (PAPPIANI; LACERDA, 2016). A necessidade da obtenção do dinheiro levou alguns Paiter Suruí a vender madeira da floresta da qual viveram durante anos. Anine Suruí conta que:

Como o povo conheceu o dinheiro, passou a depender das coisas do branco, ele pensava como poderia fazer dinheiro. Então começou a vender a madeira (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 164).

As relações que os indígenas estabeleceram com os que se dedicavam a extração ilegal de madeira da floresta da Terra Indígena Sete de Setembro terminaram por introduzir a bebida alcoólica fora de contextos rituais ou festivos, como tinha sido ancestralmente. Joaquim Suruí lembra:

Madeireiro deu bebida, muita bebida... eu bebia muito sem parar... cerveja não uma caixinha, não, muita cerveja! Dois ou três caixinhas. A casa cheia de cerveja. A chegada de madeireiro dominou muito nós. Esquecemos todas as coisas (JOAQUIM SURUÍ, 09 Out. 2019).

Os Paiter Suruí, que começaram a se destacar pelo seu poder aquisitivo, obtido sobretudo pela venda ilegal de madeira, entraram num círculo vicioso de drogas lícitas e ilícitas e de relações com mulheres não-indígenas, que queriam tirar proveito econômico se relacionando com os indígenas endinheirados. Um exemplo desses fatos fica exemplificado na narrativa de Anine Suruí:

Uma vez eu fiquei apaixonado pela mulher branca. Eu ganhava muito dinheiro, andava com carro bonito. Aí encontrei essa mulher. Uma pessoa do Paraná. Naquele tempo abandonei minha família verdadeira e viajei com essa mulher para conhecer a família dela. Fiquei três meses no Paraná. Quando voltei, minha mulher estava me esperando. Ela sabia que eu estava fazendo isso e falou: “Essa branca vai dar um chute na sua bunda quando acabar o seu dinheiro. Você me maltrata e eu estou aqui te esperando, sem comida, sem ninguém para cuidar de mim. Fiquei muito tempo sem comer carne”. Eu entendia que estava errado e abaixava minha cabeça. “Está bem, por isso você é minha mãe. Só minha mãe pode entender o meu erro e me corrigir”. Então peguei minha arma que estava abandonada há muito tempo e matei um nambu para ela. Como minha mulher havia falado, a mulher branca me abandonou. Ela me telefonou e disse: “Não quero mais você. Voltei a namorar com um antigo namorado de infância”. Por isso eu fiquei muito mal e comecei a beber muito mesmo. Então entendi o valor da minha mulher. Ela era minha mulher verdadeira, nunca me abandonou por causa de dificuldade (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 170-171).

Na narrativa, a partir da memória de Anine Suruí, pode-se destacar que as relações estabelecidas com a sociedade envolvente serviram como aprendizado para entender as problemáticas trazidas por elas. Além da problemática do álcool, alguns *Paiter ey* começaram a consumir cocaína, um produto abundante na região devido à rota do tráfico, que saía desde a Bolívia até as capitais brasileiras, passando pelas cidades próximas à terra indígena Sete de setembro⁹⁵. Mas mediante a convivência dos *Paiter Suruí* com a sociedade envolvente também trouxe aspectos positivos como os conhecimentos sobre os direitos e as leis que podiam ajudar na sua sobrevivência dentro do mundo não-indígena.

Como encerramento deste capítulo, vale destacar a opinião daqueles que vivenciaram os fatos históricos do contato oficial e a convivência inicial com a sociedade envolvente (Figura 36). De forma sintética e a partir da sua memória, a anciã Soman Suruí destaca que:

Há muito tempo viemos nos misturar com os *yara ey*. Morávamos lá na aldeia *Pakobtabitor*⁹⁶ depois viemos morar com os *yara ey*. Viemos de lá. Decidimos ser *yara*, viver como os *yara ey*. Na época morávamos na floresta, é de lá que viemos. Não éramos daqui, éramos da floresta e viemos nos misturar com os *yara ey*, assim fizemos há muito tempo. Direto da floresta viemos morar com os *yara ey* no posto indígena Sete de Setembro.

Nasci e cresci na floresta, hoje tenho comigo todo o conhecimento de como viemos da floresta e nos misturamos com os *yara ey*, mas ainda não consigo compreender o porquê. Por isso, acredito que vim morar com o *yara* para sofrer. Antes, quando eu vivia sem os *yara ey*, era saudável; hoje vivo sofrendo, vivo doente. Mas *Palob* é testemunha de que eu estar viva ainda é só porque ele sabe de todas as coisas.

Decidimos deixar a nossa vida de *Paiter* e viver com os *yara ey* e viver como *yara*. Não sei ao certo sobre isso, somente o *yara* sabe. Vimos vestígios dos *yara ey*, vimos que poderiam tomar e controlar tudo e, mesmo sem saber ao certo, teríamos que fazer contato, viver como os *yara ey*.(...)

Deixamos de viver nossa vida de *Paiter* na floresta para viver como os *yara ey*. Eu jamais vou me acostumar a viver como *yara*, porque minha vida é de *Suruí*. Acostuma-se a viver como *yara* quem nasceu no meio deles. Esse, sim, vive como *yara*. Eu, não. Parece que quero morrer vivendo com os *yara ey*.(...)

⁹⁵ Sobre a rota do tráfico Internacional de cocaína, pode-se consultar sobre a operação “rota 364” realizada pela Polícia Federal para combater o tráfico de drogas na BR-364: <https://g1.globo.com/ro/rondonia/noticia/2019/11/28/pf-deflagra-operacao-rota-364-para-combater-o-traffic-internacional-de-drogas.ghtml> (Acesso em 28 de jan. 2020).

⁹⁶ O significado do nome de aldeia *Pakobtabitor*, é tronco cortado da árvore *garapeira*.

A decisão de nos misturarmos com os yara ey foi a decisão de nossa extinção. Por isso eu não tenho mais vida. Muita gente perdeu sua vida no meio dos yara ey. O que é a vida? É viver sua cultura, sua tradição, não viver a vida do outro. É isso, já contei aquilo que eu sei da nossa vida (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 229-230).

Figura 36. Mulher Paiter Suruí em maloca de reclusão após o parto.



Fonte: Marcos Santilli

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo desta tese de doutorado foi analisar o processo de contato da etnia Paiter Suruí com a sociedade envolvente, a partir de dois olhares, um sob a perspectiva não-indígena e outro utilizando a visão dos próprios Paiter Suruí. Não se tratou de confrontar o olhar indígena e o não-indígena, ao contrário, propôs-se resgatar fontes indígenas e não-indígenas para demonstrar perspectivas de cada grupo sobre o mesmo fato com o intuito de ser sumadas num todo. A intenção foi incorporar o indígena, sujeito histórico tradicionalmente invisibilizado, como protagonista da sua própria história. O resultado foi a constatação de que os dois grupos possuem visões muito diferentes sobre o mesmo fato, o que contribui para comprovar a tese de que a utilização de fontes históricas produzidas pelos próprios indígenas pode tornar o relato histórico, seja de História local, nacional e/ou universal, mais inclusivo. Isso porque o processo histórico vivenciado pelos povos originários da América foi, muitas vezes, apresentado aos estudantes de forma limitada e até mesmo estereotipada, ao infra valorizar a visão dos povos indígenas, conforme alertado por diversos estudiosos. Dessa forma, com a admissão das fontes históricas indígenas advindas da memória objetivou-se romper a hierarquia de saberes e colocar em termo de igualdade o olhar indígena e o não-indígena, que possam contribuir na construção de um relato histórico cada vez mais abrangente.

Foi evidenciada a necessidade de repensar as representações do passado para incluir de forma igualitária as percepções não-ocidentais, como a indígena, na História em maiúscula. A inclusão de outros saberes históricos próprios das sociedades indígenas no relato histórico tem como resultado a construção de uma História mais próxima da realidade de todos os agentes históricos participantes. Essa inclusão torna a História mais humanizada e próxima do ser humano comum, fugindo da elitização e da glorificação dos agentes históricos, pois não existem heróis na História. Sendo assim, foi possível romper com o estabelecimento de uma hierarquia de saberes que atribuía à concepção não-indígena da história um privilégio epistêmico, valorizando e visibilizando as diversas formas de saberes locais produzidos por grupos minoritários, dissolvendo a inferiorização de outras formas de produção de conhecimento diferentes

daquelas que se fundamentam em contextos culturais e políticos bem definidos: o mundo moderno cristão ocidental, o colonialismo e o capitalismo.

O desenvolvimento desta tese parte do reconhecimento de uma transformação na forma de relatar a História dos Paiter Suruí ocorrida a partir da convivência desse povo com a cultura não-indígena da sociedade nacional brasileira. As formas ancestrais de narração histórica baseadas na oralidade foram dando lugar aos documentos escritos como método para preservar as memórias dos anciãos, que vivenciaram os fatos históricos advindos do contato oficial com a sociedade envolvente. Essa nova forma de relatar e conservar a História começou a ser praticada na medida em que os Paiter Suruí foram sendo escolarizados com as metodologias próprias da sociedade não-indígena ocidental. Os distintos graus educativos, foram sendo superados por alguns dos indígenas, que seguiram a carreira acadêmica, tiveram como resultado várias publicações científicas nas quais os acadêmicos indígenas narravam sua própria história e o devir da sua sociedade.

Alguns dos Paiter Suruí, que estudaram nas universidades, escreveram sua história desde uma perspectiva *êmica*, ou seja, a narração escrita da história dos seus ancestrais construída a partir da representação que os Paiter Suruí fazem de si mesmos. Esse tipo de narração histórica advinda da memória e da oralidade foi pesquisada e inserida nos trabalhos científicos dos acadêmicos Paiter Suruí. Nesse impasse, foram os próprios indígenas que se converteram em pesquisadores das suas próprias famílias e clãs. Portanto, constatou-se que não existe um olhar global sobre o povo Paiter Suruí e sim distintos pontos de vista de uma mesma história.

A primeira infraestrutura que passou pelo território habitado pelos Paiter Suruí foram os postes da linha telegráfica construída pelo Marechal Candido Rondon e sua equipe. Para a sociedade nacional brasileira não-indígena, a linha telegráfica significou a integração de distintos territórios brasileiros e até mesmo Bolívia e Peru, estabelecendo uma rede de comunicação. A comissão Rondon construiu as linhas telegráficas para conectar os confins das áreas inexploradas no início do século XX com a capital federal no Rio de Janeiro e outras regiões brasileiras. Essa infraestrutura de comunicações construída pela comissão Rondon deu maior controle sobre as áreas ainda inexploradas e tinha como objetivo a integração nacional do Mato Grosso e Rondônia.

Porém, para os Paiter Suruí, os postes telegráficos instalados em seu território foram vistos como uma fonte para extrair pequenas peças de ferro, uteis para cortar ou para enfeitar. A BR-364, idealizada na época da presidência de Juscelino Kubitschek seguindo o traçado das linhas telegráficas, significou uma importante infraestrutura para comunicar Cuiabá com Porto Velho. Por ela poderiam escoar os produtos amazônicos, além de ser uma via de entrada dos migrantes, vindos de distintas partes do Brasil para incorporar essas regiões da Amazônia legal ao mercado nacional e internacional. No entanto, no olhar Paiter Suruí, a rodovia não-pavimentada foi interpretada como uma grande praia sem rio. As máquinas utilizadas na construção da rodovia foram entendidas como um objeto que fazia tremer a terra e realizar grandes derrubadas emitindo uma fumaça tóxica. Na interpretação sobre as linhas telegráficas e a rodovia BR-364, pôde-se apreciar diferentes perspectivas dos indígenas e não-indígenas sobre os mesmos fatos. De uma forma geral, o que para uns era o desenvolvimento para os outros significou a destruição e ocupação do seu habitat. O relato histórico inclusivo permite integrar os dois pontos de vista, reconhecendo que o desenvolvimento regional de Rondônia e Mato Grosso iam de mãos dadas com a destruição do meio ambiente e à ocupação das terras habitadas pelos indígenas.

