



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
NÚCLEO DE ALTOS ESTUDOS AMAZÔNICOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO LATO SENSU – PPLS
PROGRAMA INTERNACIONAL DE FORMAÇÃO DE
ESPECIALISTAS EM DESENVOLVIMENTO DE ÁREAS
AMAZÔNICAS - FIPAM
ESPECIALIZAÇÃO EM PLANEJAMENTO E GESTÃO PÚBLICA DO
PATRIMÔNIO CULTURAL**

Thomas Rafael Alves Teixeira

**A Festa do Peixe como Patrimônio do Povo Aikewara, São Geraldo do
Araguaia no Estado do Pará**

**Belém – Pará
2016**

Thomas Rafael Alves Teixeira

**A Festa do Peixe como Patrimônio do Povo Aikewara, São Geraldo do
Araguaia no Estado do Pará**

Monografia do Programa de Pós-Graduação
Lato Sensu – Curso de Especialização FIPAM
XXVI: Planejamento e Gestão Pública do
Patrimônio Cultural, Universidade Federal do
Pará.

Área de concentração: Antropologia.

Orientador: Prof.º MSc. Amarildo Ferreira
Júnior.

Belém – Pará
2016

Dados Internacionais de Catalogação de Publicação (CIP)

T266f Teixeira, Thomas Rafael Alves
 A Festa do Peixe como patrimônio do povo Aikewara, São Geraldo do
 Araguaia no estado do Pará / Thomas Rafael Alves Teixeira. – 2016.
 50 f. : il. ; 30 cm

Inclui bibliografias

Orientador: Amarildo Ferreira Júnior;
Monografia de conclusão de curso (Especialização) – Universidade
Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Belém, 2016.

1. Patrimônio cultural - Pará. 2. Índios - Pará. 3. Festas indígenas. 4.
Universidade Federal do Pará. I. Título.

CDD 23. ed. 363.690115

Thomas Rafael Alves Teixeira

**A Festa do Peixe como Patrimônio do Povo Aikewara, São Geraldo do
Araguaia no Estado do Pará**

Monografia do Programa de Pós-Graduação
Lato Sensu – Curso de Especialização FIPAM
XXVI: Planejamento e Gestão Pública do
Patrimônio Cultural, Universidade Federal do
Pará.
Área de concentração: Antropologia.

Banca Examinadora

Prof. MSc. Amarildo Ferreira Júnior – Orientador
MSc. em Planejamento do Desenvolvimento
Universidade Federal do Pará/NAEA

Profº. Drº Silvio José Lima Figueiredo
Drº em Ciências da Comunicação
Universidade do Federal do Pará/NAEA

Prof. MSc. Genisson Paes Chaves
MSc. em Agriculturas Amazônicas
Universidade Federal do Pará/NCADR

Aos Suruí Aikewara pelo
confronto que me possibilitou
experimentar mais do mundo em
minha volta.

AGRADECIMENTOS

A Deus por tudo na minha vida. Aos meus amigos e amigas, familiares, namorada por estarem sempre presente. Meus sinceros agradecimentos.

Aos amigos músicos, cientistas sociais, e a turma do FIPAM XXVI e tantos outros que proporcionaram vivência, ao qual fiz valiosas amizades adicionando uma grande experiência de vida.

Ao meu irmão Valdomiro Júnior, meus amigos Genisson Paes, Edmilson do Espírito Santo pelas revisões.

Aos Suruí Aikewara, aos alunos da Licenciatura Intercultural Indígena em especial ao Amoneté Suruí, Francivaldo Pereira de Freitas, Winurru Sururí, Tiapé Suruí, que contribuíram para eu conhecer mais o modo de vida de sua comunidade.

Ao Programa de Pós-Graduação Lato Sensu – FIPAM XXVI, do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos da Universidade Federal do Pará, por permitir fazer parte deste valoroso programa.

Aos professores do FIPAM XXVI ao grande aprendizado e o apoio dispensado a nós, alunos. Principalmente o acompanhamento e ajuda fundamental de meu orientador, Amarildo Júnior, do qual ainda tenho muito a aprender.

Pergunto-me, muitas vezes, quais as vantagens que a nossa “boa” sociedade tem sobre aquela de “selvagens”, chego à conclusão que, quanto mais observo seus costumes, menos temos o direito de olhar de cima sobre eles (...), esta viagem me fortaleceu (enquanto pessoa que pensa) o ponto de vista da relatividade de todas as maneiras de trato cultural.

Franz Boas, 1994

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
OS POVOS ORIGINÁRIOS NO BRASIL.....	18
PATRIMÔNIO E A QUESTÃO INDÍGENA	21
OS AIKEWARA E A FESTA DO PEIXE.....	36
CONSIDERAÇÕES FINAIS	50
REFERÊNCIAS.....	52
ANEXO A – TERMO DE CONCESSÃO DE DIRETOS AUTORAIS E/OU DE IMAGEM	55

RESUMO

Nesse estudo objetivei compreender o sentido da Festa do Peixe para os Suruí Aikewara, da Aldeia Sororó, no estado do Pará. Para tal realizei uma descrição desse ritual e em seguida verifiquei como abordaria a questão do patrimônio dentro do conflito que permeia essas relações. Realizei uma pesquisa de campo, com dados coletados a partir de entrevistas realizadas com os alunos da turma Suruí Aikewara do curso de Licenciatura Intercultural Indígena. Obtive consideráveis informações que possibilitaram entender a importância que esse ritual tem para os Aikewara e qual a ideia que eles têm de patrimônio. Percebi que os conflitos são perenes, pois estão no cotidiano da aldeia, então para analisá-los utilizei categorias como resignificação de García Canclini (2008), processo ritual de Turner (1975) e patrimônio cultural proposta por Gallois (2011). Verifiquei que a Festa do Peixe, como outros rituais, exerce um importante papel de transmissão intergeracional da cultura Aikewara, onde os mais velhos assumem papel fundamental no repasse dos saberes necessários a sua realização.

Palavras-chave: Indígenas. Festa do Peixe. Patrimônio.

ABSTRACT

The study aimed to understand the meaning of party fish for the *Suruí Aikewara*, in the Village *Sororó*, in the state of *Pará*. To this end it was made a description of this ritual and then found to tackle the question of patrimony in the conflict that permeates these relations. We conducted a field survey, with data collected from interviews with students the *Surui Aikewara* of the class travel of Indigenous Intercultural Degree. Considerables informations was obtained that enables us to understand the importance of this ritual has to *Aikewara* and what idea they have of patrimony. Conflicts are perennials, because are in the village everyday, so to analyze them is used categories such as resignification of Garcia Canclini (2008), social process of Turner (1975) and cultural heritage proposed by Gallois (2011). It was found that the party Fish, like other rituals, plays an important role in the intergenerational transmission of *Aikewara* culture, where the older people play a key role of the transfer of knowledge necessary for their realization.

Keywords: Indigenous. Party Fish. Heritage.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Terra Indígena Sororó.....	36
Figura 2 - Festa do Peixe: acampamento.....	38
Figura 3 - Ancião Aikewara descorando o porcão.....	40
Figura 4 - Ancião batendo timbó a beira do igarapé.....	41
Figura 5 - Peixe sendo moqueado.....	42
Figura 6 - Cesto feito pelos indígenas.....	42
Figura 7 - Dança realizada no centro da aldeia.....	43
Figura 8 - Mijó entregando os peixes aos demais indígenas.....	44

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

1ª CNPI - 1.ª Conferência Nacional de Política Indigenista

CASAI-Casa de Saúde Indígena

CIMI-Conselho Indigenista Missionário

FUNAI-Fundação Nacional dos Índios

LAENA- Laboratório de Análises Espaciais

LII-Licenciatura Intercultural Indígena

NAEA-Núcleo de Altos Estudos Amazônicos

ONU-Organização das Nações Unidas

PPP-Projeto Político Pedagógico

TI-Terra Indígena

INDL-Inventário Nacional da Diversidade Linguística

INRC- Inventário Nacional de Referências Culturais

IPHAN-Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

SPI-Serviço de Proteção ao Índio.

SPILTN-Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais

SPHAN-Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

UEPA-Universidade do Estado do Pará

UFPA-Universidade Federal do Pará

UNESCO-Organização das Nações Unidas para Educação, a Ciência e a Cultura.

INTRODUÇÃO

Realizei esta pesquisa a partir de observações da Festa do Peixe, celebrada pelo povo indígena Aikewara, também conhecido como Suruí, localizado no município de São Geraldo do Araguaia, no estado do Pará, pertencentes ao troco Tupi, língua se'engete da família Tupi Guarani, conhecida na literatura como língua dos Suruí do Tocantins. O contato deste povo com não indígenas se deu em 1960. Atualmente, separados em seis aldeias (Itahy, Sororó, Yeta, Tukapehy, Awussehé e Ipirahy'ete), na Terra Indígena (TI) Sororó, a qual, apesar de demarcada e homologada, vivencia constantes conflitos, como, invasões de caçadores e queimadas ilegais, sendo que as quatro últimas aldeias foram criadas no ano de 2015 em pontos estratégicos para evitar violações a TI. Realizei a pesquisa na aldeia Sororó, com objetivo de apresentar o sentido da Festa do Peixe para os Suruí e analisar a ideia que eles têm de patrimônio frente a conflitos, acentuados constantemente pelo contato com a sociedade envolvente.

Analisei dados coletados em trabalhos de campo realizados em 2012, 2013 e 2016, assim como informações obtidas em eventos realizados durante o ano de 2015, como a etapa regional em Belém da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista (1.ª CNPI)¹, onde se encontravam presentes representantes das etnias indígenas próximas de Belém e também de Marabá, como, Gavião Krikatejê, Gavião Parkatejê, Tembê, Amanayé, Suruí Aikewara dentre outras. Além desses dados empíricos, utilizei considerações apresentadas na dissertação “Sapurahái de Karuára: mitos, instrumentos musicais e canto entre os Suruí Aikewara” de Gilmar Matta da Silva (2007); minha monografia de conclusão da graduação intitulada “Processos de Educação Musical entre o povo Suruí Aikewara da Aldeia Sororó” (2013), assim como outras obras que são fundamentais para entender a história desse povo.

¹ A 1.ª Conferência Nacional de Política Indigenista foi convocada pelo Decreto Presidencial de 24 de julho de 2014, tendo como tema “A relação do Estado Brasileiro com os Povos Originários no Brasil sob o paradigma da Constituição de 1988”, com objetivo de avaliar a ação indigenista do Estado brasileiro; reafirmar as garantias reconhecidas aos povos originários no País; e propor diretrizes para a construção e a consolidação da política nacional indigenista. A Conferência foi dividida em etapas locais, regionais e nacional. Foram realizadas 138 etapas locais, com participação de mais de 17 mil indígenas, que ocorreram em todo território brasileiro e nas quais foram escolhidos os representantes para as etapas regionais; nas 26 etapas regionais realizadas, foram elaboradas propostas e escolhidos representantes para a etapa nacional, tendo a participação de cerca de 6 mil pessoas, entre indígenas, representantes de governo e de organizações não governamentais, 4.829 propostas e indicação de 1.888 representantes para a etapa nacional; por fim, na etapa nacional, os representantes indicados debateram as propostas de diretrizes para a Política Nacional Indigenista, levando cada qual as demandas específicas de seu povo. Todas as 4.829 propostas resultantes das etapas regionais passaram por um intenso processo de sistematização, que teve como objetivo aglutinar as propostas convergentes por tema, esperando retratar com fidelidade a diversidade das questões debatidas em cada etapa. O documento resultante desse processo são os Cadernos de Propostas, que subsidiaram todas as atividades da etapa nacional. Como resultado do evento resultou um documento com o total de propostas aprovadas e outro documento com propostas classificadas de caráter urgente.

A fundamentação teórica se baseia em autores como Gallois (2011), para debater acerca da conceituação de patrimônio cultural imaterial para os povos originários, que para isso utiliza exemplos no Amapá e norte do Pará; nos estudos de García Canclini (2008), que possibilitaram entender melhor as relações estabelecidas entre os artefatos da tradição e os da modernidade, particularmente, pelo trato da cultura indígena em questão.

Acerca dos saberes indígenas faço uso dos trabalhos de Lux Vidal (1992), e Lucia Andrade (1992), que versam sobre a importância do grafismo na estrutura das sociedades indígenas. Utilizei a concepção de *processo ritual* de Victor Turner para analisar a Festa do Peixe, pois se configura como espaço extra-cotidiano onde os membros do grupo elaboram estratégias para gerenciar os seus conflitos. No ritual, os Aikewara estabelecem um modo diferente de organização da sociedade, pois lá são estabelecidas outras normas que serão explicadas melhor através das entrevistas realizadas na Festa do Peixe.

Neste trabalho, estão as impressões iniciais, desde os primeiros eventos² de contato com os Suruí Aikewara no *campus* Belém da Universidade do Estado do Pará (UEPA) – nos trabalhos realizados em campo, os alunos/professores³ foram sempre facilitadores, seja para o acesso às demais lideranças, como cacique e pajé da aldeia e, na aproximação com os mais velhos e demais integrantes da aldeia, seja na realização de coleta de dados durante a realização da Festa do Peixe até a 1.^a CNPI (etapa regional em Belém e Nacional em Brasília), em que participei como observador no segundo semestre de 2015.

A 1.^a CNPI também serviu para a realização de contato com os Aikewara, por dois dos seis delegados escolhidos na etapa local de Marabá para participação na etapa regional, em Belém, foram alunos do curso de Licenciatura Intercultural Indígena (LII)⁴, Sawti Suruí⁵ e Winurru Suruí⁶, enquanto, na etapa Nacional participaram Winurru e Welton Suruí, o segundo

² Eventos em que os indígenas vinham a Belém apresentar trabalhos acerca de suas pesquisas da graduação, no mês de abril para comemorar o dia do índio e também em semanas acadêmicas.

³ Indígenas do povo Aikewara que são professores da alfabetização ao ensino médio na Escola Indígena Sawarapy, na ladeia Sororó, em São Geraldo do Araguaia no Estado do Pará, e também são alunos da Licenciatura Intercultural Indígena, do *campus* de Marabá da Universidade do Estado do Pará (UEPA).

⁴ O Núcleo de Formação Indígena (NUFI), vinculado a Pró-Reitoria de Graduação, é um instrumento de articulação e execução das ações afirmativas, voltado para formação inicial e continuada dos povos originários. Com um espaço na Universidade do Estado do Pará (UEPA) de caráter interinstitucional, visa garantir a esses povos além da formação superior, pesquisa, extensão e formação continuada, de acordo com as suas necessidades e realidades, coordena atualmente o Curso de Licenciatura Intercultural Indígena.

⁵ Nome não indígena: Francivaldo Pereira de Freitas.

