



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARTES
MESTRADO ACADÊMICO EM ARTES

BÁRBARA DIAS DOS SANTOS

Arukwahaw:

uma etnografia do casamento Suruí à luz da etnologia ritual.

Belém

2014

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CPI),
Biblioteca do PPGARTES /ICA, Belém – PA.

Santos, Bárbara Dias dos, 1990 -. (23/09/1990)

Sapurahai : uma etnologia do casamento Suruí à luz da etnologia ritual / Bárbara Dias dos Santos , 2014.

Orientador: Prof^a Dr^a. Gisele Guilhon Antunes Camargo
63 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências da Arte, Programa de Pós-graduação em Artes, Belém, 2014.

1. Etnologia – Etnografia - Pará 2 Antropologia - Pará 3. Casamento – Ritual
I.Sapurahai 2.Suruí Lívia III.Título.

CDD. 23. Ed. 305.80098115

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARTES
MESTRADO ACADÊMICO EM ARTES

BÁRBARA DIAS DOS SANTOS

Arukwahaw:

Uma etnografia do casamento Suruí à luz da etnologia ritual.

Dissertação apresentada ao Instituto de Ciências das Artes, como requisito parcial para a obtenção da titulação de Mestre em Artes, orientada pela Prof. Dra. Giselle Guilhon Antunes Camargo.

Belém

2014

BÁRBARA DIAS DOS SANTOS

Arukwahaw:

Uma etnografia do casamento Suruí à luz da etnologia ritual.

Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do título de Mestre em Artes e aprovado na sua forma final pela Universidade Federal do Pará.

Data da Defesa: 04 de Junho de 2014

Conceito: BOM

Banca Examinadora:

Prof. Dra. Giselle Guilhon Antunes Camargo
Orientadora- Instituto de Ciências da Arte- UFPA

Prof. Dra. Deyse Lucy Montardo
Avaliador Externo- Departamento de Pós-graduação em Antropologia – UFAM

Prof. Dra. Lilian Barros Cohen
Avaliador Interno- Instituto de Ciências da Arte-UFPA

À Laura, meu exemplo, meu orgulho, minha mãe.

Aos povos indígenas do Brasil, por todos esses anos de massacre e desrespeito. À eles, meu profundo respeito e minha luta.

O que é da terra é da terra, e fala da terra.

Evangelho de São João 3,31.

AGRADECIMENTOS

Inicialmente, à Deus de infinita bondade e à Jesus mestre, amigo e consolador. Juntamente com todo o plano espiritual, sempre presentes nos momentos de insegurança e dúvidas. Foram meus auxílios e a paz de espírito que tanto necessitei.

Aos meus pais, Laura e José Antônio, razões da minha vida, meus exemplos diários, agradeço por todo amor incondicional, por todo incentivo aos estudos, por acreditarem em minha pesquisa e nos meus sonhos. Obrigada por tudo até hoje.

Agradeço à José Murilo, por ficar ao meu lado em todos os momentos, sabendo ouvir minhas dúvidas, meus receios e por sempre me encorajar a continuar. Obrigada pelos dias vivenciados na Aldeia Sororó ao meu lado, sem sua ajuda o registro visual desta pesquisa estaria incompleto.

À Universidade Federal do Pará, através do Instituto de Ciências das Artes, que possibilitou a concretização de mais essa formação profissional. Sem esquecer os colegas de curso, professores, técnicos e funcionários do Instituto de Ciências das Artes. Em especial, ao Prof. Dr. Miguel Santa Brígida pelas conversas e contribuições riquíssimas à pesquisa.

Aos meus amigos de curso componentes do grupo de estudo Círculo de Fogo, Ana Cláudia Costa, Aninha Moraes, Arianne Pimentel, Fernanda Sales e Joelson Muzensa. Muito, muito obrigada! Pelas escutas, por dividirem comigo os medos, as críticas e pela amizade, esses dois anos de convívio deixarão saudades.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- CAPES por conceder-me bolsa de estudo, no período de 2012 até 2014. Possibilitando assim todo o financiamento da pesquisa.

À minha querida orientadora, amiga e exemplo Giselle Guilhon Antunes Camargo, sendo através dela meu primeiro contato com as teorias da Antropologia, sem ela, com toda a certeza, esta pesquisa não seria possível. Obrigada por ter me ajudado a compreender meu papel enquanto pesquisadora.

Ao sr. Fábio Henrique por ter possibilitado e viabilizado meu contato com os Suruí, tendo articulado com eles minha chegada e estadia na Aldeia Sororó. Obrigada pela confiança e pelo tempo destinado a minha pesquisa no período em que estive na Cidade de Marabá.

Aos Suruí, meu eterno agradecimento. Gostaria de citar todos os nomes aqui, mas seria inviável. Agradeço por todos os sorrisos que recebi todos os convites para entrar nas casas, me servir da mesma comida, por compartilharem seu dia-a-dia comigo. Em especial ao Cacique Maíra Suruí, que autorizou minha entrada na Aldeia, à dona Maria Suruí e toda a sua família, por terem tido paciência com minha curiosidade e inúmeras perguntas. E ao jovem casal Irikwá e Inamorow Suruí por permitirem a etnografia do seu casamento.

Aos companheiros do Movimento Esquerdos Socialistas que integram o Partido Socialismo e Liberdade, agradeço imensamente por compreenderem a necessidade do meu afastamento no período da pesquisa, e por juntos termos iniciado as lutas em defesa dos povos indígenas.

À todos os meus amigos, dos que ainda compartilham dos meus dias e aos que vivem distantes, somente em minhas lembranças. Em especial, à Jardel Augusto Lemos, Luiz Thomaz Sarmiento, Kelly Cristina de Carvalho e Annaira Etna Rodrigues. Agradeço por todas as palavras de incentivo e pela compreensão por toda ausência que deixei.

Em especial aos amigos, Pedro Ivo Machado, meu Brasil, por toda delicadeza e cuidado com a feitura dos desenhos dos grafismos indígenas, pela paciência e pela amizade de sempre. À Danielle Cascaes Dantas, meu Gatinho, por todo tempo destinado à edição dos vídeos, das músicas, por compreender minhas ansiedades e dúvidas no processo de edição. À Luciano Ferreira Neto amigo de todas as horas, um irmão! Obrigada queridos!

Aos membros do núcleo Companhia Moderna de dança, em especial ao grupo de dança Moderno em Cena, obrigada por dividirem a cena artística comigo e por compreenderem minhas ausências em decorrência da pesquisa. Em especial à Ana Flávia Mendes Sapucahy por ser um exemplo sempre!

“Cortaram nossos galhos, cortaram nossos troncos, mas não conseguiram cortar nossas raízes, mas em termos dos nossos conhecimentos, conhecimentos que a gente teve, agora que a gente tá resgatando, até mesmo nossa língua, que perdemos, perdeu não, tiraram da gente. Ficamos muito triste, mas a gente toma e repõe de novo, fica difícil e não fica, não tá muito longe da gente resgatar isso, e com certeza a gente vai resgatar isso.”

Antônio Pereira

RESUMO

A presente pesquisa analisa por meio da lente do ritual a cerimônia do casamento da etnia indígena Suruí, residente na terra indígena Sororó localizada na região sudeste do Estado do Pará nos municípios de São Geraldo do Araguaia e de Brejo Grande. Onde, através da metodologia da etnografia, com a observação do cotidiano da aldeia, dos costumes culturais, e sociais intrínsecos aos Suruí e a cerimônia do casamento. Realizei entrevistas abertas, registros fotográficos e de vídeos, afim de compreender o casamento à luz da etnologia ritual na perspectiva de Richard Schechner e nas entrelinhas da antropologia com conceitos de Adrienne Kaeppler e Gertrude Kurath. Acredito que a importância dessa pesquisa volta-se para o estudo da cultura indígena amazônica, em especial a cultura dos Suruí, reafirmando que, apesar de todo o processo de desenvolvimento e agregação cultural dessa etnia ter sido desigual, desrespeitoso e, desumano, muitas das vezes, os valores e tradições permanecem e são dignos de estudos nas mais variadas vertentes, como no caso desta pesquisa, a vertente das Artes. Além da importância do registro cultural em vias escritas, tanto para a própria sociedade Suruí, quanto para as outras sociedades indígenas e para as não-indígenas.

Palavras-chave: Suruí. Antropologia. Etnografia. Casamento. Ritual.

ABSTRACT

This research analyzes the lens rises the ritual of the marriage ceremony Surui indigenous ethnic group residing in indigenous land Sororó located in the southeastern region of the state of Pará in the municipalities of São Geraldo do Araguaia and Great Swamp . Where , through the methodology of ethnography , with the observation of everyday village , cultural and social customs intrinsic to Surui and wedding ceremony , performed open interviews , photographic records and videos in order to understand the marriage ritual in the light of anthropology through the perspective of Richard Schechner and the lines between anthropology and concepts of Adrienne Kaeppler and Gertrude Kurath . I believe the importance of this research turns to the study of Amazonian indigenous culture , especially the culture of the Surui , reaffirming that although the whole process of cultural development and aggregation of this ethnic group have been uneven, disrespectful and inhuman , many of times , values and traditions remain and are worthy of study in various areas, such as in the case of this study , the slope of the Arts. Besides the importance of the cultural record in written copies, both for the company itself Surui , as for other indigenous society and non - indigenous .

Keywords : Surui . Anthropology . Ethnography . Marriage . Ritual.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Área indígena Sororó por satélite	29
Figura 2 - Risco de fogo no município de São Geraldo do Araguaia	31
Figura 3 - Entrada da aldeia Sororó	38
Figura 4 - Primeiras casas vistas na aldeia	38
Figura 5 - Posto médico da FUNASA	39
Figura 6 - Casas construídas pela Governo Estadual	39
Figura 7 - Casas construídas pelo Governo Estadual	40
Figura 8 - Coleta das amêndoas no castanhal	48
Figura 9 - Ouriços da Castanha do Pará	51
Figura 10 - Distribuição da comida	57
Figura 11 - Processo de feitura da tinta de Jenipapo	60
Figura 12 - Grafismo indígena da Jiboia e da patinha da onça-pintada	60
Figura 13 - Grafismo indígena da anta, do porco do mato e da cobra jararaca	61
Figura 14 - Preparação do noivo	62
Figura 15 - Preparação da noiva	62
Figura 16 - Indígenas responsáveis pela cerimônia do casamento	65
Figura 17 - Formação do Ritual do Casamento	71

SUMÁRIO

1 - INTRODUÇÃO	14
2 - SENÉ KWARAHI: POVOS INDÍGENAS	20
2.1 - Os Povos indígenas no estado do Pará	20
3 - AIKEWÁRA SURUÍ: SOMOS TODOS SURUÍ	27
3.1 - Aspectos linguísticos e territoriais	27
3.1.1 - Caracterização físico-biótica da terra indígena sororó	30
3.2 - O Desenvolvimento da região sudeste do Pará juntamente aos suruí	33
3.3 - Organizações social chefia e territorialidade	37
3.3.1 - Aldeia	37
3.3.2 - Chefia	41
3.4 - Aspectos socioeconômicos	45
3.4.1 - Atividades produtivas	46
3.4.2 - Ciclo da castanha do Pará	48
3.4.3 - Caça de subsistência	53
4 - ARUKWAHAW: O CASAMENTO SURUÍ	55
4.1 - A Preparação social e espacial da aldeia	55
4.2 - A Preparação dos convidados e dos noivos	58
4.3 - A Cerimônia	63
4.4 - A Dança	66
4.5 - A Construção do conceito de ritual	68
5 - CONSIDERAÇÕES FINAIS: EIRARASSU	70
REFERÊNCIAS	72
APÊNDICES	75
ANEXOS	94

1 - INTRODUÇÃO

Durante um longo período, a noção de Amazônia esteve associada somente à fauna e à flora. A profusão dos rios, a grandiosidade das florestas e a enorme variedade de animais sintetizavam o que se pensava sobre a região. Os povos indígenas foram exceção. Apareceram, durante muito tempo, como únicos e legítimos habitantes do território amazônico, como se neste território não existissem outras sociedades, como os negros, caboclos e povos europeus advindos da colonização. Acredito que essa visão é resultado de que por muitos séculos, a Amazônia foi vista como um espaço livre da interferência humana. Para muitos dos que escrevem sobre ela, a sua natureza era uma pista de que a região guardava muitas riquezas, todas elas intocadas, esperando quem as descobrisse.

Essa noção teve e tem uma vida longa por várias razões, uma delas é o pouco conhecimento que se tem sobre as sociedades amazônicas. O curioso é que elas ocupam a região há milênios. E todas elas, desde os primeiros anos de existência, interagem com a natureza amazônica, alterando o curso de rios, a conformação das terras, espalhando sementes e introduzindo espécies. (PALMIERI, 2012, p. 06)

A Amazônia possui histórias, muitas histórias, conhecê-las é conhecer a Amazônia, aquela que vem sendo construída por homens e mulheres há muitos anos. Minha pesquisa é uma dentre essas milhares de histórias, é um pequeno fragmento dentro do universo Suruí e que é tão vasto quanto a diversidade dos povos que aqui habitam. Não busquei estudar uma sociedade indígena por achar que é o retrato da região, ou pelo fato do assunto estar em voga nas mídias ou redes sociais, minha escolha foi muito, além disso. Recordo-me das palavras de José Ribeiro Souza, que diz: “Os caminhos que busquei, as estradas e rios que cruzei e as quedas. Tudo me fez chegar em quem sou”. (1995, p.130)

E pensando nisso, busquei o entendimento sobre minha escolha em pesquisar uma comunidade indígena, em especial a etnia Suruí. Cheguei à conclusão que esse processo de escolha não data do meu vínculo ao Programa de Pós-Graduação em Artes da UFPA, talvez a materialização da pesquisa sim, mas o ímpeto em relacionar-me com comunidades indígenas já se manifestava antes de 2012. Recordei que no fim de 2009, recebíamos a notícia através do Governo Federal, que o projeto da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, antiga UHE Kararaó no tempo da Ditadura Militar, localizada na cidade de Altamira, no Estado do Pará, iria sair do papel. Na cidade de Belém, capital do Estado do Pará, surge o Comitê Metropolitano Xingu Vivo Para Sempre, que consiste em:

Uma entidade que se propõem a trazer para a região metropolitana o debate sobre a Usina, caracterizando-se como entidade não governamental de luta e resistência contra a criação da UHEBM, atuando como fonte informacional à sociedade os reais interesses que existem por trás dessa hidrelétrica, a que e a quem ela servirá. Busca também mostrar, ainda, o posicionamento dos povos indígenas em relação à Usina, alertando o poderá ocorrer, caso o governo federal insista em agredir a floresta, e as pessoas que moram na Amazônia. (Nota do Blog da Entidade, acesso em <http://xingu-vivo.blogspot.com.br>).

Meu posicionamento perante essa situação, foi aproximar-me do Comitê Metropolitano Xingu Vivo Para Sempre afim de participar das reuniões e articulações de atos contra a construção. Assim, seguiram os anos de 2010, 2011 (Ano da implantação da UHB), com intervenções pelas ruas de Belém, ocorrendo em frente aos órgãos como o IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis), FUNAI (Fundação Nacional do Índio), no Ministério Público e, principalmente, na cidade de Altamira, sede da UHB.

Existia uma necessidade em participar desses atos e manifestos, um sentimento de pertencimento pairava sobre minhas ações e pensamentos, tal como um receio que a cultura dessas etnias fosse de alguma forma perdida. Então, da forma que estava ao meu alcance, tentei ajudar. Acredito que esse seja o sentimento que guiou meus passos até chegar à Aldeia Sororó, a necessidade de registro da cultura para que a mesma seja vista, aprendida e preservada. Como se um dia fossem me perguntar o que fiz pela cultura Amazônica, o que deixei registrado. Arrisco dizer que é o receio de que algo se perca que me fez chegar até aqui, que me fez enxergar o meu papel enquanto pesquisadora no campo das Artes nas entrelinhas da Antropologia.

Tendo isso em vista, procurei amparo e esclarecimento nas palavras da professora e orientadora Giselle Guilhon Antunes Camargo, antropóloga de formação, que aconselhou-me a seguir o meu desejo, dizendo que pesquisar o que se gosta é um privilégio de poucos. Aconselhando-me também a compreender quais seriam os caminhos metodológicos desta pesquisa, indicou-me as etnociências. De acordo com o estudioso Armindo Jorge de Carvalho Bião (2009, p.96), as etnociências: “Têm a identidade como conceito pilar articulado ao conceito de alteridade.” E era justamente essa visão que eu queria levar como base para a minha pesquisa: estudar as identidades, estudar o caráter e as qualidades do que vem a ser o outro, levando em consideração o contexto cultural no qual se insere como indígena. E esse outro, às vezes nem está distante, às vezes o outro mora em nós mesmos e não sabemos. Foi então que as coisas

começaram a fazer sentido. Segui até a sede da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), em Belém, que corresponde:

Ao órgão do governo brasileiro, presente em quase todos os estados do país, que estabelece e executa a política indigenista no Brasil. Na prática, deveria significar que a FUNAI promove a educação básica aos índios, demarca, assegura e protege as terras por eles tradicionalmente ocupadas, estimula o desenvolvimento de estudos e levantamentos sobre os grupos indígenas. (Nota do site da FUNAI. www.funai.gov.br)

A sede da Fundação em Belém, apenas serviu como informante sobre uma situação geral das comunidades indígenas localizadas no Brasil e no Estado do Pará. Informou-me com estimativa a existência de cerca de 215 sociedades indígenas no Brasil, além de cerca de 55 grupos de índios isolados, falantes de mais de 180 línguas, as quais estão agrupadas em 30 diferentes grupos linguísticos, abrangendo um total de 345 mil índios. Mas esse dado populacional considera somente aqueles indígenas que vivem em aldeias regulamentadas pelo Governo Federal e assistidas pela FUNAI, havendo estimativas de que, além destes, há entre 100 a 190 mil vivendo fora das terras indígenas, inclusive em áreas urbanas. A maioria não domina a leitura e nem a escrita e o grau de interação de cada um desses grupos com as sociedades não-indígenas varia desde o relativo isolamento até um avançado processo de integração às zonas urbanas.

Apesar das informações e do vasto acervo sobre a cultura indígena nacional que me foi cedido, a FUNAI- Belém não viabilizou, na prática, minha pesquisa, pois dentro dos processos burocráticos que compete a qualquer órgão governamental, não foi aprovada minha liberação para entrar em nenhuma das aldeias indígenas no Estado do Pará. Inegavelmente, as barreiras que a FUNAI- Belém apresentou surgiu como um desestímulo à pesquisa, pois além da distância geográfica já existente, os processos burocráticos impulsionavam cada vez mais as ações para a estagnação. A partir dessa problemática, conversei com minha mãe sobre o andamento da pesquisa, a mesma aconselhou-me a buscar alguma representação do Estado em Marabá que tivesse um vínculo com as etnias indígenas.

Foi assim que cheguei até a pessoa do Sr. Fábio Costa, servidor do Estado, vinculado ao Projeto Pará Rural – desenvolvimento regional sustentável, onde o mesmo desenvolve projetos que buscam o desenvolvimento econômico e de incentivo à produção, juntamente com as etnias próximas à região de Marabá. Foi o Sr. Fábio Henrique quem facilitou minha chegada até os índios Suruí.

A materialização da pesquisa de campo começou no dia 2 de janeiro do ano de 2013, quando deixei a cidade de Belém em direção a cidade de Marabá (região sudeste do Estado, aproximadamente uma hora de avião). No aeroporto local, com uma estrutura simples, mas que conseguia pôr em prática seus objetivos, o Sr. Fábio Costa me aguardava para seguirmos até a Reserva Indígena Sororó. Mas, antes desses passos para a execução da pesquisa de campo, esquadrinhei o acervo bibliográfico sobre essa etnia. Além dos dados estatísticos fornecidos pela FUNAI e pelo IBGE, procurei por pesquisas acadêmicas e teóricas que fundamentassem minha escrita e servissem como referencial teórico nesse vasto campo das etnologia indígena.

Nessa investigação, percebi que a bibliografia etnológica sobre os Suruí ainda é pequena. As principais referências sobre o grupo foram os trabalhos do Antropólogo Roque de Barros Laraia (1967), uma das principais referências para a minha escrita no tocante ao desenvolvimento histórico e social da etnia, sobre as relações entre os povos indígenas da região do vale do Tocantins e dos castanheiros nos anos 1960, e uma monografia comparativa sobre a organização social Tupi, escrita por Laraia em 1987, precedida de artigos menores do mesmo autor sobre aspectos específicos do parentesco (1963), do contato interétnico (1965), processo ritual (1967) e um texto mais recente sobre o reencontro do Antropólogo com os Suruí, 35 anos depois da realização de seu trabalho de campo inicial em 1967. (1996).

Além das contribuições importantíssimas dos estudos de Laraia à esta pesquisa, utilizo informações de Expedito Arnaud (1993) sobre a ação indigenista no Sul do Pará e mudanças culturais entre grupos Tupi na região do Tocantins-Xingu. Uma dissertação e uma monografia de graduação foram defendidas na Universidade de Brasília: a primeira abordando a fonologia (VELHO, 2009) e a segunda relacionando um mito 'Aikewara Suruí' e a mitologia de demais grupos Tupi-guarani (JABUR, 2001). Também utilizo uma dissertação de mestrado que foi defendida em 2002 sobre a relação entre mito e identidade 'Suruí' na Universidade Federal do Pará (LIMA, 2002).

Além destas fontes acadêmicas sobre os Suruí, faço uso de informações e dados publicados no volume "Sudeste do Pará" da coleção *Povos Indígenas no Brasil*, publicado pelo CEDI em 1985 (RICARDO, 1985), e um laudo antropológico produzido sob a coordenação da antropóloga Jane Felipe Beltrão a propósito da BR 153 (BELTRÃO, 1998), republicado na revista 'Espaço Ameríndio' v. 2, nº 2 em 2008 (BELTRÃO, LIMA & MOREIRA 2008). Além do livro da mesma autora "Povos indígenas na Amazônia" (2012) que integra a coleção Estudos Amazônicos. Estes

estudos citados acima, foram o referencial teórico utilizado principalmente para a caracterização histórica dos Suruí. Busco alicerce nos conceitos de Adrienne Kaeppler e Gertrude Kurath no livro *Antropologia da Dança I*, organizado por Giselle Guilhon Antunes Camargo. Além de fazer uso do conceito de ritual através da perspectiva de Richard Schechner no livro *Performance e Antropologia* de Richard Schechner, organizado por Zeca Ligiéro.