O ciclo da borracha, tanto o primeiro (1879-1912) como o segundo (1942-1945), desde a ótica não-indígena foi uma oportunidade de conseguir lucro econômico, durante o contexto histórico do impulso mundial da indústria automotiva, como exemplifica a ferrovia Madeira Mamoré pela qual se escoava o produto amazônico. Mas, para os Paiter Suruí, a chegada dos seringueiros nas suas terras foi vista como a primeira invasão territorial dos não-indígenas nas suas terras. Na memória Paiter Suruí ficou guardada a imagem do seringueiro como escravizador dos indígenas o que auxiliou na compreensão do perigo, que significava o contato direto e a convivência com os não-indígenas. Os anciãos foram, durante muito tempo, relatando que, devido às experiências que alguns Paiter Suruí tiveram com os seringueiros, não resultaria positivo contatar com aqueles seres, que podiam contagiar uma série de doenças as quais podiam exterminar seu povo. O fato dos Paiter Suruí, que tiveram alguns contatos prévios com os seringueiros ou na hora de furtar ferramentas metálicas, realizarem uma espécie de quarentena demonstra a consciência que estes indígenas tinham do mal que os não-indígenas podiam causar ao seu povo. Por esse motivo, os Paiter Suruí deixaram

as terras do atual município de Juína no Mato Grosso para continuar vivendo de forma mais isolada nas terras do que seria posteriormente Rondônia.

A colonização de Rondônia e Mato Grosso, no fim dos anos 1960 e durante as décadas de 1970 e 1980, foi vista como uma reforma agrária em que o governo da ditadura militar pretendia acabar com os conflitos e a luta pela terra nos estados do Sul do Brasil e da mecanização do trabalho rural, ocorridas depois das geadas, que devastaram os cafezais do Paraná e São Paulo. Os Paiter Suruí, que já tinham se deslocado por causa da pressão colonizadora da “velha fronteira”, realizada por levas de nordestinos que fugiam da seca, se depararam em sua nova localidade com o impacto da colonização da “nova fronteira”. Colonização esta dirigida por migrantes sulistas e do Espírito Santo, mediante o projeto de colonização privado de capital paulista que partiu de Espigão do Oeste e com o projeto de colonização pública do INCRA, que partiu da cidade de Cacoal. Cabe destacar que as siglas do INCRA significam: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. De fato, trata-se de um projeto de colonização que pretendia uma reforma agrária nos padrões do governo autoritário brasileiro dessa época. Esse plano de colonização desenvolvimentista significou uma pressão colonizadora, que comprimiu diversas etnias indígenas em um território cada vez mais reduzido pelo qual tinham que lutar entre elas. Esse período é lembrado na memória dos Paiter Suruí como o tempo do medo, devido às constantes lutas com outras etnias e com os colonizadores, fatos que foram desmembrando a vida ritual e a agrícola tradicional, até o ponto que os guerreiros começaram a desconsiderar os conselhos dos anciãos sabedores. O que para os não-indígenas era considerado como uma oportunidade de levar o “progresso” e as “gentes sem terra numa terra sem gente” significou para os Paiter Suruí entrar numa dinâmica violenta de constantes lutas com outras etnias e com os mesmos colonos.

Devido ao fato das obras da rodovia BR-364 serem atacadas pelos Paiter Suruí, durante o fim da década de 1960, o governo da época decidiu enviar os sertanistas da Funai para “pacificar” os indígenas. Pela longa trajetória da família Meirelles, como sertanistas, que contataram com diversas etnias autoisoladas voluntariamente, os responsáveis pelo organismo governamental dos assuntos indígenas decidiram enviar Francisco e Apoena Meirelles (pai e filho) para realizar o contato e “pacificação” dos Paiter Suruí. Foi mediante a fase de namoro, em que eram oferecidos ferramentas e

objetos pelos quais os indígenas sentiam uma grande atração, que ganharam a confiança dos guerreiros Paiter Suruí. Estes guerreiros estavam imersos em uma espiral de violentas vinganças com outras etnias indígenas e como os colonos adentravam no seu território, fato que os tornou mais prestigiosos dentro da sua comunidade até o ponto de desobedecerem aos conselhos dos anciões de não realizar o contato direto e pacífico com os não-indígenas. Depois de realizar várias trocas durante a fase de namoro, realizada pela Funai, o sertanista Apoena Meirelles decidiu deixar de se esconder para observar essas trocas e se aproximar dos Paiter Suruí. Finalmente o jovem guerreiro Itabira Suruí e o sertanista Apoena Meirelles deram um aperto de mãos, que significou a paz entre os Paiter Suruí e os não-indígenas, mas também a entrada das doenças não indígenas na comunidade. Cabe ressaltar que esse contato oficial, que na ótica não-indígena significou a “pacificação”, também foi vista pelos Paiter Suruí como a “pacificação” dos não-indígenas. Tanto o primeiro contato oficial com os agentes da Funai como o contato praticamente simultâneo estabelecido com os responsáveis da companhia de colonização Itaporanga foram inicialmente vistos por ambas as partes, indígenas e não-indígenas, como uma espécie de tratado de paz simbólico, que realmente não ocorreu como comprovam os distintos conflitos posteriores.

Por outro lado – e talvez por um sentimento de inveja – o guerreiro Nema Suruí foi para a cidade de Espigão do Oeste para realizar seu próprio contato com os *yara ey*. Esse contato não-oficial é lembrado na memória dos Paiter Suruí, mas raramente aparece nos livros de História escritos pelos não-indígenas. Os responsáveis da companhia de colonização Itaporanga, que demarcavam as terras, desde as linhas de colonização, que partiam de Espigão do Oeste, viram nesse contato uma oportunidade para afastar os Paiter Suruí da floresta que devia ser colonizada, assim como o grupo dos Paiter Suruí percebeu esse fato como uma oportunidade para conviver pacificamente com os *Yara*. Para poder invadir legalmente as terras Paiter Suruí, os representantes da companhia de colonização Itaporanga ofereceram um pedaço de terra nas redondezas da cidade para que se estabelecessem os *Paiter ey*. Miro foi o colono responsável para cuidar e fornecer comida e materiais ao grupo de Paiter Suruí, que morava na terra ofertada perto da cidade, até o ponto de que esses *Paiter ey* o consideravam “o dono”. Com essa estratégia, a companhia de colonização foi cooptando esses indígenas e invadindo o território Paiter Suruí, até que a Funai e o INCRA resolvessem de forma legal a ocupação da terra indígena. Cabe ressaltar que,

por meio das entrevistas realizadas para resgatar a lembrança sobre esse episódio vivenciado pelo grupo indígena, que se estabeleceu em Espigão do Oeste, constatou-se que existe um silêncio na memória desse grupo no que se refere ao fato dos indígenas terem sido cooptados pelos representantes da companhia de colonização com o propósito de invadirem suas terras. Na memória dos entrevistados, esse episódio se destaca com certo carinho e respeito para com o senhor Miro e os outros trabalhadores da companhia de colonização Itaporanga, que ofereceram aos *Paiter ey* tudo o que demandavam. Nos relatos dos Paiter Suruí, que foram convencidos para viver na cidade, não aparece o reconhecimento do fato de os funcionários da Funai terem explicado a esse grupo, que eles estavam sendo enganados. Esse é um silêncio da memória a ser destacado no caso dos Paiter Suruí, tal e como corrobora o argumento teórico de que a memória não é História.

Com os contatos realizados entre os Paiter Suruí e os não-indígenas chegaram as doenças pelas quais os *paiter ey* não tinham defesas imunológicas. A morte chegou com força dentro da comunidade tal e como já foi advertido pelos anciões. Os Paiter Suruí se dividiram em grupos como tática de sobrevivência, mas ficaram praticamente mais de dois anos dentro da floresta, morrendo por causa das doenças trazidas pelos não-indígenas. A Funai só começou a resolver o problema das doenças que afetavam os *Paiter ey* quando eles foram pedir ajuda no posto criado pelo organismo indigenista. Conforme o sertanista Apoena Meirelles, essa espera de tempo para atuar ocorreu pelo fato de não poderem entrar nas aldeias situadas dentro da floresta sem antes ser convidados e ter um interprete qualificado para se comunicar com os Paiter Suruí. O resultado dessa espera foi uma redução drástica da população *Paiter ey*. Tanto no livro de memórias como nas entrevistas realizadas no trabalho de campo, pôde-se apreciar como existe um silêncio na memória dos Paiter Suruí sobre esse fato do Apoena Meirelles ter demorado anos para atuar no combate às doenças, mesmo ele sendo consciente de que iria acontecer uma grande mortandade dos Paiter Suruí, por causa das enfermidades contagiadas pelos não-indígenas. A grande maioria dos *Paiter ey* considera Apoena Meirelles como um herói salvador e demonstram grande afeto quando se referem a ele.

Esse tempo das doenças foi aproveitado pelos colonos para invadir cada vez mais o território Paiter Suruí, de Cacoal ou de Espigão do Oeste. As lideranças dessa

etnia culpavam pelas mortes os jovens guerreiros que realizaram o contato, e ordenou que fossem pedir ajuda no posto da Funai. Foram estes jovens guerreiros que avisaram os funcionários da Funai sobre as doenças. Desse modo, a equipe da Funai conseguiu reverter a situação mediante a vacinação dos *Paiter ey*. As doenças, que significaram o quase extermínio, também tiveram como consequência a perda de credibilidade do poder mágico-curativo do pajé. O que para os não-indígenas foi a pacificação e o fim dos empecilhos às aspirações colonizadoras significou a morte da maioria do povo Paiter Suruí, que acabou por deixar sua vida seminômade para se instalar numa aldeia construída próxima do posto da Funai, onde eram realizados os cuidados médicos. Por outro lado, depois de várias tentativas, a equipe da Funai conseguiu convencer ao grupo instalado em Espigão do Oeste, que deviam retornar junto do resto do seu povo para poder ser medicados adequadamente e evitar a invasão do seu território. Depois de várias negativas, o grupo de Espigão resolveu voltar.

A ação sertanista dos Meirelles foi integracionista e assistencialista para com os Paiter Suruí, já que se produziu uma intervenção na vida dos povos indígenas, consistindo na introdução de técnicas econômicas e integração ao mercado regional. Essa política indigenista iniciada, por Francisco Meirelles e que continuou com Apoena Meirelles, teve como fruto a entrada gradual dos *Paiter ey* na sociedade envolvente típica da fronteira econômica. Os Paiter Suruí decidiram ocupar os lotes dos invasores expulsos e se converteram progressivamente em trabalhadores rurais, como foi planejado pela ação indigenista. Segundo a maioria dos *Paiter ey* entrevistados, essa transformação fez com que os indígenas quisessem se converter em *yara* e fossem abandonando suas práticas ancestrais. A cultura Paiter Suruí, como todas as culturas, foi se modificando de forma dinâmica ao ter contato com a cultura não-indígena. Essa época é lembrada na memória dos *Paiter ey* como o tempo em que “viraram *yara*” como um método pela própria sobrevivência.

Com a convivência com os não-indígenas, que ocorreu com o fim da vida seminômade e a nova moradia mais próxima dos não-indígenas, aceleraram as transformações culturais, também chegaram novas problemáticas, que já tinham sido advertidas pelos anciões. O que para os não-indígenas significou a inserção gradual dos *paiter ey* na sociedade nacional brasileira para os Paiter Suruí significou conhecer a monetarização, o alcoolismo e a evangelização, mas também ao longo da convivência

com os não-indígenas conheceram a alfabetização, as leis, os direitos e outros aspectos que possibilitariam a sobrevivência dentro da sociedade nacional brasileira. Depois das trocas realizadas durante a fase de namoro e de receber “presentes” por parte da Funai e do grupo de não-indígenas da companhia de colonização Itaporanga, a convivência com a sociedade envolvente fez com que os Paiter Suruí fossem descobrindo o significado e o uso do dinheiro. Em um primeiro momento, em que os *paiter ey* foram visitando as cidades, os colonos ofereciam todo tipo de coisas de forma gratuita como um ato de caridade, mas isso fez com que esses indígenas pensassem que tudo era de graça. Mas depois de algum tempo os não-indígenas exigiam dinheiro em troca dos bens de consumo ou comida, fato que obrigou os *Paiter ey* a trabalhar dentro dos moldes da sociedade capitalista. O álcool deixou de ser utilizado nos contextos rituais como o *Mapimaií* para ser consumido em grandes quantidades como era feito na sociedade envolvente. As pinturas corporais e enfeites deixaram de ser usadas em favor das roupas não-indígenas. O poder do pajé foi marginalizado devido à influência dos missionários cristãos, que catequizaram progressivamente os Paiter Suruí. As relações entre mulheres não-indígenas, que procuravam o dinheiro ganhado pelos os Paiter Suruí, deteriorou os matrimônios tradicionais. A entrada de garimpeiros e de madeireiros, que pagavam com dinheiro suas atividades ilícitas, fez com que os mesmos Paiter Suruí entrassem na dinâmica de desmatar e destruir sua própria terra. Foi, dessa forma, que gradualmente a cultura tradicional *paiter ey* se hibridou com a cultura da sociedade envolvente. Portanto o que para os não-indígenas foi visto como a incorporação dos Paiter Suruí na sociedade nacional ficou guardado na memória dos *paiter ey* como um tempo em que se encontraram com novas problemáticas a ser superadas. A convivência com os não-indígenas teve como resultado a transformação cultural dos Paiter Suruí, que foram aprendendo paulatinamente como superar as novas problemáticas da sociedade envolvente e da economia de mercado.