⁶ Dos seis Aikewara que estavam presente na etapa regional em Belém da 1.^a CNPI: o Welton Suruí cacique da aldeia Itahy, Winurru Suruí da aldeia Sororó, Sawti da aldeia Yeta, Akarapitan da aldeia Tukapehy, Kwai e Awarrei da aldeia Ipirahy'ete. Somente os dois primeiros foram para a etapa nacional em Brasília. Aqui vemos que os Aikewara estavam com boa representatividade, das seis aldeias quatro estavam com representantes. Para a etapa Nacional somente as duas mais antigas e mais populosas tiveram representantes, Itahy e Sororó.

cacique da aldeia Itahy, sendo possível articular pesquisa de campo em 2016, como, de fato, ocorreu.

Cada comunidade de povos originários⁷ é singular e reagirá de maneiras as mais diversas á visita de um pesquisador. O pesquisador irá receber informações diferentes, dependendo de quem for o informante. Segundo Boas (2014 p. 310-311).

É enganoso comparar a poesia primitiva que foi registrada por colecionadores com a poesia literária de nossos tempos. As canções sexuais rudes ou as canções de bebedeira que não formam parte de nossa literatura educada são muito semelhantes às canções que podem ser ouvidas na sociedade primitiva na companhia de jovens homens libidinosos ou jovens mulheres excitadas, e sua prevalência nas coleções existentes é, quase certamente, meramente resultado da incapacidade do coletor de abordar os nativos em momentos de devoção religiosa, de amor romântico ou de exaltação poética. Em muitos casos, fica bastante óbvio que algumas das canções coletadas foram feitas para zombar do coletor.

Este excerto expõe o cuidado que o pesquisador precisa ter na coleta dos dados, logo cada passo para realizar a pesquisa de campo e cada momento em campo são fundantes para realizar uma etnografia, seja de um ritual ou de um povo. Como meu trabalho na graduação tinha foco inicialmente na música dentro da Escola Indígena Sawarapy, as dificuldades foram inerentes, pois os eventos no centro da aldeia Sororó foram me levando para dentro da aldeia e outros espaços além da escola foram surgindo na minha pesquisa e, logo se apresentavam as dificuldades temporais do pesquisador/estudante, obrigações com disciplinas e questões orçamentárias dificultavam uma permanência mais extensiva em campo.

Visitando casas, conhecendo espaços e, descobrindo que para apreender mais acerca do meu objeto de pesquisa, que na monografia da graduação era a música, não podia ficar somente no âmbito da Escola, deveria desvelar outros espaços importantes que a música também se fazia presente, no centro da aldeia, na igreja, nas casas dos indígenas, no cotidiano da aldeia. Quem sempre me ajudou no acesso a esses espaços e pessoas foram os alunos da LII. E eles continuam sendo meus interlocutores no presente trabalho.

Em campo realizei algumas atividades que Geertz (2008) chama de rotineira, dentre elas estão: “entrevistar informantes, observar rituais, deduzir os termos de parentesco, traçar as linhas de propriedade, fazer o censo doméstico... escrever seu diário” (Ibdem, p. 20), as entrevistas foram realizadas somente com os alunos da LII, das etnias Aikewara e Parkatêjê⁸.

⁷ Forma que os próprios indígenas na 1.ª CNPI decidiram mais conveniente de serem denominados.

⁸ Etnia Gavião do tronco linguístico Macro Jê, da família Jê do subgrupo Timbira. Proporcionou uma visão diferenciada por se tratar de um grupo Jê, diferente dos Suruí Aikewara que são Tupi-guarani. Contato mantido através de uma disciplina ministrada no Curso de Licenciatura Intercultural Indígena para esse grupo no período de 25 de janeiro á 2 de fevereiro de 2016.

Entretanto aqui apresento a percepção de Geertz quando trata a pesquisa etnográfica como interpretação de interpretações.

Nos escritos etnográficos acabados, inclusive os aqui mencionados, esse fato – de que o que chamamos de nossos dados são realmente nossa própria construção das construções de outras pessoas, do que elas e seus compatriotas se propõem – está obscurecido, pois a maior parte do que precisamos para compreender um acontecimento particular, um ritual, um costume, uma idéia, ou o que quer que seja está insinuando como informação de fundo antes da coisa em si mesma ser examinada diretamente. (GEERTZ, 2008, p. 19)

Para obter mais informações, recorri aos meus colaboradores, os professores indígenas e alunos da LII, que são meus interlocutores no momento das entrevistas, como dito outrora, pois agem como facilitadores em campo, no acesso aos mais velhos, difíceis de ganhar a confiança, o que se torna mais árduo com o pouco tempo que passamos em campo. Em entrevista Sawti Suruí relata que.

[...] A gente [Estudantes da LII] percebe quando vai pesquisar, os velhos dão toda atenção, para tudo, entendeu? Presta informação direitinho ali, quando é um *kamará*, não indígena, eles [velhos] ficam meio desconfiado. Pode dar informação, mas da pela metade, dar assim, não entrega o jogo todo né, que ele não sabe como vai ser usado aquelas informações, então tem isso né. (Sawti Suruí, 33 anos, Liderança Indígena. Entrevista concedida em 31 jan. 2016)

Aqui fica evidente que não podemos nos lançar em campo e acreditar que teremos todas as informações tão facilmente, é preciso um tempo para amadurecimento e adquirir confiança das pessoas que serão os nossos interlocutores, pois eles farão a travessia para chegarmos às figuras mais difíceis e assim conseguiremos uma aproximação inicial. Os dados foram coletados também através de conversas informais.

Apesar de todo empenho de qualquer pesquisador em contato com seu objeto de pesquisa, em campo sempre seremos “o outro”, *Kamará*, que significa homem branco na língua *se'engete*, segundo os Aikewara. Na interpretação do campo em si, são nossas impressões e, não as do povo estudado, logo, é necessária certa cautela na realização do campo e saber distinguir quando determinada impressão é nossa sobre determinado fato e não dos indígenas (BOAS, 2014, p. 309).

Os trabalhos de campos realizados tiveram uma média de sete dias, em 2012 permaneci seis dias em campo; em 2013, ano de realização da Festa do Peixe, em que realizei o registro imagético com as professoras Eliete Solano e Joelma Alencar⁹, e em 2016 foram

⁹ Prof.^a Dr.^a Joelma Alencar Coordenadora do Núcleo de Forma Indígena; Prof.^a Dr.^a Eliete Solano assessora linguista do Núcleo de Formação Indígena. Nesse momento foi importante a presença de mais pessoas, pois os acontecimentos se davam em momentos simultâneos e, também pelo fato de terem atividades praticadas somente por homens e/ou mulheres.

nove dias, no entanto, somente dois dias na aldeia Sororó, diferente dos anos anteriores quando permaneci na aldeia durante todo o período de pesquisa. As entrevistas foram realizadas em 2013 e 2016, na primeira durante a Festa, onde três pessoas foram entrevistadas; e 2016 onde foram entrevistadas seis pessoas, cinco Suruí Aikewara e uma Gavião Krikatêjê. As entrevistas se deram de forma semiestruturada, pois apesar dos indígenas saberem que estavam sendo entrevistados e que havia um tema norteador ela se dava de forma livre, com objetivo de deixa-la mais espontânea possível, ao ponto que pudesse soar como uma conversa informal.

O trabalho está dividido da seguinte maneira: esta introdução em que exponho questões metodológicas; na segunda parte faço um apanhado geral da questão indígena no Brasil; em seguida problematizo a noção de patrimônio e relaciono com a situação indígena, onde nota-se que, assim como a situação indígena o patrimônio imaterial também demora em adentrar na discussão no âmbito legal no Brasil; na quarta parte descrevo a Festa do Peixe e discuto a noção de patrimônio e drama social no âmbito da mesma.

OS POVOS ORIGINÁRIOS NO BRASIL

Os povos originários do Brasil e da América têm sido desde o contato com a sociedade envolvente desrespeitados em sua plenitude, no que diz respeito ao território, à sua religião, aos seus hábitos alimentares, no trato com a sua história, no vestuário e, no patrimônio de forma geral, essa questão fica bastante evidenciada. Na história dos povos originários pode-se enfatizar o fato de que quando se fala de populações indígenas tem-se sempre em mente a data do “descobrimento” como marco inicial, seja o ano de 1492 ou 1500, como se os indígenas fossem destituídos de história antes do contato com os colonizadores, embora muito antes do contato já existisse uma organização própria desses povos (GRUPIONI, 1995).

Como se pode ver, em alguns aspectos o colonizador tem a compreensão de que o “outro”, o ameríndio, tem uma técnica mais aperfeiçoada e refinada que a sua, no entanto, não chega a ser um reconhecimento do ameríndio quanto sujeito pleno e sim somente como objeto, tendo esse, lugar secundário na cultura europeia, não sendo visto com igual valor capaz de influenciar, ou seja, o indígena e toda sua cultura são relegados a figurar em museus e com o tempo trancafiados e empoeirados (TODOROV, 1993).

No que tange aos seus territórios, desrespeitados, violados e usurpados, sendo admitidas demarcações, impondo limites a quem outrora podia usufruir livremente, não só no ir e vir, porém, também restringindo sua cultura material e imaterial, pois são povos que dependem da floresta para lhes prover, tanto no seu consumo socialmente necessário, como na matéria prima para fabricação de instrumentos e etc, tendo um forte impacto sobre a cultura material desse povo e, também em seus ornamentos utilizados em cerimônias, rituais e festas. Como mostra Gallois (2011) ao entrevistar um indígena sobre patrimônio cultural, “o imaterial é a fonte do patrimônio material” (p.8).

Dentre as cerimônias, as de cunho religioso vêm sofrendo um forte impacto, principalmente pelo fato de seu contato ter sido realizado por missões de diferentes ordens. Assim as religiões indígenas foram ganhando diferentes formas, ora com religiões de matrizes judaico-cristãs, ora com religiões africanas, no entanto, não perdendo sua importância para esses grupos. Em alguns casos vão sofrendo um processo de releituras e adaptações quando têm que disputar espaço com o catolicismo e com as igrejas cristãs protestantes, em especial as neopentecostais (no caso dos Suruí, a Assembleia de Deus), estas últimas mais atuantes

com a existência de uma igreja dentro da aldeia Sororó¹⁰. A Festa do Peixe também foi analisada neste trabalho dentro desse conflito com manifestações religiosas e não religiosas que atuam na aldeia Sororó.

Por meio da história das sociedades indígenas quando do contato com o colonizador, é perceptível o quanto esses povos são ignorados e desrespeitados. Pode-se até pensar que esta questão está superada, contudo, atualmente ainda nos deparamos com posturas similares ao do colonizador, apesar de todas as pesquisas que apresentam a importância desses povos, onde prevalece a ideia de permanência em suas terras se dirigindo a valorização das suas culturas.

O papel que esses povos têm para a biodiversidade e para diversidade sociocultural é inerente ao seu *modus vivend* e no universo dos Estados nacionais onde estão localizados, contribuindo para a soberania destes, em alguns casos. A própria concepção de antropogênese¹¹ já requer uma postura diferenciada, pois denota a importância que as sociedades ameríndias têm para a natureza, levando em consideração que porções consideráveis do solo (cerca de 12% da superfície total da região) são fruto da influência e vivência desses povos, demonstrando que a “Natureza” é fruto da atividade humana que a modifica sem causar danos as suas regulações ecológicas (VIVEIROS DE CASTRO, 2007).

No Brasil, as políticas que se apresentam como *remakes* de políticas outrora praticadas pelo governo, como a PEC 215¹², surgem como paradoxos na atualidade, pois apesar da Constituição Federal de 1988 (CF), que representa um marco que finda a política integracionista¹³ praticada pelo Estado, mais de duas décadas depois ainda percebemos dentro das ações do Estado posturas com esse viés. Para a discussão do Patrimônio a CF 88 é fundamental.

¹⁰ Em minha primeira visita a aldeia, em 2012, a igreja era feita de madeira coberta com folhas de palmeira. No trabalho de campo realizado em janeiro e fevereiro de 2016, ela já está sendo finalizada em alvenaria, faltando somente reboco e acabamentos para conclusão da obra. Agora ela está localizada do lado do Posto de Saúde da Aldeia Sororó.

¹¹ Para Viveiros de Castro (2007), o termo antropogênico refere-se à ocupação antiga e intensa de determinada população sobre território modificando-o a partir da sua intervenção, relegando às populações primordiais uma importância fundamental à biodiversidade amazônica, que é fruto da relação que os índios aqui mantinham antes da chegada do colonizador.

¹² O Projeto de Emenda Constitucional 215 representa um retrocesso aos ganhos obtidos pelos movimentos indígenas no que diz respeito à demarcação de terras, pois visa retirar a demarcação de terras indígenas da responsabilidade da Fundação Nacional do Índio (Funai) para o Congresso Nacional que tem uma bancada ruralista forte e atuante quando o assunto é de seu interesse, como é o caso da propriedade e usos permitidos e dados para TI's demarcadas.

¹³ Dentre as formas de lidar com a questão indígena no Brasil desde o início do contato, estão ideologias como o integracionismo, ideia de que o índio seria aculturado e passaria à comunhão nacional. De forma legal, essa concepção é rompida com a CF 88 e a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, que reconhecem o modo de vida dos indígenas e sua autoafirmação; por outro lado é contraditório o Estatuto do Índio (Lei 6.000) de 1973 ainda conter esse caráter integracionista e, ainda estar em vigor nos dias atuais. Para consultar os textos na íntegra ver Silva (2008).

[...] comparados as menções relativas à cultura nos textos constitucionais anteriores (cf. Barduy [org.] 1989), os artigos 215 e 216 da Constituição Federal de 1988 constituíram um inegável avanço, no sentido de tratar da questão da cultura de forma mais abrangente e matizada. A noção de patrimônio cultural foi ampliada, os direitos culturais foram mencionados (embora não explicitados, o que dificulta a compreensão de uma noção nova) e a sociedade surgiu ao lado do Estado como sua parceira na promoção e na proteção da cultura. Outro indicador do lugar da cultura no texto constitucional foi a inclusão, no artigo relativo às ações populares (art. 5º), da proteção ao “patrimônio histórico e cultural”. (FONSECA, 2009, p. 138)

A CF reconhece “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições” (Art. 231), logo reconhecendo todo o patrimônio que esses povos têm desde antes da chegada dos invasores às suas terras. Apesar dessa comprovação dos direitos indígenas por escrito na Carta Magna, direito consuetudinário, que reconhece, ainda que de forma tímida, todo tipo de especificidade dessas sociedades (VERDUM, 2013), ainda nos dias atuais seguem morosamente praticados e em vias de retrocesso ao que foi conquistado com a Constituição Cidadã.