Portanto, esta pesquisa tem como objetivo principal, analisar o Casamento na sociedade Suruí através das dimensões etnológicas amparadas pelo conceito de Ritual. Bem como são seus objetivos específicos: Compreender os aspectos etnológicos do conceito de ritual que nortearão a pesquisa, entender os valores sociais e históricos de construção da identidade Suruí ligados ao casamento. Compreender os processos organizacionais dos povos indígenas da amazônia legal, principalmente os Suruí. Etnografar em sua plenitude a cerimônia do casamento Suruí, abrangendo todas as suas etapas, tais como: a preparação física e espacial da aldeia, a participação dos índios mais antigos na cerimônia, a utilização de cantos ancestrais e a celebração final com a dança, através de seus desígnios coreográficos e cosmológicos. Além de destacar a importância do registro cultural do casamento Suruí, tanto para sua própria sociedade, quanto para as outras sociedades indígenas e para as não-indígenas.

Por meio da observação do cotidiano da Aldeia Sororó, dos costumes culturais e sociais intrínsecos aos Suruí, realizei entrevistas abertas com os indígenas, registros fotográficos e de vídeos. Afim de compreender mais toda a diversidade cultural, histórica e social presente nesta etnia. E dentre esta diversidade encontrada na aldeia, escolhi a cerimônia do casamento, para observá-la sob as lentes do ritual através da metodologia da etnografia. A cerimônia do casamento é denominada pelos Suruí como *Arukwahaw*, sendo esta a tradução literal para a palavra casamento na língua *Akwáwa*. Este acontecimento mobiliza toda a aldeia e integra uma tríade entre preparação social e espacial da aldeia, valores morais e de celebração festiva através da dança, este momento da dança é denominado pelos Suruí como *Sapurahai*.

Tendo partido da hipótese de que os conceitos de ritual aplicam-se a cerimônia do casamento justamente por sua composição triádica, onde em nenhum momento sobrepõem-se ao outro, mas ocorre uma dependência, onde um não pode ser executado sem antes do outro ter sido, uma dependência simbólica e cultural, que está fortemente ligada ao histórico das etnias na Amazônia legal, no caso os Suruí, e seu trajeto até os tempos atuais, onde explicarei mais claramente no decorrer dos capítulos.

No primeiro capítulo, intitulado: “Sené Kwarahi: Povos indígenas”, abordo de uma forma sucinta como surge a nomenclatura destinada aos povos indígenas e sua organização territorial. Meu olhar é focado nas etnias que habitam a Amazônia Legal, mas especificamente o Estado do Pará. Apresento também uma tabela situacional que indica o nome da terra indígena, etnias que moram nessa terra, qual a situação legal do território, a extensão em hectares, a população e a localização dentro do Estado do Pará.

Já em “Aikewára Suruí”, o segundo capítulo, abordará quem são os Suruí. Trazendo os aspectos sociais e culturais da etnia, como sua linguística, seus domínios territoriais, a caracterização físico-biótica da terra indígena Sororó, principais aspectos socioeconômicos passando pela extração da castanha do Pará e a atividade de caça na aldeia. Além da análise histórica do desenvolvimento da região sudeste do estado do Pará juntamente aos Suruí.

No terceiro capítulo intitulado “Arukwahaw: a etnografia do casamento” abordo a descrição geral da cerimônia. Casamento este realizado no dia 19 de abril de 2013, entre os jovens Irikwá Suruí, o noivo de 18 anos e Inamorow Suruí, a noiva de 16 anos. Relato desde os momentos da preparação espacial e física da aldeia Sororó até a dança que finaliza a cerimônia. “Chegando assim na construção do conceito de Ritual”, pois a etnografia trará os elementos constituintes da cerimônia entrelaçados a conceituação de ritual. O quarto capítulo, trará as considerações finais, nas quais intitulei Eirarassu, aonde com mais detalhes e conceituações chegarei ao objetivo final de minha pesquisa.

Acredito que a importância dessa pesquisa volta-se para o estudo da cultura indígena amazônica, em especial a cultura dos Suruí, reafirmando que, apesar de todo o processo de desenvolvimento e agregação cultural dessa etnia ter sido desigual, desrespeitoso e, desumano, muitas das vezes, os valores e tradições permanecem e são dignos de estudos nas mais variadas vertentes, como no caso desta pesquisa, a vertente das Artes. Além da importância do registro cultural em vias escritas, tanto para a própria sociedade Suruí, quanto para as outras sociedades indígenas e para as que não são indígenas.

2 - SENÉ KWARAHI: POVOS INDÍGENAS.

Neste capítulo abordo de uma forma sucinta como surge a nomenclatura destinada aos povos indígenas e sua organização territorial. Meu olhar é focado nas etnias que habitam a Amazônia Legal, mas especificamente o Estado do Pará. Apresento também uma tabela situacional que indica o nome da terra indígena, etnias que moram nessa terra, qual a situação legal do território, a extensão em hectares, a população e a localização dentro do Estado do Pará.

2.1 - Os Povos indígenas no estado do Pará.

Ao iniciar este diálogo, surge uma primeira pergunta relacionada a nomenclatura destinada à esses povos: por que são chamados indígenas os povos que descendem, dos que estavam, quando os europeus invadiram as Américas? A antropóloga e historiadora Jane Felipe Beltrão esclarece, dizendo:

Segundo é dito, porque os invasores cometeram um erro geográfico- o primeiro de muitos- por conta da precariedade dos mapas náuticos do século XV. Eles “pensaram” ter chegado às Índias, no continente asiático. Desde então, “índios” ou “indígenas” permanece como denominação genérica de diversos povos. (Beltrão, 2012:07)

Na verdade, os indígenas são Tembé, Parakanã, Suruí, Kayapó, Juruna, Xikrín entre tantas outras denominações étnicas, fato este que os diferencia entre si e dos demais brasileiros. Outro entendimento com relação à nomenclatura, é o não acréscimo da letra “s” aos nomes indígenas, a menos que eles terminem por “s”, pois o plural nas línguas indígenas não é feito, necessariamente, acrescentando o “s”. Portanto se fala e escreve os Suruí.

Mas mesmo com uma denominação advinda de um equívoco, alguns defendem o uso das palavras índio e Indígenas. Segundo Gersem dos Santos Luciano, indígena da etnia Baniwa, uma das importantes lideranças do movimento indígena do Brasil. Hoje, após estudar, tornou-se antropólogo, possui doutorado pela Universidade de Brasília (UnB), obtido em 2011, e é docente da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Com o surgimento do movimento indígena organizado, na década de 1970, os povos indígenas chegaram a seguinte conclusão:

De que era importante manter, aceitar e promover a denominação genérica de índio ou indígena, como uma identidade que une, articula, viabiliza e fortalece todos os originários do atual território brasileiro e, principalmente, para demarcar a fronteira étnica e identitária entre eles, enquanto habitantes nativos e originários dessas terras, e aqueles com procedência de outros continentes, como os europeus, os africanos e os asiáticos. (Luciano, 2008, p.30)

Compreendo que assim, uma denominação antes pejorativa e equivocada, adquire um novo significado. O movimento indígena lhe imprimiu contornos diferentes. Pois ao resignificar o vocábulo, os indígenas facilitaram a ação política e, hoje se consideram parentes, unidos em busca de direitos. “É como algumas pessoas, nascidas e criadas na Amazônia, que em outros tempos, consideravam a denominação cabocla pejorativa, e hoje, oferecem novos significados ao termo e pensam caboclos como aqueles que têm os pés firmados nas tradições”. (Beltrão, 2012, p.09). Eis que então, surge uma segunda pergunta: quais são os povos indígenas? Uma pergunta ampla, densa, e que minha pesquisa não conseguiria abarcar, por isso tentei restringi-la somente ao Estado do Pará, principalmente pelo fato dos Suruí encontrarem-se localizados na região sudoeste do Estado.

No Pará, já foram catalogadas mais de 50 etnias indígenas, falando línguas filiadas a sete troncos linguísticos. A pesquisadora Jane Felipe Beltrão, citada anteriormente, compreende o tronco linguístico e sua sistematização da seguinte forma:

“Tronco linguístico diz respeito à diversidade linguística dos povos indígenas. Cada língua indígena é classificada segundo suas afinidades umas com as outras, considerando as origens, semelhanças e diferenças, desenvolvimento histórico, entre outras possibilidades. As línguas, indígenas ou não, são pensadas e classificadas para fins de estudo como uma grande árvore, com troncos que abrigam diferentes famílias de línguas. Para a língua indígena no Brasil temos sete grandes troncos linguísticos: (1) Tupi-Guarani; (2) Macro-Jê; (3) Aruak; (4) línguas que ainda não estão incluídas e classificadas em troncos; (5) línguas não classificadas em famílias; (6) línguas sobre as quais não se tem informações; (7) línguas que não mais se fala. No Estado do Pará, todas essas situações são encontradas.” (Beltrão, 2012, p.10)

Por meio desta descrição da pesquisadora, nota-se que existem etnias cuja língua sequer foi identificada ou estudada, como é o caso dos índios “isolados” ou “resistentes” ao contato com sociedades não indígenas. Esta nomenclatura “isolados”, é a denominação utilizada pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e “resistentes” é

denominado pelo movimento indígena. No Estado do Pará, as evidências sobre as etnias “resistente” foram encontradas no Parque do Tumucumaque, na fronteira do Pará com o Amapá, essas etnias caracterizam-se pela não definição territorial, migram de tempos em tempos, buscando condições adequadas para a sobrevivência.

Diferentemente dos “resistentes”, há um grande número de etnias que possuem um território próprio, denominado de terras indígenas, espaços estes destinados a moradia, caça, agricultura, pesca e o desenvolvimento social e cultural de uma forma geral das etnias. Até dezembro de 2011, as terras indígenas no Estado do Pará eram totalizadas em 64, sendo que a situação jurídica das mesmas é diferente. Cerca de 25 terras estão por identificar, ou em estado de identificação, ou com restrição de uso ou em estudo. Isso indica que terras são ocupadas por etnias indígenas, mas esse território ainda não foi estudado e demarcado pelos órgãos governamentais destinados à estas situações, mas os órgãos competentes já indicaram que essas terras são de uso exclusivo indígena, até que os procedimentos de homologação sejam concluídos. “Os povos indígenas lutam pela terra desde o tempo da invasão portuguesa. A demarcação das terras é a possibilidade de estabelecer a paz, na incansável guerra que atravessa os tempos. Terras demarcadas eliminam conflitos, evitam confrontos e restauram direitos.” (Beltrão, 2012,p.15).

As homologações e demarcações não são ações de fácil concretização, pois as terras indígenas localizadas em áreas de fronteiras dos Estados da Amazônia, como em outros casos no Brasil, padecem em geral com a falta de apoio, investimento e assistência, pois os Estados ficam disputando a quem compete a autoridade para administrar as terras. Abaixo, apresento uma tabela, onde o foco é o Estado do Pará, que indica o nome da terra indígena, etnias que moram nessa terra, qual a situação legal do território, a extensão em hectares, a população e a localização. Dados esses, que foram encontrados no site da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) e em bibliografias como no livro “Povos Indígenas do Brasil- Sudeste do Pará (Tocantins) Vol.8 sobre organização do CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação) e no livro “Povos indígenas na Amazônia” que integra a coleção Estudos Amazônicos de Jane Felipe Beltrão.

Tabela 1- Povos Indígenas habitantes do Estado do Pará.

TERRA INDÍGENA	POVO(S)	SITUAÇÃO JURÍDICA	EXTENSÃO EM HA	POPULAÇÃO	LOCALIZAÇÃO
Alto Rio Guamá	<i>Tembé, Guajá e Ka'apor</i>	Homologada	279.897	1.425	Nova Esperança do Piriá, Paragominas e Santa Luzia-PA
Amanayé	<i>Amanayé</i>	Reservada, em revisão	Sem definição	52	Goianésia do Pará-PA
Anambé	<i>Anambé</i>	Homologada	7.883	124	Mojú-PA
Andirá-Marau	<i>Sataré- Maué</i>	Homologada	788.528	7.376	Barreirinhas, Maués, Parintins-AM e Aveiro e Itaituba- PA
Aningalzinho	<i>Povos do Tapajós e Arapiuns</i>	Em identificação	Sem definição	Sem informação	Santarém-PA
Apyterewa	<i>Parakanã</i>	Homologada	773.470	462	São Felix do Xingu- PA
Arara	<i>Arara</i>	Homologada	940.901	403	Altamira, Brasil Novo, Medicilândia e Uruará- PA
Arara da Volta grande (Maia)	<i>Arara</i>	Declarada	25.500	93	Senador José Porfírio- PA
Araweté	<i>Araweté</i>	Homologada	940.901	403	Altamira, São Felix do Xingu e Senador José Porfírio- PA
Atikun (Gleba)	<i>Atikun</i>	Assentados pelo Incra	600	60	Marabá-PA
Atikum (Lote)	<i>Atikun</i>	Domínio indígena com escritura	98,86	44	Canaã dos Carajás- PA
Badjônkôre	<i>Kayapó, Kuben Kran Kren</i>	Homologada	221.981	230	Cumarú do Norte e São Felix do Xingu-PA
Barreirinhaa	<i>Amanayé</i>	Homologada	2.374	86	Paragominas-PA
Baú	<i>Kayapó, Mekrangnoti</i>	Homologada	1.540.930	188	Altamira-PA
Borari	<i>Borari</i>	Em identificação	Sem definição	508	Santarém-PA
Bragança – Marituba	<i>Mundurucu</i>	Identificada	13.515	231	Belém-PA

Cachoeira seca do Iriri	<i>Arara</i>	Declarada	734.027	81	Altamira, Placas e Uruará- PA
Cobra Grande	<i>Tapajó</i>	Sem identificação	Sem definição	Sem informação	Santarém-PA
Cojubim	<i>Xypaia</i>	Sem procedimento	Sem definição	34	Senador José Porfírio- PA
Escrivão	<i>Cara Preta e Munduruku</i>	Sem identificação	Sem definição	Sem informação	Avoeiro- PA
Ituna- Itatá	<i>Isolados</i>	Com restrição de uso	137.765	Sem informação	Altamira e Senador José Porfírio- PA
Juruna Km 17 (Sítio Boa Vista)	<i>Juruna (Yudja)</i>	Domínio Indígena	Sem informação	54	Vitória do Xingu- PA
Kapotnhinore	<i>Kayapó, Mekrangnoti e Kayapó Metutire</i>	Em identificação	Sem identificação	Sem informação	São Felix do Xingu- PA e Vila Rica- MT
Karajá Santana do Araguaia (Karajás)	<i>Karajá</i>	Homologada	1.485	69	Santa Maria das Barreiras- PA
Kararaô	<i>Kayapó, Kararaô</i>	Homologada	330.838	57	Altamira- PA
Kaxuyana e Tanayana	<i>Kaxuyana</i>	Em identificação	Sem informação	153	Oriximiná- PA
Kayabi	<i>Apiaká, Kayabi e Mundurucu</i>	Declarada	1.503.000	387	Jacarécanga- PA e Apiaká- MT
Kayapó	<i>Kayapó Goritire e Munduruku</i>	Homologada	3.284.005	4.536	Bannach, Cumaru do Norte, Ourilândia do Norte e São Felix do Xingu- PA
Koatinemo	<i>Asurini do Xingu</i>	Homologada	387.634	161	Altamira e Senador José Porfírio- PA
Kuruaya	<i>Kuruaya</i>	Homologada	166.784	159	Altamira- PA
Mãe Maria	<i>Parkatêjê, Kyikatêjê e Akrãtikatêjê</i>	Homologada	62.488	737	Bom Jesus do Tocantins- PA
Marakaxi	<i>Tembé</i>	Identificada	720	36	Aurora do Pará- PA

Maró	<i>Povos indígenas do Tapajós e Arapius</i>	Em definição	Sem definição	Sem informação	Santarém- PA
Mekrangnoti	<i>Kayapó, Mekrangnoti e Isolados</i>	Homologada	4.914.255	984	Altamira, São Felix do Xingu- PA e Matupá e Peixoto de Azevedo- MT
Munduruku	<i>Apiaká e Mundurucu</i>	Homologada	2.381.800	6.038	Itaituba e Jacarecanga- PA
Munduruku-Taquara	<i>Munduruku</i>	Identificada	25.323	171	Aveiro, Belterra e Santarém- PA
Nhamundá-Mapuera	<i>Kaxuyana, Hixkaryana Katuena e Waiwai</i>	Homologada	1.049.520	2.218	Nhamundá, Urucará- AM Faro e Oriximiná- PA
Pacajá	<i>Asurini do Tocantins</i>	Em identificação	Sem definição	Sem informação	Portel- PA
Panará	<i>Panará</i>	Homologada	499.740	480	Altamira- PA, Guaratã do Norte e Matupá- MT
Paquiçamba	<i>Yudja (Juruna)</i>	Homologada em revisão	4.348	113	Vitória do Xingu- PA
Parakanã	<i>Parakanã</i>	Homologada	351.697	814	Itupiranga e Novo Repartimento- PA
Pimentel	<i>Povos indígenas do Tapajós e Arapius</i>	Em identificação	Sem identificação	Sem informação	Itaituba- PA
Praia do Índio	<i>Munduruku</i>	Demarcada pelo Incra	28	125	Itaituba- PA
Praia do Mangue	<i>Munduruku</i>	Demarcada pelo Incra	30	168	Itaituba- PA
Rio Paru d'Este	<i>Aparai e Wayana</i>	Homologada	1.195.790	240	Alenquer, Almerim, Monte Alegre- PA
Sai Cinza	<i>Munduruku</i>	Homologada	125.552	1.371	Jacarecanga- PA
São Luis do Tapajós	<i>Povos indígenas do Tapajós e Arapius</i>	Em identificação	Sem definição	Sem informação	Itaituba- PA
Sarauá	<i>Amanayé</i>	Homologada	18.610	87	Ipixuna do Pará- PA
Tekoa Pyau	<i>Guarani M'bya</i>				

(Nova acunda)	<i>e Guajajara</i>	Dominial Indígena	480	50	Jacundá- PA
Tembé	<i>Tembé e Turiwara</i>	Homologada	1.075	60	Tomé Açu - PA
Tembé (Santa Maria)	<i>Tembé</i>	Em estudo	Sem definição	225	Santa Maria do Pará- PA
Trincheira Bacajá	<i>Xikrin</i>	Homologada	1.650.936	673	Alta Floresta. Anapu, São Felix do Xingu e Senador José Porfírio- PA
Trocará	<i>Asurini do Tocantins</i>	Homologada	21.722	480	Baião e Tucuruí- PA
Trombetas-Mapuera	<i>Hixkaryana, Katuena, Waiwai e Isolados</i>	Homologada	3.970.898	416	Nhamundá, Uruará- AM, Caroebe e São João da Baliza- RR e Faro- PA
Tumucumaque	<i>Aparai, Akurio, Kaxuyana, Tyrio, Wayana</i>	Homologada	3.701.070	1.704	Alenquer. Almerim, Laranjal do jari, Óbidos e Oriximiná- PA
Turé-Mariquita	<i>Tembé</i>	Homologada	147	40	Tomé-Açu -PA
Turé-Mariquita II	<i>Tembé</i>	Reservada	587	Sem informação	Tomé-Açu -PA
Xikrin do Cateté	<i>Xikrin</i>	Homologada	439.151	1.059	Água Azul do Norte, Marabá e Paraupébas- PA
Xypaia	<i>Xypaia</i>	Declarada	178.624	95	Altamira-PA

Fonte: CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação)

No quadro não foram citados os índios que vivem em cidades, pois os dados não são confiáveis. Na verdade, os dados numéricos que encontrei em bibliografias, site do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística e da Fundação Nacional do Índio, com

relação a essas populações indígenas que moram em cidades, não entravam em sincronia, havia uma variação numérica muito alta, por isso preferi não utilizá-los.

Este estudo sobre os povos indígenas no Estado fora necessário pois serve como alicerce para uma maior compreensão sobre os Suruí, assunto este abordado detalhadamente na próxima sessão.

3 - AIKEWARA SURUÍ

Esse capítulo revela quem são os Suruí. Trazendo os aspectos sociais e culturais da etnia, como sua linguística, seus domínios territoriais, a caracterização físico-biótica da terra indígena Sororó, principais aspectos socioeconômicos passando pela extração da castanha do Pará e a atividade de caça na aldeia. Além da análise histórica do desenvolvimento da região sudeste do estado do Pará juntamente aos Suruí.

3.1 - Aspectos Linguísticos e Territoriais

A primeira denominação conhecida desta etnia é de autoria de Frei Antônio Salas que, em 1923, chamou-os de Sororó, devido a aproximação territorial com o rio Sororó. Na década de 1950, o também dominicano Frei Gil Gomes, responsável pelos primeiros contatos, os chamou de Suruí, que é a denominação mais utilizada. Mas em 1961, o antropólogo Roque de Barros Laraia, identificou a palavra Akwáwa como sendo a auto denominação do grupo, em contrapartida a antropóloga Iara Ferraz considera mais apropriado o termo Aikewára.

Entretanto dentro da pesquisa que desenvolvo, adoto o termo Suruí devido ser a nomenclatura utilizada em documentos tanto pela FUNAI como pelo Governo Federal em questões territoriais de legalização de posse de terras, além de ser o termo mais referenciado nas bibliografias que encontrei. Conforme Aryon Dall'Igna Rodrigues, no seu livro *Línguas Brasileiras* (1986, p. 298.), “os Suruí falam a língua Akwáwa, a mesma dos Asuriní do Tocantins e dos Parakanã. Ela é da família Tupi-Guarani, como as dos Tenetehára, Tapirapé, Avá-Canoeiros, que lhe são semelhantes. Atualmente, a maioria dos Suruí são também falantes do português.” (ISA, Apud, RODRIGUES, 1986,p. 298. Acessado em 05 de janeiro de 2013 às 10h30min..)

