

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE LETRAS E COMUNICAÇÃO
PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO, CULTURA E AMAZÔNIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO

Tamiles do Espírito Santo Costa

AMAZÔNICOS E TECNOLÓGICOS: OS SURUÍIS DE RONDÔNIA E
SUAS ARTICULAÇÕES GLOBAIS

BELÉM- PARÁ
2012

Tamiles do Espírito Santo Costa

AMAZÔNICOS E TECNOLÓGICOS: OS SURUÍIS DE RONDÔNIA E
SUAS ARTICULAÇÕES GLOBAIS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
Comunicação, Cultura e Amazônia da Universidade
Federal do Pará, como requisito à obtenção do título de
Mestre em Comunicação. Área de Concentração: Ciências
Sociais e Aplicadas. Linha de Pesquisa: Mídia e Cultura
na Amazônia.

Orientador(a): Prof. Dr. Otacílio Amaral Filho

BELÉM-PARÁ
2012

O46a Costa, Tâmilos do Espírito Santo

Amazônicos e Tecnológicos: os Suruís de Rondônia e suas articulações globais / Tâmilos do Espírito Santo Costa. Belém: UFPA, 2012.

102f.

Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Federal do Pará. Belém, 2012.

1. Suruís 2.Ver 3.Olhar 4.Internet 5.Capital Social

I. Título.

C.D.D. 631.583

Tamiles do Espírito Santo Costa

AMAZÔNICOS E TECNOLÓGICOS: OS SURUÍIS DE RONDÔNIA E
SUAS ARTICULAÇÕES GLOBAIS

Dissertação apresentada à Universidade Federal do Pará,
como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação
Comunicação, Cultura e Amazônia, Mestrado em Ciências
da Comunicação, para o Exame de Dissertação.

Orientador(a): Prof. Dr. Otacílio Amaral Filho

RESULTADO: (x) APROVADO () REPROVADO

Data: 03/08/2012

Prof(a) Dr(a): Otacílio Amaral Filho

Prof(a) Dr(a): Fábio Fonseca de Castro

Prof(a) Dr(a): Agenor Sarraf Pacheco

BELÉM-PARÁ
2012

Para os meus pais, amores da minha vida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Associação Metareilá do Povo Paiter-Suruí, especialmente na figura de Almir Suruí, Rubens Suruí e Chicoepab, pela cortesia com que me receberam, sempre dispostos a colaborar com minha pesquisa. Ao meu orientador Otacílio Amaral Filho, dono de uma calma inspiradora. A todos os meus professores do PPGCOM e da graduação em Jornalismo, os quais deixaram um pedaço de si em cada uma das linhas que escrevi. À minha mãe, pelo cuidado e amor incondicionais. Ao meu pai, por seu apoio e paciência. À minha irmã, meu sobrinho e cunhado, por fazerem a alegria dos meus dias. Aos meus queridos amigos do Mestrado, de um dos quais ouvi certa vez, em meio a um momento de angústia, a frase “não se culpe por ser tão jovem”. A todos os meus demais amigos que compreenderam minhas últimas ausências. Ao meu amor Leandro, por ser meu porto seguro, a quem devo os meus melhores sorrisos. E finalmente a Deus e à Virgem Maria pela força que me faz seguir em frente.

RESUMO

Esta pesquisa objetiva descrever e analisar a experiência da comunidade indígena do povo Paiter-Suruí, situada entre os Estados de Rondônia e Mato Grosso, a qual vivencia um processo de inserção tecnológica. Com base em materiais divulgados na internet sobre as parcerias firmadas pelos suruís, com destaque para a formalizada com a multinacional Google, é realizado um estudo da mudança de posição do índio amazônico, relegado historicamente à subalternidade e que, nesse novo cenário tecnológico, ganha voz e capacidade de interferência em sua própria narrativa, em especial, com a utilização da internet. A partir dos conceitos de “ver” e “olhar”, “capital social” e de um apanhado sobre o imaginário construído acerca do indígena, pretende-se subsidiar uma breve análise fenomenológica apoiada pela realização de pesquisa de campo, que busca responder como os suruís enxergam subjetivamente os fenômenos objetivos que vivenciam. Além disso, outras discussões periféricas serão levantadas no decorrer do trabalho, como o pós-colonialismo, o diálogo entre tradição e modernidade e a hibridização das culturas.

Palavras-chave: Suruís. Ver. Olhar. Internet. Capital Social.

ABSTRACT

This work aims to describe and analyze the experience of the indigenous community Paiter-Suruí, located between the states of Rondonia and Mato Grosso, which experiences a process of technological integration. From materials posted on the internet about the Suruí's partnerships, specially the partnership formalized with Google, is done a study of the position change of the Amazonian Indians, historically relegated to a subordinated position, who, in this new technological scenario, gains voice and ability to interfere in their own narrative, in particular using the internet. The concepts of "to see" and "to look", "social capital" and an overview on the imaginary built about the Indians, intends to subsidize a brief phenomenological analysis supported by a field research, which aims to understand how the Suruí's see subjectively the objective phenomena they experience. In addition, other discussions will be raised during the work, such as post-colonialism, the dialogue between tradition and modernity and hybridization of cultures.

Keywords: Suruí's. To see. To look. Internet. Social Capital.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Floresta Suruí onde está em curso o processo de replantio de árvores	36
Figura 2 - Cobertura realizada pela assessoria de comunicação da Metareilá	54
Figura 3 - Almir Suruí apresenta algumas espécimes de plantas durante passeio na floresta	57
Figura 4 - Moradias Reserva Sete de Setembro	62
Figura 5 - Escola Suruí	63
Figura 6 - Oca de palha construída para os "turistas"	65

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

DCP -	Documento de Concepção do Projeto Carbono Suruí
REDD -	Redução das Emissões por Desmatamento e Degradação das Florestas
TI -	Terra Indígena

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 A DESCOLONIZAÇÃO DO IMAGINÁRIO	13
1.1 IMAGINÁRIO E AMAZÔNIA: ÉDEN, INFERNO OU DESERTO VERDE	13
1.2 ONTEM O MITO, HOJE O PÓS-COLONIALISMO	20
2 OS SURUÍ E AS POSSIBILIDADES TECNOLÓGICAS DE (DES) CONSTRUÇÃO DO IMAGINÁRIO	29
2.1 QUEM SÃO OS SURUÍ	29
2.2 PROJETO CARBONO SURUÍ E CAPITAL SOCIAL: A PARCERIA COM A GIGANTE GOOGLE	38
2.3 O FENÔMENO NA PERSPECTIVA SURUÍ	52
3. SURUÍ DE RONDÔNIA: AMAZÔNICOS E GLOBAIS	66
3.1 MODERNIDADE E TRADIÇÃO: NOVOS DIÁLOGOS POSSÍVEIS	66
3.2 OS NÔMADES DO PRESENTE E A CULTURA GLOBAL	76
CONSIDERAÇÕES FINAIS	84
REFERÊNCIAS	86
APÊNDICE A	89
APÊNDICE B	94
ANEXO A	100
ANEXO B	101
ANEXO C	102

INTRODUÇÃO

Em 2008, a história de uma pequena tribo indígena amazônica, situada na fronteira dos Estados de Rondônia e Mato Grosso, ganhou uma nova direção. Eles, que tiveram seu primeiro contato com a “civilização” no final da década de 1960, quase dizimados nos anos seguintes por epidemias de gripe e sarampo e pela participação em conflitos fundiários sangrentos, começam hoje a produzir sua própria narrativa. Os Suruí de Rondônia, como são nacionalmente conhecidos, ou os Paiter-Suruí, como se autodenominam, firmaram há 4 anos uma parceria com a multinacional tecnológica Google. De lá pra cá, muita coisa aconteceu com o povo liderado por Almir Suruí, uma mistura de cacique e gerente executivo.

Após sofrerem com a exploração ilegal de madeira em seu território, o que reduziu a Reserva Sete de Setembro, onde vivem, a uma pequena mancha verde cercada por áreas desmatadas, e com uma queda populacional drástica; na década 1990, as lideranças suruí resolveram tomar uma atitude. Foram em busca de parcerias que militassem por uma causa comum, no caso, o meio ambiente, e assim passaram a acumular um recurso muito caro nos dias atuais, chamado capital social, um dos conceitos centrais deste trabalho.

Os suruí não pararam nas fronteiras municipais, tampouco nas estaduais, transpuseram os limites do Brasil e foram buscar na Califórnia um parceiro que pudesse lhes auxiliar no desenvolvimento dos seus projetos. Fizeram reuniões, explicaram para a comunidade indígena o que é mercado de carbono, convenceram diversas entidades de que floresta em pé é interessante economicamente e assim ingressaram num mundo que aparentemente divergia muito do seu, o universo virtual.