Durante a colonização da Amazônia na ditadura militar brasileira (1964-1985), esse território contínuo foi visto como uma grande reserva de matérias, que iria salvar a economia do país, um “ElDorado” eterno e infinito capaz de fornecer terra aos camponeses pobres e produtos extraídos da floresta para a economia nacional e internacional. O ciclo econômico da borracha foi o primeiro em afetar a vida dos Paiter Suruí, nessa época começaram a entender que estavam sendo invadidos pelos não-

indígenas e, por isso, deviam fugir deles. Por esse motivo, eles se instalaram nas redondezas de Cacoal e Espigão do Oeste (Rondônia), fugindo de Juína (Mato Grosso).

As políticas para a Amazônia, durante a ditadura, continuaram com mais força a empreitada colonizadora até o ponto de comprimir o território habitado por distintas populações indígenas, que entraram numa dinâmica de embates violentos responsáveis por difuminar a vida cotidiana dessas etnias. Ao dedicar o tempo às constantes guerras contra os inimigos indígenas, a vida ritual foi sendo deslocada. As constantes mudanças de aldeias por causa dos ataques faziam com que se perdessem as hortas plantadas e, portanto, fosse mais complicada a obtenção de alimento. Para os não-indígenas essas lutas entre as distintas etnias indígenas eram invisíveis. Para o camponês pobre, que colonizava a terra indígena para poder subsistir com sua família, existia só uma luta entre eles e os indígenas. As políticas de ocupação da Amazônia passaram da *colonização social* (1970-1974) para a colonização comercial (1975-1979), ou seja, depois dos migrantes ocuparam a Amazônia realizaram o árduo trabalho de desmatar e plantar na floresta, o grande capital foi se aproveitando desse trabalho. Os camponeses também foram vítimas de um sistema de colonização, que os utilizava como ponta de lança da colonização, os colocando contra a floresta e os seus habitantes. Muitos camponeses e indígenas foram vítimas dessa “terra sem lei”, na qual manda a “bala”, que está por cima da legalidade. O que para as políticas desenvolvimentistas não-indígenas significou a incorporação de novos territórios, a economia capitalista significou para os Paiter Suruí e outras etnias uma invasão do seu território e o fim do seu isolamento voluntário.

Foi observado que existe uma espécie de brecha geracional na memória dos Paiter Suruí. Os mais idosos lembram ainda do tempo sem conflito, mas os que eram crianças quando aconteceu o contato oficial de 1969, não vivenciaram o tempo do sossego e tranquilidade. Para esse grupo geracional, a vida na floresta estava repleta de perigos mortais em forma de inimigos, fosse indígena ou não-indígena. Esse seria um exemplo sobre o processo de transformação da memória social da comunidade Paiter Suruí e de como cada indivíduo guarda uma memória diferente.

Cabe aos próximos trabalhos historiográficos continuar com esta tarefa de integrar os distintos olhares de culturas diferentes sobre os mesmos eventos históricos,

para construir um relato histórico inclusivo, que seja capaz de combater aquela História oficial na qual o “vencedor” escreve a História do “vencido”. No final ninguém venceu nem foi vencido, já que os indivíduos acabam por se inserir nas dinâmicas históricas de forma natural. Dessa forma, torna-se necessário escrever uma história total inclusiva, diferente daquela História oficial que glorifica a colonização, permitindo assim um relato histórico do ponto de vista do ser humano, indistintamente se for indígena ou não-indígena.

Trazendo para a atualidade, observa-se que, na mentalidade de alguns brasileiros, os indígenas continuam sendo considerados como subhumanos, como animais. E isso ficou demonstrado na declaração do atual presidente da República do Brasil, Jair Messias Bolsonaro, que afirmou em uma fala em vídeo e ao vivo pelas redes sociais, no dia 24 de janeiro de 2020, que: “Cada vez mais, o índio é um ser humano igual nós”⁹⁷. Essas palavras sobre os povos indígenas vislumbram a necessidade de trabalhos historiográficos, inserindo os indígenas como seres humanos protagonistas da História, em lugar de simples espectadores passivos dos processos históricos, que vivenciaram. A geração de empatia para com os sujeitos históricos invisibilizados, mediante a inserção dos trabalhos científicos na escolarização, auxilia de forma considerável a pôr um fim à mentalidade que trata os indígenas como não-humanos. Cabe, portanto, valorizar a história do DNA indígena, que corre pelas veias dos brasileiros, e tem na sua história familiar, por exemplo, aquela memória sobre “sua avó ou bisavó índia que foi pega a laço”.

Na atualidade, a Amazônia continua sendo vista como um lugar de recursos que irão salvar a economia do país. E os povos indígenas, estando autoisolados ou não, continuam sendo vistos como um empecilho ao desenvolvimento econômico. O interesse ecocida do agronegócio continua centrado em incorporar novas terras para a produção de carne e grãos, até mesmo dentro das terras indígenas demarcadas. A produção de carne em grande escala tem sido considerada o maior responsável pela mudança climática. A mineração continua também depredando a floresta amazônica, do

⁹⁷ As declarações do Presidente Jair Messias Bolsonaro foram destacadas pela mídia de todo o mundo, como, por exemplo, o jornal britânico *The Guardian*: <https://www.theguardian.com/world/2020/jan/24/jair-bolsonaro-racist-comment-sparks-outrage-indigenous-groups> (Acesso em 28 de jan. de 2020).

trabalho inicial, pequeno e artesanal, do garimpeiro até as grandes companhias mineradoras, que esperam poder trabalhar em terras indígenas⁹⁸. Desde os tempos da ditadura até o atual governo Bolsonaro, existe uma continuidade em considerar a Amazônia como uma fonte de recursos infinita, apesar de saber que esses recursos são realmente finitos.

⁹⁸ Pode-se ampliar informações sobre o projeto que permite mineração, turismo, pecuária, exploração de recursos hídricos e de hidrocarbonetos em terras indígenas em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2020/02/06/chega-ao-congresso-projeto-que-permite-mineracao-em-terras-indigenas> (Acesso em 28 de jan. de 2020).

Referências

ABREU, J. C. **Capítulos de história colonial (1500-1800)**. 5. ed. Brasília: Senado Federal, 2006.

ACNUDH - Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos. **Directrices de protección para los pueblos indígenas en aislamiento y en contacto inicial de la región amazónica, Gran Chaco y la región oriental de Paraguay**. Genebra: ONU, 2012.

AGUIRRE BELTRÁN, G. **Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica**. 1967.

ALBERT, B. **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: UNESP/Imprensa Oficial do Estado, 2002.

ALLEN, B. Editorial. **National Geographic**, n. 40, p. 27, 2003.

ALMEIDA, P.R. A experiência brasileira em planejamento econômico: uma perspectiva histórica. *In*: James Giacomoni; José Luis Pagnussat. (org.). **Planejamento e Orçamento Governamental**. Brasília: ENAP, 2006. p. 193-228.

ALVAREZ FERNÁNDEZ, M. Enseñar Historia. 6 abr. 2019. **Facebook**. Disponível em: [www.facebook.com › public › Javier-Alvarez-Fernandez](http://www.facebook.com/public/Javier-Alvarez-Fernandez) Acesso em: 6 abr. 2019.

AMANCIO, S. M. **Ontem, luta pela terra: hoje, monumento histórico: a revolta dos posseiros no Sudoeste do Paraná em suas variadas versões**. 2009. 178 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2009.

AMARAL, W.R.; FRAGA, L.; RODRIGUES, I. C. **Universidade para indígenas: a experiência do Paraná**. v. 1. Rio de Janeiro: FLACSO, GEA, 2016.

AMORIM, F. **Povos indígenas isolados em território brasileiro: documento de atualização do banco de registros**. Brasília: FUNAI/ Diretoria de Proteção Territorial/Coordenação Geral de Índios Isolados e Recém Contatados/Coordenação de Proteção e Localização de Índios Isolados, 2016.

ANDERSON, M. **Frontiers: territory and state formation in the modern world**. Malden: Polity Press, 1997.

AYDOS, M. R. Migrações Internas no Brasil Contemporâneo: reflexões teóricas e analíticas dos principais fluxos interestaduais 1930-2008. *In*: Semana PUR - IPPUR/UFRJ, 16, 2010, Rio de Janeiro. **Anais [...]**. Rio de Janeiro, 2010.

AZEVEDO, M. M. Diagnóstico da população indígena no Brasil. **Ciência e cultura**, v. 60, n. 4, p. 19-22, 2008.

BALANDIER, G. **El concepto de situación colonial**. Ciudad do Mexico: S. E., 1972.

BARROS, J. D. História e memória—uma relação na confluência entre tempo e espaço. **Mouseion**, v. 3, n. 5, p. 35-67, 2009.

BARROS, J. D. O lugar da história local na expansão dos campos históricos. In: OLIVEIRA, Ana Maria. REIS, Isabel Cristina (org.) **História Regional e Local: discussões e práticas**. UNEB: Conferência para o I encontro de História Local/regional. 2009.

BARROS, M. C. D. M. A missão Summer Institute of Linguistics e o indigenismo latino-americano: história de uma aliança (décadas de 1930 a 1970). **Revista de Antropologia**, v. 47, n. 1, p. 45-85, 2004.

BAVARESCO, A. *et al.* (orgs.) **Pamine: o renascer da floresta**. Brasília: Supernova Design, 2011.

BECKER, B. K. Significância contemporânea da fronteira: Uma interpretação geopolítica a partir da Amazônia brasileira. In: AUBERTIN, C (ed.). **Fronteiras**. Brasília: Universidade de Brasília (UNB)/ ORSTOM, p. 60-89. 1988.

BECKER, B. K. Tendências de transformação do território no Brasil: vetores e circuitos. **Território**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2. p. 5-17, 1997.

BECKER, S.; ROCHA, T. C. P. Notas sobre a “tutela indígena” no Brasil (legal e real), com toques de particularidades do sul de Mato Grosso do Sul. **Revista da Faculdade de Direito UFPR**, Curitiba, v. 62, n. 2, p. 73-105, maio/ago. 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5380/rfdufpr.v62i2.49443>. Acesso em: 26 jun. 2018.

BECKESTEIN, A. **Corpo do sertanista Apoena Meirelles é enterrado**. Brasília: Agencia Brasil, 2004. Disponível em: <http://memoria.etc.com.br/agenciabrasil/noticia/2004-10-12/corpo-do-sertanista-apoena-Meirelles-e-enterrado> Acesso em: 18 abr. 2019.

BERGAMASCHI, M. A.; DOEBBER, M. B.; BRITO, P. O. Estudantes indígenas em universidades brasileiras: um estudo das políticas de acesso e permanência. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**, v. 99, n. 251, 2018.

BERNAND, C.; Hill, D. (ed.). Rethinking History and Myth. Perspectivas indígenas sudamericanas sobre el pasado. **El hombre**, v. 32, n. 122, p. 412-413, 1992.

BINSZTOK, Jacob. Agricultura familiar na Amazônia: o contexto da cafeicultura no centro de Rondônia. **Revista Geografias**, p. 22-33, 2006.

BISILLAT, M. **Guerreiros sem espadas**. Gravataí: Empresas Dana-Alvarus, 1995.

BORELLI, D. L. Aziz Ab'Sáber: problemas da Amazônia brasileira. **Estudos avançados**, v. 19, n. 53, p. 7-35, 2005.

BORELLI, D. L. Aziz Ab'Sáber: problemas da Amazônia brasileira. **Estudos avançados**, v. 19, n. 53, p. 7-35, 2005.

BRASIL, Comissão Nacional da Verdade. **Relatório: textos temáticos**. Brasília: CNV, v.2, 2014. 402 p.

BRASIL. **Decreto Nº 5.484, de 27 de junho de 1928**. Rio de Janeiro, 1928. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1920-1929/decreto-5484-27-junho-1928-562434-publicacaooriginal-86456-pl.html> Acesso em: 26 jun. 2018.

BRASIL. **Lei Nº 6001, de 19 de dezembro de 1973**. Brasília, 1973. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6001.htm Acesso em: 26 jun. 2018.

BRAUDEL, F. **História e ciências sociais**. Lisboa: Presença, 1982.

BREND, R.; PIKE, K. (ed.). **The Summer Institute of Linguistics**. Its works and contribution. Mouton, The Hague. 1977.