Quando cheguei à Aldeia, uma das minhas preocupações era a comunicação com os Suruí, já que não possuía dimensão de como era o uso do português na aldeia e da língua tradicional deles. Inicialmente o Sr. Fábio levou-me até casa do Cacique Mairá para que eu fosse apresentada, e explicasse mais meus objetivos com os Suruí. Ele,

atenciosamente ouviu depois me disse onde colocaria minhas malas e onde dormiria, depois falou algo em Akwáwa, todos que estavam presentes riram inclusive o Sr. Fábio, que se comunica muitíssimo bem na língua dos Suruí, sorri sem graça e envergonhada. Então, Mairá explicou: “disse apenas que se veio de tão longe, é porque quer ficar. Bem vinda mulher branca”.

Achei estranho ser chamada assim, já que não me considero branca, mas ao longo dos dias percebi que era uma forma de expressar que eu não era dali, depois até acostumei os ouvidos quando me chamavam de Kamara Kusó. Naquele dia mesmo, aproveitei para perguntar ao Cacique como era essa relação entre o português e a língua Akwáwa, o mesmo respondeu:

“Aqui você vai ver que todo mundo pelo menos entende nossa língua antiga, os mais velhos ensinam pros mais novos, pra não perder isso. Os mais velhos entendem pouco o português, e as vezes conversam só na língua pra ninguém entender. As crianças falam mas não entendem muito, mas eu digo sempre tem que ensinar, tem que falar, porque é nosso.” (SURUÍ, Mairá. 2013.)

Além desse cuidado na preservação da língua, notei que para eles, a terra é algo de similar importância, não somente por seus recursos que geram fonte econômica para a aldeia, mas por se tratar de um direito. Com os Suruí que conversei, percebi o orgulho em falar que as terras indígenas deles são legalizadas, onde o Governo Federal os certificou e que aquelas terras ficarão para gerações e gerações. O território Suruí está localizado no sudeste do estado do Pará, no município de São Geraldo do Araguaia, entre os rios Gameleira e Sororó, numa região próxima à Serra das Andorinhas.

A aldeia Sororó, que também é denominada pelos indígenas como "Aikewára" que quer dizer “somos todos”, por isso os Suruí adotaram igualmente a autodenominação da etnia como “Aikewára Suruí”, como me explicou Mihó Suruí, um dos mais antigos da aldeia, possui 26.257 hectares, sua demarcação ocorreu em 1977 pelo Governo Federal a partir da Concorrência Pública nº 001/77, foi declarada de posse permanente da sociedade indígena Suruí o Território Indígena Sororó através da Portaria nº 1370/E de 24.08.82. E homologada através do Decreto nº 88.648 publicado no Diário Oficial da União de 31.08.83, registrada em 1983 pela Matrícula nº 004.857 com sua certidão de Registro de número 05/89 SPU/PA.

Os Suruí atingiram esta localização no início do século XX, fugindo dos ataques de grupos Kayapó - que a etnia denominava como Karajá, quando se referiam de fato aos Xikrin - com quem guerrearam quando habitavam as margens do rio vermelho, também afluente do Itacaiúnas (LARAIA, 1967:78). Abaixo, segue uma figura mostrando a dimensão territorial da área indígena por satélite.

Figura 1.: Área Indígena Sororó por Satélite



Fonte: FUNAI

Sobre esse processo antes da legalização de terra e demarcação, conversei com Sawarahá Suruí, que em alguns momentos falava em português e em outros me contava os fatos em Tupi (Akwáwa), devido sua idade avançada, que posteriormente foram traduzidos por sua filha Teri Suruí:

“Hoje a terra da gente é essa, e ninguém pode tirar, tá tudo no papel. Mas antes, índio morria por causa de terra, defendendo terra, família. Os fazendeiros entravam, roubavam castanhas, caçavam na nossa terra, tiravam madeira e matavam o povo.”
(SURUÍ, Sawarahá, 2013)

A narração de Sawarahá mostra que o trajeto deste processo de legalização territorial, fora um trajeto conturbado e de pesar aos Suruí. Agora, sobre os termos populacionais dos Suruí, encontrei segundo dados da FUNASA em 2006, que o número de habitantes desta Terra Indígena era de 264 pessoas. De acordo com estimativas dos próprios Suruí, esta população seria de aproximadamente 300 indivíduos atualmente. De acordo com dados atualizados pela FUNASA (2013) a população Suruí atual é de 332 indivíduos.

Mas, os números não foram sempre crescentes, esta etnia passou por uma forte diminuição populacional em decorrência do desenvolvimento extrativista e agrícola da Região a partir de 1950, além das ações da frente de expansão do Governo Federal e em 1972 com a eclosão da Guerrilha do Araguaia. A partir dos anos 1970 com alguma assistência médica os Suruí começaram um processo de recuperação demográfica. Segundo dados de Arnaud (1983: 350), no início dos anos oitenta a população do grupo já estava quase atingindo o total existente à época dos primeiros contatos com os regionais. Os números indicavam a soma de “93 indivíduos sendo 45 do sexo masculino (24 – 0 a 14 anos, 14 – 15 a 39, 5 – 40 a 59 e 2 – acima dos 60) e 48 do sexo feminino (27 – 0 a 14 anos, 19 – 15 a 39, 1 – 40 a 59 e 1 acima de 60). Em 1985 eram 109 pessoas, sendo 52 homens e 57 mulheres.” (ARNAUD, 1983, p.352).

3.1.1 - Caracterização físico-biótica da terra indígena Sororó

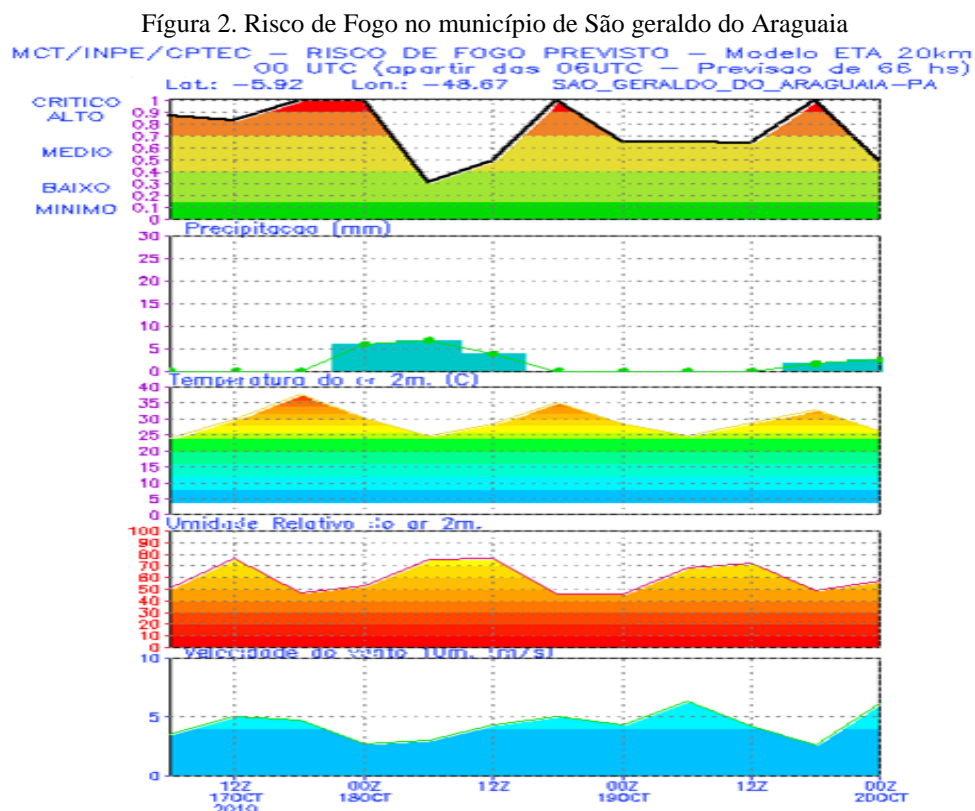
Para uma compreensão mais abrangente sobre a estruturação territorial dos Suruí, busquei ir além da marcação territorial. A Terra Indígena Sororó encontra-se em território composto originalmente por Floresta Ombrófila Densa (floresta tropical pluvial), caracterizada principalmente por clima quente e úmido, com predominância de fisionomia florestal com árvores de grande porte e com dossel podendo ou não apresentar emergentes, além de temperatura média em torno de 25° C, com chuvas torrenciais bem distribuídas ao longo do ano (IBGE, 2004; Veloso, 1991) e até 2 meses de seca (Veloso, 1991). Hoje a região do entorno da reserva está coberta com vegetação secundária e atividades agrárias.

Há anos, entretanto, a região, originalmente composta por floresta, vem sofrendo sucessivas descaracterizações, principalmente devido ao desmatamento e queimadas, alterando a fisionomia predominante de floresta e, dando lugar a pastos vastos. No caminho para a Aldeia, percebi a enorme quantidade de propriedades particulares destinadas a criação de gado, algumas preservavam muito pouco a vegetação nativa, outras eram somente um enorme campo aberto com pastos. O problema desse desenvolvimento pecuário desenfreado, é que a alteração da vegetação, também altera o regime hídrico, o microclima e outros atributos ambientais da região. Como foi relatado por Dona Maria Suruí com relação aos recursos animais e hídricos da Aldeia:

“Essas terras daqui já foram muito fartas, tinha de tudo. Tudo o que se queria caçar aqui tinha, os homens iam pra mata e voltavam cheios. O rio então, que passava lá em baixo na Aldeia antiga, era cheio de peixe, chega dava gosto. Mas ai, tudo foi

acabando, os bichos, porque derrubaram tudo aqui pelos lados, até o rio foi secando, aí hoje fica mais difícil. Às vezes o Arikassu (marido de Dona Maria) vai caçar, e demora, e demora, e quando volta, não volta com muita coisa não, mas tem dia que dá.” (Maria Suruí,*Relato*, 2013)

Nas falas de Dona Maria Suruí, fica evidente o impacto que a área indígena Suruí vem sofrendo ao longo dos anos apesar de suas terras serem bem desenvolvidas em termos florestais. Entretanto, há outra problemática, principalmente na época de seca, pois é quando a quantidade de queimadas aumentam e o risco de invadirem a área indígena é grande. Conforme pode ser visto nos gráficos abaixo (figura 02), o risco de incêndio no município de São Geraldo do Araguaia, município que atende os Suruí, permaneceu em nível crítico. Mesmo que o período de análise aqui mostrado seja curto (4 dias de análise), na fonte consultada é possível perceber que o número de focos de incêndios na região é alto. O Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais, também forneceu o dado que ao longo do mês de setembro, foi o sudeste do Pará que registrou o maior número de focos de incêndio do Estado.



(Fonte: CPTEC/INPE)

As queimadas são uma preocupação constante dos Suruí, pois além de devastarem a vegetação nativa, matam os animais inclusive os que são utilizados como parte da alimentação diária da Aldeia. Em minha primeira vivência na aldeia, em janeiro de 2013, conversei com o sr. José Farias, mais conhecido entre os indígenas como seu Zé, morador da aldeia Sororó a mais de 30 anos juntamente com sua família. Onde o mesmo me relatou o seguinte acontecimento:

“Já faz um tempo, mas teve uma vez, que nesse tempo sem chuva aqui, ali pra perto da BR (referindo-se a BR- 153) pegou fogo. Porque aqui fica uma seca sem fim, o mato fica seco, seco, e os fazendeiros teimam em fazer queimada pra renovar pasto pra bicho, e com o vento, o fogo se espelha que é uma beleza. Só sei que esse fogo aumentou, e veio bater aqui no Sororó. Tu queria ver esses índios doidos com o fazendeiro, e liga pra FUNAI, e liga pra Marabá, e nada. Mairá (o Cacique da aldeia), foi bater lá em São Geraldo e no Brejo Grande, e ninguém fez nada, e o fogo comendo, porque até aquela brasa apagada queima. Só apareceu gente aqui quando os índios fecharam a BR. Ai apareceu gente da Sema (Secretaria de Estado do Meio Ambiente), do Ibama e três bombeiros. Só quando doeu no bolso dos fazendeiros, com a BR parada, foi que vieram ajudar os índios. Porque pra essas bandas o pessoal fala de desenvolvimento, de crescer, ue aqui é rico demais e tinha que ser Estado e se largar de fez do resto do Pará, mas esses crescimentos não são pra índio, eles nem ligam pra índio.” (FARIAS, José, *Relato*, 2013)

O relato acima chega a uma situação bastante delicada, além das fronteiras territoriais e os impactos ambientais causados pela intensa movimentação pecuária ao redor da terra indígena Sororó. Evidencia o desenvolvimento desregrado, tomado por pensamentos capitalistas e, ações que favorecerão uma minoria onde os Suruí não estão, na verdade onde a grande maioria de nós não estamos inclusos. Essa tentativa de desenvolver a região a qualquer custo, é enxergada no trajeto histórico dos Suruí, seja no início dos anos 70 com a implantação das frentes de expansão e desenvolvimento na Região Amazônica pelo Governo Militar ou pela expansão agropecuária atual. Tratarei com mais detalhes esse enfoque do desenvolvimento histórico da região sudeste do Pará, que se entrelaça aos do Suruí na próxima sessão 3.2.

3.2 - O Desenvolvimento da região sudeste do Pará juntamente aos suruí.

Antes de chegar a cidade de Marabá, quando o avião sobrevoava boa parte da região sudeste do Pará, fitei surpresa a enorme quantidade de rios que cortam a região, além de densas florestas, o mais curioso era que quase sempre ao lado de uma densa área florestal, havia uma maior ainda desmata e transformada em pasto. O avanço agropecuário naquela região, sobressaltava aos olhos, então fica imaginando como os Suruí resistiam a todo esse avanço. Aos poucos, em cada dia que passa na aldeia, minhas perguntas do presente eram respondidas com fatos do passado. Então, compreendi que o histórico dos Suruí, está fortemente ligado ao da Região Sudeste do Estado. Pois quando perguntei à Tupiakaw Suruí como era a relação da Aldeia com pessoas não- indígenas, ele fez-me um recorte do passado nas seguintes palavras:

A gente já brigou muito, os antigos contam que nós somos guerreiros mesmo. Porque quando ficávamos só nós aqui era mais calmo, sem guerra. Ninguém tinha contato com a gente. Mas foi chegando gente, gente pra tudo, atrás de ouro, atrás de castanha, de madeira, de terra, e a gente foi ficando sem espaço quase, até o pessoal da igreja veio pra esses lados, antes não tinha tudo isso de cidade não. (SURUÍ, Tupiakaw, *Relato*, 2013)

Com este relato reafirmei minha ideia que precisava compreender o passado dos Suruí para entender suas atuais relações sociais, culturais e econômicas. E mais uma vez, amparada pelos estudos de Laraia (1967), um dos primeiros registros sobre a história dos Suruí, adentrei nas entrelinhas do passado, onde data que em 1947, após fortes conflitos entre os Suruí com coletores de castanha que estavam se estabelecendo na região, os indígenas tentaram uma reaproximação pacífica, mas esta primeira tentativa de aproximação não foi bem sucedida, uma vez que o proprietário da ‘colocação’ de castanhais e seus empregados abriram fogo contra os indígenas. Esta reação violenta a tentativa de aproximação fez com que os Suruí optassem pela mudança de aldeia.

Após esta mudança espacial da aldeia, ocorreu mais uma tentativa de aproximação, desta vez partindo das comunidades adjacentes da região, onde 1950 através de Frei Gil Gomes Leitão, missionário que buscava a catequização da etnia Suruí, “mas a aproximação do religioso e seu grupo não fora bem vista, os indígenas assustados acabaram por se refugiar na mata”. A estratégia adotada pelo grupo pacificador foi deixar alguns presentes para os índios. Dias depois, os Suruí retribuiriam

a oferta deixando jabutis, bananas e adornos plumários nas portas das casas de sertanejos, situados nas proximidades do igarapé Xambioá (LARAIA, 1967:29)

Em 1953, Frei Gil Gomes conseguiu de fato o seu primeiro contato com os Suruí. Laraia prossegue: “Animados com o resultado do contato amistoso com o missionário, os Suruí tentaram uma nova aproximação com castanheiros em 1957”. Foram, novamente, repelidos à bala, desta vez repercutindo no ferimento de três índios e a morte de outro deles. (LARAIA, 1967, p.31). A morte a qual Laraia se referia, era de Musenai Suruí, velho chefe que guiou a etnia por longos anos. Sua morte marcou de maneira dramática, o contato permanente dos Suruí com o restante da região sudeste do estado do Pará. Este contato trouxera consequências graves para a população da aldeia, onde em 1960 “uma epidemia matou dois terços da população e promoveu um terrível processo de desarticulação social deste povo indígena”. “Uma nova epidemia, de varíola, ocasionada em 1962, levaria mais seis pessoas, reduzindo ainda mais o contingente populacional Suruí.” (LARAIA, 1967, p. 35)

Neste cenário desolador, um regional de nome João Correia viria aproveitar-se da situação e a ter um papel proeminente entre os índios. Laraia relata que:

“Sob o pretexto de ‘civilizar’ os Suruí, [João Correia] adotou medidas como cortar os cabelos dos homens, vesti-los, construir-lhes com a separação das famílias elementares habitações do tipo neo-brasileiro, introduzindo novas necessidades alimentares, como o arroz, sal, café e o açúcar. Aproveitando-se da boa receptividade encontrada por parte dos índios, levou para as suas terras mais de 25 caçadores que prostituíram as mulheres e devastaram as roças, aceleraram a difusão da gripe, o que veio resultar numa letal epidemia que reduziu a tribo a 40 índios” (LARAIA, 1967,p.30)

Noto que no decorrer do desenvolvimento da Região, com a chegada trabalhadores pros castanhais, fazendeiros e suas enormes propriedades, abertura de estradas e tudo mais, os Suruí foram os mais vitimados, tendo um abalo considerável em seu número populacional. Em 1964, ciente da presença de João Correia entre os Suruí, e as graves consequências trazidas, o religioso Frei Gil tomou a atitude de obter uma procuração do Serviço de Proteção aos Índios e, munido do documento expulsou João Correia e os demais intrusos da aldeia dos Suruí. “A ação de Frei Gil permitiu aos indígenas retomarem alguns costumes tradicionais, como o tipo de habitação, os

homens voltaram a usar cabelos compridos e o grupo retomou a plantação de uma grande roça.” (LARAIA, 1967, p.33)

No final dos anos 1960 a ocupação do Araguaia foi intensificada com a chegada de pequenos lavradores oriundos de outros Estados brasileiros, especialmente dos Estados do nordeste (Maranhão, Piauí, Pernambuco e Bahia). Neste cenário, “Frei Gil Gomes conseguiu a interdição da área habitada pelos Suruí, através do decreto presidencial 63.367, de 8 de outubro de 1968, com intuito de garantir a propriedade indígena da terra” (LARAIA, 1967,p.35). Além da chegada de um número expressivo de migrantes à Região Sudeste do Pará, no início dos anos 1970 “foi entregue ao tráfego o trecho da rodovia Transamazônica que vai de Porto da Balsa ou Porto Jarbas Passarinho à Marabá. A rodovia permitiu a conexão da região com a Belém-Brasília, que ia de Tocantinópolis à Estreito. Estas ligações sustentaram, desde a abertura, um pesado fluxo de veículos, especialmente, transporte de carga e coletivos”. (VELHO, 2009, p. 145)

De acordo com as informações de Velho (2009), com a chegada das empresas que fariam a abertura e pavimentação das estradas, “São Geraldo do Araguaia, município onde está localizada a Área Indígena Sororó serviu de acampamento para mais de duzentos homens empregados da empresa criando um movimento nunca visto no povoado” (VELHO, 2009, p.140). No decorrer deste desenvolvimento, eclode a Guerrilha do Araguaia em 1972, onde os Suruí se viram no centro do confronto em função da posição estratégica de sua aldeia, que serviu de base para o Exército Brasileiro. Muitos Suruí foram impelidos a participar da guerrilha. “Até esta época o acesso à área habitada pelos Suruí só era possível por meio de trilhas no meio da mata ou por igarapés na época da cheia.” (LARAIA, 1967, p.37). Com relação a Guerrilha e suas marcas, Arikassú Suruí, um dos mais antigos da aldeia e um dos poucos Suruí que vivenciaram este período, decorre:

“Aqui ninguém gosta de falar desse tempo, foi um tempo de morte. Essas matas eram todas fechadas, e só índio sabia andar, o que o Exército fez? Pegou índio pra ensinar a andar, a ouvir os rastros, e matar guerrilheiro. A gente ficava na mata mais de semanas, com chuva, sem acender fogo pro inimigo não achar a gente, comia carne crua e bebia água da chuva. No fim, o exército não quis saber quem ajudou, quando foi matar guerrilheiro, matou índio também. Foi triste, quase matam todos nós.” (SURUÍ, Arikassu. *Relato*, 2013)

Além do banho de sangue nas terras Suruí, a eclosão do conflito na região, fez com que o Exército Brasileiro procedesse com aberturas de estradas operacionais, partindo da Transamazônica, sentido rio Araguaia. “Uma destas estradas ficou conhecida como OP-2, posteriormente denominada como PA – 253, e hoje BR 153 e cortou o território Suruí ao meio. O conflito também fez com que os índios mudassem o lugar da aldeia em 1974, para junto do Posto Indígena da FUNAI, e mudassem novamente em 1979.” (BELTRÃO, 1998,p.100)

Nesta época, os Suruí viviam em duas aldeias separadas, apesar de próximas. Em 1975, sob a coordenação da antropóloga Iara Ferraz, iniciou-se uma revisão da área interditada anos antes, no tempo de Frei Gil, que resultou na demarcação em 24 de setembro de 1979, expedida pela FUNAI. No início dos anos 1980, boa parte do grupo retornou a uma localidade próxima aquela do primeiro contato com Frei Gil, ocorrido em 1951. Mesmo com esta retomada, as terras indígenas Suruí só foram homologadas em 30 de agosto de 1983.

A partir de meados da década de 1980, “além de disputas pelos castanhais com grandes proprietários vizinhos interessados no negócio da castanha, os Suruí também começaram a conviver com invasões de empresas madeireiras, com as quais fizeram acordos para extração de madeiras de lei, negócio suspenso pela FUNAI a partir da tomada de conhecimento do órgão sobre a extração, principalmente de mogno” (BELTRÃO, 1998, p.104).Sem poderem extrair madeira para comercialização, os Suruí passaram a investir em outra fonte econômica a extração de Castanha do Pará, daí serem conhecidos como os “índios castanheiros”.