Os índios colonizados de outrora passaram a mapear a internet com seus traços culturais em terceira dimensão, passaram também a denunciar a retirada ilegal de madeira em suas terras, a partir do uso de *smartphones* e aparelhos de GPS. Somado a tudo isso, ainda conseguiram que uma das maiores empresas tecnológicas do mundo produzisse uma ferramenta eletrônica que atendessem às suas demandas, o *Google Earth Engine*.

Os suruí ganharam visibilidade midiática, estabeleceram novos contatos na rede, em muitas ocasiões, sem sair de casa. Agora, começam a conquistar um espaço novo on-line, porém, mais importante que isso, começam a conquistar o seu próprio espaço.

A partir de uma perspectiva conceitual que aplica o “ver” e o “olhar” como ações que determinam respectivamente menor e maior intervenção do sujeito no acontecimento da

visão, é realizada uma análise da posição que os suruí ocupam nesse novo contexto de sociabilidades independentes do âmbito territorial, ensejando a descolonização de um imaginário corrente sobre o índio, secularmente constituído.

Os conceitos de “ver” e “olhar” possibilitam analisar o (re) posicionamento do indígena a partir da inserção da internet no contexto social e político suruí. Tais verbos se fazem importantes na investigação do lugar do sujeito, neste caso o índio, outrora narrado nas histórias dos cronistas, e que hoje, aliado à tecnologia, encontra a possibilidade de mudar sua posição de vidente que apenas “vê” o transcurso da história, para vidente que “olha” e interfere na narrativa. Nesse viés, o problema que se pretende responder é se o contexto de informatização instaurado na realidade Paiter está produzindo uma reconfiguração da posição (de personagem a narrador) do indígena, a partir da geração de capital social.

O tema da inserção tecnológica (internet) na Amazônia se faz relevante tendo em vista que, a partir desse novo cenário, é possível refletir sobre o significado de modernidade na região, historicamente relegada ao papel de estoque de matéria-prima e que, na era digital, pode modificar seu lugar. Internet é um tema por si só extremamente contemporâneo, não unicamente por tornar possível a transferência instantânea de informação entre computadores, mas por ensejar a constante descoberta de novos meios para reunir pessoas, ideias e culturas em um só lugar, ao mesmo tempo singular e plural.

Para atender aos fins analíticos referentes à organização social e política do povo suruí, tendo como ponto de partida o processo de informatização que vivenciam, serviram de apoio à pesquisa produções audiovisuais e matérias veiculadas na mídia (principalmente na internet) sobre a utilização tecnológica pelos indígenas, assim como os materiais de comunicação produzidos pela Associação Metareilá do Povo Paiter Suruí e as informações obtidas em campo.

Para a realização desta última etapa, foi utilizado o método fenomenológico, empregado como pesquisa qualitativa nas ciências humanas. Sua abordagem é vista como radical pelo fato de se fundamentar no fenômeno pesquisado sem colocar nenhum a priori quanto ao seu conteúdo, se limitando a uma descrição exclusiva da maneira como as coisas se apresentam tais como elas mesmas. Em outras palavras, é o estudo sistemático de tudo o que se põe à consciência da maneira como se apresenta. Para tanto, procede-se à descrição da experiência indígena, tal como preconiza a fenomenologia, amenizando-se ao máximo o número de generalidades e abstrações. Da mesma forma, pratica-se à chamada redução fenomenológica, na tentativa de excluir os conhecimentos passados relativos ao fenômeno, com vistas a analisar a descrição realizada.

Como resultados da pesquisa, é possível apontar que, após alguns dias na convivência de Almir Suruí e de seu povo, pôde se constatar a existência de articulações irrestritas ao local, um líder indígena dotado de uma fala fortemente política e um povo que, aparentemente, passa por um intenso processo de iniciação no mundo virtual. Os suruí, a cada instante, descobrem as potencialidades desse universo digital e dialogam com essa outra cultura sem medo de transgredir suas tradições, as quais, cada vez mais, encontram complemento na novidade.

No primeiro capítulo da dissertação, é feito um apanhado bibliográfico sobre a constituição mítica da Amazônia, desde a visão dos cronistas até o pós-colonialismo, para a partir de então se refazer o percurso de construção do imaginário sobre o colonizado. No segundo capítulo, dividido em duas partes principais, introduz-se inicialmente quem são os Suruí, seus projetos, suas articulações externas e seu relacionamento com a mídia. Na segunda parte, tem-se a análise fenomenológica produzida a partir da pesquisa de campo na associação indígena do povo Paiter-Suruí e na reserva Sete de Setembro.

Antes da ida ao campo, foram levantados vários materiais, como vídeos e matérias jornalísticas publicadas em meio virtual, sobre os suruí. No entanto, para complementar a análise do material coletado à distância, foi-se à reserva indígena realizar entrevistas com os envolvidos diretos no processo e observação participante. A análise fenomenológica presente no estudo é sucinta, desenvolvida não para atender a um fim antropológico, mas referente ao terreno da comunicação. A fenomenologia foi aqui utilizada prioritariamente na tentativa de compreensão de como esses índios, que atravessam semelhantes transformações, enxergam subjetivamente os fenômenos objetivos que vivenciam.

Por último, no terceiro capítulo, analisa-se o diálogo entre tradição e modernidade a partir da experiência suruí, destacando o diálogo entre tecnologia e cultura, finalizando com uma abordagem sobre a hibridização cultural que desponta nesse cenário contemporâneo onde se atua localmente e se pensa globalmente.

1. A DESCOLONIZAÇÃO DO IMAGINÁRIO

1.1 IMAGINÁRIO E AMAZÔNIA: ÉDEN, INFERNO OU DESERTO VERDE

São tantas as definições de imaginário e os autores que o conceberam em diferentes acepções que dentro de uma única palavra caberia o espaço infinito da imaginação. Se o imaginário é um “estado infantil do espírito” como depôs Sartre ou um “teatro de ilusões do eu” como coloca Lacan, o que se pode afirmar com segurança é que, de alguma forma, o imaginário estabelece laços comunitários. Segundo Maffesoli, o imaginário cria um vínculo social, é uma espécie de cimento, uma forma de se estar junto. Este aspecto referente à formação de uma comunidade imaginal parece, fenomenologicamente falando, invariável, porém, de onde parte?

Em sua acepção mais comum, a imagem é a reprodução de um original. O imaginário propriamente dito, deriva da imagem no papel de uma representação sem origem, se retomarmos a visão do início do século XX: uma imaginação criadora (face a uma imaginação reprodutora que corresponde a uma representação). Se nos inspirarmos ainda na etimologia greco-latina, se falará, ainda de representação fantástica ou fatasmagórica como sinônimos do imaginário (LEGROS et. al., 2007, p.187).

O imaginário, como produto de uma imaginação criadora, funciona como uma “representação acrescentada”, pois ultrapassaria a simples reprodução. Tais noções de imaginação e imaginário são comumente utilizadas como sinônimos, porém, “a imaginação é, simultaneamente, uma ‘representação’(...) e um ‘imaginário’ em ato, ela faz o elo entre estas duas noções (...) (LEGROS et. al., 2007, p. 107- 108)”. Esses dois elementos que caminham juntos – a imaginação como representação e o imaginário como atualização, no sentido de tornar-se ato, dessa imaginação – estão presentes em todos os momentos da vida. Para Legros et. al (2007), todos os documentos (sejam textuais ou iconográficos) e discursos trazem consigo uma parte do imaginário, da mesma forma que toda expressão humana carrega marcas da imaginação criadora.

Se estão invariavelmente presentes no decorrer da existência do homem, os significados comportados pela imaginação e principalmente pelo imaginário, aqui entendido como um estado imaginal mais “substancial”, exercem função importante na compreensão social do mundo em volta, a despeito de qualquer conceito que os julgue unicamente como

fantasia. O imaginário encontra sim na imaginação o ambiente fantástico ideal pare se desenvolver e reproduzir, no entanto se “tende em direção ao irreal, não o alcança jamais totalmente, já que é submetido aos seus suportes de criação; a imagem e a linguagem limitam, pois, essa faculdade de construir um mundo que não existe (LEGROS et. al., 2007, p.187)”. Logo, o imaginário não pode prescindir de uma base dotada de alguma coerência para sobreviver, base esta que estabeleça minimamente uma relação com o real.

Segundo cita Legros et. al. (2007), Castoriadis se interrogava “por que existe alguma coisa mais que nada?”. Sem poder responder de forma mais explícita, ele defendia que “a sociedade só existe ao se instituir e sendo instituída, ou seja, procurando um ‘sentido’ (LEGROS et. al., 2007, p. 209)”. Esses sentidos são permanentemente perseguidos, mas nem sempre buscados racionalmente, ou seja, a racionalidade não ordena a história. Ainda que concebida por finalidades que a dirigem, a história não é “real”, mas construída a partir de sentidos imaginários.