PATRIMÔNIO E A QUESTÃO INDÍGENA

Segundo o dicionário Houaiss da Língua Portuguesa Patrimônio é. m. [...] 1. herança familiar 2. conjunto dos bens familiares 3. fig. Grande abundância; riqueza; profusão (p. artístico) 4. bem ou conjunto de bens naturais ou culturais de importância reconhecida num determinado lugar, região, país, ou mesmo para a humanidade, que passa(m) por um processo de tombamento para que seja(m) protegido(s) e preservado(s) [...] 5. JUR. Conjunto dos bens, direitos e obrigações economicamente apreciáveis, pertencentes a uma pessoa ou a uma empresa [...].

As concepções encontradas acerca do patrimônio, em dicionário como apresentado acima, e em seguida pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), e até mesmo na fala de um Suruí Aikewara.

A palavra **patrimônio** vem de pater, que significa pai. Tem origem no latim, uma língua hoje morta que deu origem a língua portuguesa. Patrimônio é o que o pai deixa para o seu filho. Assim, a palavra patrimônio passou a ser usada quando nos referimos aos bens ou riquezas de uma pessoa, de uma família, de uma empresa [...]. Naquele momento, muitos revolucionários queriam destruir todas as obras de arte, castelos. Prédios e objetos pertencentes à nobreza, assim como os templos que lembravam o poder do clero. Alguns intelectuais manifestaram-se contra esta atitude, argumentando que, além do valor econômico e artístico, aqueles monumentos e objetos também contavam a história do povo da França, dos camponeses, dos comerciantes, dos pobres. Ou seja, o valor histórico daqueles bens ia além da história dos reis, do clero, dos nobres e de toda a corte francesa. (IPHAN, 2012 p. 12)

A herança dos prédios históricos ia além do que representavam para as classes mais abastadas, de alguma forma faziam representações importantes para camadas mais baixas daquela sociedade. O patrimônio para os Suruí já vem com peculiaridades da cultura desse povo, porém agrega o aspecto da transmissão, que é passado de pai para filhos, fazendo referência à herança como vimos nas outras duas concepções.

É, porque a gente se identifica com essas, como posso dizer, com essas práticas no dia a dia, que vem da gente mesmo, que isso já vem passando de geração em geração no caso até hoje a gente preserva isso em nosso meio, por exemplo, a forma de alimentação, tem coisas da mata que quando a mulher tá grávida não pode comer e também até o marido também, então isso também é forte em nosso meio ainda, apesar de nós termo já, quase mais de 50 anos de contato, mas ainda isso ainda é forte em nosso meio ainda. (AMONETÉ SURUÍ, 24 anos, Professor Indígena. Entrevista concedida em 31 jan. 2016)

A ideia de patrimônio dos Suruí não difere de alguns autores, em partes, pois passa pela herança, algo que é herdado. Para Françoise Choay:

Esta bela e antiga palavra, na origem, ligada as estruturas familiares, econômicas e jurídicas de uma sociedade estável, enraizada no espaço e no tempo. Requalificada por diversos adjetivos (genético, natural, histórico, etc.) que fizeram dela um conceito “nômade” [...]. (CHOAY, 2001, p. 11)

É considerado nômade porque não é estático, locomovendo-se dependendo do interesse da sociedade, assim é desde o surgimento da concepção moderna que temos da palavra patrimônio. Apesar da temática do patrimônio ter sua base na França do século XIX com a preocupação com os monumentos materiais, essa ideia de patrimônio vai transitar de sociedade para sociedade de modo diferente, e dentro de uma mesma sociedade em tempos em tempos. Segundo Medeiros e Surya (2012):

O patrimônio é um grande acevo, é o registro dos acontecimentos da história de um lugar, de uma sociedade, e muitas vezes se perde por falta de incentivo ou pela perda da identidade da comunidade, que sofre as mudanças e interferências do mundo globalizado. (MEDEIROS; SURYA, 2012, p. 01)

Para os autores apresentados, os marcos legais da concepção moderna que permeia até hoje, passa, como já citado, pela França, na Primeira Comissão dos Monumentos Históricos, em 1877, em seguida a Carta de Atenas (1931). Enquanto a Europa inicia a discussão acerca do patrimônio, no Brasil colonial, os povos originários aqui encontrados sofrem as mais diversas formas de violência, como genocídio e etnocídio; não são reconhecidos, a não ser para levar a cabo o projeto colonial como principal mão de obra, aliado na proteção contra inimigos europeus e indígenas arredios, não aldeados (PERRONE-MOISES, 1992, p.116).

A partir daqui prossigo na relação do Estado brasileiro com as culturas indígenas, de modo que esta relação possibilite a passagem e encontro, no século XX, da questão indígena e do patrimônio imaterial, que já é discutida no âmbito legal.

Na América os índios são escravizados juntos aos negros africanos, para as plantações de açúcar e depois para as minas (CIMI, 2015). A vinda de africanos escravizados se dá por causa da dificuldade que os colonizadores encontravam em legitimar a posse dos índios (PERRONE-MOISES, 1992). Apesar da retirada dos indígenas do poder dos jesuítas, a Política Pombalina (Diretório dos Índios, 1757) segue ignorando as culturas indígenas e dá início à assimilação¹⁴. Quem chama os indígenas para o convívio do resto da nação é José Bonifácio¹⁵. Neste caso, a ideia era no fundo o projeto pombalino acrescido de princípios éticos, mas ainda assim se fosse aprovado na Corte seria um etnocídio generalizado, a justiça

¹⁴ Para mais detalhes consultar Carneiro da Cunha (1992).

¹⁵ Para mais detalhes ver Andrada e Silva (1823).

de que falava José Bonifácio seria a compra das terras indígenas em vez de tomá-las diretamente (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 137).

No século XIX, o indígena cada vez menos essencial como mão de obra passa a ser ameaçado pelas teorias que tiram a sua humanidade, uns levantavam teses de que os índios seriam a senescência de uma humanidade prematuramente envelhecida e já no último quartel deste século surgiram os evolucionistas intitulando os indígenas e outros povos não ocidentais como “primitivos”, ainda num estágio pelo qual já teríamos chegado e que eles um dia ascenderiam (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 135). Continua Carneiro da Cunha que:

No século XX, outra variante ainda desse mesmo ideário seria a crença na inexorabilidade do “progresso” e no fim das sociedades indígenas. Não se deve entretanto cair na grosseira armadilha de fazer desses debates apenas o instrumento de uma política de extermínio. Bastará, como contra exemplo, lembrar o evolucionismo intrínseco dos positivistas, que advogaram, no entanto, uma política indigenista das mais respeitadas que o Brasil já conheceu. O projeto de Constituição Positivista publicado em janeiro de 1890 declara em seu artigo primeiro:

“Art. 1º. A República dos Estados Unidos do Brasil é constituída pela livre federação dos povos circunscritos dentro dos limites do extinto império do Brasil. Compõe-se de duas sortes de estados confederados, cujas autonomias são igualmente a cada caso, a saber:

I. Os estados Ocidentais Brasileiros sistematicamente confederados e que provêm da fusão do elemento europeu com o elemento africano e o americano aborígene.

II. Os Estados Americanos Brasileiros empiricamente confederados, constituídos pelas hordas fetichistas esparsas pelo território de toda a República. A federação deles limita-se à manutenção das relações amistosas hoje reconhecidas como um dever entre nações distintas e simpáticas, por um lado; e, por outro lado, em garantir-lhes a proteção do governo federal contra qualquer violência, quer em suas pessoas, quer em seus territórios. Estes não poderão jamais ser “atravessados sem o seu prévio consentimento pacificamente solicitado e só pacificamente obtido” (LEMONS E MENDES, 1890:1). (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 135-136)

A partir do excerto podemos ver que, apesar da legislação, os indígenas ainda não eram vistos como sujeitos, pairando ainda no século XIX a “domesticação”, ainda supondo sua sedentarização em aldeias, como em séculos anteriores (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 136), logo ignorando seus costumes e modos de vida. O patrimônio na concepção do não-indígena ainda nem se cogita. Vemos que os indígenas não são reconhecidos nos seus fazeres e em suas manifestações; a Carta Outorgada (1824), nossa primeira constituição, nem sequer menciona a existência de indígenas, o que só vai ser considerado para o Estado Brasileiro no Decreto nº 8.072 de 20 de junho de 1910¹⁶, que cria o Serviço de Proteção aos Índios e

¹⁶“O SPI foi criado em 1910 como Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), parte constituinte do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC), além da *proteção aos índios* (Lima, 1987b), abrangendo as tarefas de fixação no campo da mão-de-obra rural não estrangeira, notadamente a que se supunha era descendentes da escravidão, por meio de um sistema de controle do acesso à propriedade e treinamento técnico da força de trabalho, efetivado por meio de unidades de ação denominado *centros agrícolas*. Tanto o governo dos índios quanto o dos nacionais eram tarefas previstas no decreto de criação do ministérios em 1906. No entanto, a “história oficial” do aparelho, largamente reproduzida (Ribeiro,

Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), situado como “primeiro aparelho de poder governamentalizado instituído para gerir a relação entre os povos indígenas, distintos grupos sociais e demais aparelhos de poder” (SOUZA LIMA, 1992).

Nesse início do século as temáticas começam a se afinar ao nível de ganharem campos de discussão, a indígena com a criação do SPILTN e, no caso do patrimônio, as preocupações têm seu apogeu de 1914 a 1945, onde o país vive um nacionalismo, sendo superado pelo fim da segunda Guerra Mundial e a criação da Organização das Nações Unidas - ONU (MEDEIROS & SURYA, 2012). A discussão do patrimônio no Brasil antecede a Semana de Arte Moderna e nasce carregada de simbolismo, materializando, assim, os elementos de memória nacional.

A Semana de Arte Moderna tem uma importância fundamental na discussão do patrimônio no Brasil, na verdade não podemos falar somente de um tipo de modernismo.

A compreensão do contexto cultural em que, pela primeira vez no Brasil, se formula explicitamente a temática de um patrimônio histórico e artístico nacional, implica a sua relação com o surgimento e o desenvolvimento do movimento cultural mais importante na primeira metade do século XX – o modernismo. (FONSECA, 2009, p. 82)

Continua a autora que,

Na verdade, mesmo em suas primeiras manifestações, não se tratava de um movimento homogêneo. Em termos gerais, o modernismo, nas segunda e terceira década do século XX, se propunha como uma revolução artística; mas, sob o lema da crítica ao passadismo e à linguagem acadêmica, esse movimento teve diversas orientações estéticas e também ideológicas. (FONSECA, 2009, p. 83)

Apesar do caráter heterogêneo do movimento, ele pouco se deteve das questões indígenas. Apesar de na Europa as culturas ditas “primitivas” e africanas estarem longe no tempo e no espaço, no Brasil elas estavam vivas e na ordem do dia, embora abafadas e subjugadas pelo etnocentrismo europeu (FONSECA, 2009), pois em partes o movimento modernista surgiu, assim como a discussão de patrimônio, sobre uma forte influência europeia. É importante destacar a postura de Mário de Andrade:

O maior nome do modernismo foi, sem dúvida, Mário de Andrade que, a rigor, não se enquadrava em nenhum desses grupos, embora tenha, em algum momento, se

1962; Staufer, 1955; Gagliard, 1989), o faz emergir de um suposto debate público de amplas proporções, acontecido entre 1908-10, contra um pretenso projeto de extermínio das populações indígenas no Brasil, identificado como defendido pelo então diretor do Museu Paulista, Hermann von Ihering, e no qual se destacaria a ação pessoal de Cândido Mariano da Silva Rondon. (SOUZA LIMA, 1992, p. 156)”. (Grifo meu)
Articulado pela Sociedade Nacional de Agricultura, o projeto de criação do MAIC chegou a Câmara dos Deputados em 1902, por intermédio de seu presidente honorário, o deputado maranhense Christiano Cruz. Após quatro anos de tramitação, foi aprovada sua criação pelo Decreto nº 1.606, de dezembro de 1906. Em seguida o índio vai aparecer no código civil, Lei nº 3.071 de 1º de janeiro de 1916.

declarado “antropofagista”. Inicialmente ligado ao grupo paulista, Mário de Andrade serviu de elo entre vários intelectuais modernistas de todo o país através de seus contatos pessoais, viagens e correspondência. De formação católica, professor do Conservatório de Música de São Paulo, poeta, romancista, contista, cronista, etnógrafo, Mario de Andrade assumiu, em meados da década de 1930, no governo de Armando Sales de Oliveira, do Partido Democrático, a direção do Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo. (FONSECA, 2009, p. 83-84)

Destaca Fonseca que,

Em termos de expressão estética, nos anos 20 predominaram, na literatura e nas artes, uma linguagem não-realista e a incorporação de recursos expressivos das vanguardas europeias. A questão da identidade nacional era também um tema comum e praticamente todos os grupos modernistas, que se expressavam, em suas manifestações mais elaboradas – a antropofagia e a prosa e a poesia de Mário de Andrade – através de uma visão crítica do Brasil europeizado e da valorização dos traços primitivos de nossa cultura, até então tidos como sinais de atraso. (FONSECA, 2009, p. 84)

Na tentativa de criar uma identidade nacional própria, o modernismo recorre ao interior do Brasil, aos indígenas, negros, caboclos, caipiras, etc. No plano da discussão é importante para o início da problematização dos povos originários. Porém o que estava na ordem do dia para esses povos era o regime de exploração da mão-de-obra, ainda sob a jurisdição do SPILTN, considerando o patrimônio indígena, no que diz respeito ao trabalho, de forma que este integre também ao trabalho agrícola, logo sendo úteis para o Estado e contribuindo para o restante da população “civilizada”, o trabalho artesanal dos Terena é exemplo da eficiência do SPILTN (SOUZA LIMA, 1992).

Enquanto suporte de poder de Estado, a ideia de transitoriedade é trocada pelo regime de tutela¹⁷, materializada no Código Civil, na Lei n.º 5484, de 27/6/1928, como nos mostra Souza Lima (1992):

A noção de capacidade civil relativa, condicionada ao *grau de civilização dos índios*, apoiava-se em noções correntes no período, mas seria formulada como futuro texto de lei pelo então 1.º tenente Alípio Bandeira e pelo sr. Manuel Tavares da Costa Miranda (Miranda e Bandeira, 1911), dois dos mais próximos colaboradores de Cândido Rondon. O resultado seria a instituição da *tutela* do Estado sobre o *status do índio*, legalmente exercida pelo SPILTN. Pretendido desde início, o estatuto jurídico específico para o índio atingido com o Código Civil e o decreto de 1928 facultaria ao aparelho o monopólio legal da força necessária à sua atuação em face de outros aparelhos de poder, às ordens religiosas em especial, e a outras redes sociais não necessariamente aparelhadas. (SOUZA LIMA, 1992, p. 160)

O indígena assim tutelado ainda corre à margem do reconhecimento que se espera do Estado, mesmo com o fim do SPI e criação da Funai (1967), até o Estatuto do Índio (Lei 6001/73). Assim também é com o patrimônio imaterial, pois mesmo com a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan), em 1937, o patrimônio imaterial ainda

¹⁷ Sobre a tutela ver Oliveira (2013).

não é bem recebido, somente com a CF 88 que o patrimônio imaterial (Art. 215 e 216)¹⁸ será integrado à Carta Magna, contemplando também as culturas dos povos originários (Art. 231 e 232).