Nas proximidades da área Suruí existem muitos garimpos às margens do baixo Araguaia, não somente naquela área, mas em boa parte da Região Sudeste do estado do

Pará, com isto os olhos de grandes empresas mineradoras voltaram-se para aquela região, não demorou muito para o Programa Ferro- Carajás ser implantado na região entre os anos de 1979 e 1986. “Quatro grandes etnias sofreram diretamente” com esse projeto, os Gaviões e os Xinkris, que tiveram trilhos ferroviários implantados no meio de suas áreas indígenas, os Paracaná, que tiveram parte de suas terras remanejadas para a pavimentação de estradas para o escoamento dos minérios e os

Suruí, que sofreram um duplo impacto (FERRAZ 1984, p.123) com o Projeto Ferro-Carajás e os Projetos de Apoio realizados pela FUNAI.

Em decorrência da construção da ferrovia de Carajás, a FUNAI deu início aos chamados projetos de apoio às comunidades indígenas localizadas em área de influência do empreendimento. De acordo com Ferraz (1984:8/9), a inadequação do projeto de apoio ao modo de vida Suruí constituiu o maior impacto advindo do Projeto Ferro-Carajás para aquela sociedade. A aquisição de equipamentos agrícolas, a duplicação da infraestrutura existente no posto indígena com construções de alvenaria, contratações desnecessárias e ausência de condições de controle da saúde do grupo revelaram a inadequação do projeto, de modo que os Suruí pouco se beneficiaram dos projetos de apoio. Em meados da década de 1980 já se notava os efeitos da expansão de grandes projetos de desenvolvimento nas condições de vida dos Suruí. No final dos anos 90, um novo canteiro de obras reproduziu o movimento e consequências semelhantes àquelas sentidas pelos Suruí nos anos 1970, agora promovida pela ampliação e o asfaltamento da BR-153 (BELTRÃO, 1998: 107).

Decorridos cerca de sessenta anos de contatos permanentes com a sociedade regional e projetos de desenvolvimento da Região sudeste do Estado do Pará, o sistema social Suruí passou por muitas transformações, passando por seu território, sua população e sua forma de lidar com as outras sociedades que não são indígenas.

3.3 - Organização social, chefia e territorialidade

3.3.1 - A aldeia.

Após duas horas e meia de carro, pela Transamazônica, que estava até em boas condições levando-se em conta que era o período das chuvas, depois seguindo pela BR-153, cheguei ao portão de entrada da Aldeia Sororó. Com um muro baixo, pintado de verde, uma guarita sem ninguém, uma placa do governo federal e, no muro estavam os seguintes dizeres escritos de branco: Área Indígena Sororó. Proibido caçar, coletar e pescar. Abaixo a figura da entrada da aldeia.



Fonte: Foto por Bárbara Dias

Passando pelo portão, uma vasta estrada de terra batida e muita poeira me aguardavam, a vegetação nativa cercava os dois lados da estrada, mais dez minutos de carro até avistar as primeiras casas (Figura 4), simples, de madeira, em formato retangular e com telhado de palha. Mais à frente avistei o posto médico da Funasa (Figura 5), que ficava fora da área central da aldeia. Construído de alvenaria, constituído de uma farmácia, dois consultórios, uma sala de curativos, um banheiro e um alojamento para o técnico da FUNASA que estivesse de plantão Abaixo apresento figuras das primeiras casas vistas na estrada que dá acesso a aldeia e do posto médico da FUNASA.

Figura 4- Primeiras casas vistas na aldeia



Fonte: Foto por Bárbara Dias

Figura 5- Posto médico da FUNASA



Fonte: Foto por Bárbara Dias

Quando cheguei de fato à área central da Aldeia, que possui formato retangular, fui surpreendida pela visualidade das casas construídas pelo Governo Estadual, eram de alvenaria, todas padronizadas em formato e cores, de paredes brancas com janelas e portas de ferro na cor azul marinho. No meio da aldeia, fora construída uma tenda semelhante as primeiras casas avistadas na estrada da aldeia, mas sem as paredes e com enormes bancos de madeira, servindo de espaço para socialização de todos da aldeia. Abaixo seguem as figuras das casas construídas pelo governo Estadual (Figura 6) e da tenda central no pátio da aldeia (Figura 7).

Figura 6- Casas construídas pelo Governo Estadual



Fonte: Foto por Bárbara Dias

Figura 7- Construção central da aldeia



Fonte: Foto por Bárbara Dias

A chegada das quarenta casas de alvenaria provenientes de um programa habitacional realizado pelo Governo do Estado do Pará, por meio da Companhia de Habitação do Pará (Cohab), ao custo de aproximadamente R\$ 1 milhão (Agência Pará Notícias 20.01.2010). As casas de dois quartos, sala, banheiro e energia elétrica, que também chegou há pouco tempo, mudaram a paisagem da aldeia, que antes era composta por casas de madeira e palha. A preferência de mudanças para as novas casas foi dada para aos homens e mulheres mais velhos. As demais famílias aguardam a saída de mais 40 casas, previstas no programa. As opiniões sobre as casas se dividem. Alguns avaliam que a chegada das casas foi um ganho de qualidade de vida e garantia de mais conforto, enquanto outros Suruí observam as casas como causadoras de impactos socioculturais na vida da comunidade e as consideram muito pequenas para toda a família.

Quanto a organização espacial, os Suruí ao invés de formarem pequenos grupos locais, como acontece com outros grupos Tupi da região, eles possuem apenas uma grande aldeia, denominada Okara, de formato retangular, com um pátio central no qual são realizadas as atividades sociais gerais da comunidade (Figura 7). A aldeia era antes localizada em terra firme de mata tropical, às margens de um afluente do Rio Sororozinho, o Grotão dos Cablocos (denominada pelos indígenas como Aldeia Antiga), hoje encontra-se na parte central da reserva, ainda em formato retangular. A mudança espacial ocorreu devido a Aldeia Antiga alagar constantemente no período de cheia do rio, como me explicou o Cacique Mairá Suruí.

Afim de compreender mais sobre esta dinâmica da aldeia Sororó, busquei pelos estudos de Laraia (1967), onde considera que no passado, os Suruí viviam em uma única grande aldeia, que depois veio passar por subdivisões, em parte, reflexo da dinâmica do parentesco, e em parte reflexo das vicissitudes do contato. Para ele, uma característica marcante da territorialidade Suruí é a dinâmica histórica de movimentos migratórios e mudanças de aldeia, em grande parte decorrente dos conflitos com outros grupos indígenas ou motivados por encontros interétnico mal sucedidos.

3.3.2 - A chefia

Quando o antropólogo Roque de Barros Laraia visitou pela primeira vez os Suruí em 1961, o grupo somava 40 pessoas. Laraia observou então que o pequeno grupo estava dividido em cinco grupos de descendência unilinear: Koaci-arúo (coati), Saopakanía (gavião), Ywyrá (pao), Pindawa (palmeira) e Karajá, cujas características o levaram a classificá-los como clãs, uma vez que eram exogâmicos, cada um possuía uma chefia e especializações ou atribuições específicas no seio do grupo

De acordo com Laraia (1967), no sistema de organização social Suruí, os Koaci-arúo deteriam a chefia e a eles a caça seria interdita. Juntamente com o Ywyrá seriam bons agricultores, sendo a caça permitida a estes. Os Saopakanía, por outro lado, seriam bons caçadores e teriam para si os encargos guerreiros (LARAIA, 1969: 43). Laraia também observou o prevailecimento de uma regra de residência patrilocal, conjugada com a descendência patrilineal. A classificação clânica teria efeito também na diversificação dos papéis destes seguimentos nas cerimônias religiosas. Sob a cosmologia e a vida cerimonial dos Suruí, Laraia escreveu:

A cosmologia e a vida cerimonial Suruí, assim como de outros grupo Tupi da região, esta estruturada a partir da figura de Mahyra, um espécie de herói civilizador, responsável pela separação entre natureza e cultura, trabalho complementado pelos filhos gêmeos Korahi e Sahi (o sol e a lua). O xamanismo também constitui uma instituição central na cosmologia Suruí, sendo o xamã aquele responsável pela comunicação entre os vivos e os mortos. (LARAIA, 1967p.50)

Todavia o que observei em minha visita de campo, foi que hoje em dia, pouco se cultua esses valores xamânicos, somente os mais velhos da aldeia detém o conhecimento das rezas, ervas e cerimônias, e boa parte dos mais novos são convertidos

dentro uma religião, católica ou evangélica, criando-se assim uma barreira conceitual e filosófica para que os mais novos aprendam e disseminem os valores xamânicos dos Suruí

Aos poucos, a etnia foi agregando novos valores e descartando outros, talvez reflexo das mudanças naturais do avanço do tempo, ou devido o contato com outras sociedades de costumes e regras diferentes. Pesquisando alguns estudiosos sobre os povos indígenas em especial os Suruí, encontrei um curioso relato de Exedito Arnaud (1983) que escrevendo sobre as mudanças entre os grupos indígenas Tupi da região Tocantins-Xingu no início dos anos 1980, ele descreve a situação dos Suruí, a quem se refere como “Suruí-Mudjetire” da seguinte forma:

“Os Suruí-Mudjetire continuam falando o dialeto tradicional, mas todos se expressam também no português. Os homens deixaram de fazer a perfuração labial. Os mais velhos continuam fabricando cestos, arcos e flechas, e as mulheres redes de dormir, porém, mais para a venda que para uso próprio. A cerâmica desde vários anos deixaram as mulheres de confeccionar, pretextando que no ambiente em que habitam não existe material adequado. Na fabricação da farinha vêm utilizando fornos de ferro, prensa de madeira e raladores (caititus) desde quando eram assistidos por frei Gil Gomes. Existe na aldeia 20 burros que são aplicados no transporte da carga e 13 cabeças de gado vacum cuja criação foi iniciada na fase do convênio USP-FUNAI. De modo geral continuam praticando a couvade. Os clãs ainda perduram, porém a única função corporativa aparente é a relacionada ao casamento, a crermos em informações do grupo. O velho chefe nada mais resolve, aparecendo presentemente como figura mais evidente do grupo o índio Timaré (irmão de Tibakou), o qual sob a supervisão do agente do Posto administra as operações de compra e venda relacionadas aos excedentes econômicos. (ARNAUD, 1983,p.351)

Nos estudos de Arnaud, que datam os anos 80, pode-se notar que alguns alicerces da construção da sociedade Suruí identificados pelo antropólogo Roque de Barros Laraia já não interferem na sociedade e nem possuem tamanho valor simbólico. A antropóloga Iara Ferraz (1999,p.100) também observa que “em meados dos anos 1980, depois de trinta anos de contato, a especialização das atribuições clânicas já não se apresentavam de forma tão nítida como descrita por Laraia”. A exogamia, por exemplo, já não operava de maneira sistemática, inclusive pela dramática de-população do grupo. As vicissitudes do contato com a agência tutelar fez surgir a figura do capitão entre os

Suruí, tendo em vista a necessidade do órgão tutelar em identificar e nomear um mediador das relações entre o grupo e a agência governamental.

“Neste quadro, o capitão teria sido Sawaraá, pertencente ao clã Saopakanía, contrariando, portanto, o caráter hereditário da chefia. Depois da morte do velho sábio Musenai – um Koaciarúo – a chefia se alternou entre diferentes clãs por motivos diversos. De acordo com os Suruí, foi neste contexto, a partir de influências externas de um kamará (branco), que se deu a escolha de Sawaraá como ‘capitão’. (FERRAZ 1983 apud. RICARDO 1985, p. 157).

Estas transformações, apesar das influências externas, permaneceriam ainda sim de acordo com uma das características Tupi que “é exatamente um sistema de chefia difusa entre os homens adultos, com qualidades xamanísticas” (FERRAZ, 1983. apud. RICARDO, 1985, p.109), tendo, as relações de poder entre os Suruí limites bastante fluídos. Ainda segundo Ferraz, a operação de um sistema político religioso permite apontar para clivagens internas a partir de interesses particulares, notadamente observados na organização e comercialização das safras de castanha, quando líderes de grupos familiares manipulam interesses distintos nas negociações que promovem com regionais.

Assim, o sistema de classificação clânica ainda continua operando também na estruturação das novas formas de representação política Suruí. Os dois principais homens maduros que se alternaram nos últimos anos no papel de Purekotareté ou Cacique, na aldeia Sororó pertencem ao clã Koatiara, termo referido em português ao Coati, o que é possível deduzir que seja o mesmo registrado como Koaci-arúo que também significava Coati nos registros de Laraia (1967). Os irmãos Mahu e Mairá realizam o trabalho de representação da comunidade, sendo que atualmente é Mairá que responde como Cacique da aldeia. Os dois estiveram à frente do processo de fundação da Associação Indígena do Povo Aikewara do Sororó (AIPAS) em 1990.

Nas eleições municipais de 2008 Mairá Suruí chegou a sair como candidato a vereador pelo Partido dos Trabalhadores- PT no município de São Geraldo do Araguaia, mas não conseguiu se eleger. Já em 2012, veio pelo Partido do Movimento Democrático Brasileiro- PMDB, também candidato a vereador, mas dessa vez inscreveu-se pelo município de Brejo Grande do Araguaia, conseguiu sua eleição. Não posso negar que

fiquei alguns dias buscando compreender essa ligação política de Mairá, foi então que tive a oportunidade de perguntar o que motivou sua entrada no campo da política, ele respondeu:

“Já estava cansado de levar só não como resposta. Meu povo estava ficando doente e não vinha médico pra cá, o carro pra vir de Marabá demorava semanas. Chega tempo de eleição os políticos vinham aqui pedir voto, a gente pedia e eles prometiam, a gente votava eles ganhavam e no outro dia nem lembravam o que tinham prometido. Eu tive que entrar pra política para as coisas começarem a chegar até aqui. Pro meu povo ter voz, mas não só essa aldeia aqui, mas todos os índios daqui. Eu ajudo todos, Gavião, Xinkrin, Paracanã, porque nós todos nos unimos pra me eleger, só Suruí não fazia eu ganhar. Porque nós índios somos todos irmão e se a gente não se ajudar, quem vai? (SURUÍ, Mairá. 2013)

A fala do Cacique foi de uma enorme sensibilidade, estava vendo o sistema político, em sua maioria corrupto e desrespeitoso com a população brasileira, sendo usado contra ele mesmo, sendo usado a favor de uma minoria que fora prejudicada por séculos. Se as leis cívicas e morais fossem realmente igualitárias e democráticas, ações como esta de Mairá não existiriam, pois todos seríamos atendidos e amparados da mesma forma. Continuando minha conversa com o Cacique, ele explicou-me que o ‘sistema de governança’ em vigor na aldeia Sororó funciona a partir da articulação entre a figura do Purekotareté (ou Cacique), a comunidade - Aikewára Suruí, a posição dos velhos – Awaiamon e a participação de lideranças, professores, agentes de saúde e jovens engajados na representação dos Suruí em instancias e fóruns do movimento indígena regional. A participação política das mulheres começa a ganhar força neste sistema tradicionalmente coordenado pelos homens e de raízes patriarcais.

Esta organização política dos Suruí, mostra resultados principalmente através da AIPAS, onde os Suruí já tiveram experiência na gestão de projetos agroambientais apoiados pelo Ministério do Meio Ambiente, através do programa Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas (PDPI). Outro projeto desenvolvido foi a criação de um apiário, onde o mel foi utilizado na produção de remédios, como o cumaru com

mel, recomendado para doenças como gripe e hipertensão. Outra parte do mel produzido pelo apiário foi comercializado e seu lucro revertido para a manutenção do sistema de água que abastece as casas da comunidade e do próprio apiário. O excedente também foi repassado para o posto de saúde da comunidade.

Nos períodos que estive na aldeia em 2013, o projeto do apiário estava parado devido a falta de recursos financeiros para manutenção e maior investimento, mas a estrutura de alvenaria continua erguida e em boas condições. Talvez o fato do projeto ter parado se explique pela AIPAS está parada e também porque existe a necessidade de promover a qualificação técnica entre os mais jovens para que possam desenvolver e gerenciar os projetos da comunidade diante dos desafios de garantir a sustentabilidade dos projetos.

3.4 Aspectos socioeconômicos

Os dias em que estive na Aldeia foram dias de almoço e janta fartos. Tudo o que me era servido era produzido em solo Suruí, desde a carne da caça até a farinha da mesa, somente o arroz era industrializado, e o café também. Mas o restante era fruto de um árduo trabalho coletivo. Segundo Laraia: “até os primeiros contatos com regionais as atividades produtivas dos Suruí estavam voltadas fundamentalmente para o extrativismo vegetal, a caça e a agricultura de subsistência”. (LARAIA, 1967, p. 56). E em menos de dez anos, com a súbita transformação que se processou na região, com a penetração de empresas pecuárias e madeireiras, com a garimpagem e a chegada de projetos governamentais, os Suruí foram se tornando polivalentes.

Como foi observado nas linhas acima, a intensificação da presença de pequenos lavradores na região alterou o sistema de auto sustentação Suruí, que passaram a depender também de trocas e pequenos negócios agrícolas com estes vizinhos para assegurar a manutenção do grupo. Historicamente essas trocas eram realizadas com os municípios de São Domingos do Araguaia, São Raimundo do Araguaia, São Geraldo do Araguaia, Brejo Grande do Araguaia e Xambioá em Tocantins. Nestes núcleos os Suruí comercializam pequenas quantidades dos produtos produzidos em suas roças e adquirem outros itens alimentícios, além de roupas, sapatos e mais recentemente eletrodomésticos.

Atualmente uma pequena parte da comunidade é composta por assalariados (aposentados, três professores, 01 agente de saúde) e algumas famílias recebem benefícios sociais (BELTRÃO, 2012,p.19). A maior parte da comunidade vive principalmente da agricultura e do extrativismo. “Existe uma programação de idas coletivas a cidade: primeiro os aposentados, depois assalariados, em seguida beneficiários de programas sociais, e por fim, as idas para comercialização de produtos agrícolas, principalmente em São Geraldo do Araguaia” (VELHO,2009,p.151). A cidade de Marabá é o principal destino para o comércio da castanha, compras de produtos não encontramos nas cidades mais próximas e é também o principal destino em busca de soluções de problemas de saúde considerados mais graves.

Além das atividades extrativistas e agrícolas, os Suruí praticam atividades pesqueiras, como me explicou Mahú Suruí, onde integrantes da comunidade se reúnem e seguem em direção ao interior da terra indígena. Utilizando-se de anzol nos meses de inverno, quando o nível do igarapé fica mais alto, e de timbó (Timó eté), o uso do timbó serve para “embebedar” os peixes. A ação do cipó se dá em poucos minutos, quando os peixes começam a ficar mais lentos e podem ser facilmente pegos com as mãos, nos meses de verão, o resultado da pesca no igarapé Água Preta é principalmente piabinha, cará, piau (*Leporinus* sp.), mandi, traíra (*Hoplias malabaricus*) e piranha (*Pygocentrus nattereri*). É também na área do Água Preta que os Suruí conseguem jacaré (Sacaré).

Os índios que praticam a atividade pesqueira consomem o resultado da pesca na própria comunidade, não sendo esta, uma atividade que visa o comércio. Nenhuma das espécies pescadas pelos Suruí encontra-se no Livro Vermelho da Fauna Brasileira Ameaçada de Extinção do Ministério do Meio Ambiente (2012), nem foram tratadas no EIA do empreendimento.

3.4.1- Atividades produtivas

Com este sistema de roças coletivas e familiares, pude observar no decorrer de minha pesquisa de campo na aldeia Sororó, que os principais alimentos cultivados são: milho, fava, abóbora, farinha, pepino, mandioca, banana, cará, entre outros. A colheita na roça cobre apenas parte das necessidades internas dos Suruí, ainda há necessidade de compras na cidade, e o pouco excedente, principalmente milho e fava, é comercializado nas cidades próximas. Segundo relatos que ouvi na aldeia, o preço da saca (4 latas

equivale a uma saca) da fava varia entre R\$180,00 na baixa e R\$200,00 na alta, sendo a opção mais interessante pelo preço de venda. Para a saca do milho, o valor oscila entre R\$30,00 e R\$60,00.

A atividade agrícola em roças coletivas foi estimulada já no início da década de 1980. Segundo Ricardo (1985), os próprios Suruí preferiram que o projeto conhecido como “Projeto Aikewára” passasse a enfatizar, “em detrimento da coleta de castanha, a produção de excedentes agrícolas comercializáveis, dado que eles vinham sendo estimulados por regionais e funcionários da Funai a cultivarem roças coletivas.” (RICARDO, 1985,p.175). Um dos argumentos utilizados para o pedido de alteração da ênfase do projeto foi a diminuição na produtividade das castanheiras “com o desaparecimento dos vetores responsáveis pela polinização da árvore, causado pelo enorme desmatamento que vinha ocorrendo na região”. (FERRAZ, 1981 apud RICARDO, 1985, p. 113). O relato da Dona Maria Suruí confirma a situação da queda na produção de castanha. No final da década de 1980 e início dos anos 1990 a produção variava entre 40 e 50 hectolitros de castanha, hoje a produção não chega 4 hectolitros.

Corroborando a informação dada por Ferraz (1981, apud RICARDO, 1985, p.113), Dona Maria afirma ainda que a queda na coleta de castanha se deve ao fato de muitas queimadas terem acabado com áreas de castanhais na região. Especificamente três grandes queimadas contribuíram para a diminuição na oferta de castanha e também de caça. Em 1995 e em 2007 o fogo usado por fazendeiros locais para “limpar” a área, fugiu do controle e invadiu a reserva indígena Sororó. Em 2004, um foco de incêndio causado por ponta de cigarro na beira da estrada se alastrou contribuindo também para a alteração na formação florestal em área indígena Suruí.

Mas os impactos nos castanhais dos Suruí começaram alguns anos antes, “com a abertura da OP2 em 1972, estrada construída pelo exército à época da Guerrilha do Araguaia, que cortou o castanhal mais produtivo dos Suruí, localizado no Polígono da Castanha, uma área disputada no sul do Pará pela sua importância político-econômica” (BELTRÃO, LIMA e MOREIRA, 2008, p. 87). Dona Maria Suruí continua sua fala com relação aos castanhais:

“Esse cesto aqui de castanha não é nada perto do que a gente tirava, mas dava gosto de ir pro mato, passar o dia lá e voltar cheio de castanha. Tinha vez que eu e meus filhos a gente voltava com mais de sete sacas. Mas hoje pra voltar com uma cheia tem que ir umas três vezes no mato. As árvores não dão mais castanhas como antes, também derrubaram todas as boas

quando foram abrir essas estradas, ficaram poucas agora.”
(SURUÍ, Maria. *Relato*, 2013)

O relato de Dona Maria mostra que o maior impacto sentido com relação à diminuição dos castanhais, se deu à época de abertura da estrada. Os tratores derrubaram principalmente açáí, castanheira e taboca (esta última era utilizada para fazer arco e flecha). Muitos caititus e pacas foram atropelados, o que também fez diminuir a caça dessas espécies.