São as finalidades dirigentes da história as responsáveis pelo estabelecimento da relação entre a realidade e o imaginário, em outras palavras, se há um conflito existencial real vivenciado para o qual não se tem uma resposta, a resolução é buscada em outro campo, no caso, o imaginal. “As concepções do mundo que representam os mitos, a religião e a ciência oferecem ‘alguma coisa’ mais que ‘nada’, dando um sentido à deriva social (LEGROS et. al., 2007, p. 209)”.

E assim, literalmente como navegantes à deriva, os primeiros cronistas de que se tem notícia, os quais na Amazônia estiveram, foram responsáveis por escrever a “história amazônica” que hoje se conhece e pela instituição de um imaginário sobre a região, ação esta que projetou no local mitos provenientes de terras distantes. Com a finalidade de encontrar explicações para a rudeza daquela população nativa, estigmatizada como selvagem e conseqüentemente descrita como inferior, e principalmente para aquela natureza grandiosa e exótica, os viajantes estrangeiros empregaram os sentidos mitológicos que conheciam na busca por uma razão primordial.

Os mitos, um dos quais foi responsável por dar nome à região, encontraram na Amazônia um terreno fértil. Segundo Gondim (2007), o primeiro registro documental sobre a presença européia no maior rio amazônico data de 1541-2 e foi redigido por Gaspar de Carvajal, um frei dominicano que expedicionava a mando de Francisco Orellana, governador da cidade de Santiago de Guayaquil, na República do Equador. Logo de início, Carvajal abre sua narrativa dizendo “tudo que eu vou contar d’aqui por diante será como testemunha de

vista e homem a quem Deus quis dar parte de um tãõ novo e nunca visto descobrimento, como é este que adiante direi (CARVAJAL apud GONDIM, 2007, p. 98)”.

Tal como reza a tradição, Gaspar de Carvajal abre seu relato com o tom testemunhal próprio dos cronistas, para que não restassem dúvidas quanto à veracidade daquela grande descoberta. “Os expedicionários reencontram e sequenciam o imaginário dos antigos viajantes, cujas histórias sobre fortunas incríveis (...) estão sempre presentes na invenção da Amazônia (GONDIM, 2007, p. 99)”. Os elementos fantásticos caudatários dos mitos do Éden ou Eldorado misturaram-se aqui aos devaneios de homens famintos, perdidos em uma terra estranha a qual curiosamente conjugava o paradoxo do paraíso e do inferno verde.

Ainda mais, o imaginário é dependente de seus motores de criação: o sonho, em primeiro lugar, no qual todas as sociedades realçaram a matéria fantástica; a demência, em seguida, aquela que Kant poderia descrever sob a forma de uma razão infinita e que Freud poderia situar na pulsão inconsciente, e o fantasma que Bachelard poderia perceber no devaneio; o mito, enfim, que *carrega os traços das “imagens primordiais” e constrói um sistema imaginário desencarnado dos mais potentes na psique humana, mais verdadeiro do que real...* (LEGROS et. al., 2007, p.187)”.

Todos os três elementos citados por Legros et. al. (2007) – o sonho, a demência e o devaneio – são motores de criação do imaginário que tiveram sua parcela de contribuição na “invenção da Amazônia” como coloca Gondim (2007), no entanto, foram os mitos nascidos antes e depois do contato com o europeu, os maiores responsáveis pela transferência intergeracional de verdades independentes da realidade. Como explica Legros et. al., “o imaginário preenche uma função relativa às necessidades existenciais (LEGROS et. al., 2007, p. 188)”, e tais necessidades também dizem respeito ao vínculo social constituído em uma comunidade imaginal, que partilha de uma mesma mitologia.

Mas as forças do imaginário não emergem unicamente nos sonhos, na loucura, nos fantasmas e nos mitos. Elas nascem, igualmente, em função das capacidades catóptromânticas de todo observador; as técnicas óticas (tais como lunetas ou, ainda, os binóculos) colaboraram para estender e, ao mesmo tempo, restringir as ilusões óticas; enfim, elas são produzidas por vontades de criações poéticas e ficcionais (LEGROS et. al., 2007, p.187-188).

Tais vontades de criação poética fizeram da Amazônia, desde os primórdios da conquista européia, um lugar pitoresco que, apesar de extremamente diferente da Europa, foi

constantemente comparado ao Velho Mundo. As capacidades catoptrômicas¹ dos viajantes estrangeiros, no lugar de estender suas ilusões, as restringiram ao reflexo do cenário ambiental e social europeu. De acordo com Gondim (2007), o cronista do século XVI, ao descrever a fauna e a flora da Amazônia, quando não compara, iguala ou privilegia os frutos, os animais e as terras da Europa. Um dos viajantes citados por Gondim, o jesuíta Alonso de Rojas, em expedição pelo Rio das Amazonas a mando de Portugal, ressalta a riqueza das terras, fartas em minérios, mas que não progridem por estarem nas mãos de bárbaros. Neste momento o imaginário projetado inicialmente na paisagem é revertido às pessoas.

E o que falar das pessoas? Simplesmente selvagens dotados de alguma semelhança com a raça humana. Em suma, essa era a concepção europeia acerca do povo amazônico. Os estereótipos racistas vinham à tona, a todo momento, nas descrições dos cronistas. Por exemplo, ao descrever as Amazonas, tidas como “guardiãs desse Éden tropical”, Carvajal diz “estas mulheres são muito alvas e altas, com cabelo muito comprido, entrançado e enrolado na cabeça (apud GONDIM, 2007, p. 104)”. A pele alva nunca foi característica das populações de regiões tropicais, ao contrário. Em batalha entre os estrangeiros e as mulheres guerreiras, narrada pelo frei dominicano, se insiste na superioridade bélica e coragem heróica do europeu “endormido, faminto, penetrando o desconhecido e abatendo quase a totalidade dessas amazonas (GONDIM, 2007, p. 107)”.

A visão Edênica da Amazônia presente nas crônicas de Carvajal do século XVI dá lugar a outra concepção, na qual o paraíso é substituído pelo “inferno verde”. Segundo Ferreira (2006), desde as primeiras décadas do século XVIII, a região amazônica desperta o interesse dos homens da ciência. Naturalistas como La Condamine, cientista francês, “cruzaram o Atlântico para conhecer a geografia, a flora, a fauna e os modos de ser e de viver dos povos da América do Sul (FERREIRA, 2006, p. 231)”. Porém, no que diz respeito ao povo amazônico especificamente, preconceitos de toda sorte foram manifestados pelos europeus acerca dos costumes dos brasileiros, “a exemplo dos posicionamentos de Florence (1941, p.96, 97) quanto à população de Cuiabá, retratada nitidamente como inferior para os padrões socioculturais do Velho Mundo (FERREIRA, 2006, p. 236)”.

Exuberância natural e atraso socioeconômico, povos exóticos e inferioridade cultural foram algumas entre as tantas impressões ambivalentes que os viajantes/naturalistas levaram de suas passagens pela Amazônia para a Europa, desde que ela foi “descoberta”, nas primeiras décadas do século XVI (FERREIRA, 2006, p. 232).

¹ Adivinhação por meio de espelhos

Segundo escreve Moreira (1989), a Amazônia era paraíso para os que a viam como objeto de estudo e inferno para os que a tomavam como objeto de conquista. Um paradoxo, “que melhor encarna as reservas da primitividade na face do planeta (MOREIRA, 1989, p. 52)”. Para Moreira, geógrafo paraense, nenhuma outra congênere possui mais concentrada e grandiosa exuberância em seu quadro geográfico que a hiléia amazônica, porém, ainda segundo o autor, “a natureza apresenta aí esse caráter selvagem e majestoso em face do qual todos os esforços da cultura desaparecem (HUMBOLDT apud MOREIRA 1989, p. 52)”.

A cultura amazônica sobre a qual se fez silêncio durante um longo tempo, é tão invisível quanto o homem nas narrativas, não que não sejam citados, mas raramente em primeiro plano. A Amazônia, tal como descrita pelos viajantes, realmente lembra a “página inédita e contemporânea do *Gênesis*’ de que nos fala com exaltação Euclides da Cunha, onde o homem ‘é ainda um intruso impertinente’ (MOREIRA, 1898, p.52)”. No entanto, o que mais chama a atenção nesse quadro é o fato do homem ter permanecido em sua condição de intruso séculos depois, como se jamais fosse ocupar seu lugar de agente que interfere e transforma a paisagem.