Na conformação do contexto atual do patrimônio cultural imaterial, destaca-se a Constituição Federal promulgada em 1988, que na seção acerca da Cultura, estabelece que “o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígena e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional” (art. 215). E já considera tanto os bens de natureza material como imaterial como parte do patrimônio cultural brasileiro. (CASTRO, 2008, p. 14)

1991

- Instituição do Programa Nacional de Apoio à Cultura (Pronac) pela Lei nº. 8.313, para promover a captação e a canalização de recursos e, entre outros objetivos, fomentar a preservação dos bens culturais materiais e imateriais.

1997

- Realização do seminário Patrimônio Imaterial: estratégias e formas de proteção, em Fortaleza (Ceará), quando foram discutidos os instrumentos legais e administrativos de preservação dos bens culturais de natureza imaterial.

- Transformação do Instituto Nacional de Folclore em Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP), vinculado à Funarte. **1998**

- Criação de Comissão e Grupo de Trabalho para elaborar proposta de regulamentação do instrumento do Registro do patrimônio cultural imaterial. (CASTRO, 2008, p. 16)

Com a questão indígena, já exposta na Constituição de 1988, reconhece-se assim sua organização social, seus costumes, línguas, crenças e tradições. Desta forma é rompida a tutela, e os índios agora podem se representar. Podemos dizer que o patrimônio imaterial indígena sai da marginalidade legal e entra na discussão em nível de Estado. A partir disto surgem mecanismos legais de registro e salvaguarda, a concepção de Patrimônio Cultural Imaterial no Brasil segue de perto ao elaborado na Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (2003) da Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura - Unesco¹⁹, “o Iphan coordenou os estudos que resultaram na edição do Decreto 3.551, de 4 agosto de 2000, que ‘institui o *Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial* e cria o *Programa Nacional do Patrimônio Imaterial*’. Nesse mesmo ano, o Iphan também consolidou o *Inventário Nacional de Referências Culturais[INRC]*” (IPHAN, 2012, p. 19).

¹⁸ Acerca da legislação e políticas estaduais ver Castro e Fonseca (2008).

¹⁹ “O artigo 2º: [As] práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana.” (CASTRO, 2008, p. 11 e 12)

O INRC se constitui como instrumento técnico para o mapeamento das referências dos bens culturais de caráter imaterial de um grupo. Os patrimônios de caráter intangíveis se fortalecem mais com a criação, em 2004, do Departamento do Patrimônio Imaterial dentro do Iphan, antigo Sphan, que abre margem para a criação de projetos abrangendo os povos originários. Dois projetos marcam sua inserção no contexto das ações de preservação no âmbito institucional (BRAYNER, 2007).

Um sobre as referências culturais dos Guarani de São Miguel das Missões (RS), desenvolvido pela Superintendência Regional do Iphan no Rio Grande do Sul; e outro, precisamente, sobre as referências culturais indígenas no Alto Rio Negro (AM). Em ambos os casos, a expectativa é a de que as experiências acumuladas resultem em propostas de políticas patrimoniais voltadas aos povos indígenas. (BRAYNER, 2007, p. 21-22)

Essas ações tiveram grande impacto nessas populações. No Rio Negro como exposto acima, exerce uma inversão do sentido da escola, outrora usada como ferramenta de missionários para catequização contra as culturas indígenas, recebem agora o compromisso de fortalecimento cultural, a partir dos currículos que buscam conciliar os conhecimentos indígenas. Preocupação que é constante entre os Aikewara, como se verá mais adiante, pois eles buscam adequar e incluir conteúdos culturais próprios no Projeto Político Pedagógico (PPP) da Escola Indígena Sawarapy. Para os indígenas do Rio Negro

[...] a adesão crescente ao projeto de educação reflete um amplo interesse por parte dos grupos indígenas dos Rios Uaupés e Içana em registrar a “cultura dos antigos” para as novas gerações, que lhes parecem cada vez mais voltadas para as coisas da cidade e dos brancos. (IPHAN, 2007, p. 25)

Esses mecanismos são importantes por demonstrarem junto a esses povos uma preocupação inicial, certa predisposição a discutir esses bens, por mais que eles enquadram a partir do decreto 3.551, de 4 agosto de 2000, em quatro categorias:

a) celebrações (“rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social”); b) formas de expressão (“manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas”); c) saberes (“conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades”); e d) lugares (“mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas”). (IPHAN, 2007, p. 23)

O instrumento mais recente do Iphan é o Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL) (Decreto nº 7.387, 9 de dezembro de 2010), que é fundamental para os povos originários, como grupo formador da sociedade brasileira, no que diz respeito a manutenção da língua portadora de referência à identidade e a memória desses grupos (IPHAN, 2012).

Ainda acerca do patrimônio, é importante abrir um parêntese à crítica realizada por Cruz (2012) às políticas de salvaguarda e tombamento que acabam por enquadrar manifestações que possuem dinâmicas próprias e mudanças espontâneas no decorrer de sua história, que são ricas e possuem certa visibilidade hoje por causa de elementos que são acrescidos e/ou retirados ao longo do tempo como no caso do Círio de Nossa Senhora de Nazaré, bem registrado pelo Iphan. Ao longo de sua história, o Círio de Nazaré tem elementos importantes que foram alterados como turno de realização da festa modificada pelas fortes chuvas que ocorrem à tarde em Belém do Pará, ou adicionados, como a corda, hoje um dos principais símbolos do Círio; o caso do Carimbó, também registrado, temos uma diversidade estilística que o diferencia a depender da região que se pertence; a capoeira, também registrada, apresenta um estilo diferente no Rio de Janeiro chamado de contemporâneo e, assim por diante (CRUZ, 2012).

Uma das características da concepção de cultura adotada por Rita Cruz (2012) está relacionado, “em sentido amplo, é abrigar a transformação. A permanência de alguns objetos ao longo dos tempos resulta, portanto, de um complexo conjunto de motivações” (CRUZ, 2012, p.96), tomadas pela autora como parte da racionalidade hegemônica, eleger parte da herança histórica tangível e intangível desses Estados, pois, prossegue a autora, o período que despertou a preocupação com o patrimônio no mundo e no Brasil tem em comum o nacionalismo, que busca reconstruir-se em novas bases, seja as modificações advindas da Revolução Francesa ou o início do século XX e as mudanças que o modernismo trás para o significado de Brasil que é expresso nas manifestações populares contra as políticas coronelistas da época. Estes aspectos são características que marcaram a memória individual e coletiva da época até os dias atuais.

A memória é necessária e fundamental, pois vai ser constitutiva da identidade, tanto individual quanto coletiva, extremamente importante para o sentido de continuidade de si e do grupo (POLLAK, 1992). Para Michael Pollak a identidade, como constructo social, é um fenômeno que não ocorre isolado, está atrelado à questão do outro, da percepção que o outro tem do grupo. Segundo Pollak (1992):

A priori, a memória parece ser um fenômeno individual, algo relativamente íntimo, próprio da pessoa. Mas Maurice Halbwachs, nos anos 20-30, já havia sublinhado que a memória deve ser entendida também, ou sobretudo, como um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes. (POLLAK, 1992, p. 04)

O autor continua:

Quais são, portanto, os elementos constitutivos da memória, individual ou coletiva? Em primeiro lugar, são os acontecimentos vividos pessoalmente. Em segundo lugar, são os acontecimentos que eu chamaria “vividos por tabela”, ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer. São acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou, mas que, no imaginário, tomara tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não. (POLLAK, 1992, p. 04)

Essa construção de passado, de história de vida, das manifestações de uma sociedade é intermediada pelo documento e também pela oralidade. Tratando-se da questão indígena a oralidade é fundamental para a permanência da cultura. A memória étnica que o historiador francês Jacques Le Goff vai apresentar em seu livro “História e Memória” percorrendo a cerca da memória desses povos, voltando-se especificamente à memória coletiva. Segundo o autor o primeiro domínio onde ela se cristaliza é aquele que mostra a razão de ser dessas etnias, isto é, os mitos de origem e, são trazidas à tona através dessas manifestações. Prossegue o autor:

Nadel distingue, a propósito dos Nupe da Nigéria, dois tipos de história: por um lado, a história a que chama "objetiva" e que é "a série dos fatos que nós, investigadores, descrevemos e estabelecemos com base em certos critérios 'objetivos' universais no que diz respeito às suas relações e sucessão" [1942, ed. 1969, p. 721] e, por outro lado, a história a que chama "ideológica" e "que descreve e ordena esses fatos de acordo com certas tradições estabelecidas" [ibid.]. Esta segunda história é a memória coletiva, que tende a confundir a história e o mito. E esta "história ideológica" vira-se de preferência para "os primórdios do reino", para "a personagem de Tsoede ou Edegi, herói cultural e mítico fundador do reino Nupe" [ibid.]. A história dos inícios torna-se assim, para retomar uma expressão de Malinowski, um "cantar mítico" da tradição. (LE GOFF, 2003, p. 424)

Ainda segundo Le Goff:

A atração do passado ancestral sobre a "memória selvagem" verifica-se também nos nomes próprios. No Congo, nota Balandier, depois do clã ter imposto ao recém nascido um primeiro nome dito "de nascença", dá-lhe um segundo, mas oficial, que suplanta o primeiro. Este segundo nome "perpetua a memória de um antepassado ancestral – cujo nome é assim "desenterrado" – escolhido em função da veneração de que é objeto" [1965, p. 227]. Nestas sociedades sem escrita há especialistas da memória, homens-memória: "genealogistas", guardiões dos códices reais, historiadores da corte, "tradicionalistas", dos quais Balandier [1974, p. 207] diz que são "a memória da sociedade" e que são simultaneamente os depositários da história "objetiva" e da história "ideológica", para retomar o vocabulário de Nadel. Mas também "chefes de família idosos, bardos, sacerdotes", segundo a lista de Leroi-Gourhan que reconhece a esses personagens na humanidade tradicional, o importantíssimo papel de manter a coesão do grupo [1964- 65. p. 66]. (LE GOFF, 2003, p. 425)

Na citação, Le Goff traz a importância da memória coletiva para a constituição dessas sociedades originárias e sua permanência está em atores que estão do lado de dentro. Para os Aikewara, povo com o qual realizei este trabalho, seria a figura dos mais velhos e, a importância dada para eles é algo fundamental para o ensino intergeracional dos costumes dessa etnia. No trabalho de campo se observou sempre a presença dos mais velhos nas

atividades cotidianas ou extra-cotidianas, independente se haviam de caminhar alguns quilômetros, sempre mostravam força e acompanhados dos jovens. Estes são momentos em que ocorre este aprendizado.

Assim como ocorrem em outras festas e ritos dos Suruí, como o apresentado na dissertação de Silva (2007), que tem como principal objeto o *Sapurahái* de *Karuára*, uma dança ritual que acontece junto aos Suruí Aikewara que abrange o domínio dos *Karuára*, espírito ancestrais, em favor do grupo, a manutenção e renovação da transmissão dos conhecimentos acerca da cultura indígena passada pelos ancestrais. Para os Suruí se trata de um acontecimento que marca a identidade do grupo, atingindo como um de seus altos o momento de aprendizagem dos índios mais jovens no dia-a-dia, sobre os cantos, os instrumentos musicais, os mitos, as danças e a pajelança, com os mais velhos (SILVA, 2007).

O trabalho de Silva (2007) vem cobrir uma lacuna junto a esse povo, que é o estudo do conhecimento *Aikewara* em torno dos cantos, dos mitos e dos instrumentos musicais. Já o presente trabalho tem foco no patrimônio imaterial. Segundo Gallois (2011) são as técnicas, representações, expressões e conhecimento dos povos originários seguindo o que está estabelecido no Artigo 02 da Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial de 2013, ou seja, está em consonância com os “instrumentos internacionais de direitos humanos existentes e com os imperativos de respeito mútuo entre comunidades, grupos e indivíduos e o desenvolvimento sustentável”.

Gallois (2011) apresenta o patrimônio imaterial como fundamental para a cultura indígena, que é pautada no conhecimento que é passado de geração para geração, perceptível também nas entrevistas que realizei com alguns Suruí. Todo o trajeto histórico que a temática do patrimônio custou para levar em consideração o patrimônio imaterial ainda deixa resquícios de um desprezo que ainda é perceptível no trato institucional, apesar dos instrumentos já citados, pois ainda é claro uma tendência de levarem em consideração e respeitar mais as sociedades que tiveram avanços em bens materiais, quando isso só serve para escamotear um preconceito, pois não levam em consideração todo o conhecimento por trás dos objetos e das manifestações existentes nas sociedades indígenas.

O que causa grande parte desse imaginário é a incompreensão acerca dos saberes indígenas e da sua importância. É, portanto, a falta de compreensão das culturas indígenas em geral. A falta de conhecimento acerca do patrimônio imaterial e a supervalorização do material, como apresenta Gallois:

O reconhecimento dos valiosos sistemas de conhecimento produzidos pelos povos indígenas é um processo lento, que ainda está em curso. Dentre outros fatores

históricos, a revisão da noção de “cultura” conduzida pela Antropologia, tem possibilitado a construção de instrumentos para que esse conjunto de saberes possa ser reconhecido pelos estados nacionais e por organizações internacionais. Nesse processo de revisão, destaca-se a importância que os patrimônios imateriais adquiriram na cena científica, onde se critica o excesso de foco dado até agora ao patrimônio material e aos saberes tecnológicos. (GALLOIS, 2011, p.10)

A partir da autora citada, é evidente o excesso com que se trata o material, enquanto o imaterial é relegado algo com menos importância, e esse tipo de conhecimento é de suma importância nas comunidades indígenas. Um exemplo do quão complexo e rico é o patrimônio imaterial indígena é a pintura corporal Xikrin, em que Lux Vidal (1992) expõe, o quanto leva tempo e certa prática para dominar a técnica de executar corretamente os desenhos no corpo. Essa peculiaridade do conhecimento indígena é perceptível em outros trabalhos como de Lúcia Andrade que apresenta o grafismo entre os Asurini do Trocará, sua importância para a identidade desse povo, onde “os dois métodos de aprendizado da técnica da pintura corporal” (ANDRADE, 1992, p.120) já denotam o processo de transmissão desse conhecimento, que são “a observação e o treino no corpo das crianças” (ANDRADE, 1992 p.120), que se dá de geração em geração.