3.4.2- O ciclo da castanha do Pará

Os índios Suruí são conhecidos como índios castanheiros, a cultura da extração já está agregada ao dia-a-dia deles, em minhas vivências na aldeia Sororó, pude acompanhar um dia inteiro, desde o preparo da comida para o almoço na mata, até a finalização da coleta e separação das amêndoas até a amarração das sacas já para a comercialização. Acompanhei um jovem casal, Keno Suruí e Akirá Suruí, onde ambos tiveram a calma e paciência de explicar e ensinar passo a passo do processo. Começando pelo corte do ouriço da castanha com o terçado, depois a retirada das amêndoas de cada ouriço, após isso a separação das amêndoas boas e as que serão descartadas, em seguida a colocação das amêndoas selecionadas em sacas e finalizando com a amarração e vedação das sacas com folhas largas e fios fortes oriundos das próprias sacas de plástico. Abaixo uma figura da coleta das amêndoas no castanhal:

Figura 8- Coleta das amêndoas no castanhal



Fonte: Foto por Bárbara Dias

O processo que vivenciei com Keno e Akirá Suruí, é resultado de um longo processo histórico, onde nem sempre este apenas nas mãos dos indígenas, “houve um período em que a atividade de extração de castanha em terras indígenas foi organizada e incentivada pela FUNAI, de forma que trabalhadores não - indígenas eram contratados para as atividades como limpeza de terreno, abertura de picadas, construção de mata-burros, entre outros.” (BELTRÃO, 1998: 108). A essas atividades iniciais se seguia a coleta do fruto, que devia ser lavado, medido e armazenado, feito pelos Suruí, para ser transportado para as localidades de importância comercial mais próximas, Marabá e Belém. “O transporte, feito por caminhão, se dava aos cuidados da 2ª Delegacia Regional da Funai. A mão-de-obra utilizada, índios e regionais, era *aviada* pelo PI, recebendo mantimentos, em adiantamento pelos serviços prestados, que deveriam ser pagos após a venda da castanha pela FUNAI. (BELTRÃO, 1998: 111)

Esse sistema, conhecido também como sistema do barracão, era comum na região sudeste do Pará. “As mercadorias do barracão, vendidas a preço de custo para os Suruí deveriam ser pagas com o saldo entre o valor total arrecadado com o transporte ou coleta da castanha ao final da safra e o valor total das mercadorias adquiridas ao longo da safra.” (BELTRÃO, 1998,p. 114). Se houvesse excedente, os índios eram pagos em mercadorias adquiridas em Marabá, enquanto os regionais recebiam em moeda corrente, descontada a taxa devida ao imposto de renda, quando o saldo ultrapassava determinado valor.

Em 1976, sob coordenação da antropóloga Iara Ferraz e promoção do DGPC/Funai, foi implantado o Projeto de Emergência do Plano Integrado de Desenvolvimento Comunitário Gavião-Aikewára (PIDC), com objetivo de permitir a atuação gestão do grupo na extração da castanha. Para os Suruí, os objetivos eram maiores: “reaver 2/3 de sua área, invadida por castanheiros da região. Entretanto, devido a problemas como epidemia de gripe e dificuldade no trato com funcionários da Funai, somente 40 hectolitros foram comprados pelos Gavião e revendidos em Belém.” (FERRAZ, 1999,p.76)

Em 1978 os Suruí conseguiram se reorganizar e, “contratando mão-de-obra local, conseguiram Cr\$ 55.000,00 usados totalmente para pagar os coletores e tropeiros contratados. Na safra seguinte os Suruí entregaram a produção aos grandes proprietários de castanhais vizinhos, como em 1974/75, pelo melhor preço de venda conseguido, em

relação ao preço pago pela Funai.” (CTI-PROJETO AIKEWÁRA, 1980, apud RICARDO, 1985).

Segundo Velho (2009), no ano seguinte o CTI apoiou, através do Projeto Aikewára (elaborado pela antropóloga Iara Ferraz através da solicitação de Timeré Suruí), a produção de castanha. “Os recursos financeiros advindos do Projeto (o montante pedido à Agência alemã PPM, foi de Cr\$ 735.000,00), juntamente com recursos da venda de um lote de mogno e cedro (derrubados por conta da abertura de novas roças ao longo da OP2), e de recursos vindos de um empréstimo do chefe do PI e da Funai, os índios deram início ao trabalho de coleta de castanha por conta própria” (VELHO, 2009: 105). E para este avanço dentro da extração de castanha, necessitava-se de uma documentação para a comercialização direta da castanha, sem intermédio da Funai, que “foi obtida por Timeré, conhecido pelos Suruí como o responsável pela safra através da 2ª DR (FERRAZ, 1981a apud RICARDO, 1985).

De acordo com o previsto pelo Projeto Aikewára, as atividades de extração de castanha deveriam se iniciar em outubro com a limpeza das colocações, dos caminhos e estradas da mata, construção de pontes e mata-burros e outras atividades preliminares. Durante esse período de preparação, é feito o aviamento da safra, com abastecimento de gêneros alimentícios e munição, se estendendo durante todo o inverno amazônico. Em janeiro as atividades devem estar completas para que se inicie a coleta. Sob este período Expedito Arnaud (1983), decorre:

“Com as chuvas os ouriços começam a cair das castanheiras e são agrupados e cortados e terçados. O fruto é transportado por muares até um depósito na rodovia OP2. Depois de lavada e escolhida, fica estocada para ser transportada para o depósito dos Gaviões, onde será anexada à produção desses para venda em Belém. À época, a produção de castanha dos Suruí era estimada entre 800 e 1.000 hectolitros. Em 1981 o preço do hectolitro variou, em Belém, entre Cr\$ 900,00 e Cr\$ 1.500,00. Ainda que a oferta de castanha aumentasse a cada safra, o preço permaneceria, no mínimo, como o preço da safra anterior.” (ARNAUD, Expedito. 1983.p. 79).

A produção foi comercializada pelos Suruí “à Companhia Beneficiadora S. Mutram, em Belém, por Cr\$ 1.700,00/hectolitro. Os lucros da comercialização foram gastos, entretanto, na maior parte, com a recuperação da aldeia após um incêndio que destruiu a área.” (FERRAZ, 1981b apud RICARDO, 1985). Foi então que em 1982 que os Suruí preferiram, conforme visto anteriormente, que se deslocasse a ênfase dada pelo

Projeto Aikewára (CTI) da castanha à produção de excedentes agrícolas comercializáveis.

Hoje, em toda a área da terra indígena Sororó existem sete locais diferentes usados para a coleta da castanha. São eles: Água Preta, Alegria, Bananal, Quatro Barracas, Inoió, Jacamin e Cupu. “A castanheira (*Bertholletia excelsa* H. B. K.) é a árvore mais conhecida da família Lecythidaceae e chega a medir 50 m de altura e 1 m de diâmetro na base do caule. Pertence à fase final de sucessão sendo considerada clímax.” (FERRAZ, 1998: 103) Vive em áreas de terra firme, em solo argiloso ou argiloso-silicoso “e é caducifólia total, perdendo suas folhas nos meses de baixo índice pluviométrico. As flores da castanheira, grandes, carnosas e aromáticas, são consumidas por diversos animais silvestres, como pacas, queixadas, caititus, tatus, veados”. (ÁVILA, 2006:134). A queda das flores coincide com a época de queda das sementes, que são coletadas no chão. Abaixo, uma figura dos ouriços da castanha:

Figura 9- Ouriços da Castanha do Pará



Fonte: Foto por Bárbara Dias

“A germinação natural da castanheira vem do ouriço caído. Roedores como pacas e cutias deixam orifícios no ouriço, por onde sai o broto. Caso não vingue, outra castanha do mesmo ouriço germina e assim sucessivamente. Cada ouriço pode ter entre 12 e 25 castanhas e o peso do fruto pode chegar a 2 kg” (ÁVILA, 2006, p. 135).

A frutificação da castanheira é distribuída ao longo do ano com disseminação entre janeiro e março. “A dispersão é zoocórica, após a queda do fruto, realizada

principalmente por cutias e macacos. A castanheira ocorre em pequenos grupos conhecidos como castanhais ou bolas, em grande frequência de indivíduos e sempre em associação com outras espécies, como o cupuaçu, por exemplo.” (ÁVILA, 2006,p.135).

Nas terras indígenas Sororó, a coleta de castanha é feita principalmente entre os meses de dezembro e fevereiro. O tempo de deslocamento gasto da aldeia Sororó para as áreas de coleta dura em média de 3 a 4 horas de caminhada. A castanha é o produto com maior expressão econômica entre os Suruí, mas não é a única fonte de renda entre eles, existe também a venda de Cupuaçu (fruta) e de Mel. Onde de acordo com uma pesquisa recém realizada pelo IMAZON (Instituto do Homem e Meio Ambiente da Amazônia) entre 03 de outubro de 2012 e 09 de outubro de 2012, os preços dos produtos que os Suruí comercializam variaram conforme o quadro abaixo, em dois importantes municípios do Pará:

1. Preço dos produtos na feira do Ver-o-Peso. Belém/PA
2. Preço dos produtos na feira da 25 de Setembro. Belém/PA

Produtos	Unidade	Altamira	Belém
Castanha (amêndoa com casca)	Litro	R\$ 2,00	R\$ 2,00 ¹ a R\$ 3,00 ^{1 2}
Castanha (amêndoa sem casca)	Quilo		R\$ 20,00 ² a R\$ 30,00 ¹
Cupuaçu (fruto)	Unidade	R\$ 2,50 a R\$ 5,00	
Mel de abelha	Litro	R\$ 15,00 a R\$ 20,00	R\$ 15,00 ¹ ²

Fonte: Adaptado de “Preços de Produtos Florestais Não Madeireiros”. IMAZON, 2010

Hoje, o preço de venda da saca da castanha dos Suruí varia entre R\$70,00 e R\$80,00, podendo chegar a R\$100,00. Cada família é responsável pela venda da sua produção, mas as pessoas se unem para levar a castanha para a cidade e aproveitar o veículo de transporte. Os produtos listados na tabela acima, além de complementarem as atividades econômicas, também são utilizados para o próprio consumo dos Suruí. A prática da caça, difundida largamente nas terras Sororó, é exclusivamente uma atividade de subsistência.

3.4.3: A Caça de subsistência

A atividade da caça desenvolvida pelos Suruí é feita majoritariamente pelos homens, mas algumas mulheres e até crianças também participam. A caça é realizada geralmente com arco e flecha e com o uso de espingarda, além do uso de cachorros (com exceção da caça de porcão, pois os cachorros espantam a caça), os Suruí geralmente saem para caçar de dia, buscam principalmente bichos nativos como a anta (*Tapywiira*), paca (*Kwaruwaruhu*), caititu (*Tiwaia*), porcão e, mais raramente, jabuti (*Sauti*). Os meses mais proveitosos para a atividade são entre julho e agosto e entre dezembro e fevereiro. Os indígenas chegam a caminhar cerca de cinco horas até a região da Água Preta, área mais próspera em recursos de caça. “No verão amazônico, entre julho e agosto, a atividade de caça chega a durar 10 dias” (VELHO, 2009: 143). Na semana em que estive na Aldeia, pude presenciar que um esforço de 5 dias de caça resultou somente em quatro porcões e dois veados, além de uma pequena quantidade de peixe.

A relação dos Suruí com a caça está conturbada dado que invasores entram na reserva, muitas vezes de noite, em busca principalmente de veado e anta. Inicialmente o desmatamento do entorno fez com que os animais se refugiasse na reserva, aumentando a oferta de caça dentro do território indígena. Assim, os caçadores começaram a invadir a reserva. Com o tempo, a comunidade começou a perceber a diminuição da oferta de caça, principalmente veado e porcão. A diminuição é consequência da caça indiscriminada e do desmatamento na região.

Essa diminuição fez surgir entre os Suruí o desejo da criação de animais silvestres na própria aldeia para suprir a necessidade da comunidade, como por exemplo a criação de antas, pacas, porcões e catitus. A anta (*Tapirus terrestris*) segundo Ávila (2009) é o maior mamífero terrestre da América do Sul e também o maior herbívoro, se

alimentando de frutos, folhas e raízes. Tem hábitos crepusculares e noturnos, mas, não se sentindo ameaçada, pode ser encontrada em atividade durante o dia. A cada gestação, que dura aproximadamente 13 meses, nasce apenas um filhote. Com um ciclo de vida de 35 anos e chegando a pesar 300 Kg, é um bom indicativo de oferta de caça, dado a sua longevidade e o seu tempo de gestação. (ÁVILA, 2009, p.147). A anta é uma espécie vulnerável segundo a classificação da IUCN (União Internacional para a Conservação da Natureza) de 2006, sendo que aspectos com “a caça ilegal, a perda de habitats e o atropelamento em estradas e rodovias os principais motivos de ameaças as antas.” (MAMEDE e ALHO, 2006,p.06).

Outro animal facilmente encontrado na aldeia Sororó, que por sinal tive a oportunidade de experimentar durante minha vivência, é a paca (*Agouti paca*). Este roedor possui hábitos solitários exceto em período de reprodução, quando pode ser encontrado aos pares. “Com hábitos noturnos e facilidade de enxergar no escuro, a paca se alimenta principalmente de frutos, mas também de folhas, brotos e raízes. A reprodução ocorre duas vezes por ano, com gestação de aproximadamente 120 dias e nascimento de um filhote. É facilmente encontrado próximo a cursos hídricos, mas se refugia em suas tocas no solo. A principal fonte de ameaças para a espécie é a perda de habitat e a caça ilegal” (MAMEDE e ALHO, 2006, p. 07).

Dois outros animais bastante apreciados para a caça dos Suruí são: os porcos e caititus, onde ambos são da mesma Família, a Tayassuidae, “os animais dessa família se caracterizam, entre outros, por possuir visão pobre, olfato desenvolvido e nariz achatado, utilizado na procura de raízes.” (FOWLER, 1986 apud SANTOS, 2002.p.56). Também conhecido como cateto, o caititu (*Pecari tacaju*) demarca territórios e vive em bandos de até cerca de 20 indivíduos. “Quando se sente ameaçado, exala um odor forte eriçando os pelos dorsais. Ativo durante todo o dia, o caititu se alimenta de frutos, raízes, insetos e pequenos animais, revolvendo o solo em busca de alimento”. (MAMEDE e ALHO, 2006, p.08).

Já o porcão, também conhecido como queixada (*Tayassu pecari*), “vive em grandes grupos sendo mais ativo em períodos noturnos e crepusculares, mas pode ser visto também durante o dia. Quando se sente ameaçado emite um odor característico proveniente de uma glândula localizada na base da cauda, arrepiando os pelos dorsais e bate forte os dentes” (MAMEDE e ALHO, 2006,p.09). Além desses animais silvestres, há

criação de gado na entrada da reserva indígena e de patos e galinhas nos quintais das casas dos Suruí, sinalizando a alteração da cultura alimentar.

Neste capítulo tentei ao máximo aproximar o leitor do universo Suruí, cercandoo com os mais variados temas que compõem esta sociedade. Acredito que todo este passado, estas vivências em decorrência do desenvolvimento da região sudeste do Pará, os fatores ambientais e climáticos e dentre outros, todos esses fatores contribuíram e ainda contribuem para a formação cultural da etnia, como exemplos citam o fato que seus grafismos corporais e suas danças representam a fauna e flora da área indígena. No próximo capítulo, relevarei através da etnografia o cerne de minha pesquisa, o casamento Suruí.

4- ARUKWAHAW- O CASAMENTO SURUÍ.

Nesse capítulo apresento a etnografia da cerimônia do casamento, trazendo assim a construção do conceito de Ritual proposto por essa pesquisa, abrangendo os seguimentos consolidadores da cerimônia, como: a organização espacial e social da aldeia, a cultura material de ornamentação e de grafismo corporal dos indígenas, a da cosmologia presente na fala e nos cantos da cerimônia, além da descrição e entendimento da significação da dança no termino da cerimônia. Assim, ressaltando todos esses aspectos como formadores do contexto para a realização do casamento.

4.1- A Organização social e espacial da aldeia

Aquela sexta-feira do dia dezenove de abril de 2013 na aldeia Sororó começou cedo, por volta das sete horas, as mulheres das famílias dos noivos, como as mães, avós, irmãs, tias e primas, já se encontravam reunidas na *latada*, uma espécie de cabana feita de madeira com palha de babaçu, que ficava em um terreno aberto longe das casas, esta área onde a latada se localizava e que seria o espaço destinado para a cerimônia do casamento, começou a ser limpa no dia primeiro de abril pelos próprios familiares dos noivos de todos os gêneros, eles podaram as árvores, cortaram a vegetação nativa existente no chão, afim de deixar a área como um grande terreno aberto.

A *latada* foi construída quatro dias antes da data da cerimônia, especialmente para o cozimento e feitura das comidas do casamento, a responsabilidade de construção da *latada* é sempre do noivo, juntamente com seus familiares ou os familiares da noiva,

sendo que todos devem ser do gênero masculino, além deles, algum conhecido das famílias do gênero masculino que queira ajudar, nesse caso, foi construída pelo Irikwá Suruí (o noivo), Tapiukaw Suruí (o tio da noiva) e por Ermino (chamado pelos indígenas de *Kamará*- denominação dada para as pessoas não- indígenas - conhecido das duas famílias).

Já as mulheres, dividiam-se entre o preparo da carne assada de lenha e cozida na panela, essa carne era advinda de uma vaca criada na aldeia, que fora abatida e tratada no dia dezoito de abril, um dia antes da cerimônia. Outro grupo era responsável pelo cozimento do arroz, mais especificadamente por um fardo inteiro, cerca de 30kg que preenchiam duas panelas grandes. E para acompanhar esta quantidade de comida, foram comprados cerca de sessenta e dois refrigerantes (bebidas alcoólicas não foram liberadas pelo Cacique Mairá Suruí. Quando indaguei o motivo da não liberação para a mãe da noiva (Dona Maria- que não é indígena, mas casou-se com o índio Arikassú Suruí), explicou-me que devido a data ser comemorativa, dia do índio, haviam muitas pessoas de fora da aldeia, então por segurança o Cacique não permitiu). As mulheres que não estavam responsáveis pelas comidas, organizavam os pratos, talheres (colheres) e copos. Todos esses objetos eram de plástico descartável, foram usados no total dois mil e quinhentos copos, quinhentos pratos e quatrocentos e sessenta talheres.

Para esta cerimônia foram convidados cerca de quinhentas pessoas, onde quatrocentas são as próprias famílias indígenas moradoras da aldeia, e as outras cem estão divididas entre os convidados políticos do Cacique Mairá (O prefeito de Brejo Grande, um vereador de São Domingos do Araguaia, o representante da FUNAI- Marabá e da FUNASA- Marabá). Além de alunos e professores de escolas públicas do município de Brejo Grande que estavam na aldeia em decorrência do dia do Índio. Enquanto os noivos se arrumavam e os familiares organização a estrutura geral da cerimônia, ou como eles mesmos denominam, os convidados chegavam e sentavam-se em torno do grande espaço aberto em meio ao terreno limpo e arejado. Havia bancos de madeira confeccionados especialmente para aquele dia, como também haviam cadeiras e bancos levados pelos moradores da aldeia.

Chegada a hora do almoço, todos direcionaram-se para próximo da *Latada*, onde rapidamente uma enorme fila se formou. A fila das crianças era separada dos adultos, mas as crianças indígenas estavam a frente das não indígenas. Já a fila dos adultos, seguindo a mesma ordem dos indígenas e não indígenas, iniciava com os mais velhos (independente de gêneros), depois vinham as mulheres, após elas os homens e por fim

os convidados de fora da aldeia. Na própria fila era feita a distribuição dos talheres e pratos pelos familiares dos noivos, a comida era servida de um por um, e havia mais de uma pessoa servindo, o que fazia com que as filas não demorassem para andar. Abaixo uma figura que representa este momento da distribuição da comida.

Figura 10- Distribuição da comida



(Fonte :Foto por Bárbara Dias)

O refrigerante era servido posteriormente, por duas pessoas, uma distribuía o copo e a outra colocava a bebida. O Cacique Mairá observava sentado toda a movimentação, não ocorreram discussões ou brigas, todos respeitavam os lugares na fila e o tempo para serem servidos, mesmo os convidados de fora do âmbito da aldeia, todos estavam em uma perfeita harmonia, agiam de acordo com a atmosfera do ambiente.

Acredito que a concepção do ritual inicia-se justamente nessa primeira preparação que ocorre no espaço onde será realizada a cerimônia e a distribuição da comida e das bebidas, seria o que Schechner chamou de Espaço-tempo ritual, onde ele acredita que o espaço destinado ao ritual interfere diretamente nas ações dos participantes, onde: “uma vez que os rituais acontecem em espaços especiais, muitas vezes lugares isolados, o próprio ato de entrar no “espaço sagrado” tem um impacto sobre os participantes. Em tais espaços, comportamentos especiais são requisitados.” (2012, p.70)

Assim, essa harmonia que observei durante esse momento, justifica-se pela ambientação ter sido preparada e organizada pelos próprios participantes e familiares, sentiam-se parte do todo, compreendiam o sentido daquele lugar e a atmosfera que os

cercava, então comportavam-se harmonicamente. Tal como essa preparação espacial e o comportamento harmônico, a preparação física dos convidados e dos noivos também constituem a concepção do ritual.