Dados do recenseamento de 1950 mostram que até décadas atrás a Amazônia apresentava uma diminuta e diluída população de 1.844.655 habitantes, o que não lhe rendia grande expressividade e capacidade representativa no cenário político brasileiro (MOREIRA, 1989). Em 2004, segundo dados do IBGE, a Amazônia passou a responder por 12% da população brasileira com 22,5 milhões de habitantes, porém, o relativo *vazio demográfico* presente na região só veio evoluir consideravelmente da década de 60 do século passado para cá, quando a população pulou de 5,4 milhões de habitantes em 1960 para 11,2 milhões em 1980, até atingir as marcas atuais. Entre 1970 e 1980, a população amazônica cresceu 5,4 % ao ano, tal “crescimento foi provocado por políticas públicas que incentivavam a migração por meio de projetos de colonização, incentivos fiscais para a agropecuária, grandes projetos de mineração e de infraestrutura (CELENTANO; VERÍSSIMO, 2007, p.10)”. Nesse novo momento, o homem passa de inexpressivo a integrante de um número.

Ainda na década de 50, se observada sob um ponto de vista ou consideração humana, permanecia reduzida a significação que o homem assumia na paisagem amazônica, onde os quadros naturais se conservavam virgens da marca ou presença do elemento humano (MOREIRA, 1989). Para Moreira (1989), decorre dessa cristalização da Amazônia o fato de

alguns geógrafos europeus incluírem, à época, a região como parte da zona dos grandes desertos “verdes”, correspondentes tropicais dos desertos áridos e polares.

O homem não é um elemento acrescido à paisagem, uma sorte de acessório destinado a orná-la ou completá-la, pois se assim fosse seria apenas uma expressão decorativa na superfície do planeta. Na realidade, ele é um elemento geográfico por excelência (...) (MOREIRA, 1989, p. 10).

Seja silenciado ou transfigurado em percentual representativo, o homem jamais pode ser desconsiderado da realidade amazônica, tanto em função do que realiza como pelo que é, “no primeiro caso por ser um modelador de paisagens, no segundo por ser um elemento necessário à sua significação (MORERIA, 1989, p. 10)”. Mais que significado, o homem dá sentido ao espaço, o qual sem ele torna-se mera noção física, jamais geográfica.

Na década de 1950, Moreira (1989) classificava a região amazônica a partir de duas particularidades em especial, a exuberância dos quadros naturais – com destaque para a flora e a hidrografia – e a limitada expressão da paisagem cultural no complexo paisagístico. Para o autor, quem quer que se propusesse a conceituar a Amazônia, sob qualquer aspecto, deveria fazê-lo num sentido necessariamente lato, de outra forma tal conceituação seria prejudicada. “Pela sua formação histórica e pela sua homogeneidade física, pode-se dizer que essa região apresenta um sentido de unidade mais definido do que qualquer outra, principalmente sob o último aspecto (MORERIA, 1989, p.34)”.

Martius e Spix sintetizaram muito bem, em relação a certo trecho da região – arredores de Belém e ilhas circunvizinhas – essa impressão de uniformidade do conjunto amazônico: “... é característico desta região o ser, por toda parte, igual na feição de sua paisagem tranquila, como que estabilizada mais pelo constante conjunto harmonioso da natureza do que pela variedade” (MORERIA, 1989, p.51).

Ao ler o que Eidorfe Moreira escreveu há mais de meio século atrás sobre a região, não parece estar se falando da mesma Amazônia. Homogênea, hoje não é, se é que um dia foi. Tranquila, talvez tenha sido, dependendo do referencial. Para se entender a Amazônia atual, é necessário admitir um território heterogêneo, “com variações socioeconômicas expressivas e uma história diferenciada de ocupação (CELENTANO; VERÍSSIMO, 2007, p. 9)”.

Celentano & Veríssimo (2007) dividem a Amazônia em pelo menos quatro grandes zonas diferentes, necessárias à compreensão do novo perfil desse complexo verde – que atualmente não está mais tão verde assim –, são elas: a zona não-florestal (a mais populosa, coberta por cerrados, campos e campinaranas), a desmatada (originalmente coberta por florestas, que vêm desaparecendo graças ao desenvolvimento de atividades de pecuária

extensiva e agricultura), sob pressão (onde se encontram as novas fronteiras do desmatamento, com a exploração madeireira predatória e a pecuária extensiva) e florestal, que conserva a maior parte de sua cobertura verde e, dentre todas, é a que talvez mantenha alguma proximidade com a noção de homogeneidade, se vista de uma perspectiva aérea.

A “paisagem tranquila” e estabilizada pela harmonia natural cedeu lugar a uma espécie de “faroeste na floresta”, responsável por 43% dos conflitos agrários registrados no país em 2006. “Naquele ano, de um total de 86 mil famílias em todo o Brasil, 36 mil famílias estavam envolvidas em conflitos pela terra na Amazônia (CELENTANO; VERÍSSIMO, 2007, p. 12)”. A região tornou-se cada vez mais complexa e mais distante do conceito lato de Moreira (1989), no entanto, dentre as considerações do autor há as que se mantiveram invariáveis.

Por isso, quando se fala em “complexidade amazônica”, mesmo num sentido geográfico, isso deve ser entendido menos em relação à terra do que em relação ao homem. Não é a natureza por si mesma, mas a condição humana em face dela, que cria verdadeiramente os problemas geográficos (MORERIA, 1989, p. 12).

O homem é o grande criador dos problemas geográficos e os cria em face da natureza e de inter-relações que modificam, muitas vezes, o sentido original das narrativas. Em um momento mais recente, o homem na Amazônia começa a ampliar seus contatos, como lembra Moreira (1989), a fronteira das relações humanas não pode ser determinada pela contiguidade geográfica. Essas novas relações estabelecidas pelo homem amazônico talvez seja responsável por transformar, aos poucos, a história sobre a Amazônia, em história da Amazônia, mas essa é uma discussão que será aprofundada mais a frente.

A Amazônia, mesmo quando considerada sob um aspecto determinado, “comporta uma certa margem de imprecisão e até mesmo de incerteza no que respeita aos seus limites e varia grandemente o conceito dessa imensidão (MORERIA, 1989, p. 10)”. Superando a discussão geográfica, a Amazônia gera incerteza não exclusivamente pela dificuldade que existe em se delimitá-la, mas pela complexa rede de relações que nela se formaram no passado e se estabelecem ainda hoje, um dilema paradoxal constante, outrora constituído pelo binômio paraíso e inferno, agora tradição e modernidade. Este último paradoxo também será discutido mais adiante.

A complexa rede de relações a que se faz referência, sempre relegava ao papel secundário o nativo da Amazônia, no caso específico, o indígena. Quem sempre narrou os fatos foram os donos da história, por exemplo, os cronistas europeus. Mas o que aconteceria

se os índios personagens se tornassem narradores? Para que isso acontecesse seria necessário, paulatinamente, descolonizar um imaginário secular.

1.2 ONTEM O MITO, HOJE O PÓS-COLONIALISMO.

Para se entender a construção do imaginário acerca do índio amazônico no período que se sucedeu à conquista europeia no continente americano, é necessário primeiramente compreender o fenômeno de mitificação que resultou na concepção de uma imagem representativa do indígena. A condição de mito, reafirmada nas narrativas que ora romanceavam o índio – como uma espécie de bom selvagem de Rousseau, nobre e puro, tal como o Peri² de José de Alencar –, ora o descreviam como uma criatura que só na aparência se assemelhava à raça humana, é uma constante que se estendeu do período colonial até o chamado pós-colonialismo.

Segundo Barthes (1972), o mito é uma fala, porém não uma fala qualquer, exige um sistema de comunicação que requer condições especiais da linguagem. O mito não se distingue simplesmente pelo objeto da sua mensagem, mas pela maneira como a profere. Sendo assim, qualquer objeto está suscetível a tornar-se mito, uma vez que pode passar de uma existência muda a um estado oral, aberto aos intentos sociais.

Na época da colonização existia um intento social em fazer do índio um sujeito sem voz, um personagem. Tal condição favoreceria interesses coloniais de exploração. De acordo com Santos (2006), a corrente que une o colonizador e o colonizado é o racismo, utilizado pelo colonizador como uma forma de agressão e pelo colonizado como uma forma de defesa. “A construção da diferença exigiu a criação de um estereótipo do colonizado como selvagem, animal (SANTOS, 2006, p. 236)”.

Por vezes esse maniqueísmo leva a sua lógica até o ponto de desumanizar o colonizado. Mais propriamente, desumaniza-o. Com efeito, quando se refere ao colonizado, a linguagem do colonizador recorre à zoologia. Faz-se alusão ao rastejar do Amarelo, às emanações da aldeia indígena, às hordas, aos cheiros fétidos, às pululações, aos alaridos, às gesticulações. Quando pretende a palavra adequada para bem descrever, o colonizador socorre-se constantemente no bestário (FANON apud SANTOS, 2006, p. 236).

² Referente à obra “O Guarani” de José de Alencar (1857), pertencente ao período literário do Romantismo brasileiro. O romance que se passa em 1604, no Rio de Janeiro, trata do amor entre o índio guarani Peri — o “bom selvagem” do filósofo iluminista francês Jean-Jacques Rousseau, nobre e puro — e a moça branca Ceci. Alencar utiliza a história para traçar um painel da formação do povo brasileiro. Disponível em: <<http://educarparacrescer.abril.com.br/leitura/guarani-401335.shtml>>. Acesso em: 04 abril 2012.