A pintura pode ser aplicada tanto por homens quanto por mulheres, mas, apesar de serem as mulheres as que mais se dedicam a essa tarefa, alguns homens são considerados excelentes pintores. As irmãs costumam pintar umas as outras, e as esposas, seus maridos. As mães pintam seus filhos, quando adquirem prática, e as avós pintam seus netos. [...] Segundo Puraké, [...], usada apenas por crianças, e feita “para aprender a desenhar”. Uma pessoa pode ainda pintar a si mesma, solicitando ajuda só para aplicar o jenipapo nas partes do corpo que não alcança com as mãos. (ANDRADE, 1992, p 118)

Esse mesmo uso da criança como laboratório é visto em Vidal (1992), a “tela da jovem mãe para o aprendizado da pintura corporal” (VIDAL, 1992, p. 146). Entretanto, ao comparar grupos indígenas de troncos linguísticos diferentes, no caso Macro Jê e Tupi Guarani, Xikrin e Asurini, respectivamente, é quase certo cairmos em erro crasso²⁰, pois esses grupos apresentam características díspares, porém destaco o que encontro de similar. Por exemplo, a pintura realizada nas crianças como aprendizado desse conhecimento e como marcador de pertencimento ao grupo logo ao nascer, segundo destacam Vidal (1992) e Andrade (1992). Então seria massivo apresentar aqui as diferenças entre esses dois povos.

É forte a presença do grafismo no povo Asurini, esse saber está logo cedo na vida das crianças, tomando conta do seu cotidiano. Andrade expõe também as regras que estão em

²⁰ Como ocorre em “O lúdico em questão Brinquedos e brincadeiras indígenas”, onde as (os) autoras (res) falam do uso diário do jogo de flexa entre “os falantes de língua indígenas, como os *Gavião Parkatêjê* e os *Suruí Aikewara*”, em suas aldeias (DOMINGUES-LOPES; OLIVEIRA; BELTRÃO, 2015, p. 30). Sendo essa prática diária somente entre os Gavião Parkatêjê.

torno desse conhecimento, da preparação da tinta para a pintura já é possível perceber “a coleta do jenipapo é um trabalho preferencialmente masculino, enquanto o preparo da tinta é uma tarefa desempenhada pelas mulheres” (ANDRADE, 1992 p.117-118). Ainda segundo Andrade acerca das regras em torno do grafismo Assurini:

Temos duas possibilidades de combinação do motivo *osupuwiri*. Por outro lado, segundo Puraké, os motivos *aparipari* e *pinawa ain* não podem, nunca, ser aplicados juntos – é isso que estou chamando de “regra formal”. Nesse nível, temos ainda outra variável: o uso do jenipapo ou do urucum. Além de decidir os motivos e em que local do corpo aplicá-los, o pintor deve escolher que tinta vai utilizar, e para isso há, também, uma série de regras. Alguns motivos podem ser feitos tanto em jenipapo quanto em urucum; outros, só em jenipapo. Às vezes, o que determina a escolha de um ou outro material é a *ocasião* em que a pintura vai ser utilizada. Assim, *omohun*, se usado na festa, pode ser aplicado com qualquer uma das tintas, No entanto, se for usado no período de luto – por razão que veremos adiante – só pode ser pintado com jenipapo. O estado do indivíduo pode também determinar a escolha; assim, as mulheres menstruadas só podem se pintar de urucum. (ANDRADE, 1992, p120)

É tão rico e tão complexo o universo do saber indígena que não será em um trabalho que o esgotaremos, entretanto, é possível contribuirmos para a compressão sobre tal saber, pois é desse mal que sofre a sociedade envolvente, da ausência de compreensão acerca dos universos indígenas. Andrade (1992), em oposição a isso, apresenta em seu trabalho a importância da pintura corporal para os Asurini, tão importante quanto outras expressões, como:

Pintar, cantar e dançar, portanto, garantem o crescimento biológico do indivíduo. No entanto, também propiciam, paralelamente, sua maturação social. Um homem adulto socialmente ativo, deve saber cantar e dançar. Bons dançarinos e cantores são homens mu[i]to prestigiados. E tais conhecimentos são requisitos necessários para que o indivíduo se torne um pajé, a posição social mais valorizada na sociedade Asurini. Esses conhecimentos são adquiridos nas festas, ocasiões em que é preciso estar pintado.

Na cultura Asurini, cantar e dançar são marcas do ser humano, do ser social. *Cantar* é a maneira de utilizar a boca “culturalmente” (obedecendo as regras sociais); o oposto disso é o canibalismo, que é quando o homem é “possuído” por uma força sobrenatural denominada *Karowara*. (ANDRADE, 1992, p126)

O mesmo ocorre com a dança, contrapondo a ela está o movimento “anti-social”, aleatório, descontrolado, controlado pelo *Karowara* que busca por alguém ou algum animal para “morder”. A pintura corporal Asurini, elucida a autora, atualmente não é usada como outrora, porém ela não foi esquecida, pois ela tem presença certa em festas e rituais deste povo (ANDRADE, 1992). A pessoa que se pinta utilizando o jenipapo é um ser social.

E em quais ocasiões se pintam hoje os Asurini? Naquela em que os homens ultrapassam o mundo social a que pertencem. Conclui-se, portanto, que hoje a pintura pode não mais distinguir as diferenças internas da sociedade, mas é ainda

uma marca social que diferencia os seres humanos dos seres sobrenaturais, com os quais eles estão em constante contato. (ANDRADE, 1992, p. 131)

Assim a autora afirma a importância da pintura corporal, atrelada a outras manifestações que são inerentes aos ritos e festas dos Asurini. Para Silva (2007) o saber indígena obedece a uma cosmologia própria, demonstrando cada sociedade suas peculiaridades. Mecanismo pelo qual esse conhecimento não se perde são as práticas culturais, a construção de instrumentos, as danças, os ritos, por mais que se encontre com a cultura não indígena. Para os Suruí Aikewara não é diferente, argumenta Silva (2007), pois é no contato com tais práticas que os mais jovens vão ter contato com o que é o “modo de ser Aikewara”.

Em minha monografia de conclusão do curso de graduação, apesar de vivenciar momento diferente do vivenciado por Silva (2007), verifiquei a presença do conhecimento Aikewara não só em festas e ritos, mas no cotidiano, na escola, no centro da aldeia, por meio dos instrumentos musicais (TEIXEIRA, 2014), assim como Silva (2007) e Santos (2015), que analisam um ritual específico, o *Sapurahay* de *Karuara*²¹ e o *Arukwahaw*²², respectivamente. Santos (2015) apresenta o casamento tradicional entre os *Aikewara*, “esse acontecimento mobiliza toda a aldeia e integra uma tríade: preparação social e espacial da aldeia, cerimônia de casamento (o casamento em si) e celebração festiva através da dança” (SANTOS, 2015, p. 130).

No trabalho de Santos (2015) o casamento Suruí é apresentado dentro de uma cosmologia própria, em que estão envolvidas diversas expressões, a pintura, a dança, a música, onde os mais velhos se colocam como detentores do conhecimento, pois segundo relato de *Waraní* no trabalho de Santos (2015), “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” (Idem, p. 140), logo, os mais velhos que detêm essa sabedoria. Acerca desse confronto é importante destacar um caso entre os *Gavião Krikatêjê*.

Casamentos com não índios. aí vem uma mulher, uma branca, aí chega na aldeia, aí tá lá o marido, aí o marido caça dá pra mãe, dá pras irmãs né, divide. Aí a mulher: não tem que caçar pra mim?! Tem que botar primeiro comida aqui em casa. Tipo. Ou seja, quebrou uma regra que era... Aí tipo assim o que era pra ser dividido não é mais, aí já começa, entendeu? Então tudo isso vem influenciando na vida da comunidade. E tem professores [indígenas e não indígenas] que entraram com uma

²¹ Importante dança ritual dos Suruí Aikewara, que é onde Silva (2007) faz sua pesquisa para dissertação, nessa dança ritual os Aikewara atualizam seus saberes junto aos *Karuara*, os espíritos dos ancestrais.

²² “O casamento é denominado pelos *Suruí* de *Arukwahaw*, sendo esta a tradução literal para a palavra “casamento” na língua *Akwáwa*” (SANTOS, 2015, p.129).

visão assim, de que tava errado, não podia ser assim, ah! porque quem tem que mandar é os jovens. Agora não tem? Aqui fora [das aldeias] não é? A gente fala muito, olha! O jovem tem que conquistar o espaço, [mas] na aldeia o jovem tem o seu espaço, mas no tempo dele, é uma coisa, não pode atropelar né, da última cisão que teve foi por causa disso, o jovem agora quem tem.. nós estudamos nós sabemos, agora é nós que tem que decidir. Pã! Afastou os velhos, houve uma ruptura [Entre os *Krikatêjê*]. O cacique olhava pra eles e dizia: Porque é que vocês estão vindo contra mim? E o cacique não falava bem o português né. Pra isso que vocês foram estudar? Pra isso que vocês tão dizendo que tão aprendendo lá fora [das aldeias]? Então tipo assim, foi o choque tão grande que quebrou. Houve um conflito tão grande, ruptura de valores, ruptura de coisas que era sagrado, tipo assim né, a questão do compadre e da comadre lá é uma coisa muito sagrada; muito ao ponto de que, tipo assim se você se machucar né e, se você é meu Krijogue, [como] se costuma falar minha comadre meu compadre, é, eu tenho que chorar porque pra afastar alguma coisa que vai acontecer na nossa vida, então tudo isso foi quebrado, devida a divisão que teve, então a gente tem que ter muito cuidado. E as escolas indígenas, ela... muitas coisas tem acontecido dentro das aldeias através de influências, sempre foi, mas ultimamente tem sido muito mais, então assim, claro que a cultura é dinâmica né, ela vai mudando, mas deixa ela mudar no processo que tem que mudar, não da forma... no ritmo que ela vai mudar né, não com coisas que venha desvalorizar mas sim com coisa que vai agregando né, vai mudando vai agregando, vai mudando vai.. Agora tem coisa que tá vindo atropelando né, muita coisa tá vindo atropelando nas aldeias, então isso é uma preocupação das lideranças. (CONCITA SOMPRÉ, 46 anos, Liderança Indígena. Entrevista concedida em 02 fev. 2016)

Incluo mais uma variável nesse conflito, o que Teixeira (2014) aponta através da forte presença de mídias na aldeia (televisão, aparelho celular, TV a cabo, na entrada da aldeia é possível ter sinal de internet), os jovens logo cedo têm contato com a cultura não indígena. Para melhor entendermos esse contexto de encontro entre culturas, e seus desmembramentos, faço uso da concepção de Garcia Canclini (2008) de hibridação, tornando possível compreender as relações estabelecidas entre os artefatos da tradição e os da modernidade, da cultura erudita e da considerada popular. O cruzamento desses elementos é o que o autor chama de culturas híbridas. Canclini exemplifica a partir de monumentos históricos no México.

Os monumentos contêm frequentemente vários estilos e referências a diversos períodos históricos e artísticos. Outra hibridação soma-se logo depois de interagir com o crescimento urbano, a publicidade, os grafites e os movimentos sociais modernos. A iconografia das tradições nacionais (Juárez) é utilizada como recurso para lutar contra os que em nome de outras tradições (as do catolicismo que condena o aborto), se opõem à modernidade.

Essas imagens sugerem modos diversos segundo os quais hoje são reutilizadas as tradições e os monumentos que as consagram. Certos heróis do passado sobrevivem em meio aos conflitos que se desenvolvem em qualquer cidade moderna, entre sistema de signos políticos e comerciais, sinais de trânsito e movimentos sociais. (GARCIA CANCLINI, 2008, p. 300)

O autor trabalha o cenário da América Latina. O processo de hibridação para ele advém até mesmo do colonialismo, em que percebemos o encontro entre diferentes culturas, etnias, povos, ocasionando uma miscigenação fortemente presente nesta região e logo tendo

um impacto na identidade peculiar construída na América Latina. Para Canclini este é o caminho da modernização, tangenciando modelos preconcebidos indo ao encontro de seu próprio caminho.

Canclini explicita aspectos geradores do processo de hibridação, o primeiro deles seria a derrocada dos grandes centros que outrora agiam como propagadores de culturas, ocasionada pela grande variedade de culturas em ascensão. Esse grande centro deixando de existir e de se reproduzir de forma homogênea, contribuem diretamente para uma pluralidade de culturas, rompendo o padrão da sociedade.

A segunda para o autor é a disseminação de gêneros impuros, como nas artes em que sempre se desenvolvem na relação com outras artes, especificamente na música em que no contato entre gêneros diferentes vão formando-se outros (GARCIA CANCLINI, 2008). O terceiro e último aspecto é a desterritorialização que intensifica os aspectos multiculturais de determinadas regiões de fronteiras. Para Canclini (2008, p. 312),