4.2 A Preparação dos convidados e dos noivos.

Passado o momento do almoço, os convidados sentaram-se nos bancos e nas cadeiras dispostos pelo terreno e, então pude observar mais atentamente como estavam vestidos e adornados. Os convidados não indígenas, tanto adultos como as crianças, estavam vestidos com roupas do cotidiano, sem formalismos ou regras convencionais, mas eu percebia um certo cuidado com a escolha da roupa, seja pela combinação de cores entre roupas e sapatos ou no uso de broches de cabelo, bonés ou pulseiras e brincos. A maioria dos homens estavam de calça jeans ou bermudas, sapatos fechados ou de tênis esportivos e camiseta. As mulheres em sua maioria de saias e blusas sem manga, ou com calça jeans e camisetas. Quanto a escolha da roupa para usar durante o casamento, indaguei a enfermeira Marielma da Conceição Cruz, funcionária da FUNASA, residente do posto médico da aldeia no período em que ocorreu o casamento, onde a mesma respondeu-me:

Dessa vez não trouxe muitas roupas boas para essa minha vinda pra aldeia, eu nem sabia que teria casamento, se não traria uma roupa mais arrumada, mas eu procurei a blusa melhorzinha e coloquei calça jeans, pra ficar mais arrumada porque é um dia importante pra eles e, mesmo as pessoas sendo simples, todas estão arrumadas. (CRUZ. Marielma, 2013)

Nessa fala simples da enfermeira, nota-se a preocupação com a vestimenta, ela reconhece que aquele dia era algo importante dentro do cotidiano da aldeia e que requeria um cuidado e atenção maior da parte dela. Acredito que os valores que os indígenas atribuíam para aquele momento o qual a aldeia vivenciava também fora notado e sentido pelos convidados não indígenas que faziam parte da cerimônia. E a importância dada pelos indígenas para a sua vestimenta e ornamentação era notória tanto aos olhos, como quando eram perguntados do porquê das pinturas tão expressivas (grafismo corporal), dos enfeites e roupas. O grafismo muitas vezes, substituía o uso da peça de roupa, principalmente no caso dos homens, que estavam só de short e com o corpo tomado pelos grafismos. Quanto ao grafismo Suruí, os autores Ivânia Neves e Maurício Corrêa, que utilizam o termo Aikewára para os Suruí, em seu livro Sentidos da pele Aikewára: urucum, jenipapo e carvão, decorrem:

O grafismo Aikewára é uma das principais marcas da identidade deste povo. Estar pintado significa estar vestido da cultura Aikewára. É estar vestido com as tintas da floresta! É estar vestido com as folhas da floresta: a folha da castanheira. É estar misturado com a floresta, com tintas de frutos da floresta: o jenipapo, o carvão, o urucum. A pintura corporal Aikewára é uma forma de ser a floresta. (NEVES, Ivânia. CORRÊA, Mauricio. 2011: p10)

No trecho acima, a importância cultural do grafismo para os Suruí fica evidente, juntamente com a relação com o ambiente que os cerca e todo o valor simbólico que a floresta representa para eles. Pude observar e constatar que estar pintado, para os Suruí, é muito mais do que pigmentação sobre o corpo, é um ato de mostrar a floresta em si e de evidenciar o ser índio. É algo que está indissociável do entendimento cultural dessa sociedade, algo que eles possuem orgulho em exibir e fazem questão de compartilhar, pois quando chega algum visitante na aldeia, logo é convidado a se pintar. Sobre o processo de feitura das tintas, Ivânia Neves e Mauricio Corrêa, decorrem:

A primeira etapa da produção da tinta de jenipapo com carvão começa, naturalmente, na floresta, de onde os Aikewára retiram o jenipapo. Trata-se de uma fruta tropical, nativa da floresta amazônica e de outras regiões do Brasil. A maioria das sociedades indígenas que vivem na Amazônia e no Pantanal se utilizam do jenipapo com carvão para produzir suas tintas. Outro fruto utilizado para a produção de tinta é o urucum. De tom avermelhado, sua tinta fica no corpo só até o primeiro contato com a água. (NEVES, Ivânia. CORRÊA, Mauricio. 2011: p18)

Em minhas vivências na aldeia, pude compreender e aprender o passo a passo do processo, onde inicialmente precisa-se descascar o Jenipapo e depois ralar, formando assim uma espécie de polpa da fruta, após isso a polpa é torcida em um pano para que somente o sumo seja retirado, posteriormente o sumo é misturada ao pó do carvão da Mutamba, “uma árvore que pode atingir de 8m até 16m de altura, com uma copa vistosa e densa que propicia uma excelente sombra. (LORENZI, Harri. 1992, p. 352). É o carvão que traz a tonalidade escura, mas o que faz com que a pigmentação fique por bastante tempo é o sumo do jenipapo ralado, podendo durar a pintura por mais de sete dias. Abaixo uma imagem para ilustrar o processo:

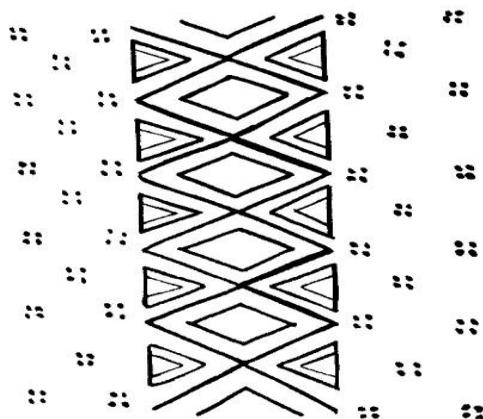
Figura 11- Processo de feitura da tinta de Jenipapo



Fonte: Foto por Bárbara Dias

As mulheres indígenas presentes durante a cerimônia de casamento, usavam os grafismos nas pernas, nos braços, costas, rosto e barriga. Representando o Jabuti, a onça- preta, a jiboia, a flor e folha da castanha do Pará, as patinhas da onça pintada, dentre outras. Acompanhando os grafismos, elas se adornavam com brincos de pena de pássaros (papagaios, araras e pequenos gaviões), com pequenos braceletes feitos de fio de algodão tingidos com urucum e enfeitados também com penas. Além disso, vestiam-se com saias feitas de fio de algodão cru e shorts de tecido com cores variadas, as índias mais velhas usavam blusas sem manga estilo camiseta, já as mais novas usam apenas sutiãs ou tops, outras preferiram usar vestidos. A seguir imagens de alguns grafismos usados pelas mulheres:

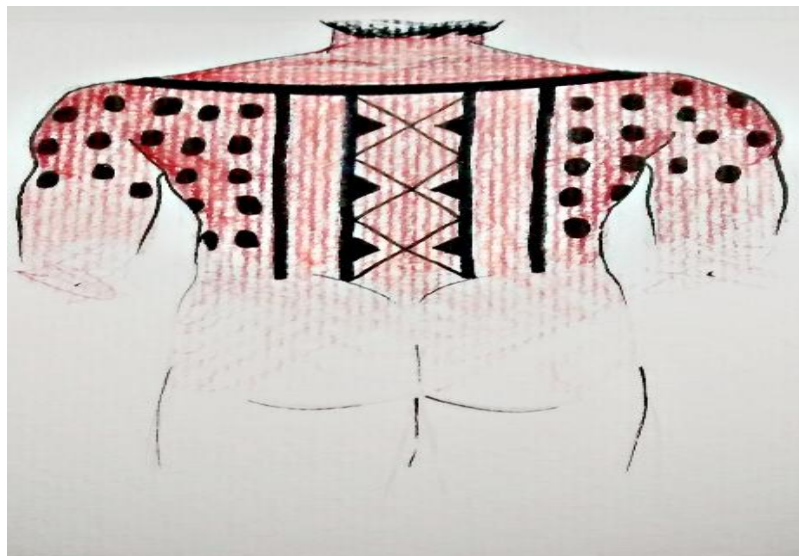
Figura 12- Grafismo indígena da Jiboia e da patinha da onça-pintada



Fonte:.. (Ilustração: Pedro Ivo Machado)

Já os homens indígenas em sua maioria usavam os grafismos da onça- preta, da anta, do porco do mato (chamado de Katitu pelos indígenas) e a pintura da cobra jararaca, dentre outras mais. Estavam em sua maioria de bermudas de tecidos soltos, sandálias de borracha e sem blusa, pois a costa era tomada pelos grafismos assim como a barriga, os braços, as pernas e o rosto. Além dos grafismos e da vestimenta, utilizavam como adornos os ararais (adereço de cabeça) com penas de arara e papagaio, e algumas pulseiras de missangas e sementes. Abaixo imagens de alguns grafismos usados pelos homens:

Figura 13- Grafismo indígena da anta, do porco do mato e da cobra jararaca.



Fonte:(Ilustração: Pedro Ivo Machado)

Enquanto os convidados descansavam o almoço, os noivos encontravam-se separados, cada um sendo arrumado em uma casa diferente. Somente as mulheres veem, enfeitam, pintam e arrumam a vestimenta da noiva, conseqüentemente somente os homens participam dessa mesma preparação do noivo. A noiva Inamorow Suruí, 16 anos, filha mais nova de uma família com seis filhos, estava vestida com uma saia trançada com fios de algodão cru, uma blusa curta semelhante ao formato de um sutiã feito do mesmo material da saia, além de brincos com penas de arara, pequenos braceletes feitos de fio de algodão tingidos com urucum. Suas pinturas corporais eram a Jibóia, a barriga do Jabuti e a da onça Suçuarana (onça vermelha). Abaixo uma figura do momento de preparação de Inamorow:

Figura 14- Preparação da Noiva



Fonte:Foto por Bárbara Dias

O noivo, Irikwá Suruí, 18 anos, filho único, estava vestido com um short de tecido leve de cor vermelha, sem blusa, adornado com um araral de penas de arara-azul e braceletes de fio de algodão tingidos de urucum sem penas. Na mão, segurava uma flecha medindo aproximadamente 1 metro e cinquenta centímetros enfeitada com penas vermelhas na ponta. Suas pinturas eram a da Jibóia, do porco do mato, da anta e do cipó. Abaixo figura que ilustra este momento de preparação do noivo.

Figura 15- Preparação do Noivo



Fonte:Foto por Bárbara Dias

Acima o noivo é pintado pelo seu tio Akarapitan Suruí, dentro da cultura Suruí, é comum os familiares pintarem uns aos outros, e quando trata-se de um casamento a pintura com jenipapo deve ser realizada um dia antes no período da manhã para que a

tinta fique bem escura, e no dia da cerimônia deve ser passado o urucum, como me explicou o tio do noivo. Sobre essa relação familiar com a pintura Neves e Corrêa decorrem:

O grafismo Aikewára também é uma demonstração de afeto entre os índios. As mães pintam os filhos, as mulheres os maridos, as irmãs se pintam, até mesmo os amigos pintam uns aos outros. Entre os Aikewáras, há este sentimento de fraternidade, que se faz presente também no ato de pintar “o outro”. ((NEVES, Ivânia. CORRÊA, Mauricio. 2011: p11)

Essa relação de afeto era notória durante o casamento e seu processo de preparação, além dos outros dias vivenciados na aldeia. Pois notei participação coletiva desde o preparo das tintas até a feitura da roupa da noiva, sem falar na organização da aldeia e das comidas e espaço para o casamento. Acredito que os grafismos indígenas dos Suruí são de suma importância para a realização do casamento, já que o valor simbólico e cultural que as pinturas recebem está além do estético corporal. Elas representam força, beleza e a vitalidade dos animais. “A roupa a caráter para o casamento é justamente estar pintado”, como me disse Maria Suruí, mãe da noiva no momento em que arrumava a filha minutos antes da cerimônia. A pintura sem casamento existe, mas um casamento sem pintura corporal não existe, a pintura pode estar relacionada com as atividades de caça, dança e esportes na aldeia, neste caso com o casamento.

4.3 A Cerimônia

Após o descanso do almoço, é chegada a hora da cerimônia. Para os Suruí, esse é o momento principal, onde de fato ocorre a união dos noivos realizada pelos índios mais velhos da aldeia. Inicialmente a noiva sai da sua casa de preparação, acompanhada por sua família (mãe, pai, irmãos e tios) e vai ao encontro do noivo que a espera acompanhado também de sua família na casa em que se arrumou e realizou as últimas pinturas. Juntos, os noivos, seguem andando lado a lado de mãos dadas, tanto os noivos como as famílias, dão uma volta grande ao redor do local da cerimônia.

No centro do terreno, ao pé de uma mangueira, encontram-se duas cadeiras de madeira na cor marrom para os noivos e um banco comprido também de madeira onde já se encontram sentados os quatro índios mais antigos que procederão com a cerimônia. Os noivos sentam-se nas cadeiras e logo os velhos, como os quatro índios

entoam uma canção antiga em Tupi-Guarani (Akwáwa), sobre a canção e sua função o índio Arikassú Suruí disse:

Nós cantamos pedindo que eles sejam protegidos, abençoados, essas canções falam do nosso povo antigo, dos nossos costumes antigos, coisas que só os velhos hoje sabem o que é. Eu aprendi vendo meu pai e meu avô cantando, e todos os velhos aprendem assim. A gente canta pra afastar coisas ruins, e pra dizer que o casamento começou. (SURUÍ, Arikassú. 2013)

O canto entoado pelos índios, apesar de rápido, é um canto forte e expressivo, detendo assim todos os olhares dos convidados e dos noivos para eles. Esses quatro índios simbolizam quatro poderes, onde os indígenas os nomeiam de: O Juízo, personificado por Mihó Suruí, com a função de dar início à cerimônia, explicando aos noivos e familiares que encontram-se próximo, do que se trata a cerimônia, é ele que faz a pergunta inicial se os noivos realmente querem se casar. Caso a resposta seja positiva de ambos, a cerimônia prossegue normalmente, caso seja negativa tanto do noivo como da noiva, a cerimônia é encerrada nesse momento.

Já a figura do Conselheiro, é representada por Arikassú Suruí, sua função é aconselhar o noivo quanto sua postura perante sua futura família, seus deveres de marido e conduta social. A Testemunha, fora Sawarahá Suruí quem representou, cabendo a ele a função de testemunhar algo de sua vida matrimonial que servisse de exemplo para os noivos, ele fala tanto com o noivo quanto com a noiva. E por último mas não menos importante, a figura do Grande espírito, representada por Waraní Suruí, o mais antigo dos quatro índios. É dele a função de selar a união do casal, fazendo a ligação com o transcendental, semelhante à figura do padre da religião católica em uma cerimônia de casamento em uma sociedade não-indígena. Abaixo a figura com dos quatro indígenas.

Figuras 16- Indígenas responsáveis pela cerimônia do casamento



Fonte: Foto por Bárbara Dias

Terminando o canto inicial, os quatro falam com os noivos sempre nessa ordem, Juízo, Conselheiro, Testemunha e Grande espírito. Quando pergunto sobre a origem dessa ordem e da organização entre essas quatro figuras, Waraní Suruí responde:

Não tem como dizer a origem disso. Eu cresci vendo as pessoas se casarem assim. Antigamente, os casamentos eram todos assim, na tradição. Eu casei assim, meus pais, mas nem todos os meus filhos quiseram se casar assim, uns quiseram na igreja com pastor. Hoje quase não tem mais casamento tradicional como no passado, os jovens não querem saber disso. Por isso que os velhos são quem sabe das coisas, dos cantos, das músicas, das danças, porque os jovens não querem saber. Quem fala pros noivos, tem que ser os mais velhos, porque somos nós que sabemos das coisas, nós que vimos, e que aprendemos. Então eles precisam nos ouvir, a nossa sabedoria, pra aprender com a gente, aprender com os mais velhos, a aldeia toda tem que ouvir. (SURUÍ, Waraní. 2013)

A fala de Waraní deixa evidente a importância dos índios mais velhos para o contexto social da aldeia, onde são vistos e reconhecidos como os conselheiros, aqueles que possuem uma sabedoria empírica advinda de vivências múltiplas ao longo dos anos. Por isso é deles a função da união no casamento, o aconselhamento e a celebração com a dança no final. A aldeia respeita e legitima a sabedoria dos mais velhos.

Após a intervenção dos mais velhos através das falas, começam os conselhos dos familiares, onde os mesmos fazem felicitações e aconselham os noivos para a vida conjugal que se inicia. Primeiro ocorre a fala dos avôs e avós. Sequencialmente a fala dos pais e mães, depois dos irmãos e das irmãs e por último a fala dos tios e tias.

Quando os conselhos se findam, o Grande Espírito (Waraní Suruí) passa o arco sobre o casal e o entrega para o noivo. Neste momento ocorre o enlace do arco, entregue pelo Grande Espírito, e da flecha que já estava na mão do noivo desde o início da cerimônia. Os noivos levantam-se da cadeira para receber a benção através de outra canção indígena antiga na língua Tupi realizada pelos quatro índios.

4.4- A Dança

Quando o canto final encerra-se, é chegado o momento da dança, ou como os indígenas intitulam, *Sapurahai*, que quer dizer grande celebração com dança, por isso eles também utilizam esse termo para definir dança. Dentro dessa pesquisa, abordo a dança na perspectiva antropológica fazendo uso dos estudos etnográficos, que para Kurath (1960, p.233-254 apud KAEPLER, 2013, p.97) devem ser compreendidos “como uma abordagem, um método que atualiza o lugar da dança na vida dos homens – em uma palavra, como um ramo da Antropologia.” E fora justamente isso que percebi ao longo do meu estudo etnográfico do casamento, a dança nesse contexto possui um lugar importante na vida dos Suruí, já que tudo é celebrado com *Sapurahai*, desde um nascimento na aldeia, passando pelo casamento e datas festivas, como o dia do índio, natal, festa da colheita e outras mais.

Compreendo a dança na perspectiva de Kaepler (2013, p. 98.) como “uma forma cultural engendrada pelos processos criativos de manipulação dos corpos humanos no tempo e no espaço. A forma cultural produzida, apesar do seu caráter efêmero, possui um conteúdo organizado.” Nessa compreensão, a dança executada e criada pelos Suruí é facilmente ampara por esse conceito, tendo em vista que a mesma está ligada diretamente à cultura dessa etnia, onde os passos e marcações rítmicas foram criadas por eles e que ao longo dos anos foram sendo modificadas, resignificadas e ao mesmo tempo preservadas.

A tradição da dança é passada visualmente de geração em geração, a técnica dos movimentos que geram a dança são frutos da tradição pois “não há técnica e tampouco transmissão se não há tradição” (MAUSS, 1974, p. 217). E mesmo com as características efêmeras, onde a mesma dança nunca será executada igualmente duas vezes já que o contexto muda e os participantes também, existe uma forma organizada, há o movimento certo para cada letra da música cantada pelos Suruí, há o local certo para cada dançarino sendo ele homem ou sendo mulher.

Dentro do contexto do casamento, a dança encontra-se como o momento de celebração, onde os Suruí expressão sua alegria por mais uma união dentro da aldeia. Quando indaguei o noivo, Irikwá Suruí sobre a importância da dança no casamento, ele disse:

Dançamos porque estamos felizes, dançamos para nos alegrar e para comemorar o casamento. Não existe casamento sem *Sapurahai*. Aqui a gente dança sempre, mesmo quando não há casamento, e pra dançar tem que estar pintado, enfeitado, alegre. E a gente aprende assim, desde de pequeno, por isso quando as crianças entram na roda, ninguém tira porque elas precisam aprender também, e só aprende quem dança. (SURUI, Irikwá. 2013)

Com essa fala de Irikwá, noto a importância da dança para a consolidação do casamento, ela não pode ser retirada pois é parte fundamental, constituinte da cerimônia. Ao termino do canto final, os quatro mais velhos levantam-se e formam uma pequena fila sem se tocarem e já saem cantando e andando marcando o pé direito no chão com uma pisada mais forte, logo os noivos de mãos dadas, os seguem juntamente com os membros masculinos de suas famílias na mesma marcação e entoando o mesmo canto, andam para o centro da aldeia, uma área aberta de chão de areia rodeada pelas casas, quando todos chegam o círculo se fecha. Somente os homens integram de fato o círculo dessa dança de celebração, às mulheres cabe o papel de acompanhante, dançam ao redor do círculo, ao lado de seus familiares, formando assim uma espécie de meio círculo ao redor do círculo, afinal nem todos os homens ficam acompanhados por uma dançarina.

Algumas mulheres que acompanham a dança seguram as mãos umas das outras, a noiva segura a mão noivo, os homens seguram seus arcos e flechas ou maracás que são instrumentos percussivos que ajudam a marcar o ritmo juntamente com os pés batendo no chão. O índio Tapiukaw, tio do noivo, foi quem falou da dança e sua organização:

Quando dançamos no dia do casamento, a mulher fica de fora, ela só acompanha, é uma regra da dança, sempre foi assim. Mas em outras danças ela pode entrar. Nós cantamos a natureza, tem música que fala dos bichos, tem a canção da anta, do jabuti, do urubu, do peixe, tem muitas canções, é que a memória valha as vezes. Hoje pro casamento foi a música da *Mahirirua*, da abelha, a gente sempre acompanha os velhos, o que eles cantam

a gente canta, o passo que eles fazem nós fazemos. (SURUÍ, Tapiukaw. 2013)

A presença dos mais velhos e a valorização de sua sabedoria também ficam evidentes durante o momento da dança, eles assumem o papel de regentes dos movimentos e dos cantos, também sendo deles a função de findar a dança, que geralmente dura cerca de 45 minutos ou até no máximo 1 hora e 30 minutos. Para terminar a dança, eles levantam o braço e emitem pequenos sons como gritos agudos, aos poucos os dançarinos vão parando, até o círculo todo parar, logo se dispersão e a dança se encerra. Assim, o ciclo do casamento se completa.

4.5 A Construção do conceito de ritual

Para os Suruí, o casamento de fato é o momento da cerimônia com os mais velhos da aldeia, onde os noivos recebem os conselhos e o arco é entregue ao noivo. Mesmo que reconheçam a importância da preparação física através dos grafismos pintados no corpo, a preparação espacial da aldeia e a celebração final com a dança, no entendimento deles o casamento é somente a cerimônia em si. É nesse momento que o meu olhar capta e analisa toda a etnografia que fiz, tudo o que vivenciei e registrei seja corporalmente ou através de lentes de câmeras ou registros escritos e áudios gravados, e intitula tudo isso como se fosse um ritual.

Utilizo o termo “como se fosse” devido compreender que os Suruí não reconhecem essas etapas como um ritual, na verdade, nem utilizam esse termo para nomear algum momento do casamento, essa é a minha visão enquanto pesquisadora, esse é o cerne da pesquisa, é o meu olhar através da minha vivência que conceitua como ritual. Compreendo ritual na perspectiva de Schechner (2012, p.49-50) onde “rituais são uma forma de as pessoas lembrarem. Rituais são memórias em ação, codificadas em ações. [...] transformam pessoas, permanente ou temporariamente.”