O estereótipo, que pode ser entendido como “um mito que não possui mais história, um cenário, um mito ou um elemento discursivo degradado ou na espera de um desenvolvimento em cenário (PAGEAUX apud FILHO, 2004)”³, nada mais foi que uma estratégia discursiva colonialista que se serviu da ambiguidade das representações colonizador/colonizado para construir as diferenças, sobretudo raciais e sexuais (BHABHA apud SANTOS, 2006). Os estereótipos atribuídos aos indígenas, especialmente pelos cronistas, tais como os descritos por Carvajal, encontraram no mito um meio de sedimentar a condição de subalterno do colonizado. O mito tem sua vida e morte ditadas pela história, a responsável por transformar o real em discurso, o qual não precisa ser necessariamente oral ou escrito, admite vários suportes (a fotografia, o cinema, a publicidade, a reportagem etc.). As matérias-primas do mito possuem uma consciência significativa – ou seja, uma imagem que representa um conceito – que possibilita pensar sobre ele, independentemente da sua materialidade, a partir de sua unidade significativa constituída posteriormente em fala (BARTHES, 1972).

No caso dos índios americanos, eles próprios consistiam na matéria-prima para o mito. A partir, principalmente do suporte das narrativas, a imagem do índio por si só já representava uma série de conceitos historicamente a ela atrelados. Para se compreender melhor o que ocorre, Barthes (1972) explica que o sistema semiológico no mito organiza-se a partir de um significado (conceito), um significante de duplo papel – sentido e forma – e a significação, que é o próprio mito. Um mito nasce quando determinado objeto é despido do seu sentido. Este morre, mas conserva uma imagem rica que – na passagem do sentido à forma – perde parte do seu saber e fica disponível ao mito. O conceito vem figurar como a história que se derrama da forma, podendo ser de fato histórica ou intencional.

Toda uma nova conotação é implantada no mito a partir do conceito mitológico, este não possui rigidez podendo ser suprimido ou atualizado historicamente realizando-se as adaptações necessárias. Finalmente, a significação que une o conceito (significado) ao sentido (face plena do significante) é uma relação de deformação, não de abolição, que gera o mito em si (BARTHES, 1972). Todo esse processo foi responsável por atribuir ao índio muitos dos conceitos conhecidos até os dias de hoje, porém, é importante ressaltar que grande parte deles foi construída bem mais de forma intencional que propriamente histórica. Havia uma razão

³ FILHO, Francisco Oiticica. Vincent Monteiro, poeta cordial. Maceió: Ed UFAL, 2004. Disponível em <http://books.google.com.br/books?id=DrakXZIH13wC&pg=PA95&lpg=PA95&dq=Pageaux+mito+estere%C3%B3tipo&source=bl&ots=qNaAbGV04H&sig=msOi-lplR3Bgog8huM8DKX47cIE&hl=pt-BR&sa=X&ei=JkWCT9DSH4Xs0gHbvdTZBw&ved=0CCkQ6AEwAQ#v=onepage&q=DEGRADADO&f=false>. Acesso em: 8 abril 2012.

para transformar o índio em personagem, ora romantizando-o, ora, com muito mais frequência no período colonial, desumanizando-o.

A dialética da representação do colonizado faz deste, como vimos, um ser simultaneamente atrativo e repulsivo, um ser dócil e ameaçador, leal e traiçoeiro, um ser utópico e diabólico. Daí que os estereótipos não sejam unívocos nem consistentes. Consoante as necessidades de representação do colonizador, predominam estereótipos negativos ou, pelo contrário, estereótipos positivos, ainda que uns e outros se pertençam mutuamente (SANTOS, 2006, p. 255).

Conforme pondera Santos (2006), estereótipos positivos e negativos predominavam na descrição do colonizado de acordo com as necessidades de representação do colonizador. Muito comumente, as caracterizações feitas a respeito dos colonizados serviam como uma forma de silenciá-los, impossibilitando-os de formular resistência. O mito não é sancionado pela verdade, nele não há contradição entre sentido e forma visto que os dois não estão no mesmo patamar, é uma fala muito mais definida por sua intenção que por sua literalidade (BARTHES, 1972). Sendo assim, o mito joga com o sentido e a forma, transformando um no outro e provocando naturalmente um conceito no leitor. Desse modo, não só conceitos acerca do indígena foram naturalizados, mas seus silêncios também.

No mito, as coisas parecem significar sozinhas, ele abole a complexidade dos atos humanos e faz uma economia, conferindo clareza não de explicação, mas de constatação. A metalinguagem⁴ se encarrega de domesticar os sentidos para depois narrá-los numa constante manutenção da relação de utilidade entre homem e mito. “É por produzir uma fala plenamente, isto é, inicialmente e finalmente política e não, como o mito, uma fala inicialmente política e finalmente natural, que a revolução exclui o mito (BARTHES, 1972, p. 166)”.

Segundo Barthes (1972), o “bom senso” fundamenta quaisquer decisões arbitrárias impostas pelo mito, cujo objetivo é imobilizar o homem, o proibindo de reinventar-se, o obrigado a reconhecer-se em sua imagem eterna, natureza de clausura que não é mais

⁴ É preciso, neste ponto, voltar à distinção entre linguagem-objeto e metalinguagem. Se eu for um lenhador, e se nomear a árvore que abato, qualquer que seja a forma da minha frase, falarei a árvore, e não *sobre* ela. Quer isto dizer que a minha linguagem é operatória, ligada ao seu objeto de um modo transitivo (...). Porém, se eu não for um lenhador, já não posso falar a árvore, só posso falar dela (...); só mantenho com a árvore uma relação intransitiva; a árvore deixa de ser o sentido do real como ato humano, é uma *imagem-à-disposição*: face à linguagem real do lenhador crio uma linguagem segunda, uma metalinguagem, na qual vou agir não as coisas, mas os seus nomes, e que está para a linguagem primeira como o gesto está para o ato (BARTHES, 1972, p. 166).

que um uso. A mitologia participa de um construir do mundo, porém é necessário que se imponha limites a ela, apesar disso constituir uma ação delicada. Barthes (1972) sinaliza que entre o objeto e sua desmistificação impõem-se diversos riscos: se o libertamos do mito, o destruimos, mas se o respeitamos, o devolvemos ainda mitificado.

Quando traçado um paralelo específico com a situação do índio na posição de colonizado e mitificado, se constata a necessidade de romper em certa dose com a mitologia, ao considerar-se que a “resistência pós-colonial reside sobretudo na ‘descolonização da imaginação imperial’ de que falam Ngäugäi wa Thiong’o (1986), Valetin Mudimbe (1988) e Achille Mbembe (2000) (SANTOS, 2006, p. 237-238)”. Sem tal rompimento não há revolução, esta exclui o mito. Para que haja uma verdadeira mudança nas posições de donos da história, se deve caminhar rumo à desconstrução da narrativa do colonizador e se construir narrativas do ponto de vista do colonizado. Eis a proposta dos estudos pós-coloniais.

Conforme descreve Santos (2006), o pós-colonialismo possui duas acepções gerais. A primeira diz respeito ao período histórico que se sucede à independência das colônias. A segunda à desconstrução da narrativa colonial e construção de narrativas do ponto de vista do colonizado, isto é, “um conjunto de práticas (predominantemente performativas) e de discursos que desconstroem a narrativa colonial, escrita pelo colonizador, e procuram substituí-la por narrativas escritas do ponto de vista do colonizado (SANTOS, 2006, p. 233)”.

Na primeira acepção, o pós-colonialismo traduz-se num conjunto de análises econômicas, sociológicas e políticas sobre a construção dos novos Estados, a sua base social, a sua institucionalidade e a sua inserção no sistema mundial (...). Na segunda acepção, o pós-colonialismo tem um recorte culturalista, insere-se nos estudos culturais, lingüísticos e literários e usa privilegiadamente a exegese textual e as práticas performativas para analisar os sistemas de representação e processos identitários (SANTOS, 2006, p. 234).

Santos (2006) define o colonialismo como a violência de imposição da modernidade, em outras palavras, uma “missão civilizadora dentro do marco historicista ocidental nos termos do qual o desenvolvimento europeu apontava o caminho ao resto do mundo (SANTOS, 2006, p. 27-28)”. Concebido pelo autor como um paradigma sócio-cultural que se constituiu a partir do século XVI e se consolidou entre os finais do século XVIII e meados do século XIX, a modernidade ocidental e seus pilares – regulação social e emancipação social – são bastante adequados à descrição das realidades europeias, principalmente dos países mais avançados, porém não se estendem às sociedades fora da Europa, para onde seu domínio se expandiu.