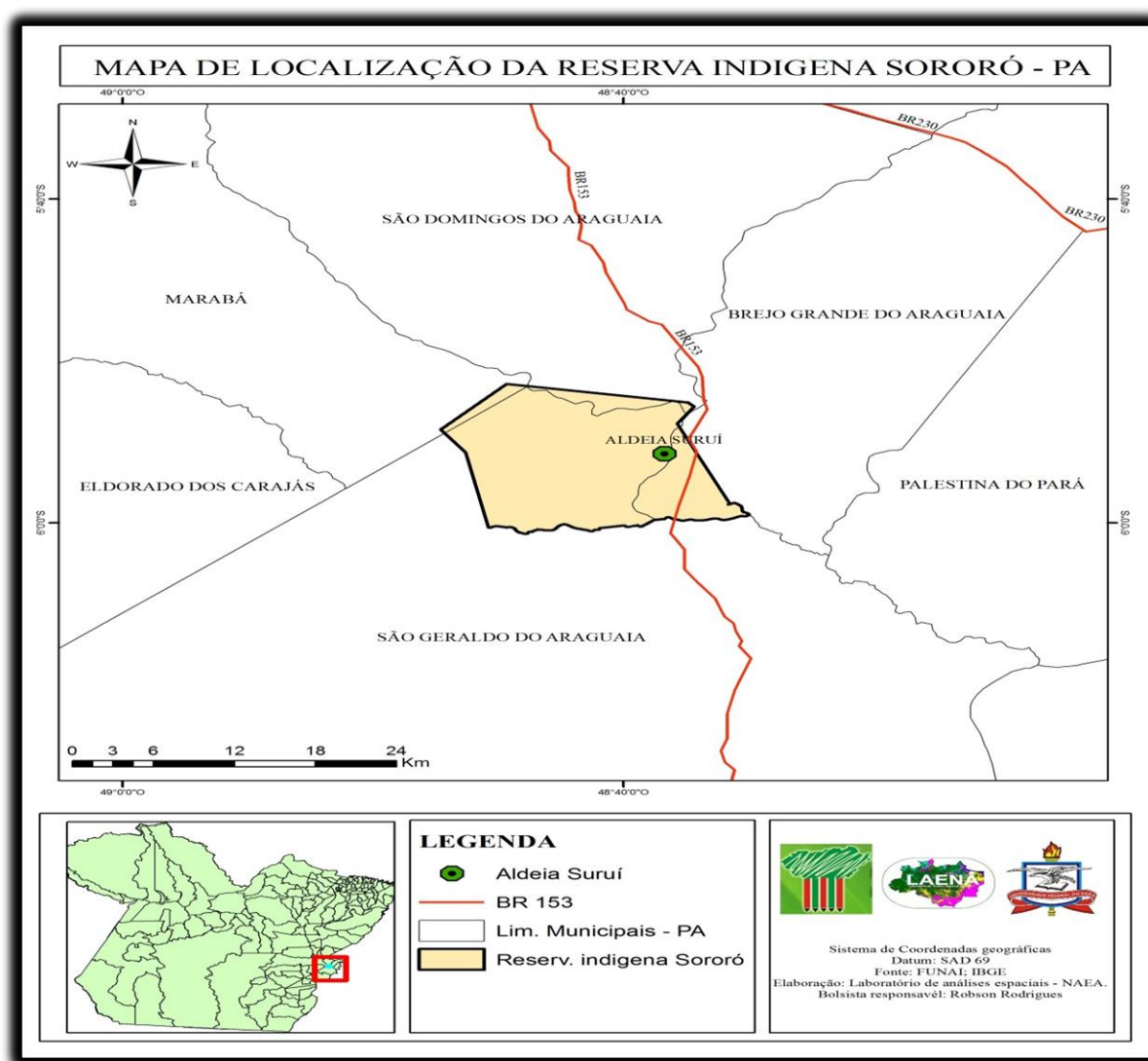
Dos dois lados dessa fronteira, os movimentos interculturais mostram sua face dolorosa: o subemprego e o desarraigamento de camponeses e indígenas que tiveram que sair de suas terras para sobreviver. Mas também está crescendo ali uma produção cultural muito dinâmica. Se nos Estados Unidos existem mais de 250 estações de rádio e televisão em castelhano, mais de 1 500 publicações nessa língua e um grande interesse pela literatura e música latino-americanas, não é apenas porque há um mercado de 20 milhões de “hispanos”, ou seja, 8% da população norte-americana (38% no Novo México, 25% no Texas e 23% na Califórnia). Também se deve a que a chamada cultura latina produz filmes como *Zoot Suit* e *La Bamba*, as canções de Rubén Blades e Los Lobos, teatro de vanguarda estética e cultural como o de Luis Valdez, artistas plásticos cuja qualidade e aptidão para fazer interagir a cultura popular com a simbologia moderna e pós-moderna os incorpora ao *mainstream* norte-americano.

A partir da pesquisa realizada em áreas fronteiriças, Canclini percebe que não é só o estrangeiro que está em busca de uma vida melhor, apesar dos problemas sociais causados, e sim que há uma aceitação da cultura que vem de fora, repassando assim características de ambas as culturas.

OS AIKEWARA E A FESTA DO PEIXE

A Terra Indígena Sororó (Figura 1) fica à uma hora e meia (100 km) de carro do Município de Marabá, localizada no Município de São Geraldo do Araguaia. A partir do livro “Índios e Castanheiros: A empresa extrativa e os índios no médio Tocantins”, de Laraia e Da Matta (1967), podemos ver que a mesma região era somente um município, o de São João do Araguaia, porém com o crescimento da região nascem vários municípios, São Domingos do Araguaia, Brejo Grande do Araguaia; mudando o nome do município que hoje está localizada a TI para São Geraldo do Araguaia, no Pará. Divididos em seis aldeias Itahy, Sororó, Yeta, Tukapehy, Awussehé e Ipirahy’ete²³, esta pesquisa foi realizada na aldeia Sororó.

Figura 1: Terra Indígena Sororó



Fonte: Laboratório de Análises Espaciais do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – LAENA/NAEA.

²³ A criação de outras aldeias nas comunidades indígenas se deu por diversas causas, a que detectei em campo entre os Aikewara foi estratégica, para a proteção da TI Sororó.

Na aldeia Sororó foi realizada a Festa do Peixe, que não acontecia há 4 anos. Segundo informantes Aikewara quando acontece a Festa do Peixe não ocorre o Sapurahái de Karuára, outro importante evento para esse povo. O Sapurahái de Karuára acontece em um tempo que é peculiar aos Aikewara, que está intimamente ligado ao tempo da natureza, assim como acontece na Festa do Peixe (TEIXEIRA, 2014). Para a Festa, inicialmente os mais velhos saem mata adentro a procura de um local adequado no verão. Em seguida analisam o espaço para poder chamar os demais da aldeia que irão montar acampamento. Divididos assim em dois grupos os que irão realizar o acampamento fora da aldeia Sororó e os que irão ficar na aldeia para os receberem no dia do encerramento da Festa.

Assim que cheguei à TI Sororó, ao início da semana (19 de agosto de 2013, segunda-feira), observei pessoas falando que os velhos haviam saído para o mato, para o preparo e escolha do local para a Festa do Peixe. A preparação foi anterior a minha chegada e assim que o grupo dos velhos chegou da mata dando o aval para irem ao encontro dos que lá ficaram uma apreensão tomou conta, ansiosos para irem, imediatamente, contudo responsabilidades junto à aldeia não deixavam ir de imediato. Essa ansiedade se deu por se ter pouco tempo, pois uma chuva poderia arruinar todo processo de preparação e muitos diziam que quando os velhos encontram um local adequado e o clima a seu favor, eles querem ir de imediato, sem adiamento.

Embora tudo estivesse favorável para a realização da Festa, pelo fato de muitos indígenas já terem funções, como na escola, seja como professor ou servente, ou trabalhos fora da aldeia, impossibilitando-lhes de todos irem ainda durante a semana, instaurando-se um confronto nesta percepção temporal, que é distinto do indígena e do não-indígena tendo que seguir a lógica da semana e seus dias úteis e tendo o fim de semana como uma folga, assim a grande maioria ficou de ir na sexta-feira.

Na manhã de sexta-feira, esperei no centro da aldeia com os demais indígenas que iriam para mata, alguns de carro com suas famílias e outros de moto. Apesar da distância, uns fizeram o trajeto todo a pé, destaque para Muretama²⁴, esposa de Awassai - pajé da aldeia que neste período estava hospitalizado na CASAI²⁵ de Marabá, que, para a tristeza da aldeia, faleceu em outubro de 2013, aos 102 anos de idade - que pegou seu burro, sentou, seu neto e umas sacas cheias de roupas e utensílios em cima e partiu rumo ao local da Festa. Enquanto

²⁴ Na última pesquisa de campo (30 e 31 de janeiro de 2016) logo em minha chegada foi possível presenciar os preparativos para a festa de aniversário de Muretama, mãe de Tymykong – uma de minhas interlocutoras. Perguntei sobre a idade dela, mas todos não sabiam informar, pois no período do primeiro contato a Funai dava uma idade aproximada para as pessoas para poder registrá-la e, assim era com todas as pessoas mais velhas da aldeia.

²⁵ Casa de Saúde Indígena.

isso, num percurso que durou entre 15 a 20 minutos, fui por uma estrada de terra, levado de moto, até chegar num ponto em que tive que continuar a pé pela mata. No caminho havia troncos atravessados e pontas de cipós que, por descuidos, poderiam ocasionar acidentes.

Os empecilhos foram muitos, aproximadamente 30 minutos de caminhada, contando com o peso das bagagens e passagens íngremes que foram necessárias subir e descer e, então cheguei ao acampamento, bastante cansado. Ao chegar montei logo acampamento (Figura 2) como todos os outros e, escolhi um local para amarrar a rede e varrer debaixo para evitar surpresas de animais peçonhentos, como, cobras, escorpiões, aranhas, como me orientaram os indígenas. Localizados quase no centro da Terra Indígena Sororó - como um dos velhos, *Arikassu Suruí*, nos relatou -, local já conhecido pelos indígenas como *Ocoé*.

Figura 2: Festa do Peixe: Acampamento



Fonte: Thomas Teixeira, 2013.

Enquanto todos acomodavam os materiais, surgiu em um dos caminhos da mata Muretama com seu neto montado no burro, com a mesma expressão de que saíra da aldeia, enquanto eu ainda sentia a fadiga, apesar de não realizar todo o caminho de pé. No dia da chegada ao acampamento, depois de descansar da caminhada, acompanhei os indígenas na captura do timbó (*Serjania laruotteana* Cambess), cipó utilizado para facilitar a pesca. O timbó é um cipó que age diminuindo o oxigênio na água, fazendo os peixes irem até a superfície atrás de mais oxigênio, nesta hora em que aproveitam para apanhá-los de forma mais fácil, pois já estão desnorteados.

Na mata, para realização da festa do peixe é importante a retirada do timbó que é cortado em pedaços de aproximadamente meio metro. Enquanto algumas pessoas retiram o

timbó, outros amontoam em feixes de tamanhos diferentes, pois assim como os adultos, os jovens e as crianças estão acompanhando esse processo e irão carregar. Quando os indígenas não saem juntos para tirar o timbó eles se encontram já na mata, entoando gritos para localizar o outro grupo, os adultos responsáveis por localizar o timbó. Não vi os mais velhos nessa etapa. Durante a Festa tanto os adultos quanto os jovens tem como referência os mais velhos para o ensinamento de cada etapa. Logo, os mais velhos não aparecem aqui, pois já fizeram esse mesmo processo com seus filhos que agora estão repassando a seus netos. Como relata Warikatu Suruí:

O que eu acho mais importante que foi o dos alunos, a expectativa deles né, junto aqui fazendo a mesma tarefa junto né, e mostrar também o resgate [...] e eu quero mostrar pra essa, futuramente para o meu filho [...], quando ele tiver grande vou passar pra ele que, aquilo que eu aprendi vou passar pra ele, então isso que a gente tá vendo aqui esse trabalho aqui né com o timbó, em Aikewara fala *timó*, então a gente tá aqui trabalhando junto né com os alunos, pra mim é até uma importante pra mim, [...] tanto para os jovens quanto para os mais velhos. (Warikatu Suruí, 36 anos, Professor Indígena. Depoimento concedido em 24 ago. 2013)

Para amarrar os feixes outro grupo ou os que já terminaram suas tarefas apanhando o timbó, começam a retirar a embira da Matamatá-branca (*Eschweilera coriácea*), um fio mais fino, porém muito resistente utilizado para amarrar os feixes de timbó. Os índios relatam que esta embira é somente para chegar até o acampamento, no local os mais velhos retiraram uma embira mais resistente para o timbó ser batido à beira do igarapé. Ao se chegar ao acampamento todos com um feixe de timbó no ombro e todos entoando cânticos, para avisar os demais, e assim o timbó é acomodado à beira do igarapé e, aqui entram os mais velhos que terão que acomodar os feixes e amarrá-los de forma adequada para ser batido à beira do riacho. Esse processo pode ser compreendido a partir da narrativa abaixo, como mostra Tiapé Suruí.

Esse aqui é o primeiro passo nosso, é, pra poder fazer a festa do peixe né, é, primeiramente é cortar o timbó, depois isso daqui vai, a gente vai amarrar, depois vai levar lá pra beira do igarapé, e depois chegar vai bater né, que os mais velhos vai ensinar pras crianças também como é que bate, tem muito que não sabe né, e depois que o peixe começar a beber, começar a matar o peixe né e fazer a festa do peixe, então esse é o primeiro passo né [...]. Esse aqui é o matamatá, arvoré do matamatá, a gente tira a embira dele pra amarrar o timbó, esse aqui é pra levar até lá onde tá o pessoal, quando chegar lá [no acampamento] eles vão tirar outra embira melhor pra amarrar o timbó né, chegar lá vão agasalhar né, direitinho pra poder bater, porque esse daqui nós tá tirando só pra poder levar lá até onde vão botar o timbó na água, chegar lá os mais velhos vão ajeitar, separar direitinho e juntar [apertar] mais o timbó né. (Tiapé Suruí, 30 anos, Estudante da LII. Depoimento concedido em 23 ago. 2013)

Os indígenas relatam que não é suficiente retirar o timbó e bater a beira do igarapé, também é necessário seguir as normas exigidas pelo ritual como: não ficar de brincadeira

durante o processo da captura do timbó até o traslado para ser batida a beira do igarapé, não manter relação sexual com suas esposas, obedecer aos mais velhos, também não é permitido pescar os peixes que não forem ser consumidos do igarapé, como, por exemplo, o poraquê (*Electrophorus electricus*)²⁶, para poder o timbó dá o efeito desejado na água. Essas são, portanto, algumas das obrigações que cercam o imaginário Aikewara durante a Festa do Peixe. Ainda no primeiro dia as refeições são as caças que os índios realizaram nas redondezas do acampamento, como porcão (porco do mato) (Figura 3), veado, paca, macaco, dentre outras, acompanhados do arroz e feijão feitos em fogo à lenha, alimentos que já fazem parte da dieta dos Aikewara (FERRAZ, 2011).

Figura 3: Ancião Aikewara descorando o Porcão.



Fonte: Thomas Teixeira, 2013.

Ainda no momento em que cheguei da mata com o timbó, no final da tarde, encontrei pessoas chegando da aldeia Sororó. Pela parte da noite as atividades não cessam, uns caçam mata adentro, outros contam histórias ao redor das fogueiras, mulheres prosam, recém-casados namoram, sem, todavia, manter relações sexuais, pois como dito anteriormente, estas são proibidas nesse momento, como veremos mais adiante.

Na manhã do dia seguinte fui acordado pelo que os indígenas chamaram de música para mulher engravidar. Diziam alguns que sempre que Arikassu – um dos mais velhos - canta esta música não tarda para alguma mulher aparecer gestante. Depois do almoço se

²⁶ Peixe de água doce também conhecido como Enguia Elétrica, Peixe Elétrico, Pixundé, Puxundu e Treme-Treme, está distribuído na Bacia Amazônica. Não possui escamas é parecido com uma enguia, segundo estudos realizados pelo INPA (Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia), esse peixe produz até 1500 volts.

preparam novamente para apanhar mais timbó para em seguida, novamente ser batido à beira do igarapé. O trabalho dos mais velhos e adultos sempre é acompanhado pelos jovens, que é quando se dá o processo de transmissão de seus costumes, algo que ocorre do início ao término da Festa.