BRINGMANN, S. F. História Oral e História Indígena: Relevância social e problemática das pesquisas nas Terras Indígenas brasileiras. **Revista Latino-Americana de História**, v. 1, n. 4, p. 7-23, 2012.

CAMACHO, R. P. Lévi-Strauss y la historicidad del mito. **Maguaré**, n. 24, p. 4, 2010.

CAMARA-E.NET. **Breve biografia de Almir Narayamoga Surui**. Disponível em: https://www.camara-e.net/comunicados/sustentabilidade/download/biografia_almir-narayamoga-surui.pdf Acesso em: 20 set. 2019.

CAMPAÑA, M.; IZARD, M. La "historia sagrada" independencia, esclavitud y "el mito de Bolívar". Entrevista con el historiador Miquel Izard. **Guaraguao**, ano 17, n. 44, 2013.

CANDAU, J. **Memoria e Identidad**. Buenos Aires: Ediciones Del Sol, 2008, 208 p.

CANDAU, V. M. **Sociedade, educação e cultura(s): Questões e propostas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

CÂNDIDO, F. M. **BR 364: Análise da Sustentabilidade das Medidas Mitigadoras e Compensatórias na TI Colônia 27**. 2012. 139 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

CARDOSO, F. H.; MÜLLER, G. **Amazônia: Expansão do capitalismo**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1977.

CARDOZO, I. B. (org.). **Códigos e Normas Paiter Suruí**. Porto Velho: Edutro, 2014.

CASALDALIGA, P. **Uma igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social**. Prelazia de São Félix do Araguaia: São Félix do Araguaia, 1971.

CASAS MENDOZA, C. A. C. et al. **Nos olhos do outro: nacionalismo, agências indigenistas, educação e desenvolvimento, Brasil-México (1940-1970)**, 2005.

CAVALCANTE, T. L. V. **Colonialismo, território e territorialidade**: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul. 2013. 470 f. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2013.

CAVALCANTE, T. L. V. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. **História** [online], v.30, n.1, p. 349-371, 2011.

CAVALCANTI-SCHIEL, R. Para além de terras altas e terras baixas: modelos e tipologias na etnologia sul-americana. **Revista de Antropologia**, v. 57, n. 2, p. 251-290, 2014.

COELHO, W. N. B.; COELHO, M. C. Os conteúdos étnico-raciais na educação brasileira: práticas em curso. **Educar em Revista**, n. 47, 2013.

COSTA, W. M. **O Estado e as políticas territoriais no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1988.

COWAN, G. M. **The Word that Kindles**. New York: Christian Herald Books, 1879.

CREVELS, M.; VAN DER VOORT, H. The Guaporé-Mamoré region as a linguistic area. From linguistic areas to areal linguistics. **Studies in Language Companion Series**, v. 90, p. 151-179, 2008.

CUNHA, M. C. (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: SMC/ Fapesp, Companhia das Letras, 1992a.

CUNHA, M. C. **Cultura com aspás**. São Paulo: Ubu Editora Ltda, 2018.

CUNHA, M. C. **História dos índios no Brasil**. FAPESP/SMC/Companhia das Letras, Sao Paulo, 1992.

CUNHA, M. C. Introdução a uma história indígena. *In*: CUNHA, M. C. (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: SMC/ Fapesp, Companhia das Letras, 1992a, p. 9-24.

CUNHA, M. C. **Os mortos e os outros**: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. São Paulo: Hucitec, 1978.

CUNHA, M. C. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. **Mana**, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998.

CUNHA, M. C. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. **Revista USP**, n. 75, p. 76-84, 2007.

CUNHA, M. C. **Os direitos do índio**: ensaios e documentos. Editora Brasiliense, 1987.

D'ALÉSSIO, M. M. **Reflexões sobre o saber histórico**: Pierre Vilar, Michel Vovelle, Madeleine Rebérioux. São Paulo: Edunesp, 1998. 132 p.

DAI/AMTB. **Relatório indígenas do Brasil 2010**. Manaus: Redação Instituto Antropos, 2010.

D'ALESSIO, M. M. **Reflexões sobre o saber histórico**: Pierre Vilar, Michel Vovelle, Madeleine Rebérioux. São Paulo: UNESP, 1998.

DALLA CORTE, G. Asociaciones y redes sociales entre El Quijote y Hamlet: la Casa de América de Barcelona y la construcción de una "moderna fraternidad" transatlántica. **Boletín americanista**, n. 55, p. 55-77, 2005b.

DALLA CORTE, G. **Casa de América de Barcelona (1911-1947)**. Comillas, Cambó, Gili, Torres y mil empresarios en una agencia de información e influencia internacional. Madrid: Editorial Lid, 2005a.

DALLA CORTE, G. El Archivo de la Casa de América de Barcelona o una historia olvidada del patrimonio histórico de Cataluña. *In*: VIDAL-FOLCH, A. L.; Dalla-Corte, G. (comp.), **Catalunya–Amèrica, Fonts i Documents de Recerca**. Barcelona: Institut Català de Cooperació Iberoamericana, Col.lecció Amer&Cat, 2004.

DAVIS, S. H. **Vítimas do milagre**: o desenvolvimento e os índios do Brasil. Rio de Janeiro: Zahar, 1977. Disponível em <https://www.facebook.com/maximino.alvarezfernandez/videos/10216418980459209/?=455> Acesso em: 28 jan. 2020.

DUNKE, A. A chegada dos colonos de Tenente Portela em Canarana. [Entrevista concedida a] Carlos García. **Axa**, 2011. Disponível em: <http://axa.org.br/anexo/a-chegada-dos-colonos-de-tenente-portela-em-canarana/> Acesso em: 26 jun. 2018.

ESPIGÃO DO OESTE. **A Cidade**. Prefeitura Espigão do Oeste, 2018. Disponível em: <https://espigaodoeste.ro.gov.br/a-cidade/> Acesso em: 26 jun. 2018.

FAUSTO, C., HECKENBERGER. M. Indigenous History and the History of the "Indians". *In*. FAUSTO, C., HECKENBERGER. M. **Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives**. Gainesville: University Press of Florida, 2007, p. 1-43.

FAUSTO, C.; HECKENBERG, M. **Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives**. Florida: University Press of Florida, 2007.

FERNANDES, J.L. Os índios da Serra dos Dourados: os Xetá. *In*: Reunião brasileira de Antropologia, 3, 1959, Recife. **Anais [...]**. Recife, 1959, p.27-46.

FERREIRA, M. M. História do Tempo Presente: desafios. **Cultura Vozes**, v. 94, n. 3. Petrópolis: Vozes, 2000.

FERRONATO, M. L.; NUNES, R. O. A exploração ilegal de madeiras na Terra Indígena Sete de Setembro, Cacoal-RO. **Revista científica FACIMED**, v. 3, n. 3, 2011.

FICO, Carlos. A pluralidade das censuras e das propagandas da ditadura. In: REIS, Daniel Aarão et. al. (Orgs.) **O golpe militar e a ditadura: 40 anos depois**. Bauru: EDUSC, 2004, p. 265-275

FICO, Carlos. Espionagem, polícia política, censura e propaganda. In: FERREIRA, Jorge, DELGADO, Lucília de A. Neves (Orgs.). **O Brasil republicano: o tempo da ditadura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, v. 4, p. 167-205.

FONSECA, P. C. D.; MONTEIRO, S. M. M. O Estado e suas razões: o II PND. **Brazilian Journal of Political Economy**, v. 28, n. 1, p. 28-46, 2008.

FONTANA, J. **A história dos homens**. Bauru: Edusc, 2004.

FONTANA, J. **La historia después del fin de la historia**. Barcelona: Crítica. 1992.

FORTES, V. L. Colonialismo como estrutura de longa duração constituinte do capitalismo: Uma reflexão a partir de Caio Prado Júnior e Pablo González Casanova. **REALIS. Revista de Estudos Anti-utilitaristas e Pós-coloniais**, v.3, n.2, jul-dez, 2013.

FRANCO, E. **O Tapajós que eu vi**. Santarém: Ed. ICBS, 1998.

FRANCO, M.; LEVÍN, F. Historia reciente. **Perspectivas y desafíos de un campo en construcción**, n. 31, 2007.

FRASER, R. Historia oral, historia social. **Historia social**, p. 131-139, 1993.

FREIRE, C. A. R. Vida de Sertanista: a trajetória de Francisco Meirelles. **Tellus**, ano 8, n. 14, p. 87-114, abr. 2008.

FREITAS, E. B. Fala de índio, história do Brasil: o desafio da etno-história indígena. **História oral**, n. 7, p. 181-197, 2004.

FRIEDEMANN, N. Negros en Colombia: identidad e invisibilidad. **América negra**, v. 3, p. 25-34, 1992.

FUNAI. **Povos indígenas isolados e de recente contato**. 2018. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoas/povos-indigenas-isolados-e-de-recente-contato?limitstart=0#> Acesso em: 26 jun. 2018.

GALINDO, G. Los estudios subalternos, una teoría a contrapelo de la historia. **Revista Humanas**, v. 2, 2010.

GARCÍA JORDÁN, P. (ed.). **Fronteras, colonización y mano de obra indígena: Amazonia Andina: siglos XIXXX: la construcción del espacio socio-económico amazónico en Ecuador, Perú y Bolivia (1792-1948)**. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

GOBBI, I. **A temática indígena e a diversidade cultural nos livros didáticos de história**: uma análise dos livros recomendados pelo Programa Nacional do Livro Didático. 2006. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2006.

GOLDMAN, Marcio. Lévi-Strauss e os sentidos da História. **Revista de Antropologia**, v. 42, n. 1-2, p. 223-238, 1999.

GOMES, E. **História e Geografia de Rondônia**. Vilhena: Gráfica e Editora Express, 2012.

GOMES, M. Apoena, aquele que enxerga longe. **Blog do Márcio**, 2008. Disponível em: <http://merciogomes.blogspot.com/2008/01/apoena-aquele-que-enxerga-longe-resenha.html> Acesso em: 26 jun. 2018.

GOMES, M. O bravo Apoena Meirelles. **Blog do Márcio**, 2008 A. Disponível em: <http://merciogomes.blogspot.com/2008/01/o-bravo-apoena-Meirelles.html> Acesso em: 26 jun. 2018.

GONÇALVES, A. J. Migrações Internas: evoluções e desafios. **Estudos Avançados**, v. 15, n. 43, p. 173-184, 2001.

GONÇALVES, C. W. P. Sobre o Rio 2010, 2014, 2016. **América Latina en Movimiento**, 2011. Disponível em: <http://alainet.org/active/42596&lang=es> Acesso em: 28 jan. 2020.

GONZÁLEZ CASANOVA, P. Colonialismo interno (uma redefinição). *In*: BORON, A., AMADEO, J., GONZÁLEZ, S. (org.). **A teoria marxista hoje**. Problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, 2006.

GONZÁLEZ CASANOVA, P. **Exploração, colonialismo e luta pela democracia na América Latina**. Petrópolis: CLACSO/Editora Vozes, 2002.

GONZÁLEZ CASANOVA, P. Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo. **América Latina**, v. 6, n. 3, p. 15-32, 1963.

GOODLAND, R.J.A.; IRWIN, H.S. **Amazon jungle. Green hell to red desert?** An ecological discussion of the environmental impact of the highway construction program in the Amazon Basin. Elsevier Scientific Publishing, 1975.

GOSSSEN, G. H. El tiempo cíclico en Juan Chamula. **Mesoamérica**, v. 10, n. 18, p. 441-460, 1989.

GRAMSCI, A. **Cadernos do Cárcere**. v.6. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1999-2002.

GRANDIN, G. **Fordlândia**: ascensão e queda da cidade esquecida de Henry Ford na selva. Tradução de Nivaldo Montingelli Júnior. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

GUHA, R. **Las voces de la historia y otros estudios subalternos**. Barcelona: Crítica, 2002.

HALBSWACHS, M. **Mémoire Collective**. Paris: PUF, 1950. Memórias Coletivas. São Paulo: Centauro, 2006.

HEFLEY, J.; HEFLEY, M. **Uncle Sam**. The story of William Cameron Townsend, founder of the Wycliffe Bible Translator and the Summer Institute of Linguistics. Waco: Word Books, 1974.

HENNESSY, A. **The Frontier in Latin American History**. University of New Mexico: Albuquerque, 1978.

HENNESSY, C. A. M. **The Frontier in Latin American History**. London: Edward Arnold, 1978.

HILL, J. Introduction: Myth and History. In: HILL J. (ed.). **Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past**. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

IANNI, O. **Colonização e contra-reforma agrária na Amazônia**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1979.

IANNI, O. Sociology in Latin America. **Social Science in Latin America**, p. 211, 1967.