A construção das narrativas dos colonizados neste trabalho será analisada a partir de uma perspectiva fenomenológica nos próximos capítulos, e irá ater-se a um recorte específico, porém, por hora é importante ressaltar de modo geral que houve quem fizesse parte da modernidade somente pela violência, exclusão e discriminação. A ascensão de um novo paradigma, o pós-moderno, será aqui citado, mas não necessariamente adotado, pela mesma razão que descreve Santos (2006). “A ideia da pós-modernidade aponta demasiado para a descrição que a modernidade ocidental fez de si mesma e nessa medida pode ocultar a descrição que dela fizeram os que sofreram a violência com que lhes foi imposta (SANTOS, 2006, p. 27-28)”. Então, nos capítulos seguintes, se optará por utilizar preferencialmente o termo contemporaneidade quando de fizer referência ao cenário vivenciado hoje na era pós-colonial.

De acordo com Santos (2006), a designação pós-moderno é inadequada, tanto por definir o novo paradigma pela negativa, como por pressupor uma sequência temporal – a partir da ideia de que o novo paradigma só poderia emergir após o paradigma da ciência moderna ter finalizado seu curso. Desse modo, a pós-modernidade pode ser facilmente compreendida como mais um privilégio das sociedades centrais, onde a modernidade teve maior realização (SANTOS, 2006).

As críticas aos silêncios do crítico pós-colonial, à sua ausência são realçadas na segunda acepção do pós-colonialismo. Segundo Bhabha (apud SANTOS, 2006), a presença e a voz do crítico pós-colonial foram usurpadas pelos críticos ocidentais. “Spivak considera que a função do crítico pós-colonial consiste em contribuir para destruir a subalternidade do colonizado. Dado que a condição do subalterno é o silêncio (SANTOS, 2006, p. 235)”. A fala como subversão da subalternidade é uma metáfora com a qual é possível estabelecer um paralelo filosófico, igualmente metafórico, com dois outros conceitos, o “ver” e o “olhar”⁵.

Os verbos “ver” e “olhar”, de tão parecidos chegam a confundir-se, ao mesmo tempo em que estão separados por campos de significação distintos. Cardoso (1988) inicia seu artigo “O olhar viajante” com a seguinte frase: “Nossa certeza mais primitiva é mesmo a de ver o mundo” (CARDOSO, 1988, p. 347). O autor refere-se no trecho à fé perceptiva do homem, à sua crença tácita no que está diante dos seus olhos, à mercê dos sentidos que

⁵ As abordagens dos conceitos “ver” e “olhar” reproduzem trechos do artigo apresentado e publicado nos anais do I Seminário Regional da Asociación Latinoamericana de Investigadores de La Comunicación, entre os dias 17 a 19 de outubro de 2011, em Belém (PA), promovido pela Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación e realizado pela Universidade Federal do Pará.

comprovam a real existência do que se vê. No entanto esse ver que legitima a realidade seria o mesmo que o olhar que a ultrapassa?

Segundo Cardoso (1988), inicialmente, a diferença entre os verbos aparenta ser apenas uma questão de proporção. O emprego correto de um e de outro termo diria respeito unicamente à “maior ou menor intervenção e responsabilidade do sujeito no acontecimento da visão, que se guia pela razão da atividade e da passividade do vidente no seu encontro com o mundo” (idem, p. 348). Assim sendo o ver prediz uma certa passividade da parte de quem vê. São olhos desatentos, dóceis, que passam pela superfície das coisas, as registram e refletem em renúncia à profundidade, à crítica do que é captado pelo órgão do sentido. O sujeito que vê não está lá para questionar, levantar hipóteses ou contrariar, ele simplesmente, nas palavras do autor, concentra os olhos na película lustrosa, para fazer-se espelho.

Já o olhar apresenta uma outra conotação. Ele confere ao vidente que olha uma posição oposta àquela que ocupa o vidente que vê. O olhar faz remissão imediata ao sujeito, sua atividade, suas virtudes, destaca a espessura de sua interioridade. O sujeito age no olhar, confronta a realidade, não simplesmente a espelha. O olhar indaga além do visto, interroga os entremeios da paisagem, é a necessidade constante de se ver de novo (ou ver o novo) para se olhar bem. Inquiridor, o olhar investiga, é tenso (CARDOSO, 1988). Como um radar, rastreia a paisagem para que nenhum ponto passe despercebido por seus sensores.

Entre o reflexo da paisagem e sua investigação, a complacência dos olhos e a emergência da inquisição, duas posições se configuram a partir do ver e do olhar, são elas o sujeito e o objeto:

Ora, como a visão nos parece produzir-se pela conjunção de um espectador e de algo visível, nos parece exigir o engate de um sujeito e um objeto, tudo se passa, então, como se encarregássemos cada um desses verbos de assinalar o poder de um desses pólos, fazendo-os capitalizar as virtudes de um e de outro no talhe do seu feitio semântico particular (CARDOSO, 1988, p.348).

Ao seu modo, o ver ratifica o poder das coisas paralelamente à ingenuidade do vidente, cuja subjetividade encontra-se rarefeita pela espontaneidade e desprevenção. Não há necessidade de criar sentidos a partir de uma semântica já pronta. A constatação das imposições do mundo na jurisdição do conhecimento faz do sujeito que vê na verdade objeto. Contrariamente, o olhar trama, carrega certa intencionalidade. Oposto ao vidente ingênuo, o olhar malicioso restitui os poderes do sujeito. Segmentam-se os polos da visão, “dobra-se de um lado a percepção à soberania do mundo e, de outro, tudo se concede aos poderes do sujeito” (idem, p. 348).

De acordo com Cardoso (1988), o ver e o olhar configuram a transformação do mundo. Enquanto a simples visão o supõe pleno, sem incoerências, integrado pela naturalização, o olhar não descansa na paisagem. O cenário da visão é o da continuidade, onde os espaços são preenchidos de forma compacta, lisa, sem rugas ou atritos e as lacunas são desconhecidas na certeza do natural que os olhos contemplam, da realidade vislumbrada que torna ilegítima qualquer tentativa do contrário. Já o olhar opera nos entremeios. Longe de repousarem sobre a continuidade articulada, os olhos buscam os limites, as divisões, os espaços abertos e lacerados que recusam o homogêneo. O olhar desconstrói o mundo “belo” da visão, racha sua superfície lustrosa, procura, escava, se embrenha nas frestas da instabilidade, é a provocação que inspeciona e interroga.

A diferenciação básica apontada por Cardoso (1988) entre o ver e o olhar figura no campo das significações e dos sentidos. A visão pertence ao significado enquanto o olhar trilha o sentido, é a visão transfigurada em interrogação. No olhar, visão e vidente se misturam, suas realidades se entrelaçam conferindo movimento ao mundo visível que já não é mais rígido e íntegro, mas um lugar onde os sentidos se aglutinam, se adensam, se indeterminam, se espriam por entre as lacunas tal qual os rios amazônicos entre as matas. Em suma, os sentidos estão constantemente em construção e desconstrução. Podem ruir ou emergir de acordo com os sujeitos.

A partir dessa desconstrução do mundo belo da visão que cita Cardoso (1988), se pode estabelecer um paralelo com a desconstrução descrita por Santos (2006) a respeito das narrativas do colonizador. Tal como a fala que subverte a subalternidade, o olhar também delega poderes ao vidente que abandona sua posição de objeto tornando-se sujeito. Para que se construa verdadeiramente uma narrativa pós-colonial, a restituição dos poderes de falar e também de olhar são fundamentais à efetiva presença do crítico pós-colonial.

As imagens construídas acerca da América dos cronistas combinavam sempre noções ambivalentes não questionadas durante muito tempo. Representações de videntes que viram o novo continente e o conceberam a partir daquilo que era mais óbvio, fundiram imagens idílicas, utópicas e paradisíacas com as práticas “cruéis” e canibalísticas dos nativos. “De um lado, a natureza luxuriante e benevolente, do outro, a antropofagia repulsiva (SANTOS, 2006, p. 250)”. Condenação é uma palavra que descreve bem os desejos e práticas dos estrangeiros em relação às novidades que encontraram do outro lado do atlântico. Os portugueses, especificamente, construíram a respeito dos povos “selvagens” de suas colônias uma imagem semelhante a que os países da Europa do Norte faziam acerca de Portugal.

As características com que os portugueses foram construindo, a partir do século XV, a imagem dos povos primitivos e selvagens das suas colônias são muito semelhantes às que lhes são atribuídas, a partir da mesma altura por viajantes, comerciantes e religiosos vindos da Europa do Norte: do subdesenvolvimento à precariedade das condições de vida, da indolência à sensualidade, da violência à afabilidade, da falta de higiene à ignorância, da superstição à irracionalidade (SANTOS, 2006, p. 251).