Antes de começar a bater o cipó os indígenas fecham o igarapé com galhos de açazeiros e outras palmeiras, represando-o, impedindo somente a saída dos peixes. Com um dos feixes de timbó um indígena, com um taco de madeira bate a beira do igarapé (Figura 4), fazendo com que o cipó se esmerilhe, saindo assim o líquido que contém dentro do cipó misturando-se a água, e depois de bater ele mergulha o feixe no igarapé e depois volta a bater o feixe, repetindo esse processo diversas vezes, explorando ao máximo o líquido contido dentro do cipó. Nesse momento eles vão paulatinamente capturando os primeiros peixes.

Figura 4: Ancião batendo timbó a beira do igarapé.



Fonte: Thomas Teixeira, 2013.

O peixe entra no cardápio dos indígenas em maior quantidade, e as mesmas fogueiras que nos esquentam a noite é a que o peixe vai sendo moqueado (Figura 5). Alguns indígenas acham pouco a quantidade de peixes pescados e apresentam o excesso de brincadeira das crianças como responsável pela diminuição, que é um dos modos necessários de ser seguido para realização da Festa. No dia seguinte, começam a se preparar para a volta à aldeia. As mulheres preparam as tintas, urucum e ralam o jenipapo para misturar ao carvão para pintarem os homens. Um dos mais velhos prepara um cesto utilizando a folha de uma

palmeira para levar o peixe (Figura 6) que passou a noite sendo moqueado para os que ficaram na Aldeia.

Figura 5: Peixe sendo moqueado.



Fonte: Thomas Teixeira, 2013.

Figura 6: Cesto feito pelos indígenas.



Fonte: Thomas Teixeira, 2013.

Já próximos da Aldeia, os que não estão pintados se pintam, para enfim começarem a dançar em fila indiana ao encontro dos que ficaram na aldeia, uma fila de homens e outra de mulheres, dançando e cantando (música do peixe). Os dois grupos se encontram, os que foram

para mata e os que permaneceram na aldeia, na estrada que fica próximo do centro da aldeia Sororó e, lá ocorre a troca de cumprimentos entre homens e mulheres e também uma conversa entre os dois grupos; alguns relataram que nesse momento são ditos os principais acontecimentos ocorridos na mata.

Figura 7: Dança realizada no centro da aldeia.



Fonte: Joelma Alencar, 2013.

Os dois grupos agora juntos caminham para o centro da aldeia, guiados por Mijó, um dos mais velhos que permaneceram na aldeia, que tocando sua flauta põe ordem em todos em círculo (Figura 7), todos dançando sob o sol de meio dia. Mijó se posiciona no centro do círculo, cessa de tocar a flauta e começa a cantar a ‘música do peixe’, finalizando a festa do peixe, e os que estão na aldeia partilham do peixe que foi entregue a eles (Figura 8). O peixe que é trazido para a aldeia não pode ser comido pelos que estavam na mata. Marcando um importante processo de socialização entre ambos os grupos.

Figura 8: Mijó entregando os peixes aos demais indígenas.



Fonte: Thomas Teixeira, 2013.

Esse encerramento da Festa reflete um processo similar ao que Turner (1974) chama de *Communitas*, pois todos se encontram em um mesmo nível, demonstrando um respeito com os mais velhos que são os responsáveis pela ritualização do início ao término. Desde a primeira etapa que passa pela escolha do local de realização da Festa até o final, onde se divide o peixe para os membros da aldeia Sororó, como se pode ver na imagem acima, são os mais velhos que guardam todas essas etapas e que na hora repassam o que é necessário para a realização da Festa, o que fazer e como fazer em cada uma das etapas. Este é um conhecimento que foi repassado por seus antepassados.

Percebi nas entrevistas que a ideia de patrimônio, assim como outros conceitos ressignificados ao longo do tempo entre os Aikewara, ganha uma adaptação, adequando ao que eles consideram como o conhecimento dos antepassados, onde são os mais velhos que transitam no *limiar*, são os homens-memória de Le Goff (2003). Em Silva (2007) podemos ver que eles são os responsáveis pela atualização desses saberes juntos aos *Karuára*, que são os espíritos dos ancestrais, na dança ritual *Sapurahay de Karuára*. Esse caráter e importância dos mais velhos é destacado, como vimos, em todos os momentos da Festa do Peixe. Para os Suruí é um espaço para avivamento da cultura já que até alguns professores relatam que não haviam vivenciado tal Festa. Logo fizeram desse momento uma oportunidade tanto pra eles como para seus filhos.

Nesse ritual os alunos não podem falar besteira, [...] então essa programação, até eu nunca participei desse ritual, primeira vez que a gente tá fazendo esse trabalho de campo, essa atividade [escolar com os jovens], eu, [...] pra aprender e valorizar a

cultura dos povos indígenas Aikewara. O nosso povo tava perdendo esse ritual [...] [temos que] fazer as instruções para os alunos de não falar besteira e nem de ter relação [sexual] com outras pessoa, e nem tocar em mulher, durante essa festa eles não pode falar nada, nenhuma besteira, então isso é muito importante. (Warikatu Suruí, 36 anos, Professor Indígena. Depoimento concedido em 24 ago. 2013)

A concepção de patrimônio para os Suruí passa pelos conhecimentos por eles considerados transmitidos por seus pais e avós, está mais pautada nesse fluxo contínuo de transmissão dos seus saberes. Apesar das entrevistas serem realizadas com os alunos da LII e eles já terem tido aulas da temática do patrimônio e, podemos dizer aos moldes do não-indígena, na concepção que o Iphan apresenta, eles fazem essa ressignificação para os seus saberes, para os pontos de referência quando tratam do seu patrimônio, que são os mais velhos. Todos os entrevistados remetiam sempre aos tempos passados.

Dada a importância desse saber, é evidente a aproximação com a ideia que Gallois (2011) apresenta de patrimônio imaterial indígena, que surge como a matéria-prima do material, ou seja, para todas as confecções de instrumentos há um acúmulo de conhecimento por detrás, como se percebe no trabalho de Silva (2007), quando junto à dança ritual, por ele investigado, estão a confecção de instrumento necessário a realização da mesma e Mijó no Sapurahay de Karuara é um dos responsáveis pela realização dos instrumentos musicais. Patrimônio para os Aikewara abrange aspectos além dos materiais, por exemplo, os conhecimentos que perpassam todas as pessoas da aldeia, seja no cotidiano ou extra-cotidiano.

Os interlocutores mostraram sempre uma preocupação com a transmissão e valorização desses conhecimentos, como comidas, músicas, e alguns consideram a Escola Indígena como patrimônio, assim como, danças, rituais, a língua, as brincadeiras. As narrativas apresentadas por Sawti Suruí acentuam a maneira como chamam seus mitos e lendas, hierarquizando, enquanto o do não-indígena é considerado como história. Ele expõe a importância do patrimônio para os Aikewara:

Então esse é o nosso objetivo registrar esses patrimônios cultural que o povo Aikewara tem, já se perdeu alguns né, mas tem muitos que nós tamos pensando em resgatar, fortalecer, trazer de volta né, porque cultura não é uma coisa definitiva tá em constante modificação, sofre influência do meio, do não índio, vai sempre tá mudando, a língua é dinâmica, vai entrando novas palavras, vão deixando umas de lado, a pintura: tem umas que ta na moda, que o povo usa, já umas já fica de lado, quando da fé aparece outras que.. Então vai girando né, a música tem tempo que é só um sucesso, tipo um, aí toca aquela, aí depois já esquece aquela aí já toca outra, mais isso é.. Nós tem 28 pinturas que nós demos conta de ver diferente né e parece que é mais de cem música, que o menino conseguiu levantar, tão tudo escrito na língua e tem um bocado traduzido pro português. Aí tem as história né que o povo [não-indígena] trata como mito, mas é história, história Aikewara, mito parece mentira né? Assim não dão o devido valor, nós tamo tentando mudar o nome mito, nós quer dizer parece como história: história do povo Aikewara, história da anta.

Não mito, porque mito parece coisa que do imaginário né, coisa.. E se nós for perceber a história dele[s] tem fundamento, a história deles [povo Aikewara], não é uma imaginação, não tem super-heróis, não tem! É uma história que tem fundamento, então nós tamo até tentando tirar essa questão de mito né, [e] colocar história mesmo Aikewara, é um dos coiso que nós debate no nosso curso também é isso né, até então os não-índios tem como mito: mito que o céu caiu, mito da enchente, por que que é da Iratinga e Muitong, mas se tu for analisar a história direitinho e interpretar ela tem um pouco de fundamento né, o da enchente parece com o dilúvio que o branco conta né, que foi o da arca, lembra? Que o Noé botou o povo na arca, e botou, e no Aikewara ele subiu na palmeira né, se assemelha, ficou lá as aves, ficou lá algum bicho mais ele. Então o lado não-indígena é história, é um fato Bíblico né, já do Aikewara é mito é a imaginação, não é? Tem que ver, é como se fosse um peso duas medidas, [por] que a[s] história[s] se parecem, simplesmente um se salvou num barco e o outro subiu num pau bem alto, [cada um] com o que se tem, o Aikewara não tinha prego pra ele fazer esse barco né, como é que ele ia fazer esse barco grandão do jeito que disse que era né, pra caber o tanto de gente, claro que Deus pode tudo né, eles falam lá nós não vai duvidar, só que eles [não-indígena] tem como história verdadeira que aconteceu já a do Aikewara é mito. Não! Eles que criaram aí, imaginaram, então isso nós debatemos algumas vezes na aula de ciência até em noutros grupos também, nós ver o professor sábado, nós tava debatendo isso E também eu sempre falo pros meus companheiros do Intercultural [LII], que nós temos que produzir esse material didático, esses livros, porque aí nós vamos botar o ponto de vista indígena o jeito indígena de ver a história, não o jeito do não-indígena, que vê no livro que o português chegou né, é, não tinha ninguém ou tinha um povo selvagem, tipo um animal né, conquistaram essa terra né, escravizaram, tinha que civilizar esse povo né, mas e o lado indígena, será que o indígena entendeu desse mesmo jeito? Se for perguntar pro indígena ele vai dizer: não nós tava tranquilo na nossa terra, chega né, chega os invasores né, nos mata, nos expulsa, nos explora, nos prostitui e ainda sai de herói (risos), criam documento, carimba logo, o que vale é o carimbo [n]o documento deles né, a terra passou a ser deles, a riqueza deles, nós tinha que trabalhar pra eles, então é isso que nós debatemos no nosso curso o tempo todo, cheguei nesses trabalhos pensando nesses patrimônios que tem que passar pra frente, pras nova geração, é um trabalho difícil mas da de fazer, nós quer que o povo continue forte, a língua continue, e os outros costumes, nós temos um papel importante como professores, lideranças de tá repassando isso pra frente, se nós não repassar não tem outro não, nós é o melhor mesmo pra repassar, mudar o conceito de foco dessa história [...]. (Sawti Suruí, 33 anos, Liderança Indígena. Entrevista concedida em 31 jan. 2016)

No trato dessa história hierarquizada, onde as dos indígenas e negros são interpretadas como histórias fantasiosas e inferiores, produtores de mitos e lendas, enquanto o que representa a verdade são os europeus e seus documentos escritos (NEVES, 2015). Sawti Suruí apresenta essa preocupação como perene entre os alunos da LII, também preocupados com a transmissão dos saberes. Alguns alunos da LII adotam a concepção de registro como ferramenta importante para a manutenção e como forma de ratificar esse conhecimento junto às outras gerações, ocasionando um conflito, pois nem sempre isso é bem recebido pelos jovens, que já estão mergulhados em meio a mídias que já se fazem presente na aldeia.

No caso da Festa do Peixe, os professores indígenas precisaram incluí-la como atividade extraclasse, forma que encontraram para envolver tanto eles, professores, como os alunos indígenas na Festa. Apesar disso não foi possível iniciar como os mais velhos queriam,

no meio da semana, logo, alunos e professores indígenas puderam iniciar somente na sexta-feira. Esse conflito é necessário para atualizar outras gerações dos saberes indígenas.

O conflito existente entre a cultura Aikewara e o adentrar da cultura não-indígena é visto na perspectiva de García Canclini (2008) em que a confluência dos dois resultam em uma conjuntura *sui generis*, onde permanecem características de ambos sem um sobrepor o outro. E também como dramas sociais na perspectiva de Victor Turner, pois para o autor o conflito está na raiz de grupos sociais, a Festa do Peixe entra como um momento de conflito dos Aikewara com eles mesmos e com os costumes não-indígenas que adentram a aldeia. Como nos mostra Tymykong, professora da língua *se'engete* na escola indígena:

É, porque a nossa comida é importante né, até que eu, as pessoas de hoje não sabe o que é mais nossa comida por causa da comida do *Kamará* [não-indígena], porque tem tanta mistura, porque vem os biscoito. Naquele tempo, no meu tempo não tinha negócio de biscoito era carne assada mesmo, era cabeça de porcão, [...] Batata, inhame, eu fui criada na batatinha dentro da carne do jabuti, essas coisa. Até que hoje eu não sou bem chegada assim no leite, nem bolacha, nem no pão, pra mim é carne mesmo não é pão. (TYMYKONG SURUÍ, 44 anos, professora indígena. Entrevista concedida em 31 de jan. de 2016)

Os Aikewara permanecem num constante conflito, contra aquilo que é inevitável, o contato com a cultura *Kamará*, nas mídias que estão constante no cotidiano da aldeia, na igreja protestante presente, na escola, posto de saúde, igreja católica, etc.

A localização da igreja é um importante aspecto a ser acrescido, hoje construída ao lado do posto de saúde denotando uma importância simbólica para os Aikewara, percebemos que a partir de composição de hinos cristãos na língua *se'engete*, pelo filho do Cacique Mairá, assim como em Teixeira (2014), onde vemos que através de adaptações de hinos da Harpa Cristã²⁷ para a língua dos Aikewara os indígenas ressignificam esse espaço segundo sua cultura.