IBGE. **Censo 2010**. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/> Acesso em: 26 jun. 2018.

INSTITUCIONES americanistas de Cataluña en el siglo XX. Documentário. Dirigido por Dalla Corte em colaboração com Zeus Moreno Romero. Barcelona, 2003. 1 DVD.

ISA – Instituto Socioambiental. **Povos Indígenas no Brasil**. Suruí Paiter. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/surui-paiter> Acesso em: 26 jun. 2018.

JELIN, E. **Los Trabajos de la Memoria**. Siglo XXI. Madrid, 2002.

KAGAN, R. L. Clio and the Crown: Writing History in Habsburg Spain. In: KAGAN, R. L.; PARKER, G. **Spain, Europe, and the atlantic world: essays in honor of John H. Elliot**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 73-99.

KANTOR, I. Cartografia e diplomacia: usos geopolíticos da informação toponímica (1750-1850). **Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material**, v. 17, n. 2, p. 39-61, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/anaismp/v17n2/04.pdf> Acesso em: 26 jun. 2018.

KEMPER, M. L. **Cacoal: sua história, sua gente**. Goiânia, GO: Grafopel, 2002.

KIETZMANN, D. W. **Indians and culture areas of twentieth century Brazil**. Dans *Indians of Brazil in the Twentieth Century*. Washington: Institute for Cross-Cultural Research, 1967.

KOHLHEPP, G. Erschließung und wirtschaftliche Inwertsetzung Amazoniens. Entwicklungsstrategien brasilianischer Planungspolitik und privater Unternehmen. **Geographische Rundschau**, n.30, v.1, p. 2-13. 1978.

KOHLHEPP, G. Planung and heutige Situation staatlicher kleinbauerlicher Kolonisationsprojekte na der Transamazônica. **Geographische Zeitschrift**, n. 64, v. 3, 1976.

KOLING, P. J. **A revolta de 1957 no sudoeste do Paraná**: a luta pela terra entre memórias e comemorações. Marechal Candido Rondon: Programa de extensão universitária MEC/SESu, 2014.

KOLING, P. J. Sociedade e política em Marechal Cândido Rondon. **Tempos históricos**, n.10, v.1, p. 351-368, 2007.

KOLING, P. J. Terra e poder: possibilidades e perspectivas. **Tempos Históricos**, n.13, v.1, p.237-250, 2009.

KOZÁK, V. Os índios Xetá: peixe em lagoa seca. **Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense**. Curitiba, v.38, p 11-120, 1981.

LARAIA, R. B. **Cultura**: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LASMAR, D. P. **O acervo imagético da Comissão Rondon**: no Museu do Índio 1890 – 1938. 2 ed. Rio de Janeiro: Museu do índio, 2001.

LAZIER, H. **A estrutura agrária no Sudoeste do Paraná**. 1983. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1983.

LAZIER, H. **Francisco Beltrão**: 25 anos de lutas, de trabalho e de progresso. Francisco Beltrão, Editora Folha do Sudoeste Ltda., 1980.

LAZIER, H. **Análise histórica da posse de terra no Sudoeste paranaense**. Biblioteca Pública do Paraná, Secretaria de Estado da Cultura e do Esporte, 1986.

LAZIER, H. **Origem de Porto União da Vitória**. UNIPORT, 1985.

LAZIER, H. **Paraná**: terra de todas as gentes e de muita história. Grafit-Gráfica e Editora, 2003.

LE GOFF, J. **História e memória**. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2003.

LEITE, Y.F. O Summer Institute of Linguistics: Estratégias e Ação no Brasil. **Religião e sociedade**, v. 7, p. 60-64, 1981.

LEONEL, M.; MINDLIN, B. Apoena Meirelles 1949-2004: uma grande perda frente à lei das mineradoras, em dois momentos do indigenismo. **Revista de Estudos e Pesquisas**, v.4, n.1, p.225-289, jul. 2007.

LÉVI-STRAUSS, C. **O homem nu** (Mitológicas v. 4). São Paulo: Cosac Naify, 2011.
LÉVI-STRAUSS, C.; CHARBONNIER, G.; ARAMBURU, F. G. **Arte, linguagem, etnologia**: entrevistas con Georges Charbonnier. Instituto del Libro, 1970.

LINK, R. S. História e Violência: o caso da Migração para Rondônia. **Protestantismo em Revista**, v. 3, p. 62-67, 2004a.

LINK, R. S. Luteranos em Rondônia: o processo migratório e o acompanhamento da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, 1967-1987. **Escola Superior de Teologia**, 2004b.

LOPES, J. B. **Rondônia, Raízes e Memórias**. Rolim de Moura: Paulu`s Gráfica e Editora, 2000.

LOUREIRO, V.R. **História da Amazônia**: do Período da Borracha aos dias atuais. Belém: Cultural Brasil, 2015. Disponível em: https://issuu.com/editoraculturalbrasil/docs/historia_da_amazonia_do_perodo
Acesso em: 26 jun. 2018.

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

MAIA, J. S. C. O nascimento e a morte de fronteiras na Amazônia Sul-ocidental: o caso do Acre. In: GUAZZELLI, C. A. B.; CUNHA, M. F.; FLORES, T.; AVILA, A. L. (org.) **Fronteiras americanas**: teoria e práticas de pesquisa. 1 ed. Porto Alegre: Letras e Vida, v. 1, 2009, p. 7-276.

MANTEGA, G. **O governo Geisel, o II PND e os economistas**. São Paulo: Escola de Administração de Empresas de São Paulo, Fundação Getulio Vargas, Núcleo de Pesquisas e Publicações, 1997.

MARTINS, J. S. **Caminhada no chão da noite**: emancipação política e libertação nos movimentos sociais do campo. São Paulo: Hucitec, 1989.

MARTINS, J. S. **Fronteira**: a degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: Hucitec, 1997.

MARTINS, J. S. **O poder do atraso**: ensaios de sociologia da história lenta. São Paulo: Hucitec, 1994.

MARTINS, P. H. El colonialismo interno y los estudios postcoloniales en América Latina. In: CONGRESO DE LA ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE SOCIOLOGÍA, 30, 2018. San José, Costa Rica. **Anais** [...]. San José, Costa Rica. 2018.

MARTINS, P. H. Sistema-mundo, globalizaciones y América Latina. *In*: BIALAKOWSKY, A.; CATHALIFAUD, M. A.; MARTINS, P.H. (org.) **El pensamiento latino-americano: diálogos em ALAS**. Buenos Aires: Teseo/CLACSO/ALAS, 2015.

MEIRELLES, A. **Com a palavra o sertanista**. Malsartes: Rio de Janeiro, n. 3, abril-junho, p. 16-19. 1976.

MEIRELLES, F. O pensamento vivo de Francisco Meirelles. **Boletim informativo Funai**, ano II, n. 7, trimestre 73, p. 4-9. 1973.

MELIÀ, B. **El guaraní: experiência religiosa**. Assunção: Ceaduc/Cepag, 1991.

MELLO, R. P. S.; COUTO, I. H. P. As transformações da memória indígena na contemporaneidade **Revista de Ciência da Informação e Documentação**, v. 8, n. 2, p. 163-175, 2017.

MENDES, M. **Educação escolar indígena Paiter Suruí e sua relação com os etnoconhecimentos**. 2017. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual do Mato Grosso, 2017.

MEYER, L. G. O. *et al.* **Rumo à descolonização?** O direito de consulta e os seus (ab) usos na Reserva Indígena de Dourados (RID). 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2014.

MIGNOLO, W. **Historias locales, diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid: Ediciones Akal, 2003.

MILANEZ, F. **Memórias sertanistas: cem anos de indigenismo no Brasil**. Edições Sesc, 2015.

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

MINDLIN, B. Amor e ruptura na aldeia Indígena. *In*. PORCHART, I. (org.). **Amor, casamento e separação**. São Paulo, Brasiliense, 1922, reproduzido em Darcy Ribeiro, Carta 9: falas, Reflexões, Memórias. Brasília-DF, v.9, n. 4, p. 85-98, 1993.

MINDLIN, B. Avaliação do Polonoroeste: uma proposta. **Revista Aconteceu Especial: Povos Indígenas no Brasil**, n. 15, 1984.

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

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

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

MINDLIN, B. O fogo e a chama dos mitos. **Estudos Avançados**, v.16, n.44, p. 149-169, 2002.

MINDLIN, B. Tradições indígenas brasileiras – Ritos de Passagem e Visão Pós-morte. *In.* INCONTRI, D.; SANTOS, F. (org.). **A arte de morrer, visões plurais**. Editora Comenius, 2007, p.64-78.

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

MINDLIN, B. **Nós paiter, os Suruí de Rondônia**. Vozes, 1985.

MINDLIN, B.; SURUÍ, U. A. **Nomes Paiter Suruí: metáfora?** Sugestões para a pesquisa pela atual geração de intelectuais Paiter. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/ling/article/view/17908/0>. Acesso em: 28 jan. 2020.

MIRANDA, N.; TIBÚRCIO, C. **Dos filhos deste solo**. Editora Fundação Perseu Abramo, 1999.

MONTEIRO, J. M. (org). **Guia de fontes para a História Indígena e do Indigenismo em arquivos brasileiros: acervo das capitais**. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo/ Fapesp, 1994a.

MONTEIRO, J. M. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994b.

MONTEIRO, J. M. O desafio da História Indígena no Brasil. *In:* SILVA, A. L.; GRUPIONI, L. D. B. (orgs.). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2.º Graus**. Brasília: MEC/ Mari/ Unesco, 1995. p. 221-228.

MONTEIRO, J. M. **Tupis, tapuias e historiadores: estudos de historia indígena e do indigenismo**. 2001. 233f. Tese (livre-docência) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/281350>>. Acesso em: 4 ago. 2018.

MOPIDAPENEN PAITER SURUÍ, Romero. **Ñnan toyen paíter-ey esadanãñ sodĩge tĩg esamé ikin anãñ nin é**. Percepções indígenas paiter suruí sobre as principais legislações de educação escolar indígena. 2019. Monografia (Especialização em Educação Escolar Indígena) – Departamento de Educação Intercultural, Universidade Federal de Rondônia – UNIR. Ji-Paraná, p. 52, 2019.

MOPIDAPENEN PAITER SURUÍ, Romero. **Ñnan toyen paíter-ey esadanãñ sodĩge tĩg esamé ikin anãñ nin é**. Percepções indígenas Paiter Suruí sobre as principais legislações de educação escolar indígena. 2019. Monografia (Especialização em Educação Escolar Indígena) – Departamento de Educação Intercultural, Universidade Federal de Rondônia – UNIR. Ji-Paraná, 2019.

MOTA, L. T (org.). **As cidades e os povos indígenas: mitologias e visões**. Maringá: Eduem, 2000.

MOTA, L. T. Etno-história: uma metodologia para abordagem transdisciplinar da história de povos indígenas. **Patrimônio e Memória**, v. 10, n. 2, p. 5-16, jul./dez., 2014.

MOTA, L. T. **O aço, a cruz e a terra: índios e brancos no Paraná provincial 1853-1889**. 1998. Tese (Doutorado em História) –Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - Unesp, Assis, 1998.

MUTZ, Adilson. **Entrevista concedida a Zeus Moreno Romero**. Cacoal. 08 out. 2019

NETO, T. O.; NOGUEIRA, R. J. B. A geopolítica rodoviária no Noroeste: a vertebração da BR-364. **Revista de Geopolítica**, v. 8, n. 2, p. 48-62, 2017.

NEULANDS, L. **Apoena, o primeiro**. Rio de Janeiro: Tribuna da imprensa, 1985.

NORA, P. Entre mémoire et histoire. **Les lieux de mémoire**, v.1, p.23-43, 1984.

OLIVEIRA, A. U. **Integrar para não entregar: políticas públicas e Amazônia**. Campinas: Papirus, 1988. p.76.

OLIVEIRA, J. E. Arqueologia de Contrato, colonialismo interno e povos indígenas no Brasil. **Amazônica-Revista de Antropologia**, v. 7, n. 2, p. 354-374, 2016.

OLIVEIRA, J. P. Haciendo etnología con los “caboclos” de Quirino: la situación etnográfica como una tríada. **Boletín de Antropología de la Universidad de Antioquia**, v. 20, n. 37, p. 51-80, 2006.

OLIVEIRA, J. P. O nascimento do Brasil: a revisão de um paradigma historiográfico. **Anuário Antropológico 2009**, n. 1, p. 11-40, 2010.

OLIVEIRA, J. P. O paradoxo da tutela e a produção da indianidade: ação indigenista no Alto Solimões (1920-1970). *In*: FREIRE, C. A. R. (org.). **Memória do SPI**. Rio de Janeiro: Museu do Índio/Funai, 2011. p. 427-439.