O caso português ilustra bem o propósito deste trabalho, pois foram eles (os portugueses) os colonizadores da Amazônia brasileira, que é o locus privilegiado de análise desta dissertação. O pós-colonialismo descrito por Santos (2006) é fundamental para o entendimento de uma situação amazônica localizada, a qual será discutida no próximo capítulo, e que talvez condense muito do que o autor enumerou sobre o crítico pós-colonial e suas possíveis práticas e subjetividades emancipatórias utópicas. A partir da perspectiva pós-colonial, Santos (2006) fundou utopias emancipatórias em três metáforas: a fronteira, o barroco e o Sul.

A metáfora da fronteira prediz o deslocamento do discurso e das práticas do centro para as margens. Com este conceito Santos (2006) propôs “uma fenomenologia da marginalidade assente no uso seletivo e instrumental das tradições; na invenção de novas formas de sociabilidade (...). Em suma, ‘viver na fronteira é viver nas margens sem viver uma vida marginal’ (Santos, 1995a: 496; 2000: 352) (SANTOS, 2006, p. 242)”. A fala e o olhar proporcionam a “materialização” de uma fronteira quando tornam possível ao sujeito o abandono de uma existência marginalizada em prol de uma existência ativa e visível, com novas formas de sociabilidade, o dotando de voz e de capacidade questionadora.

Já a segunda metáfora prediz o extremismo. “A metáfora do barroco permitiu-me ainda discutir a construção da subjetividade utópica a partir da “extremosidade” barroca (...) (SANTOS, 2006, p. 242)”, marcada pelo “extremismo da festa barroca, assente na desproporção, no riso e na subversão (MARAVALL apud SANTOS, 2006, p. 242)”. E finalmente a metáfora do Sul é caracterizada como o sofrimento humano causado pelo capitalismo global. O Sul significa, “por um lado, a dimensão e o caráter multifacetado da opressão nas sociedades contemporâneas e, por outro, a capacidade de criação e inovação e resistência dos oprimidos quando se libertam do estatuto de vítimas (SANTOS, 2006, p. 242)”.

É sobre a libertação dos indivíduos de uma condição vitimizada que se falará nos próximos capítulos. A partir de novas formas de sociabilidade e de uma fronteira móvel e flexível, o Sul, no caso específico, a Amazônia, passa de uma existência muda ou, em outras

palavras, narrada por terceiros, a uma existência narrada em primeira pessoa. A Amazônia, sempre subjugada ao papel de reserva, patrimônio da humanidade, com sua natureza e seu povo igualmente mitificados, pode reconfigurar sua posição a partir da capacidade de inovação e inserção nos novos tempos, curiosamente, com ajuda de seu “oposto”, o “Norte tecnológico”.

Nos próximos capítulos, será analisado, em alguns momentos a partir de uma perspectiva fenomenológica, o caso dos índios Suruí de Rondônia, parceiros da multinacional americana *Google* no combate ao desmatamento ilegal em terras indígenas e liderados por Almir Suruí, uma verdadeira celebridade da causa ambientalista, internacionalmente conhecido em mais de 30 países. Os Suruís podem ser, talvez, considerados “índios midiáticos”, dando os primeiros “passos digitais” rumo a escrita de sua própria história.

2. OS SURUÍ E AS POSSIBILIDADES TECNOLÓGICAS DE (DES) CONSTRUÇÃO DO IMAGINÁRIO

2.1 QUEM SÃO OS SURUÍ⁶

De acordo com Rodrigues (1994), até algum tempo atrás, o mundo se restringia para a maioria dos homens aos limiares da aldeia onde iniciavam e finalizavam o seu ciclo de vida, do nascimento à morte, passando pelas etapas do crescimento, trabalho e casamento. Quando muito, os limites do mundo se estendiam ainda algumas dezenas de quilômetros, à vila ou à cidade mais próxima, onde iam esporadicamente para tratar de assuntos administrativos ou realizar trocas comerciais. “Para além desses limiares, era o desconhecido, um mundo povoado ao mesmo tempo de encantamento e de atração, inquietante e perturbador (RODRIGUES, 1994, p. 213)”.

O século XV, com as grandes navegações e seus famosos viajantes, foi marcado pelo alargamento dos horizontes do mundo. O desenvolvimento dos transportes foi responsável pela expansão dos territórios para além nas comunidades de pertença. Sodré (2002) destaca a ferrovia, invenção já do início do século XIX, como uma verdadeira revolução na velocidade de deslocamento e distribuição.

Mas o impacto efetivamente revolucionário, no sentido da transformação de economia, política e vida social, deu-se com a invenção da ferrovia – uma recombinação de recursos técnicos já existentes –, que unificou nações e mercados, modernizando processos e mentalidades. O “novo”, como se vê, constitui propriamente no aumento da velocidade de deslocamento ou “distribuição” de pessoas e bens no espaço (SODRÉ, 2002, p.13).

Se nos séculos anteriores a velocidade e as possibilidades de deslocamento de pessoas e coisas foram capazes de revolucionar o “tamanho” do mundo que cresceu, hoje talvez se esteja fazendo um caminho inverso, com o estreitamento das fronteiras e o consequente encolhimento do planeta. Hoje a “menina dos olhos” já não é a ferrovia, mas outros meios, responsáveis pelo transporte de uma mercadoria imaterial, intangível, porém incrivelmente valiosa. Os meios tecnologicamente mediatizados, como classifica Rodrigues

⁶ Com informações extraídas do site: <<http://www.paiter.org>>, acesso em 05 Maio 2012; e da publicação “Consentimento Livre, Prévio e Informado” produzido pela Associação Metareilá do Povo Indígena Paiter-Suruí.

(1994), transportam informação e atualmente ensejam mudanças não conjunturais, mas permanentes, a partir da substituição da mobilidade espacial pela virtual.

As novas modalidades de representação tecnologicamente mediatizadas pelos dispositivos da informação provocam hoje a própria anulação das distâncias, com a repercussão imediata e instantânea, à escala planetária, de uma nova modalidade de intercâmbio e de novas formas de representação da realidade e dos acontecimentos (RODRIGUES, 1994, p. 214).

De acordo com Sodré (2002), no que diz respeito à Revolução da Informação, o que há de verdadeiramente novo nesse contexto é o fenômeno de armazenamento de grandes volumes de dados e a sua rápida transmissão, “acelerando, em grau inédito na História, isto que se tem revelado uma das grandes características da Modernidade – a mobilidade ou a circulação das coisas no mundo (SODRÉ, 2002, p.13)”. Se a Revolução Industrial trouxe consigo a mobilidade espacial física, a da Informação gera novos canais de distribuição de bens e a ilusão de onipresença humana. “Não é, portanto, a mera presença maciça da técnica nos processos sociais, e sim a singular relação intensificadora das neotecnologias com o fluxo temporal (SODRÉ, 2002, p.14)”.

Como coloca Sodré (2002), é mais que a presença da técnica, se trata do que de fato essa utilização tecnológica potencializadora é capaz de fazer com as vidas das pessoas. “É a automização da esfera da informação tecnologicamente mediatizada que institui este universo exorbitante da realidade e da experiência, universo *cool*, lúdico (...) (RODRIGUES, 1994, p. 214)”. Além da vertente instrumental, as tecnologias da informação ensejam questões culturais e políticas que as referidas modalidades institucionais de discurso ignoram e camuflam. Segundo Rodrigues (1994), a natureza das tecnologias da informação não se esgota nas dimensões utilitárias e normativas, com os seus aspectos éticos, pedagógicos e técnicos. Prova desse potencial é a visibilidade que, por exemplo, comunidades até pouco tempo marginais ganham na internet e, partindo-se dessa visibilidade, o que é possível fazer.

Na Amazônia, epicentro de embates ambientalistas e desenvolvimentistas, se atravessa, atualmente, uma mudança das posições na narrativa do lugar. A Amazônia narrada por “terceiros”, ganha narradores em primeira pessoa, contexto que muito tem a ver com as novas fronteiras culturais ocasionadas pelas tecnologias da informação. Um exemplo disso é o povo Paiter-Suruí, “índios midiáticos”, que passaram de uma existência muda e passiva, especialmente nos anos 80, a outra amparada por um manejo inteligente das possibilidades

tecnológicas e midiáticas, capaz de desterritorializar suas demandas. Porém, antes de falar sobre tais habilidades suruí, é necessário apresentá-los.

O povo Paiter- Suruí, mais conhecidos regional e nacionalmente como os Suruí de Rondônia, teve seu primeiro contato oficial com o “homem branco” em 1968. O nome “Suruí” é creditado aos antropólogos, porém “Paiter”, cuja tradução significa “o povo verdadeiro, nós mesmos”, é como estes indígenas se autodenominam. Falantes originariamente da língua Tupi Monde, compartilham determinados aspectos cosmológicos e rituais com outros grupos indígenas vizinhos pertencentes à mesma família linguística, como os Cinta-Larga, Karo (Arara), Ikolen (Gavião) e Zoró.