Na Escola Indígena Sawarapy, a construção ainda é lenta no caminho de uma educação voltada para a cultura Aikewara, como apresenta uma liderança Suruí:

E antes ele vinha aí né com o livro do não indígena dava aquela história que chega a ser até chata, aquela história lá da Europa, industrialização, não sei o que, capitalista, mas não fazia relação com o povo indígena, onde entrava o povo indígena né, agora não, eles já dão a aula, mas lidam com indígena né: vocês [indígenas] são assim, a história é assim. Na arte mesmo, eu vi um professor de arte, antes de nós debater né, ele veio aí e deu a arte inteira né, os períodos lá: rupestre né, a arte moderna, mas não sei o que e não sei o que.. Aí depois que quando ele escutou nós conversando aqui que a educação tinha ser [voltada para a cultura Aikewara], quando ele veio no outro ano com a mesma arte, ele já deu a mesma arte né, arte rupestre, arte moderna, mais não sei o que, mas já colocando o indígena, que a arte rupestre poderia ser feita por indígena e também no Brasil né teria essa possibilidade, arte no nordeste, no

²⁷ Hinário oficial das Assembleias de Deus.

agreste né? Ele já fazia com que, já foi na pintura corporal dizendo em arte já, então ele já ligou né, já avançou, e esse tema, ele, eu acho que muito importante, se negócio [d]e patrimônio, a Matânia tá fazendo isso [no Trabalho de Conclusão de Curso], tu vai fazer isso, nós [Alunos da LII] indiretamente, entendeu? Tamo mexendo com isso, e vai saindo os primeiro trabalhos aí, vai ficar registrado esses [patrimônio], vai ficar registrado, o nosso jeito de ver o patrimônio né pras futuras gerações. (Sawti Suruí, 33 anos, Liderança Indígena. Entrevista concedida em 31 jan. 2016)

Sawti destaca que a discussão entre eles fez com que os professores não-indígenas avaliassem a forma como estavam repassando os conteúdos em sala de aula. Esse é um dos conflitos que está no cotidiano da aldeia Sororó, pois a Escola Indígena Sawarapy exerce um impacto, devido ela mexer com a estrutura do saber, antes visto somente nos mais velhos, como visto no caso Gavião Krikatêjê. Assim ela pode causar cisão no grupo se não for direcionada para cultura do povo originário a qual pertence.

No caso da Festa do Peixe, um ritual que para os Aikewara é fundamental para atualizar os mais jovens acerca da sua cultura. Como dito anteriormente, esta Festa e o Sapurahay de Karuára se alternavam em um período de quatro anos, informação que recebi em 2013. Na última pesquisa de campo, ouvi os indígenas falarem que a Festa do Peixe aconteceria ainda esse ano, 2016, que havia acontecido também no ano que passou, 2015, o que me faz perceber que aumentou a frequência que ocorre esse ritual. Portanto, esse aumento da frequência dos rituais e os conflitos sociais são diretamente proporcionais (TURNER, 1974), existindo uma ligação estreita entre rituais e conflito social, apresentando o ritual da Festa do Peixe como uma forma de resistência.

Victor Turner apresenta em seu livro, “O processo Ritual: estrutura e antiestrutura” que todo rito de passagem ou de “transição” caracterizam-se por três fases: separação (comportamento simbólico que significa o afastamento do indivíduo ou grupo, quer de um ponto fixo na estrutura social, quer de um conjunto de condições culturais, ou ainda de ambos).

A margem (limiar) (intermediário, as características do sujeito ritual são ambíguas; passa através de um domínio cultural que tem pouco, ou quase nenhum, dos atributos do passado ou do estado futuro), e agregação (consumação da passagem: o sujeito ritual seja ele individual ou coletivo, permanece num estado relativamente estável mais uma vez, e em virtude disso têm direitos e obrigações perante os outros de tipo claramente definido com certas normas costumeiras e padrões éticos, que vinculam os incumbidos de uma posição social, num sistema de tais posições).

E na Festa do Peixe, a primeira fase é composta de duas partes, primeiramente na separação dos mais velhos e em seguida dos demais que firmarão acampamento na mata,

assim afastam-se da aldeia espacialmente e também pelas condições que a mata proporcionará a eles. O limiar é o momento em que estão na mata, servindo-se dela e a servindo com seus corpos, uns preparados e outros a se adaptar com as normas que estão em volta da Festa do Peixe.

Nesse momento está acontecendo também a transmissão dos saberes intergeracionais. O grupo “em seu momento mais ‘autoconsciente’ pode atingir a clareza de pensamento de uma pessoa encurralada, lutando pela vida” (TURNER, 1974, p. 36). Essa luta para os Aikewara é no sentido de manutenção da cultura, dos costumes. Patrimônio para eles é esta herança de seus ancestrais em constante movimento repassando a outras gerações, que vem desde os Karuará até a socialização das crianças em meio ao ritual.

Nesse momento percebi a comunitas, momento em que a aldeia se dissolve para dar lugar a “indivíduos iguais que se submetem em conjunto à autoridade geral dos anciãos rituais” (TURNER, 1974, p.118). A consumação da passagem se dá com o encerramento da Festa do Peixe e o encontro com os parentes que permaneceram na aldeia, esse momento é o desfecho da Festa onde ambos se pintam, cantam e dançam no centro da aldeia e há a renovação dos costumes concretizada com o encerramento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da pesquisa que realizei é perceptível que não é necessário somente o bem patrimonial de caráter imaterial ser registrado, por meio de trabalhos como dos alunos da Licenciatura Intercultural Indígena e, ganhar título de patrimônio de alguma instituição para a sua continuidade. Para garantir a sua salvaguarda é preciso que todo o povo, para o qual aquele bem é considerado como patrimônio, tenha interesse e queira manter aquele bem vivo. É recorrente nas entrevistas o caráter da transmissão intergeracional da cultura Aikewara, um dos importantes aspectos de manutenção do modo de ser deste povo. Esta manutenção se dá no sentido de dar continuidade às festas, os modos de fazer, os ritos, de pintar, de cantar e todas as expressões que marcam a maneira de viver, de estar no mundo, dessa sociedade indígena.

A concepção de patrimônio desse povo está em torno dos anciãos, os quais são detentores desse patrimônio. São, portanto, os responsáveis pela atualização desse saber junto aos espíritos ancestrais e, em outros momentos estão prontos para repassar os conhecimentos adquiridos dos ancestrais; mais também está neste movimento desses saberes entre as gerações, nos fluxos entre gerações, posso dizer que patrimônio para os Aikewara é um fluxo de sentidos intergeracionais. Entretanto, isso não é suficiente para a salvaguarda, pois os conflitos são diários na vida desse povo, com o adentrar de instituições como escola, igreja, posto de saúde. Desta forma, há uma mudança de referências, que os próprios indígenas ao adentrarem esses espaços vão modificando e ressignificando; como fazem na escola ao buscarem nos seus costumes cotidianos ferramentas pedagógicas de sala de aula, na língua, no grafismo, na dança, dentre outras. Na igreja, ao reafirmarem sua língua em composições e adaptações realizadas de hinos da harpa cristã.

De modo geral, o estudo evidencia que os Suruí Aikewara complementam a ideia que o Iphan apresenta de patrimônio. E também quando se mostram empenhados em registrar o que chamam de ‘conhecimentos Aikewara’, pois cada entrevistado destacou um ponto importante para si de sua cultura. Quando comparado, principalmente frente às quatro categorias do Decreto 3.551, de 4 agosto de 2000: a) celebrações, b) formas de expressão, c) saberes, e d) lugares, a Festa do Peixe aqui estudada se enquadra nas celebrações, apesar da Festa do Peixe também envolver lugares (mata, aldeia Sororó, Ocoé), saberes (comidas, modos de fazer, os deveres que estão em volta do ritual), formas de expressão (pintura, música, dança dentre outras). Entretanto seria necessário um estudo mais extenso e mais minucioso dos Suruí Aikewara para melhor compreender esse povo.

Como dito outrora, os alunos da LII vem trabalhando com esse intuito, de registrar os saberes Aikewara. Os trabalhos deles são o que Geertz (2008) chama de trabalho de primeira mão, que só quem é do grupo pode realizar, pois os pesquisadores sempre realizarão explicações de explicações. Neste trabalho reconheço que há um campo aberto para esse tipo de estudo apesar dos trabalhos já realizados.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Lúcia. As marcas dos tempos: Identidade, estrutura e mudança entre os Asurini do Trocará. In: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo Indígena: Estudo de antropologia estética**. São Paulo: Edusp, 1992. Cap. 6. p. 117-131.

ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de. Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil. In: **Projeto apresentado à Assembleia Geral Constituinte e Legislativa**. 1823.

BOAS, Franz. **Arte Primitiva**. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

BRAYNER, Natália Guerra. **Patrimônio cultural imaterial: para saber mais**. Brasília, DF: IPHAN, 2007.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política Indigenista no século XIX. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. Cap. 6. p. 133-154.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Patrimônio Cultural Imaterial no Brasil: Estado da Arte. In: Cavalcanti, Maria Laura Viveiros de Castro; FONSECA, Maria Cecília Londres. **Patrimônio Imaterial no Brasil**. Brasília: Educarte, 2008. Cap. 1. p. 11-38. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001808/180884POR.pdf>>. Acesso em: 24 maio 2016.

CIMI. **Revista Mensageiro**. Ed. Especial: Política do Estado e Povos Indígenas, outubro de 2015.

CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. Tradução Luciano Vieira Machado. São Paulo: Estação Liberdade: Unesp, 2001, p. 11-29; 205-237 (Introdução e o patrimônio histórico na era da indústria cultural).

Revista dos Programas de Pós-Graduação em Geografia Humana e Geografia Física do Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo - Brasil. São Paulo: Espaço e Tempo, n. 31, 2012. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/geousp/article/view/74255>>. Acesso em: 24 maio 2016.

DOMINGUES-LOPES, R de C.; OLIVEIRA, A. da C.; BELTRÃO, J. F. O lúdico em questão: brinquedos e brincadeiras indígenas. **Temas em Destaque**, Rio de Janeiro, RJ, ano 3, n. 6, p 25-39, mar., 2015.

FERRAZ, Iara (Org.). **Os Aikewara da Terra Indígena Sororó/PA Estudos socioambientais do Componente Indígena no âmbito do Estudo de Impacto Ambiental (EIA) do AHE Santa Isabel**. São Paulo: IBAMA, 2011. 88 p. Disponível em: <http://licenciamento.ibama.gov.br/Hidretricas/Santa%20Isabel/1%20Complementa%E7%E3o%20AHE%20Santa%20Isabel/Apendice_28/Relat%F3rio_Final_Soror%F3.pdf>. Acesso em: 30 maio 2016.

FONSECA, Maria Cecília Londres; CASTRO, Maria Laura Viveiros de. **O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil**. 3. Ed. Rev. Ampl. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

GALLOIS, Dominique Tilkin (Org.). **Patrimônio Cultural Imaterial e povos indígenas: exemplos no Amapá e norte do Pará**. São Paulo. Iepé, 2011.

GARCIA CANCLINI, Néstor. **Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade**. São Paulo: Edusp, 2008.

GEERTZ, Clifford. Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura. In: **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008. Cap. 1. p. 3-24

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. Livros didáticos e fontes de informações sobre as sociedades indígenas no Brasil. In. **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1995. Cap. 18. p. 481-526.

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). **Patrimônio Cultural Imaterial: para saber mais**. 3.^a Ed. Brasília, DF: Iphan, 2012.

LARAIA, Roque de Barros; MATTA, Roberto Da. **Índios e Castanheiros: A empresa extrativa e os índios no médio Tocantins**. São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1967.

LE GOFF, Jacques. Memória. In: **História e Memória**. 5. ed. Tradução Bernardo Leitão... [et al.]. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003, p. 419-476.

MEDEIROS, Mércia Carréra e SURYA, Leandro. A Importância da Educação Patrimonial para a Preservação do Patrimônio. In: CHUVA, Márcia e NOGUEIRA, Antonio Gilberto Ramos (Orgs.). **Patrimônio Cultural: Políticas e Perspectivas de Preservação no Brasil**. Rio de Janeiro, Mauad X, FAPERJ, 2012, p. 293-301.

NEVES, Ivânia dos Santos. **Patrimônio Cultural Tembé Tenetehara: Terra Indígena Alto Rio Guamá**. Belém: Iphan-PA, 2015.

OLIVEIRA, João Pacheco de. O paradoxo da tutela e a produção da indianidade: Ação Indigenista no Alto Solimões (1920-1970). In FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **Memória do SPI – Textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)**. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2013. p. 427-439.

PERRONE-MOISES, Beatriz. Índios Livres E Índios Escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. Cap. 5. p. 115-132.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 05, nº 10, 1992, p. 200-212.

SANTOS, Barbara Dias dos. **Akwáwa: etnografia do casamento Suruí**. In: Antropologia da Dança III. Florianópolis: Insular, 2015.

SILVA, Luiz Fernando Villares e. (Org). **Coletânea da legislação indigenista brasileira**. Brasília: CGDTI/FUNAI, 2008.

SILVA, Gilmar Matta da. ***Sapurahái de Karuára: mitos, instrumentos musicais e canto entre os Suruí Aikewára***. Belém. EDUFPA, 2007.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: **História dos índios no Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

TEIXEIRA, Thomas Rafael Alves. **Processos de Educação Musical entre o Povo Suruí Aikewara da aldeia Sororó**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação). Universidade do Estado do Pará. Centro de Ciências Sociais e Educação, Departamento de Artes, Curso Licenciatura Plena em Música, 2014.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1974.

VIDAL, Lux. **Grafismo Indígena: estudos de antropologia estética**. São Paulo: Fapesp, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A natureza em pessoa: sobre outras práticas de conhecimento. In. **Visões do Rio Babel: Conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro**. Amazônia, ISA & Fundação Vitória Amazônica, 2007. p. 45-59.

VERDUM, Ricardo. A justiça e o direito dos povos indígenas. In. **Indígenas no Brasil: demandas dos povos e percepção da opinião pública**. São Paulo. Editora Fundação Perseu Abramo, 2013. Cap. 2. p. 29-64.

I CONGRESSO JURÍDICO DA AJES, 1., 2013, Juína. **A POLÊMICA DA PESCARIA INDÍGENA COM O USO DO TIMBÓ EM ÁGUA DOCE**. Juína, Mt: Ajes, 2013. 1 v. Disponível em: <<http://www.site.ajes.edu.br/direito/arquivos/20131030204212.pdf>>. Acesso em: 24 maio 2016.

ANEXO A – Termo de concessão de direitos autorais e/ou de imagem**TERMO DE CONCESSÃO DE DIREITOS
AUTORAIS E/OU DE IMAGEM**

Eu, MAIRÁ Surui, de nacionalidade brasileira, natural de São João do Araguaia-PA artista popular, representante de comunidade tradicional e/ou colaborador de pesquisa, concedo direitos ao pesquisador Thomas Rafael Alves Teixeira, RG 5444508, CPF 002024192-58, para realização do trabalho de conclusão de curso da especialização em Planejamento e Gestão Pública do Patrimônio Cultural, dentro do Programa Internacional de Formação de Especialistas em Desenvolvimento de Áreas Amazônicas – FIPAM XXVI, pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos da Universidade Federal do Pará, de lançar mão de imagens e/ou sons, gravados em campo ou por mim cedidos (ou pelo grupo/comunidade do qual sou representante) a este pesquisador, em publicações e outras atividades acadêmicas e de pesquisa. Resguardados os direitos patrimoniais do cedente, fica claro que todo e qualquer material coletado pelo pesquisador ou cedido a ele se encontra irremediável e unicamente vinculado a metas de pesquisa e dentro da esfera da produção do conhecimento científicos, não podendo, portanto, ser utilizado para fins comerciais.

Aldeia Surui (Local), 31 DE Janeiro DE 2016.

MAIRÁ Surui

Assinatura do Cedente