OLIVEIRA, J. P. Os indígenas na fundação da Colônia: uma abordagem crítica. *In*: FRAGOSO, J.; GOUVÊA, M. F. (org.). **O Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. v. 1, p. 1443-1580.

OLIVEIRA, J. P. Sem a tutela, uma nova moldura de nação. *In*: OLIVEN, R.; RIDENTI, M.; BRANDÃO, G. M. (org.). **20 anos da Constituição Federal**. São Paulo: Anpocs, 2008. p. 251-275.

OLIVEIRA, J. P. (org.). **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

OLIVEIRA, J. P. As mortes do indígena no Império do Brasil: o indianismo, a formação da nacionalidade e seus esquecimentos. *In*: AZEVEDO, C. et al. (org.). **Cultura política, memória e historiografia**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009.

OLIVEIRA, J. P. Entre la ética del diálogo intercultural y una nueva modalidad de colonialismo. Los pueblos indígenas en las Directrices del Banco Mundial. *In*: OLIVEIRA, P. **Hacia una Antropología del Indigenismo**. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 2006, p. 201-218.

OLIVEIRA, J. P. O paradoxo da tutela. *In*: _____. **O nosso governo**. Os Ticunas e o regime tutelar. São Paulo/Brasília: Marco Zero/CNPq, 1988. p. 222-235.

OLIVEIRA, J. P. Sobre índios, macacos e peixes: narrativas sobre a intolerância na Amazônia contemporânea. **Etnográfica**, v. 4, n. 2, p. 285-310, 2000.

OLIVEIRA, J. P.; SOUZA, A. C. Os muitos fôlegos do indigenismo. **Anuário Antropológico**, n. 81, p. 277-290, 1982.

OLIVEIRA, K. F.; JANNUZZI, P. M. Motivos para migração no Brasil e retorno ao Nordeste: padrões etários, por sexo e origem/destino. **São Paulo em Perspectiva**, v. 19, n. 4, p. 134-143, 2005.

OLIVEIRA, R. C. **A Sociologia do Brasil indígena**. Brasília: Editora UNB, 1978.

OLIVEIRA, R. C. Aculturación y “fricción” interétnica. **América Latina**, v. 6, n. 3, p. 33-46, 1963.

OPIAC. **Resultados del espacio autónomo de las autoridades tradicionales indígenas frente a las garantías de protección de nuestros hermanos indígenas en su estado natural**. Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana - OPIAC. 2016.

OPINIÃO. **O sertanista Francisco Meirelles**. Porto Velho: Gente de opinião, 2014. Disponível em: <http://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/noticia/2004-10-12/corpo-do-sertanista-apoena-Meirelles-e-enterrado> Acesso em: 26 jun. 2018.

ORTIZ, R. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

OVERING, J. Social time and social space in Lowland South American societies. *In*. Congrès International des Américanistes, II, 1977. **Anais [...]**. Paris: Société des Américanistes, 1977, p.7-394.

PAPPIANI, A; LACERDA, I. (org.). **Histórias do começo e do fim do mundo - O contato do povo Paiter Suruí**. 1 ed. São Paulo: Ikorê, 2016.

PARMSRN. **Plano de ação participativo para o desenvolvimento de uma economia racional e de manejo sustentável dos recursos naturais da Terra Indígena Sete de Setembro**. Cacoal: Metareilá, Kaninde, 2011.

PASSOS, M. M. A Cuiabá - Santarém (br - 163) no contexto da ocupação da Amazônia brasileira. **Revista Geográfica de América Central**, v. 2, jul./dez., p. 1-28, 2011.

PASSOS, M. M. **Amazonia: Teledeteção e colonização**. São Paulo: Fundação Editora Unesp, 1998.

PASSOS, M. M. **BR-163**, de estrada dos colonos a corredor de exportação. Maringá: Ed. Massoni, 2007.

PERDIGÃO, F.; BASEGIO, L. **Imigrantes amazônicos: Rondônia, a trajetória da ilusão**. São Paulo: Loyola, 1992.

PEREIRA, S. M. **Região Amazonica: estrutura e dinâmica na economia de Rondônia (1970-2003)**. 2007. 210p. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Economia, Campinas, 2007.

PESSOA, M. S. et al. **Ontem e hoje: percurso linguístico dos pomeranos de Espigão D'Oeste-RO**. 1995.

PIB. Instituto Socioambiental/ Povos Indígenas no Brasil. 2006. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/en/Not%C3%ADcias?id=17879> Acesso em: 26 jun. 2018.

PIERSON, G. W. Historians and the frontier hypothesis in 1941 (II). **The Wisconsin Magazine of History**, v. 26, n. 1, p. 224, dez.1942.

PINTO, V. G. El modelo mental de los pueblos indígenas. **Espacio Regional. Revista de Estudios Sociales**, v. 2, n. 6, p. 95-98, 2009.

POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. **Revista estudos históricos**, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

POSEY, D.A. Keepers of the forest. **New York Botanical Garden Magazine**, v. 6, n. 1, p. 18- 24, 1982.

PRADO JUNIOR, C. **Formação do Brasil Contemporâneo: colônia**. 12. ed. São Paulo: Brasiliense, 1972.

PRIORI, A. A. **A revolta camponesa de Porecatu: a luta pela defesa da terra camponesa e a atuação do Partido Comunista Brasileiro (PCB) no campo (1942-1952)**. Assis: Ed. Unesp, 2000.

PRIORI, A. A. *et al.* **História do Paraná: séculos XIX e XX**. Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá-EDUEM, 2012.

PRIORI, A. A. Legislação social e sindicalismo: um estudo sobre os trabalhadores rurais no norte do Paraná (1956-1963). **Pós-História**, v.3, 1994.

PRIORI, A. A. Movimentos sociais no campo: perspectiva de abordagem e análise historiográfica. *In*: PELEGRINI, S. C. A.; ZANIRATO, S. H. (org.). **Narrativas da pós-modernidade na pesquisa histórica**. Maringá: EDUEM, 2005, p. 155-191.

PRIORI, A. A. O PCB e a questão agrária: os manifestos e o debate político acerca dos seus temas. *In*: MAZZEO, A. C.; LAGOVA, M. I. (org.). **Corações**

vermelhos: os comunistas brasileiros no século XX. São Paulo: Cortez, 2003. p. 61-82.

PRIORI, A. A. **O levante dos posseiros:** a revolta camponesa de Porecatu e a ação do Partido Comunista Brasileiro no campo. Maringá: EDUEM, 2011.

PRIORI, A. A. **O protesto do trabalho:** história das lutas sociais dos trabalhadores rurais do Paraná: 1954-1964. Maringá: Eduem, 1996.

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

QUIJANO, A. ¿Bien vivir?: entre el ‘desarrollo’ y la Des/Colonialidad del poder. *In:* QUIJANO, A. **Cuestiones y horizontes:** de la dependencia histórico- estructural a la colonialidad/des colonialidad del poder. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2014b.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *In:* LANDER, E. (org.). **La colonialidad del saber:** eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2003.

QUIJANO, A. Raza, etnia y nación. Cuestiones abiertas. *In:* QUIJANO, A. **Cuestiones y horizontes:** de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/des colonialidad del poder. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2014a.

QUINTERO, P. **Colonialismo interno.** *In:* BIAGINI, H.; ROIG, A. A. (org.). *Diccionario del pensamiento alternativo II.* Universidad Nacional de Lanús / CIE CES, 2015. Disponível em: <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=451> Acesso em: 20 Jan. 2020.

RAMOS, A. R. O indigenismo na montagem da nação Contrastes e convergências entre Brasil e Argentina. *Anuário Antropológico*, v. 33, n. 1, p. 27-59, 2008.

RAPPAPORT, J. **Cumbe Reborn. An Andean Ethnography of History.** Chicago: Chicago University Press, 1994.

RENESSE, N. **Seguir, ou sair de sua história:** ramificação e antagonismos narrativos entre os Paiter Suruí (tupi-mondé). 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

RIBEIRO, D. **Os índios e a Civilização:** A integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, F. V. A. A tese da fronteira de Frederick Jackson Turner na historiografia brasileira no século XX. *Revista Labirinto*, v. 22, p. 214-240, 2015.

RIBEIRO, O. **2 Mato Grossos.** Uma mostra fotográfica da história do último governo antes da divisão. Cuiabá: Centro America, 2002.

- RICOEUR, P. **La memoria, la historia**, el olvido. Madrid: Editorial Trotta, 2003.
- RIVERA CUSICANQUI, S. La raíz: colonizadores y colonizados. *In: ALBÓ, X.; BARRIOS, R. Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz: CIPCA, 1993, p. 27-39.
- RIVERA CUSICANQUI, S. Lo indio es parte de la modernidad, no es una tradición estancada. *In: SEMINARIO LA CUESTIÓN DE LA IDEOLOGÍA*, 2012. **Anais** [...]. Santiago: FACSO, 2012. Disponível em: <http://www.facso.uchile.cl/noticias/85824/lo-indio-es-parte-de-la-modernidad-no-es-una-tradicion-estancada>. Acesso em: 20 jan. 2020.
- RIVERA CUSICANQUI, S. Sendas y Senderos de la ciencia social andina. **Revista Autodeterminación**, oct., 1992.
- RICARDO, C. **Marcha para oeste**. A influência da 'bandeira' na formação social e política do Brasil. Rio de Janeiro: José Olimio, 1940.
- RODRÍGUEZ, I. **Convergencia de tiempos. Estudios subalternos / contextos latinoamericanos**: estado, cultura, subalteridad. Amsterdam-Atlanta: Editions Rodopi, 2001.
- ROMERO, Z. M. **Os Paiter Suruí: do arco e flecha as tecnologias do século XXI**. 2014. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2014.
- ROMERO, Z. M.; BOTELHO, A.C.C.; MARQUES, I.A.C. Terra sem gente para gente sem terra: a migração paranaense para a amazônia durante a ditadura civil-militar (1964-1985). *In: Congresso Internacional de História*, 8., 2017, Maringá. **Anais** [...]. Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2017.
- ROMPATTO, M. A Memória da Colonização do Noroeste Paranaense-Microrregião de Paranavaí: a experiência e a proposta da pesquisa. *Fórum das Faculdades Estaduais do Paraná*, 1, 1998, Paranavaí. **Anais** [...]. Paranavaí, 1998, p. 17-18.
- ROMPATTO, M. A revolta dos colonos da Areia Branca do Tucum, extremo noroeste do Paraná (1964). **Revista Territórios e Fronteiras**, n.12, v.1, p. 272-286, 2019.
- ROMPATTO, M. **História e memória da colonização do noroeste do Paraná**: os casos de Paranavaí, Nova Londrina e Loanda. Maringá-PR: Editora Massoni, 2012.
- ROMPATTO, M. O processo de (re) ocupação do noroeste do Paraná, microrregião de Paranavaí, na história e na memória de seus moradores. *In: ROMPATTO, M. (org.) História e Memória da Colonização do Noroeste do Paraná*: os casos de Paranavaí, Nova Londrina e Loanda. Maringá: Massoni, 2012.
- ROMPATTO, M. Piquiri: “O Vale Esquecido” - Memórias da Luta pela Terra. **Nova Aurora, Paraná, desde os anos**, n.50, 1995.

ROMPATTO, M.; SCALIANTE, H. D. O processo de colonização do extremo noroeste do paraná e a revolta dos colonos da areia branca do tucum. **Revista Núcleo de Estudos Paranaenses da UFPR**, n.5, v.1, p. 205-234, 2019.

RUFER, M. El habla, la escucha y la escritura. Subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial. In. BERKIN, S. C.; KALTMEIER, O. **Diálogos. Metodologas horizontales em Ciencias Sociales y Culturales**. Barcelona: Gedisa, 2012, p. 55-81.

SÁEZ, O. C. A terceira margem da história: estrutura e relato das sociedades indígenas. **Red Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 2006.

SAHLINS, M. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

SAHLINS, M. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extino (parte II). **Mana**, v.3, n.2, p.103- 150, 1997.

SAHLINS, M. **Esperando Foucault, ainda**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. 80 p.

SAHLINS, M. **Historical metaphors and mythical realities**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1986.

SAHLINS, P. **Boundaries: the making of France and Spain in the Pyrenees**, University of California Press, Berkeley, 1989; MIGDAL, Joel S. (ed.), **Boundaries and belonging. States and societies in the struggle to shape identities and local practices**, Cambridge, 2004.

SAMPAIO, W. B. A.; SINHA, V. S. (org.). **Pequeno vocabulário lexical e de sistemas de contagem dos povos indígenas de Rondônia**. Projeto açai II – Formao de Professores Indígenas do Estado de Rondônia. Porto Velho: Governo de Rondônia, 2014.