Toda a preparação do casamento, a cerimônia e a dança final, são memórias em ação, os Suruí precisam lembrar das vivências transmitidas por seus antepassados para colocar em prática a cerimônia, buscam em suas memórias os cantos em tupi-guarani, relembram a dança e a codificam em movimentos, lembram que o ato de se pintar é algo antigo, repassado pelos mais velhos, recordam dos grafismos e seus significados e os registram em suas peles.

O ritual do casamento transforma permanentemente os noivos, eles deixaram de ser solteiros, agora levarão uma vida em conjunto, passaram a ser uma família. E transforma temporariamente os convidados- participantes que por um tempo terão no corpo os grafismos pintados, por alguns momentos experimentaram a alegria e a vibração da dança em conjunto no centro da aldeia. A mobilização social na aldeia através da construção da *latada*, a organização da comida, os cuidados e preparo dos noivos pelos familiares, tudo é ritual e constitui o ritual do casamento pois “o ritual também é uma forma de os povos se conectarem a um estado coletivo e, ao mesmo tempo, a um passado místico e construir uma solidariedade social, para formar uma comunidade.” (SCHECHNER 2012, p.88)

Assim, através dessas conceituações, chego ao entendimento do ritual. Enfatizando cada etapa como um elemento formador do ritual do casamento, onde todas possuem seu grau de relevância e para que de fato o ritual se constitua as três precisam ocorrer, formando assim uma tríade formadora do ritual: preparação espacial e física da aldeia, a cerimônia e a dança.

5 - CONSIDERAÇÕES FINAIS: EIRARASSU

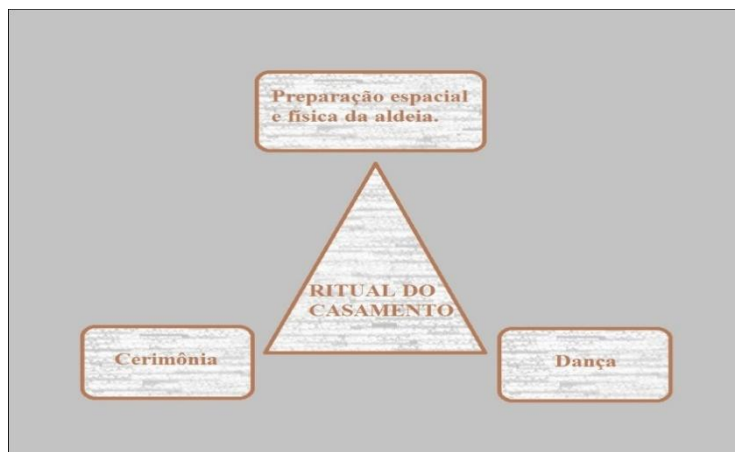
Ao aproximar-me do término da escrita dessa pesquisa, novamente procuro um mergulho interior para compreender os caminhos que me trouxeram até aqui, não há como negar que toda essa vivência na aldeia mudou meu pensar, meu agir e meu sentir com relação às pessoas de uma maneira geral, sejam elas pertencentes a uma sociedade não-indígena ou indígena. Sinto-me ainda mais responsável em buscar novos caminhos para as lutas indígenas nesse Estado, o dever ainda não foi cumprido e nem o assunto esgotado, ainda há muito sobre a cultura dos Suruí que deve ser estudado a fim de ser preservado e valorizado por todas as sociedades.

Cada vez mais compreendo que meu trajeto antropológico me trouxe até aqui, Loureiro (2000, p.392) o define como sendo “o percurso que fazemos pela cultura e que provoca um intercâmbio entre nosso mundo interior e exterior. As experiências adquiridas em nosso trajeto antropológico nos abastecem de informações e constitui nossa individuação.” Minhas vivências e meus desejos saltaram para fora dos meus pensamentos e se materializaram através dessa pesquisa, hoje sei que nada foi por acaso.

Eirarassu para os Suruí quer dizer “papa mel”, em especial para o jovem casal para o qual estenografei o seu casamento, Inamorow e Irikwá, é sinônimo de muito carinho, afeto e esperança, é o nome do primeiro filho deles nascido no ano de 2014 no mês de fevereiro, onde em minha última ida à aldeia em abril de 2014, pude conhecê-lo. Por isso intitulei minhas considerações finais de Eirarassu, simbolizando assim a renovação da vida, a continuidade das tradições, o ritual não findou naquele dezoito de abril de 2013, ele vive em Eirarassu e em tantos outros que vierem.

O casamento Suruí aqui foi compreendido como um ritual formado por três elementos, onde ambos estão sincronizados, e para que o ritual aconteça de fato todos precisam existir em sua plenitude. Abaixo sintetizo essa escrita através de uma imagem, onde a organização espacial e física da aldeia, mais a cerimônia guiada pelos mais antigos e a dança de celebração no final, formam o que chamei de Ritual do Casamento.

Figura 17- Formação do Ritual do Casamento



Fonte: Foto por Bárbara Dias 2014

Reitero que a importância dessa pesquisa volta-se para o estudo da cultura indígena dos Suruí, reafirmando que, apesar do processo de desenvolvimento e agregação cultural dessa etnia ter sido desigual, desrespeitoso e, desumano, muitas das vezes, os valores e tradições permanecem e são dignos de estudos nas mais variadas vertentes, como no caso desta pesquisa, a vertente das Artes. O casamento Suruí é apenas uma pequena parcela dentro do arcabouço cultural pertencentes a eles, tentei da forma mais respeitosa e ética, aplicar minha área de estudo e lançar meu olhar sobre o casamento sobe as lentes do ritual. Encerro assim, com as palavras do Cacique Mairá Suruí ao ser perguntado sobre a importância dessa pesquisa para ele e sua comunidade:

Pra mim e pra boa parte das pessoas daqui é importante alguém falar da gente, falar da nossa cultura, mostrar lá fora o que se passa aqui dentro, para as pessoas saberem como é a vida de índio, mas o mais importante, que é o que vai fazer isso tudo ser importante, é o que você vai fazer com tudo isso que tá escrito e gravado ai. (SURUÍ, Mairá. 2014)

REFERÊNCIAS

ARNAUD, E. **Mudanças entre os grupos indígenas Tupi da região do Tocantins-Xingu (Bacia Amazônica)**. In: *O índio e a expansão nacional*. Belém: Cejup, 1989. p. 315-364.

ÁVILA, F.E. **O desenvolvimento do minério no Brasil e seus impactos socioambientais**. São Paulo: Loyola, 2006.

BARBOSA, J. N. **Contribuição a análise fonológica do Suruí do Tocantins**. Brasília: UnB, 1993. 59 p. (Dissertação de Mestrado)

BELTRÃO, J. F. **Laudo antropológico AI Sororó a propósito da BR-153**. Campinas: ed., 1998. 123 p.

FARIAS, J. **Entrevista concedida à autora**, na Aldeia Sororó, em janeiro de 2013.

FERRAZ, I. RICARDO, C. A. **Índios Suruí**. In: *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: CEDI, 1985. p. 100-25.

FOWLER, H.I.1986 apud SANTOS, M.L.2002. **Riquezas da Amazônia**. São Paulo. Livraria Martins Editora, 2002.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

JABUR, C. do C. **Aikewara Ispenheim: comparação do mito do dilúvio Aikewara (Suruí) com os demais grupos Tupi-Guarani**. Brasília: UnB, 2001. (Monografia de Graduação)

KAEPPLER, A.L. **Antropologia da Dança I**- Giselle Guilhon Antunes Camargo (org.) Florianópolis: Insular, 2013. p. 97- 121

LARAIA, R. de B. **Akuáwa-Asurini e Suruí: análise comparativa de dois grupos Tupi**. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* n. 12, São Paulo, 1972.

LARAIA, R de B. **"Arranjos poliândricos" na sociedade Suruí**. In: *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976. p. 193-8.

LARAIA, R. de B. **Encontro e reencontro etnográfico**. Textos Graduados, Brasília: UnB, v. 3, n. 3, 1996.

LARAIA, R. de B. **A fricção interétnica no Médio Tocantins na América Latina**. Rio de Janeiro: s.ed., v. 8, n. 2, p. 66-7, 1965.

LARAIA, R. de B. **O homem marginal numa sociedade primitiva**. In: *Revista do Instituto de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro: Instituto de Ciências Sociais, v. 4, n. 1, 1967.

LARAIA, R. de B. **Tupi: índios do Brasil atual**. São Paulo: USP, 1987.

LIMA, L. de N. M. de. **Tempo antigo entre os Suruí/Aikewara: um estudo sobre mito e identidade étnica**. Belém: UFPA, 2002. (Dissertação de Mestrado)

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Obras reunidas**. Volume 4. São Paulo: Escrituras Editora, 2000.

LORENZI, H. **Árvores Brasileiras: manual de identificação e cultivo de plantas arbóreas nativas do Brasil**. Nova Odessa: Plantarum, 1992. 352 p.

MATTA, R. da. **Índios e castanheiros: a empresa extrativista e os índios no Médio Tocantins**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. 208 p.

MAMEDE, A. F. e ALHO, D. A. **Ecosistemas e biodiversidade da Amazônia legal**. Revi Bras Bio- Editor Eco- Ed.2006:

MAUSS, Marcel. **Noção de técnica corporal**. In: Sociologia e Antropologia. São Paulo: EPU, 1974.

NEVES, I. Tese de doutorado: **A invenção do índio e as narrativas orais Tupi / Ivânia dos Santos Neves**. – Unicamp. Campinas, SP: [s.n.], 2009.

NASCIMENTO, D. M. **A Guerrilha do Araguaia: "paulistas" e militares na Amazônia.2000**. 202 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento - PLADES, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém.

RODRIGUES, A. D. **Línguas Brasileiras**. São Paulo: Loyola, 1986.

SIMONIAN, L. T. L. **Direitos e controle territorial em áreas indígenas amazônicas : São Marcos (RR), Urueu-Wau-Wau (RO) e Mãe maria (PA)**. In: KASBURG, C.; GRAMKOW, M. M. (Orgs.). **Demarcando terras indígenas : experiências e desafios de um projeto de parceria**. Brasília : Funai/PPTAL/GTZ, 1999. p. 65-82.

SOUZA, J. R. **Poesias de Rio**. Belém: Ed Pakatatu, 2009.

SCHECHNER, Richard. **Performance e Antropologia de Richard Schechner; seleção de ensaios organizada por Zeca Ligiéro; [tradução Augusto Rodrigues da Silva Junior ... et al.]**.- Rio de Janeiro: Mauad x, 2012. p. 49- 89

SURUÍ, M. **Entrevista concedida à autora**, na Aldeia Sororó, em janeiro de 2013.

SURUÍ, S. **Entrevista concedida à autora**, na Aldeia Sororó, em janeiro de 2013.

SURUÍ, A. **Entrevista concedida à autora**, na Aldeia Sororó, em janeiro de 2013.

SURUÍ, M. **Entrevista concedida à autora**, na Aldeia Sororó, em janeiro de 2013.

SURUÍ, T. **Entrevista concedida à autora**, na Aldeia Sororó, em janeiro de 2013.

SURUÍ, T. **Entrevista concedida à autora**, na Aldeia Sororó, em janeiro de 2014.

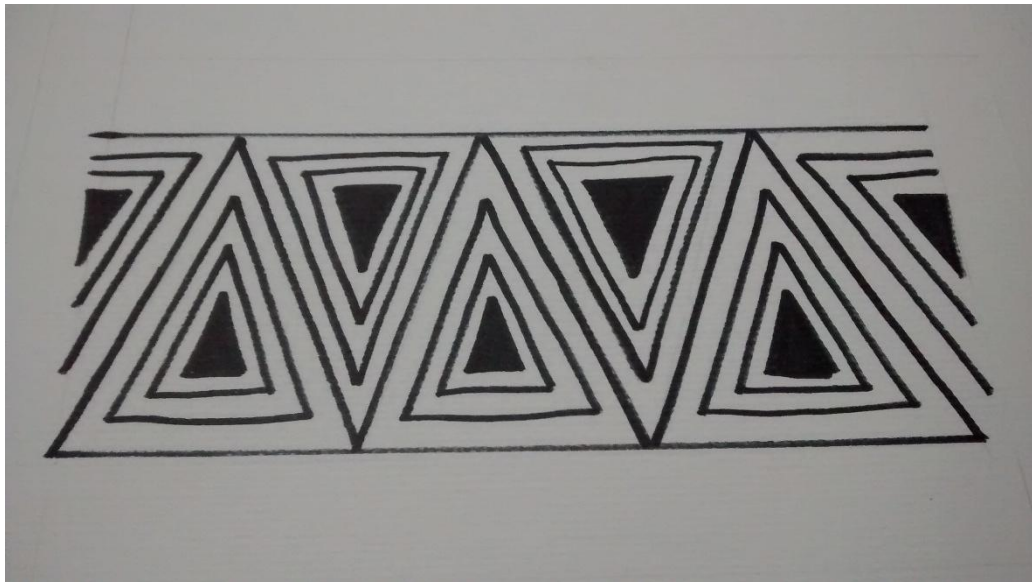
Site:<http://aikewara.blogspot.com.br/2010/05/projeto-apoiado-pelo-crianca-esperanca.html> - Acessado em 06-01-2014

Site:<http://pib.socioambiental.org/pt-> Acessado em 05-01-2013

APÊNDICES

Ilustração 1: Grafismo Suruí que representa a cobra Jiboia.

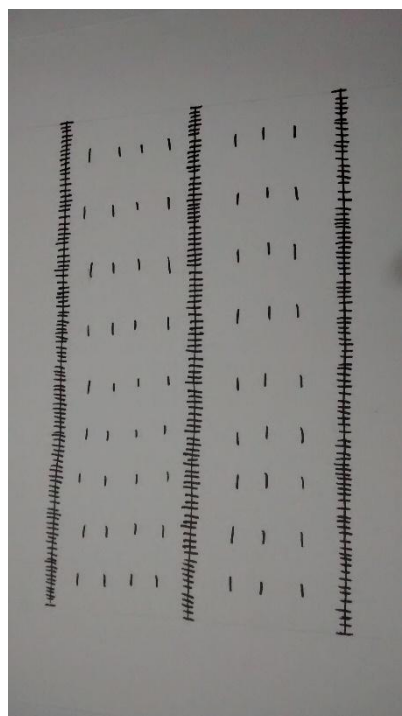
(Usado por ambos os gêneros)



Ilustrado por: Pedro Ivo Machado- 2014

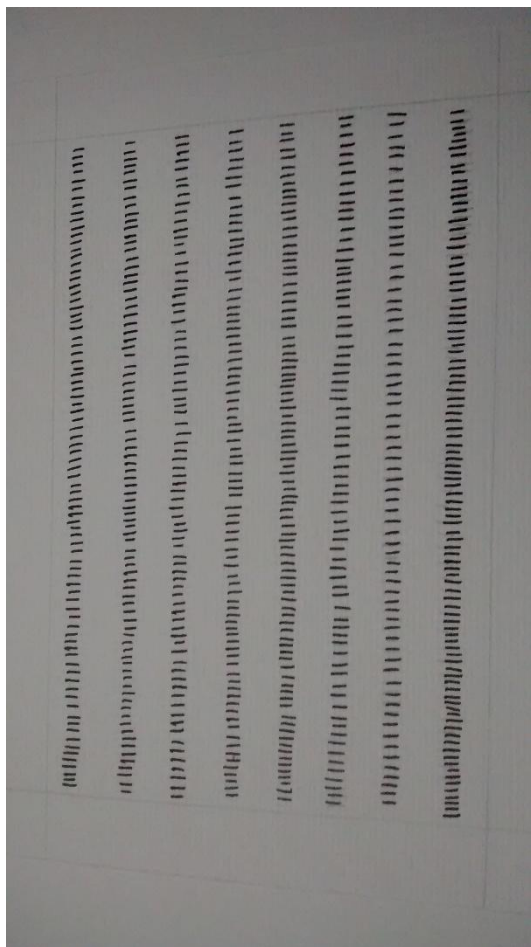
Ilustração 2: Grafismo Suruí que representa o peixe e a anta.

(Usado somente por homens)



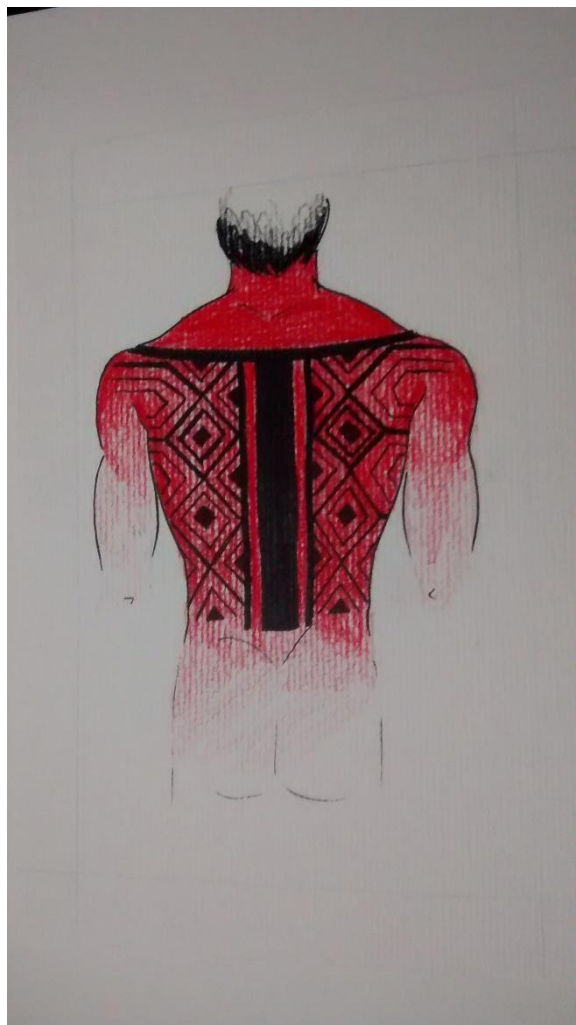
Ilustrado por: Pedro Ivo Machado- 2014

Ilustração 3: Grafismo Suruí que representa a Nhai.
(Usado somente por mulheres)



Ilustrado por: Pedro Ivo Machado- 2014

Ilustração 4: Grafismo Suruí que representa o casco do Jabuti e a anta.
(Usado nessa forma somente por homens).



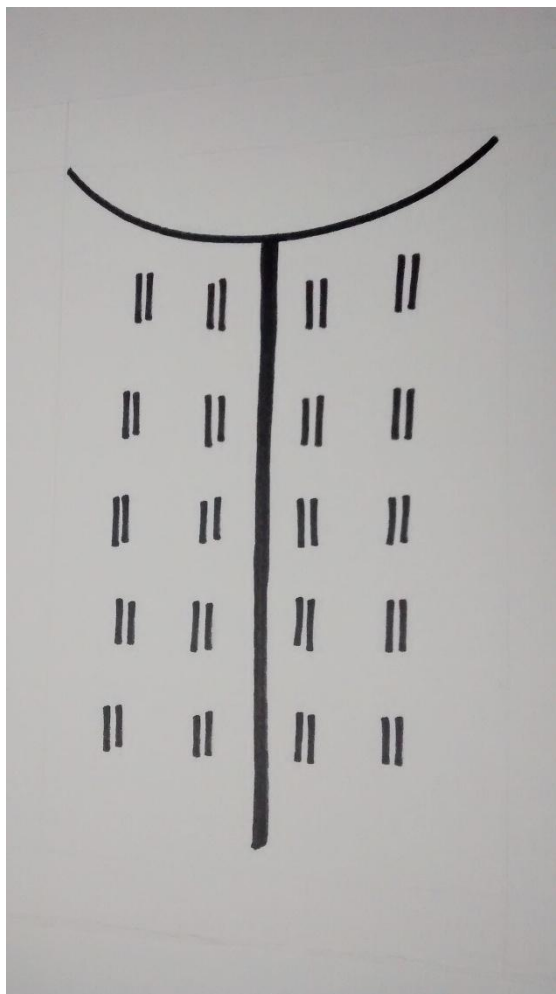
Ilustrado por: Pedro Ivo Machado- 2014

Ilustração 5: Grafismo Suruí que representa o tamanduá.
(Nessa forma utilizado por mulheres, os homens fazem esse grafismo nas costas)



Ilustrado por: Pedro Ivo Machado- 2014

Ilustração 6: Grafismo Suruí que representa o Katitu (Porco do mato)
(Utilizado somente por homens).



Ilustrado por: Pedro Ivo Machado- 2014

Ilustração 7: Grafismo Suruí que representa a flor da Castanha do Pará.

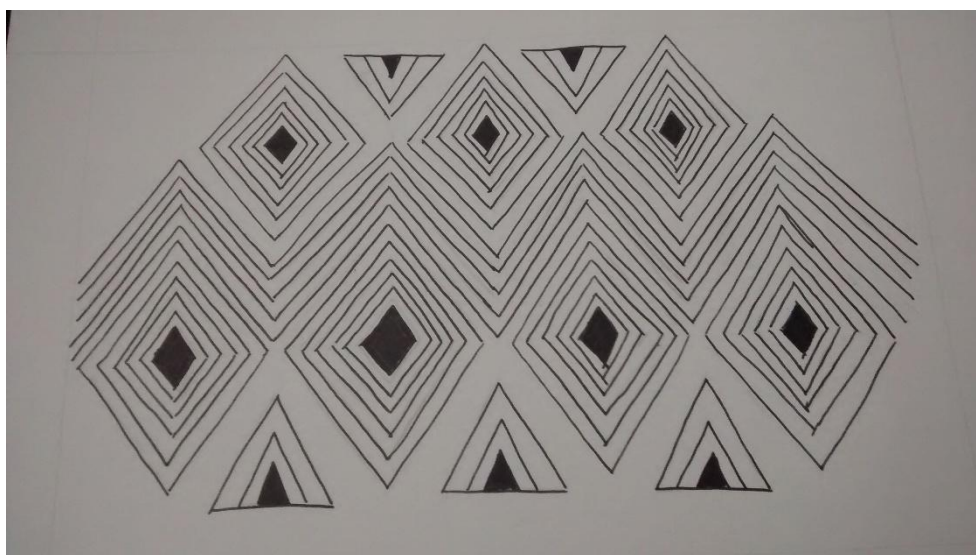
(Utilizado somente por mulheres)



Ilustrado por: Pedro Ivo Machado.