SANTILLI, M. **re**. São Paulo: Sver & Boccato, 1987.

SANTOS, A. M.; MENDONÇA, A. Conflitos territoriais no Corredor Etnoambiental Tupi-Mondé Rondônia-Mato Grosso. **Terr@ Plural**, v. 10, n. 2, p. 251-265, 2016.

SANTOS, L. F. S. **A Amazônia nos cem dias de governo Bolsonaro**. Disponível em: <https://movimentorevista.com.br/2019/04/a-amazonia-nos-cem-dias-de-governo-bolsonaro/> Acesso em: 29 abr. 2019.

SANTOS, M. **Metamorfoses do espaço habitado**. São Paulo: Hucitec, 1997.

SANTOS, V. S. O processo de ocupao de Rondônia e o impacto sobre as culturas indígenas. **Revista Fórum Identidades**, ano 8, v.16 jul./dez., 2015.

SCALIANTE, H. D. O caso "Antonio Osvaldo Neshi". **Revista Urutgua**, n.26, 2012.

SCALIANTE, Hortência Danielli. **Violência e conflitos políticos no processo de colonizao da Região Noroeste do Estado do Paraná**: os casos dos grilos

"Apertados" e "Areia Branca do Tucum" (1950-1970). 2010. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2010.

SCARAMUZZI, I. A. B. **De índios para índios: a escrita indígena da história.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letra e Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SCHAFER, J. Turner's frontier philosophy. **The Wisconsin Magazine of History**, v. 16, n. 4, jun. 1933.

SCHUTZ, A. Bases da fenomenologia. *In*: WAGNER, H. (org). **Fenomenologia e relações sociais: textos escolhidos de Alfred Schutz.** Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

SCHWARZ, F. Die Einwanderung in Santa Leopoldina (I). **Deutsches Wochenblatt**, 6e Jahrgang, n. 24, v. 14, 1952.

SENA, C. Fordlândia: breve relato da presença americana na Amazônia. **Cadernos de História da Ciência**, v. 4, n. 2, p. 89-108, 2008.

SILVA FILHO, G. A. Toponímia de Rondônia. **Revista Brasileira de Geografia**, v. 57, n. 3, p. 39-61, 1995.

SILVA, A. A. A questão indígena em Rondônia e os projetos de desenvolvimento na Amazônia Ocidental. **Ciência Geográfica**, v. XVI, p. 8-14, 2012b.

SILVA, C. L. **Sobreviventes do extermínio: uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá.** 1998. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.

SILVA, D. O. Subalternidad e informacionalismo: Proyecciones en teoría de la historia desde sociedades periféricas. **Historia Actual Online**, n. 9, p. 181-191, 2006.

SILVA, F. H. M. et al. **Fronteiras étnicas e estratégias de reprodução social dos pomeranos no município de Espigão D' oeste em Rondônia.** 2016.

SILVA, G. J. Categorias de entendimento do passado entre os Kadiwéu: narrativas, memórias e ensino de história indígena. **Revista História Hoje**, v.1, n. 2, p. 59-79, 2012.

SILVA, J.; TARGINO, N. T.; CORREIA, R. A. Indígenas na universidade brasileira: sonho, esperança ou pesadelo? **Tempus Actas de Saúde Coletiva**, v. 6, n. 1, p. 109-120, 2012.

SILVA, José Aparecido da. Entrevista concedida a Zeus Moreno Romero. Riozinho. 10 out. 2019.

SILVA, O. H. A gênese do sindicalismo rural no Paraná: reflexões sobre as carreiras de dirigentes. **Lutas camponesas contemporâneas: condições, dilemas e conquistas**, n.93, 2009.

SILVA, O. H. **A organização sindical dos produtores rurais integrados à agroindústria**: representações dos avicultores e suinocultores do Paraná. Textos de sindicalismo e política. Encontro GT ANPOCS, Caxambu, MG, 1998.

SILVA, O. H. O nascimento dos sindicatos rurais e o sindicalismo comunista no Paraná. **Revista de Geografia Social e Agricultura**, 2000.

SILVA, O. H. **A foice e a cruz**. Curitiba: Rosa de Bassi, 2006.

SOUZA, V. A. Rondônia, uma memória em disputa. 2011. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de São Paulo, Assis, 2011.

STAVENHAGEN, R. Clases, colonialismo y aculturación. **América Latina: Revista del Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales**, v. 1, n.4, 1963.

STOLL, D.; BARCLAY, F. **Pescadores de Hombres o Fundadores de Imperio?** Lima: Desco/Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1985.

STOLL, D.; BARCLAY, F. **Pescadores de Hombres o Fundadores de Imperio?** Lima: Desco/Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 489 p.

STOLL, David. Words can be used in so many ways. **Is God an American**, p. 23-39, 1981.

SURUÍ, Adriano Pawah.; LEITE, K. G. **Saberes matemáticos do povo Paíter Suruí**. 2015. Trabalho de Conclusão do Curso (Licenciatura em Educação Básica Intercultural) – Universidade Federal de Rondônia, Ji-Paraná, 2015.

SURUÍ, Almir Narayamoga; SOMBRUN, Corine. **Sauver la planète: le message d'un chef indien d'Amazonie**. Albin Michel, 2015.

SURUÍ, Anderson. **Entrevista concedida a Zeus Moreno Romero**. Cacoal. 08 out. 2019.

SURUÍ, Arildo. **Entrevista concedida a Zeus Moreno Romero**. Cacoal. 04 out. 2019.

SURUÍ, Benjamim Mopidakeras; LEITE, K. G. Dificuldades de ensino e aprendizagem de matemática na Escola Indígena Noá Suruí. *In*: Seminário de Educação da UNIR, 10, 2017. **Anais [...]** Vilhena, 2017.

SURUÍ, Chicoepab. et al. O protagonismo Paíter Suruí no cenário educacional indígena: elementos para um diálogo possível de interculturalidade. **Polis. Revista Latinoamericana**, n. 38, 2014.

SURUÍ, Chicoepab. **Reflorestamento da Terra Indígena Sete de Setembro: uma mudança da percepção e da conduta do povo Paíter Suruí de Rondônia?**. 2013. 63 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

SURUÍ, Dikimatara. **Entrevista concedida a Zeus Moreno Romero**. Cacoal. 01 out. 2019.

SURUÍ, Gamalono. **O ensino de línguas na escola Paiter**: instrumento de fortalecimento cultural. 2015. Monografia (Licenciatura em Educação Básica Intercultural) – Universidade Federal de Rondônia, Ji-Paraná, 2015.

SURUÍ, Garixamá. **Processos próprios de alfabetização em Paiter Suruí**. 2015. Trabalho de Conclusão do Curso (Licenciatura em Educação Básica Intercultural) – Universidade Federal de Rondônia, Ji-Paraná, 2015.

SURUÍ, Gasoda. **Currículo Lattes**. Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/4162565860067930> Acesso em: 13 ago. 2019.

SURUÍ, Gasodá. **Paiterey Karah**: A terra onde os paiterey se organizam e realizam a gestão coletiva do seu território. 2018. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Rondônia, Rondônia, 2018.

SURUÍ, Joaquim. **Entrevista concedida a Zeus Moreno Romero**. Cacoal. 09 out. 2019.

SURUÍ, Joaton. **Metar et ah**: uma proposta de educação escolar indígena diferenciada para o povo Suruí Paiter de Rondônia. 2014. Trabalho de Conclusão do Curso (Licenciatura em Educação Básica Intercultural) – Universidade Federal de Rondônia, Ji-Paraná, 2015.

SURUÍ, Marimbabá. **Entrevista concedida a Zeus Moreno Romero**. Cacoal. 03 out. 2019.

SURUÍ, Naraykopega. pamin paje timi ter pajeor sodíg om saba pamuga akobah ewetig, ahkarbame paiter ekobabe sade sodíg emi ewesame xagud emãhme tig. Trabalho de Conclusão do Curso (Licenciatura em Educação Básica Intercultural) – Universidade Federal de Rondônia, Ji-Paraná, 2015.

SURUÍ, Pagochito. **Entrevista concedida a Zeus Moreno Romero**. Cacoal. 06 out. 2019.

SURUÍ, Pamaloa. **Entrevista concedida a Zeus Moreno Romero**. Cacoal. 07 out. 2019.

SURUÍ, Perpera. **Entrevista concedida a Zeus Moreno Romero**. Cacoal. 05 out. 2019.

SWAIN, T. N. Fronteiras do Paraná: da migração à colonização. **Fronteiras**, p.19-37, 1988.

THÉRY, H. **Rondônia**: mutações de um território federal na Amazônia brasileira. 2012.

THÉRY, H. **Configurações territoriais na Amazônia**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, Secretaria de Coordenação da Amazônia, 1999.

THOMPSON, E. P. A história vista de baixo. *In*: NEGRO, A. L.; SILVA, S. (orgs.) **E. P. Thompson**. As peculiaridades dos ingleses e outros artigos. Campinas: Editora da Unicamp, 2001, p. 185-201.

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

TODOROV, T. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TODOROV, T. **La vida en común: ensayo de antropología general**. Madrid: Taurus Ediciones, 1995.

TURNER, F. J. **The significance of the frontier in American history**. Rereading Frederick Turner. New Heaven. Londres: Yale University Press, p. 31-32, 1999.

UNIR, Programa de Pós-graduação em Geografia. Estudante indígena recebe título de mestre pela UNIR. Disponível em: <http://www.posgeografia.unir.br/noticia/exibir/4355> Acesso em: 20 set. 2019.

URBAN, T. **Relatório**. Comissão Estadual da Verdade- PR. Curitiba: Governo do Estado do Paraná, 2014.

VARGAS, Rosimary Paula Ferreira, et al. Identidade e lugares de memória no Museu da Imigração Pomerana. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, v. 70, n. 2, p. 111-126, 2018.

VELHO, O. G. **Capitalismo autoritário e campesinato: um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein, 2009.

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

VIERA, V. Indígenas da UnB protagonizam estudo linguístico no país. UNB Ciências, 2017. Disponível em: <https://www.unbciencia.unb.br/artes-e-letras/107-letras/545-indigenas-da-unb-protagonizam-estudo-linguistico-no-pais> Acesso em: 11 set. 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A antropologia de cabeça para baixo. Entrevista com Claude Lévi-Strauss. **Mana. Estudos de Antropologia Social**, v.4, n.2, p. 119-26, 1998.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Ed. Cosac & Naify, 2002b.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Araweté. Os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Anpocs, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society.** University of Chicago Press, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapiti.** Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1977.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibales.** Líneas de antropología postestructural. Buenos Aires: Katz, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Nativo Relativo. *Mana* [online]. **Estudos de Antropologia Social**, v. 8, n.1, p. 113-148, 2002a.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os termos da outra história. **Povos Indígenas no Brasil**, 2000.

WAGLEY, C. **Amazon town: a study of man in the tropics.** New York: Alfred A. Knopf, 1967.

WALLERSTEIN, I. **Historia y dilemas de los movimientos antisistémicos.** Bogotá: Ediciones desde abajo, 2008.

WALSH, C. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e reviver. *In*. CANDAU, V. M. (org.). **Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas.** Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009. p. 12-43.

YOUTUBE (2012a). **Mundo Paiter Suruí 1 parte.** Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IAvTKo7AqPI> Acesso em: 17 dez. 2019.

YOUTUBE. **Windows 7 apresenta: Meu Mundo, Meu computador com Gasodá.** Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pun958NdINU> Acesso em: 10 jun. 2018.

YVINEC, C. Cantos e memória nas narrativas históricas dos Suruí de Rondônia (Amazônia Brasileira). **Revista del Museo de Antropología**, v. 11, p. 71-82, 2018.

YVINEC, C. **Les monuments lyriques des Suruí du Rondônia** (Amazonie méridionale): chants, événements et savoirs. 2011. Tese (Doutorado em Etnologia e Antropologia Social) – École des hautes études en Sciences Sociales, Paris, França, 2011.

ANEXO

Tabela 1. Calendário histórico dos nomes da chicha.

Nome da chicha		Data provável do ciclo ritual
<i>Marāyasi</i>	Chicha de cana de açúcar	na década de 1920
<i>Lorġapsi</i>	Chicha de fruta <i>lorġap</i>	na década de 1930
<i>Yoykapsi</i>	Chicha de patuá	na década de 1930
<i>Agoyasi</i>	Chicha de figueira	na década de 1930
<i>Sarikapli</i>	Chicha de fruta <i>sarikap</i>	na década de 1930
<i>Payaysi</i>	Chicha de capim	na década de 1940
<i>Ihkartihsi</i>	Chicha da lagoa grande	1944
<i>Wudwudeysi</i>	Chicha de abelhas <i>wudwudey</i>	1944
<i>Orixiasi</i>	Chicha de caju	1945
<i>Morarasi</i>	Chicha de tatu	1946
<i>Watārġāyyosi</i>	Chicha de pó de poste telegráfico	1946
<i>Yokurasikot</i>	Suco de abóbora	1948
<i>Wasapoypeapsikot</i>	Suco de estrada de cavalo	1948
<i>Awurueyxēh</i>	Caldo de cachorro	1955
<i>Moribtiheyxēh</i>	Caldo de boto	1955
<i>Amōtiheyxēh</i>	Caldo de jabuti grande	1959
<i>Ĝopamnexēh</i>	Caldo de peixe elétrico	1959
<i>Maraiasi</i>	Chicha de cará zoró	1960
<i>Ibaptihsi</i>	Chicha de canoa grande	1960
<i>Atamasēh</i>	Chicha de fruta <i>atama</i>	1960
<i>Itxiexēh</i>	Chicha de veados	1960
<i>Mēbeeyamayobapsi</i>	Chicha de atoleiro das queixadas	1964
<i>Waotiheyxēh</i>	Caldo de carros	1966
<i>Ĝoñoasi</i>	Chicha de fruta <i>ĝoñoa</i>	1969
<i>Ĝapatireyxi</i>	Chicha de marimbondos dolorosos	1969
<i>Ĝammeptaġeyxi</i>	Chicha de marimbondos pretos	1971
<i>Ipetoreysi</i>	Chicha de fruta <i>ipetor</i>	1971
<i>Pasaptihahsi</i>	Chicha de coco	1979
<i>Mōboiwayeyxēh</i>	Caldo de donos da cachoeira	1979
<i>Loġloġahsi</i>	Chicha de fruta <i>loġloġah</i>	1980
<i>Xiporeyeyeplikot</i>	Suco do lamaçal das ariranhas	1980
<i>Maçãesi</i>	Chicha de maçã	1985
<i>Sarīnanahsi</i>	Chicha de fruta <i>sarīnanah</i>	1985

Fonte: Yvinec (2018).

Tabela 2. Narradores Paiter Suruí que participaram do livro de memórias: histórias do começo e do fim do mundo: o contato do povo Paiter Suruí.

<p>- Ĝaami Anine Suruí, ou simplesmente Anine, como é conhecido, pertence ao clã <i>Makor</i> e nasceu por volta de 12 anos antes do contato. Foi importante liderança no período mais delicado da consolidação do território Suruí, lutando, junto com outros companheiros, pela demarcação e respeito aos direitos de seu povo. Nesse processo, viajou para Brasília, outras capitais e aldeias do país, participando de reuniões, audiências e da luta do movimento indígena nas décadas de 1980 e 90. Representou seu povo e os indígenas brasileiros também em encontros e eventos internacionais. Trabalhou no Distrito de Saúde Indígena, em Cacoal. Vive hoje na Aldeia Sete de Setembro, Linha 12, com suas quatro esposas e 21 filhos.</p>
<p>Itabira Ĝapoi Suruí nasceu por volta de 18 anos antes do contato em uma família importante do povo Suruí Paiter, afirmando-se como do clã <i>Kaban</i>. Foi liderança importante em toda a luta para a expulsão dos invasores e demarcação do território Suruí. Juntamente com Anine, participou ativamente do movimento indígena que começava a se organizar na década de 1980. Foi vereador pelo município de Rondolândia, sendo o primeiro indígena a assumir um cargo político nessa região. Vive hoje na aldeia Sertanista Apoena Meirelles, na Linha 7, município de Rondolândia, Mato Grosso, região Noroeste do território.</p>
<p>Nema Uredmilar Suruí é irmão classificatório (seus pais são irmãos) mais velho de Itabira, guerreiro importante e reconhecido pelo povo Suruí Paiter, lutou à frente de seu povo na defesa e proteção do território. Tem hoje cerca de 75 anos e vive na aldeia Sertanista Apoena Meirelles, na Linha 7, município de Rondolândia, no Mato Grosso, região noroeste do território, para onde se mudou para estar ao lado de seu irmão.</p>
<p>Ĝasalab Suruí, conhecido como Joaquim, é cacique da Aldeia <i>Ĝapĝir</i> na Linha 14, que reúne a maioria da população do clã <i>Ĝapĝir</i> e tem aproximadamente 57 anos. Pertence a uma grande família <i>Ĝapĝir</i>, de nove irmãos e irmãs ainda vivos.</p>
<p>Iba Suruí é um dos homens mais velhos entre os Suruí Paiter com aproximadamente 80 anos. É o irmão mais velho de Ĝasalab e, segundo informações, foi a primeira pessoa que contraiu o vírus do sarampo entre os colonos. Vive na Aldeia Betel, Município de Pacarana.</p>

<p>Ĝaserê Suruí é o terceiro irmão, do grupo de nove irmãos e irmãs <i>Ĝapĝir</i>, filhos dos mesmos pais. Tem aproximadamente 69 anos e vive na Aldeia <i>Ĝaserê</i>, Município de Pacarana.</p>
<p>Ĝathag Suruí, conhecido como André, pertence ao clã <i>Ĝapĝir</i>, tem aproximadamente 70 anos e vive na Aldeia Amaral, Linha 11.</p>
<p>Ipatarra Suruí pertence ao clã <i>Kaban</i>, tem aproximadamente 68 anos e vive na Aldeia Linha 10.</p>
<p>Yab-alapixah Suruí pertence ao clã <i>Kaban</i>, tem aproximadamente 55 anos e vive na Aldeia Linha 10.</p>
<p>Pamadjeron Suruí pertence ao clã <i>Kaban</i>, tem aproximadamente 63 anos e vive na Aldeia Linha 10.</p>
<p>Inkar Suruí é uma das irmãs da grande família <i>Ĝapĝir</i> que vive na aldeia da Linha 14. Tem aproximadamente 70 anos, é sogra e ao mesmo tempo irmã do líder <i>Ĝasalab</i>, pois as meninas do povo Suruí Paiter casam-se preferencialmente com os tios maternos ou seus filhos.</p>
<p>Inserreg Suruí pertence ao clã <i>Makor</i>, tem aproximadamente 70 anos e vive na Aldeia Linha 9. Foi casada com o grande líder Dikboba que comandava o povo Suruí na época do contato.</p>
<p>Ihxob Suruí tem aproximadamente 66 anos, vive com seu esposo, Nema Uredmilar na Aldeia Sertanista Apoena Meirelles, Linha 7. É uma das irmãs da grande família <i>Ĝapĝir</i> da Linha 14, onde viveu por muitos anos com seu esposo até mudarem para a Linha 7.</p>
<p>Soman Suruí pertence ao clã <i>Kaban</i>, tem aproximadamente 68 anos e vive na Aldeia Linha 10.</p>
<p>Ibekain Suruí pertence ao clã <i>Kaban</i>, tem aproximadamente 72 anos e vive na Aldeia Linha 10.</p>
<p>Mapini Suruí pertence ao clã <i>Kaban</i>, tem aproximadamente 48 anos e vive na Aldeia Sete de Setembro, Linha 12, com seu esposo Anine.</p>
<p>Ĝakaman Suruí pertence ao clã <i>Ĝapĝir</i>, tem aproximadamente 70 anos e vive na aldeia Linha 14.</p>

Fonte: (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p.248-250).

Tabela 3. Principais trabalhos escritos por Paiter Suruí como requisito para a conclusão do curso de Educação Básica Intercultural da Universidade Federal de Rondônia.

Renato Labiway Suruí	A IMPORTÂNCIA DA ALIMENTAÇÃO TRADICIONAL NA CULTURA DO POVO PAITER DA ALDEIA LAPETANHA, CACOAL, RONDÔNIA.
Mopidaor Suruí	MARCADORES DE TEMPO DO POVO PAITER: SUBSÍDIOS PARA O ENSINO DIFERENCIADO DE MATEMÁTICA NA ESCOLA DA ALDEIA.
Naraykopega Suruí	PAMIN PAJE TIMI TER PAJEOR SODIG OM SABA PAMUGA AKOBAH EWETIG, AHKARBAME PAITER EKOBABE SADE SODIG EMI EWESAME XAGUD EMÃHME TIG.
Joaton Suruí	METAR ET AH: UMA PROPOSTA DE EDUCAÇÃO ESCOLAR INDIGENA DIFERENCIADA PARA O POVO SURUI PAITER DE RONDÔNIA.
Garixama Suruí	PROCESSOS PRÓPRIOS DE ALFABETIZAÇÃO EM Paiter Suruí.
Gamalono Suruí	O ENSINO DE LINGUAS NA ESCOLA PAITER: Instrumento de fortalecimento cultural?
Benjamim Mopidakeras Suruí	DIFICULDADES DE ENSINO E APRENDIZAGEM DE MATEMÁTICA NA ESCOLA INDÍGENA NOÁ SURUÍ.
Alexandre Suruí	PLANTAS MEDICINAIS DO POVO PAITER SURUÍ: sabedoria tradicional na Aldeia Gabgir.
Adriano Pawah Suruí	SABERES MATEMÁTICOS DO POVO PAITER SURUÍ.

Fonte: Departamento de Educação Intercultural da Universidade Federal de Rondônia. Disponível em: <http://www.deinter.unir.br/pagina/exibir/5310> (Acesso em 28 de jan. de 2020)

Tabela 4. Trabalhos acadêmicos publicados por Joaton Suruí.

Artigos completos publicados em periódicos
NEVES, J. G.; GAVIAO, Z. K. ; SURUI, J. ; WEYMILAWA SURUI, L. . Narrativas Paiter & ikolen de Rondônia como exercícios de escrita decolonial na pós-graduação: aprendendo a dizer a sua palavra. <i>P@rtes</i> (São Paulo), v. 01, p. 01, 2019.
FERREIRA, K. R. ; SURUI, J. ; FERREIRA, L. M. R. . Caminhos Agroflorestais: gara ma soe epe. <i>Cadernos Agroecológicos</i> , v. 01, p. 01, 2018. 3 .
SURUI, J. ; CABRAL, A. S. ; MANCHINERI, L. ; SOUZA, S. ; KAMAYURA, W. ; RUBIM, A. O observatório da educação escolar indígena e a experiência piloto de formação de mestres e doutores indígenas em linguística teórica, descritiva e histórica no Brasil. <i>Teoria e Prática da Educação</i> . v. 15, n.1, jan/abr 2012, v. 16, p. 157-168, 2013.
CABRAL, A. S. ; SURUI, J. ; Surui U.A. ; Carvalho M. L. Explorando manifestações de simbolismo sonoro em duas línguas Tupi: Surui Paitér e Nhandéva Txiripá. <i>Revista Brasileira de Linguística Antropológica</i> . v. 4, p. 119-130, 2012.
Livros publicados/organizados ou edições
SURUI, J. ; SA, J.; FERREIRA, L. M. R.; GOMIDE, M. L. C.; MEZACASA, R.; SURUI, J. (Orgs.). <i>Troca de sementes, troca de saberes Sogahy epariht</i> . 1. ed. São Leopoldo - RS: Oikos Ltda, 2017. v. 500. 52p .
GOMIDE, M. L. C. ; SURUI, J. ; WEYMILAWA SURUI, L. <i>Caderno de Pesquisa 2 registros de nossa Terra Indígena Sete Setembro</i> . 1. ed., São Leopoldo: Oikos, 2016.
SURUI, J. <i>Caderno de Pesquisa 1 registros de nossa Terra Indígena Sete Setembro</i> . 1. ed. São Leopoldo: Oikos, 2014.
SURUI, G.; SURUI, O. A.; SURUI, G.; SURUI, J. <i>Garah e Same O tempo da floresta</i> . 1. ed. Brasília: 2012, 100p.
SURUI, G.; SURUI, J. <i>Gapgir ey Xagah: Amõ Gapgir ey Iway Amõ Anar Segah ayap mi Materet ey mame Ikõr Nih Histórias do Clã Gapgir ey e o Mito do Gavião Real</i> . 1. ed. Brasília: 2011, 96p .
Capítulos de livros publicados
GOMES, J. C. ; SURUI, J. . Povo Paiter Suruí: resistência lutas e conquistas. In: Marlene C. Ossami de Moura; Sibeli A. Viana. (Org.). <i>Memória das Imagens: olhares Multiculrurais sobre o acervo Jesco Puttkamer</i> . 1 ed. Goiás: Espaço Acadêmico, 2017, p. 70-91

Fonte: Currículo lattes de Joaton Suruí.