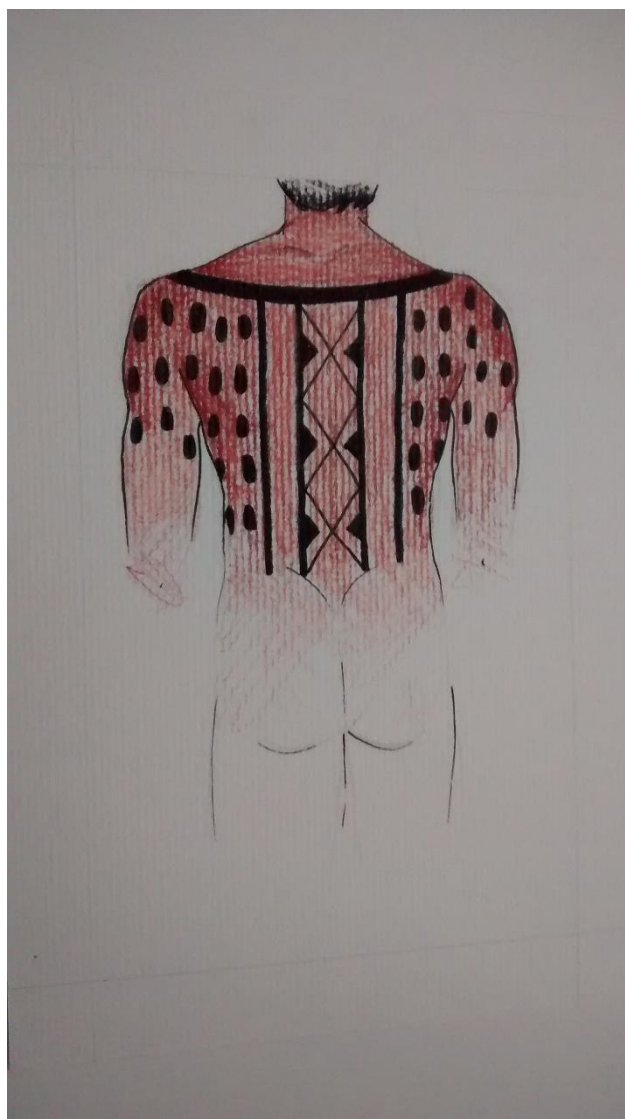
Ilustração 8: Grafismo Suruí que representa a barriga do Jabuti.

(Utilizado por ambos os gêneros)



Ilustrado por: Pedro Ivo Machado.

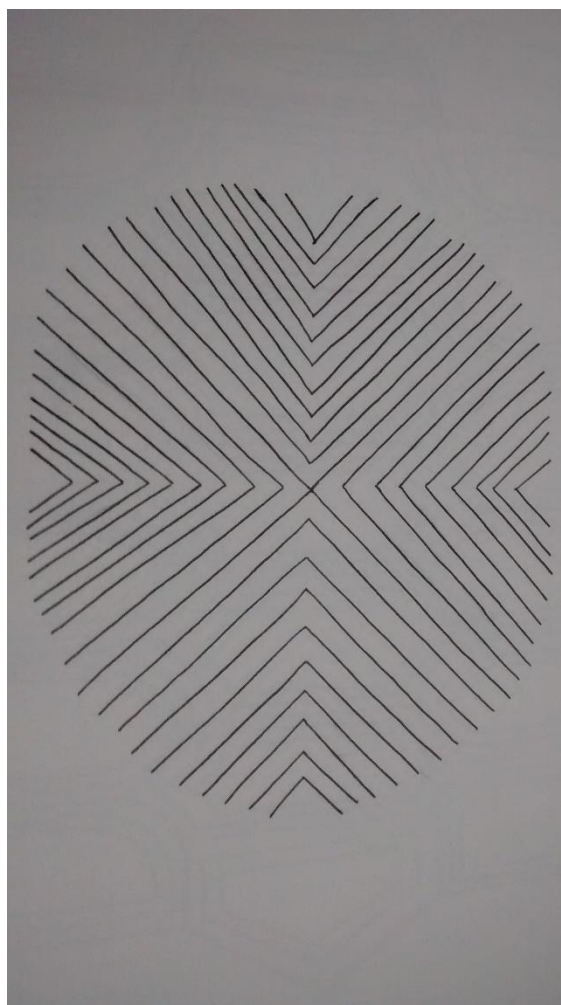
Ilustração 9: Grafismo Suruí que representa o Katitú, a anta e a Jiboia.
(Utilizado nessa forma somente por homens)



Ilustrado por: Pedro Ivo Machado

Ilustração10: Grafismo Suruí que representa o ouriço da Castanha do Pará.

(Utilizado somente por mulheres)



Ilustrado por: Pedro Ivo Machado

Ilustração 11: Grafismo Suruí que representa a Castanha do Pará fechada.
(Utilizado somente por mulheres)



Ilustrado por: Pedro Ivo Machado- 2014

Ilustração12: Grafismo Suruí que representa a folha da Castanha do Pará.

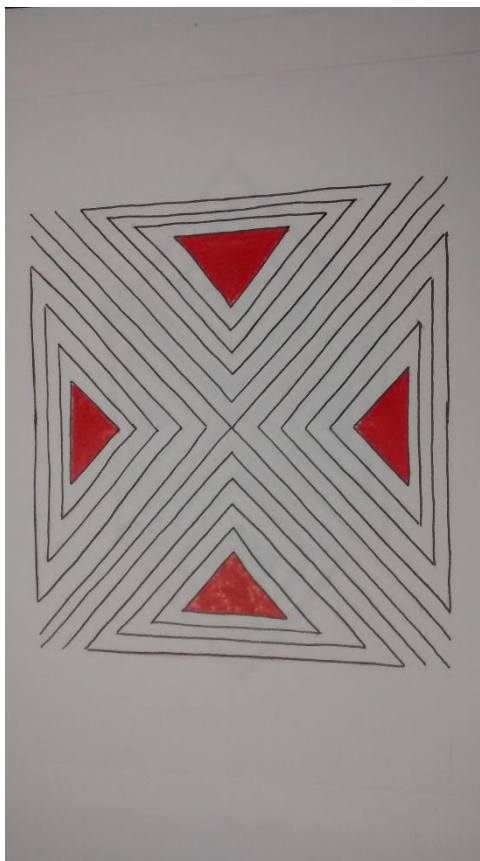
(Utilizado por ambos os gêneros)



Ilustrado por: Pedro Ivo Machado- 2014

Ilustração13: Grafismo Suruí que representa a flor da Castanha do Pará.

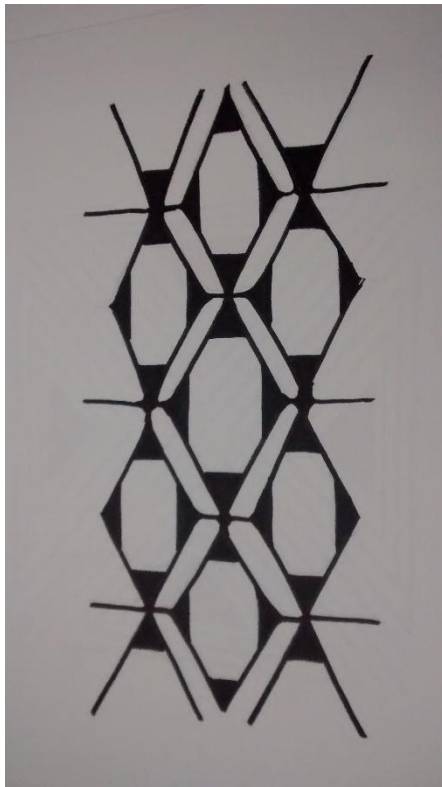
(Utilizado somente por mulheres)



Ilustrado por: Pedro Ivo Machado- 2014

Ilustração14: Grafismo Suruí que representa a cobra coral.

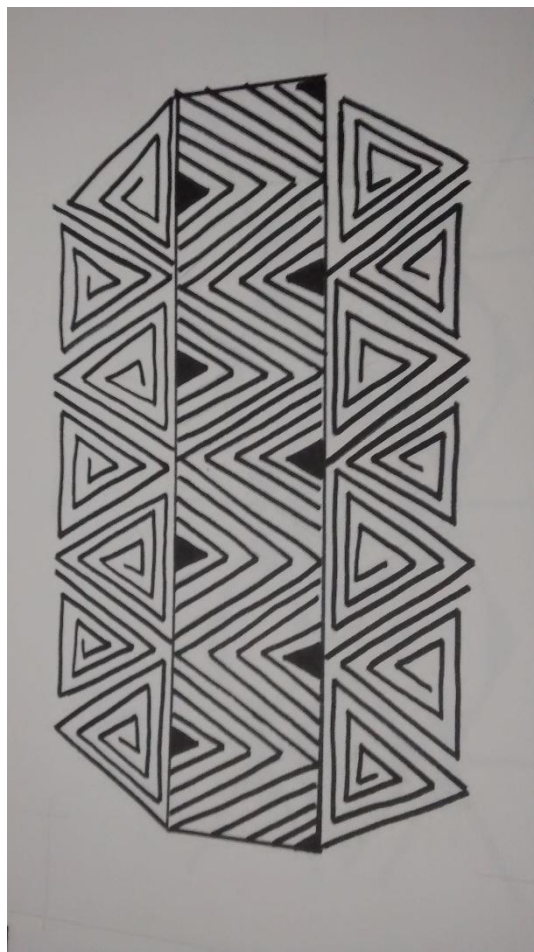
(Utilizado por ambos os gêneros)



Ilustrado por: Pedro Ivo Machado- 2014.

Ilustração15: Grafismo Suruí que representa a cobra Surucucu.

(Utilizado por ambos os gêneros)



Ilustrado por: Pedro Ivo Machado- 2014

Ilustração16: Grafismo Suruí que representa a cobra Jiboia.

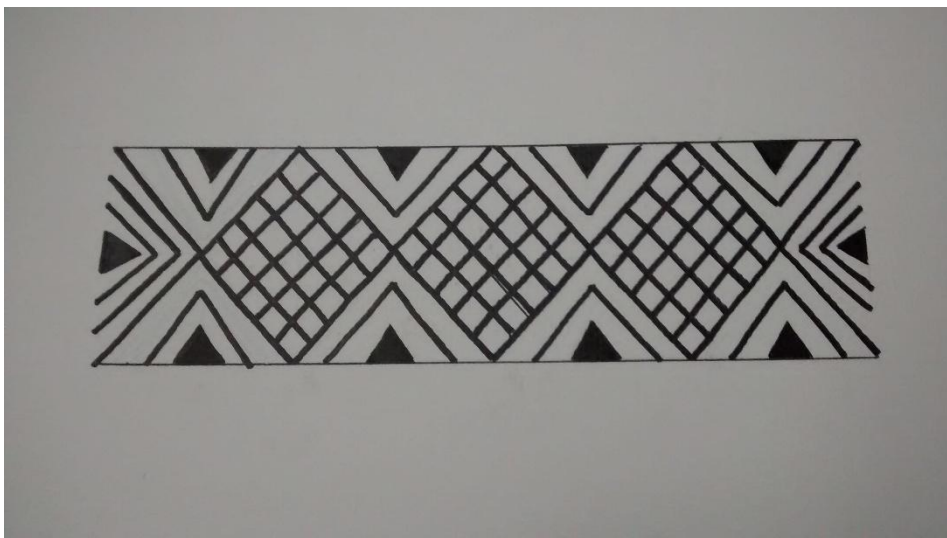
(Utilizado por ambos os gêneros)



Ilustrado por: Pedro Ivo Machado- 2014.

Ilustração 17: Grafismo Suruí que representa a cobra Sucurí.

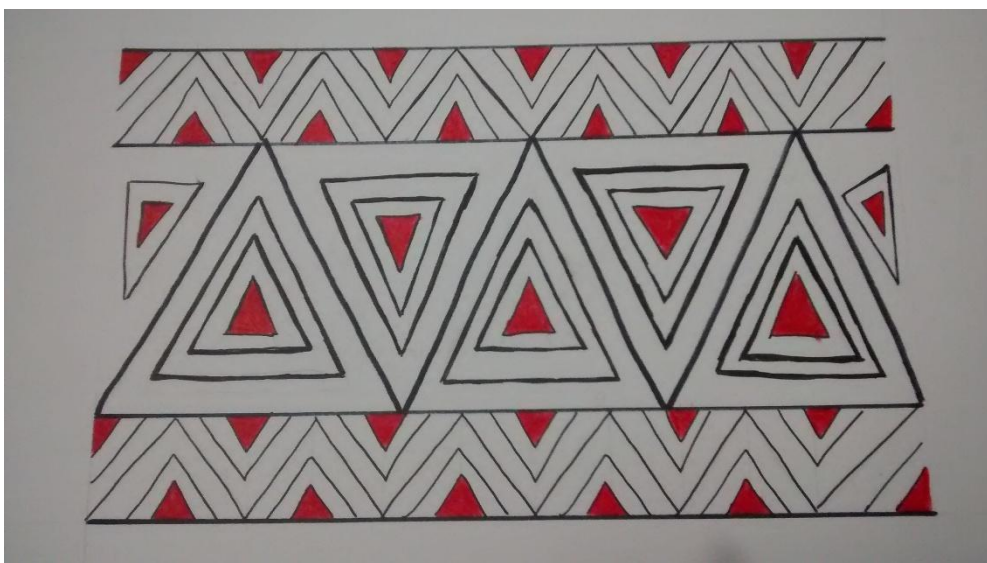
(Utilizado por ambos os gêneros)



Ilustrado por: Pedro Ivo Machado- 2014.

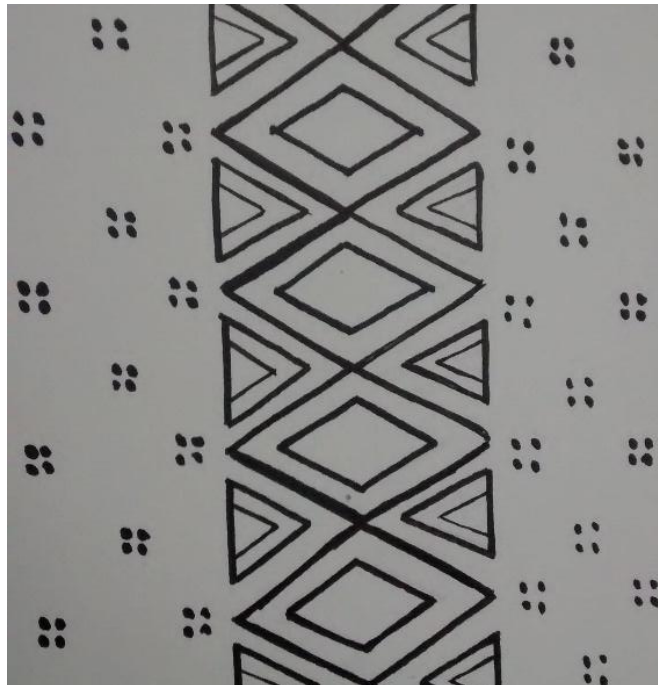
Ilustração 18: Grafismo Suruí que representa a cobra Jibóia.

(Utilizado por ambos os gêneros)



Ilustrado por: Pedro Ivo Machado- 2014.

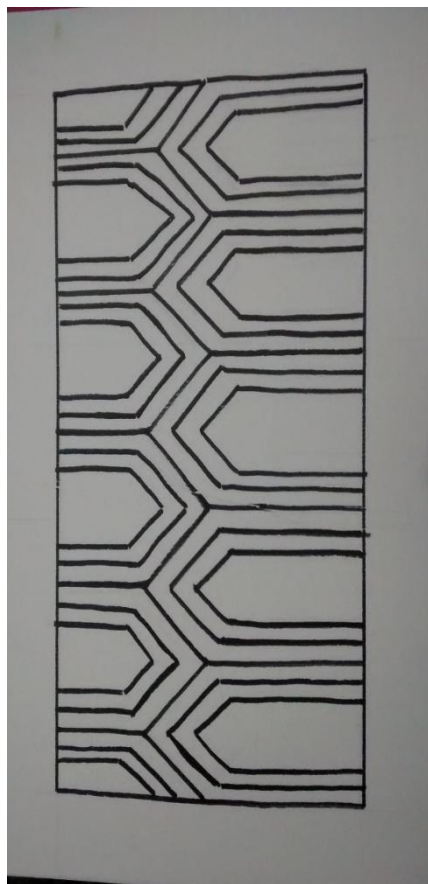
Ilustração 19: Grafismo Suruí que representa a pata da onça pintada e a Jibóia.
(Utilizado nessa forma somente por mulheres)



Ilustrado por: Pedro Ivo Machado- 2014.

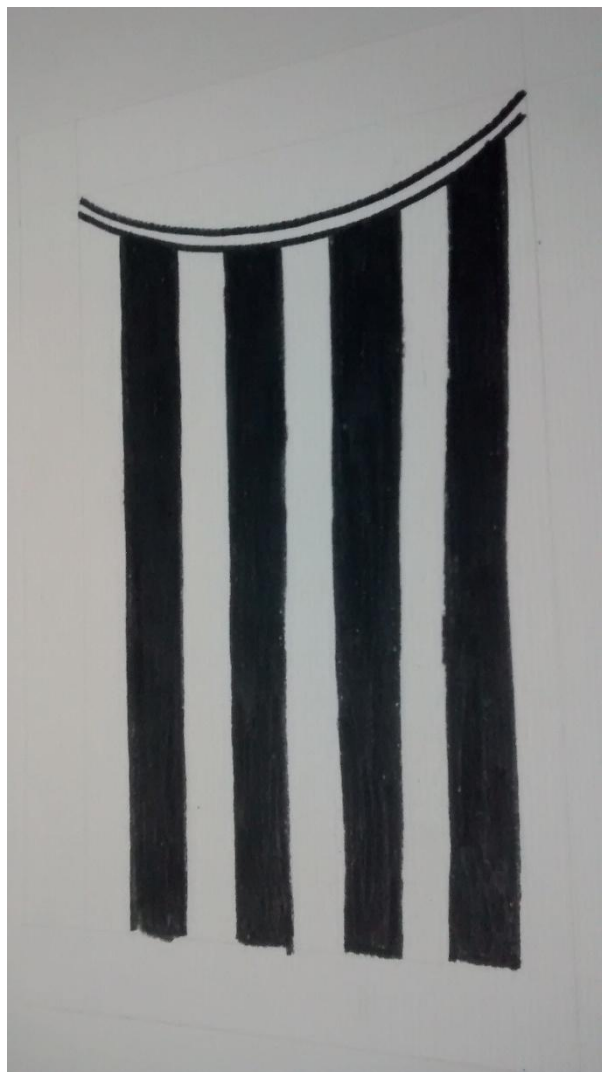
Ilustração 20: Grafismo Suruí que representa o casco do Jabuti.

(Utilizado por ambos os gêneros)



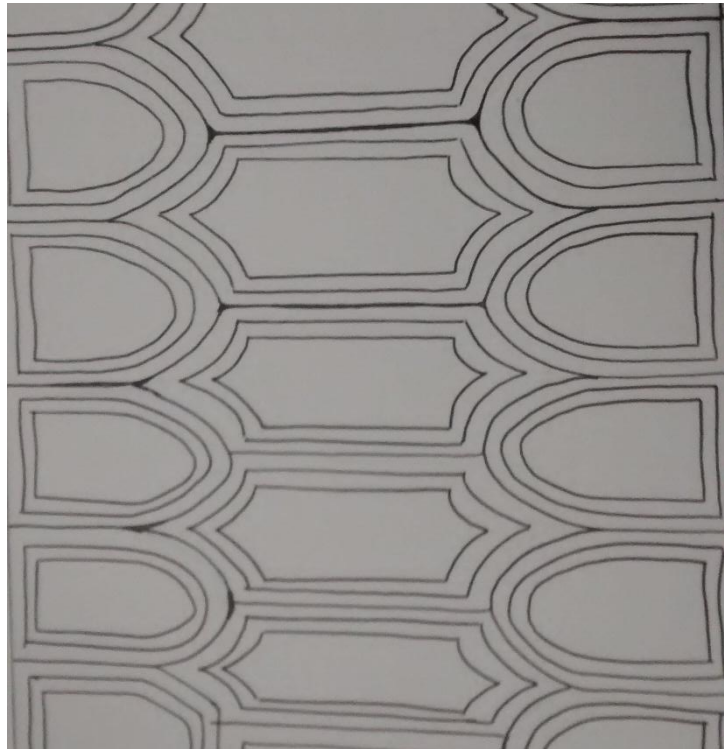
Ilustrado por: Pedro Ivo Machado- 2014.

Ilustração 21: Grafismo Suruí que representa a anta.
(Utilizado somente por homens)



Ilustrado por: Pedro Ivo Machado- 2014.

Ilustração 22: Grafismo Suruí que representa o casco do Jabuti
(Utilizado nessa forma somente por homens)



Ilustrado por: Pedro Ivo Machado- 2014.

ANEXOS

Imagem 1: Inamorow e Irikwá Suruí



Registrado por: Bárbara Dias- 2013

Imagem 2: Inamorow e Irikwá Suruí.



Registrado por: Bárbara Dias - 2013

Imagem 3: Índios responsáveis pela cerimônia do Casamento Suruí.



Registrado por: Bárbara Dias- 2013.

Imagem 4: Índios Suruí pintados para o casamento.



Registrado por: Bárbara Dias- 2013

Imagem 5: Família Suruí pintada para o casamento.



Registrado por: Bárbara Dias- 2013

Imagem 6: Iniciação a dança após a cerimônia do casamento.



Registrado por: Bárbara Dias- 2013

Imagem 7: Adereços usados pelo Noivo.



Registro: Bárbara Dias 2013

Imagem 8: Adereços usados pelo Noiva



Registrado por: Bárbara Dias- 2013

Imagem 9: Blusa estilo top usada pelo Noiva



Registrado por: Bárbara Dias- 2013

Imagem 10: Saia usada pelo Noiva.



Registrado por: Bárbara Dias -2013

Imagem 11: Adereço (araral) usado pelo Noivo.



Registrado por: Bárbara Dias- 2013

Imagem 12: Inamorow e seu filho Eirarassu Suruí.



Registrado por: Bárbara Dias- 2014