Segundo os próprios Suruí descrevem em sua página na internet (www.paiter.org), desde o momento inicial, as relações com os não-indígenas vêm provocando profundas mudanças em sua sociedade. Tradicionalmente imersos em um universo particular de trocas simbólicas e guerras tribais, o contato com o resto do Brasil e a agência indigenista governamental provocou impactos no cotidiano Paiter. A drástica diminuição da população desde o contato oficial, de 5.000 para 250 indivíduos, é um dos fatores que mais enfaticamente denunciam estas mudanças. A título de exemplo, uma das ações do governo federal citadas no site *paiter.org* como ameaça ao território indígena é o Programa Polonoroeste⁷ (Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil).

Executado durante os anos 80, com recursos do governo brasileiro e do Banco Mundial, e coordenado pela Superintendência de Desenvolvimento do Centro-Oeste (Sudeco), o Polonoroeste abrangeu a área de influência da rodovia BR-364, entre Cuiabá (MT) e Porto Velho (RO), e incluía, dentre suas ações, a implantação de dezenas de projetos de colonização agrícola, visando ao assentamento de pequenos agricultores sem-terra para a prática de agricultura familiar. Como já era de se esperar, houveram diversos conflitos entre índios e agricultores migrantes, que passaram a produzir em áreas habitadas por tribos. As terras indígenas localizadas em Rondônia, à época, ainda em processo de reconhecimento fundiário pela agência indigenista, foram marcadas e desmarcadas diversas vezes. Foi este o caso da Terra Indígena (TI) Sete de Setembro do Povo Paiter-Suruí, oficialmente reconhecida e homologada nos anos 80, mas sujeita a sucessivas indefinições territoriais posteriores.

⁷ Programa Polonoroeste. Disponível em: < <http://www.machadinho.cnpm.embrapa.br/conteudo/polono.html> >. Acesso em 05 Maio de 2012.

De acordo com o que é descrito na publicação “Consentimento Livre, Prévio e Informado” produzida pela Associação Metareilá⁸ do Povo Indígena Suruí, a ocupação atual da TI Sete de Setembro obedece a um padrão que só pode ser compreendido se levado em conta o período histórico em que as terras indígenas foram ocupadas por colonos e retomadas após conflitos fundiários, muitas vezes, sangrentos. Atualmente, existem 25 aldeias distribuídas nos 247.870 hectares da TI Sete de Setembro⁹, cuja maior extensão territorial se encontra no Estado do Mato Grosso, ao contrário do contingente populacional, que está concentrado, em maior número, no Estado de Rondônia. A ocupação atual das aldeias na Sete de Setembro ocorre estrategicamente nos limites da terra indígena, nas áreas outrora invadidas pelos colonos. O propósito dessa organização é proteger o território e controlar constantemente quem entra e sai da TI.

O contato com não-indígenas provocou mudanças não só nos aspectos territoriais, mas também na organização política e modos de *governança*¹⁰ do Povo Paiter-Suruí. Hoje, por exemplo, tanto características tradicionais quanto não tradicionais são levadas em conta na escolha das novas lideranças do povo. Normalmente, os atuais líderes tendem a ser pessoas mais jovens, com maior domínio da língua portuguesa, dos códigos e legislações que regem a sociedade brasileira e, mais recentemente, das novas tecnologias. Este último aspecto é crucial para se entender quem os Suruí são atualmente, como se apresentam diante desse novo contexto tecnológico, porém, isso será melhor explorado adiante.

Retomando a questão sobre a organização política e os modos de *governança*, o povo Paiter-Suruí encontra-se dividido em quatro clãs cujo pertencimento é herdado por linha paterna, são eles: Gamed, Gabgir, Kaban e Makor. Para incentivar a comunhão entre os clãs, os casamentos se dão entre pessoas de diferentes linhagens clânicas, casar com alguém do mesmo clã é considerado imoral, os suruí que desrespeitarem esta tradição são “banidos” do convívio dos demais. Esse sistema dá sentido aos aspectos políticos do grupo indígena como um todo e ao modo como se organizam contemporaneamente para reivindicar suas lutas. Em

⁸ Espécie de escritório do povo Suruí, dotado de estrutura própria, com assessoria de comunicação, setor financeiro e presidência. É o local onde são geridas iniciativas referentes ao desenvolvimento de projetos indígenas da etnia.

¹⁰ Segundo o Banco Mundial, em seu documento *Governance and Development*, de 1992, a definição geral de governança é “o exercício da autoridade, controle, administração, poder de governo”. Precisando melhor, “é a maneira pela qual o poder é exercido na administração dos recursos sociais e econômicos de um país visando o desenvolvimento”, implicando ainda “a capacidade dos governos de planejar, formular e implementar políticas e cumprir funções”. Governança e governabilidade são expressões distintas. A governabilidade refere-se mais à dimensão estatal do exercício do poder. Já a governança não se restringe aos aspectos gerenciais e administrativos do Estado, tampouco ao funcionamento eficaz do aparelho de Estatal, refere-se a “padrões de articulação e cooperação entre atores sociais e políticos e arranjos institucionais (...)” (GONÇALVES, 2005, p. 1-2).

função da existência de muitos chefes representantes dos diversos clãs, após o contato com a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, foi criada a categoria “cacique” ou chefes de aldeias também chamados *labiway*.

Tradicionalmente, eram mais poderosos os chefes que possuíam roças maiores, com melhor potencial para a distribuição de chicha, bebida tradicional do povo Paiter-Suruí. Além dos chefes políticos, há também aqueles responsáveis por coordenar os trabalhos coletivos – como a produção de roça – aos quais a chicha está relacionada. Em novembro de 2010, após intensas transformações vivenciadas no cotidiano indígena, foi criado o Parlamento Paiter Suruí¹¹, instância de debates democráticos acerca de ideias e deliberações, o qual representa o povo Paiter Suruí em suas decisões, reivindicações e especialmente na implantação de políticas internas e interfaces com as políticas públicas governamentais. O parlamento é integrado por representantes de todos os clãs e sua organização hierárquica é formada pelo Pamatot Ey (Conselho dos Anciãos- instância superior de sabedoria), Labiway Ey (parlamentares eleitos pela população a cada período de 05 anos) e Labiway Esaga (líder Maior do Povo Paiter Suruí). Esta última liderança é exercida por Almir Narayamoga Suruí.

Os membros do Parlamento Paiter são eleitos pela população suruí composta por aproximadamente 1350 pessoas dos diversos clãs que habitam as 25 aldeias da Terra Indígena Sete de Setembro, localizada ao Sudoeste de Rondônia e ao Noroeste do Mato Grosso, em um dos principais focos do chamado “arco do desmatamento” na Amazônia Legal brasileira, onde, segundo informações do blog Suruí, se expandem propriedades rurais consolidadas, as quais demandam constantemente novas áreas verdes para o desenvolvimento de atividades agrícolas. O que resta das florestas nessas regiões se restringe de forma predominante às áreas protegidas, visto que, especialmente a atividade madeireira tem avançado para o norte desde o início da década de 2000. De acordo com Carta de Princípios e Aspirações:

Os princípios do Parlamento se fundamentam nos valores básicos que direcionam todas as ações que dizem respeito à vida da comunidade e utilização dos recursos naturais da Terra Indígena Sete de Setembro, na busca de possibilidades para um viver saudável no presente e no futuro, que seja ecologicamente correto, socialmente justo e economicamente sustentável (Carta de Princípios e Aspirações do Parlamento Paiter Suruí, Fonte: paiter.org)

As preocupações com a conservação do meio ambiente no território indígena tornou-se um objetivo comum dentro da reserva. Após as intensas transformações pelas quais

¹¹ Disponível em : < <http://www.paiter.org/>>. Acesso em: 10 jun 2012.

passou o povo Paiter nos momentos que sucederam o contato oficial, o que inclui proliferação de epidemias de gripe e sarampo, conflitos e conseqüentemente uma redução populacional drástica, a comunidade indígena foi levada a repensar muitos aspectos e criar mecanismos de defesa. Porém como reverter um quadro historicamente constituído? Em outras palavras, remetendo às posições colocadas pelos verbos ver e olhar, como restituir a posição de sujeito, neste caso de narrador e transformador da realidade, a quem sempre foi relegado à posição de personagem-objeto das narrativas?

As respostas foram encontradas no resgate de um passado tradicional, em comunhão com um presente tecnológico, com a perspectiva de alcançar um futuro diferente da extinção da população suruí. Antes de esclarecer as alternativas encontradas pelo povo Paiter para a sobrevivência de sua etnia e manutenção de seu território, faz-se um breve parêntesis. A lição mais primária que qualquer criança aprende na escola quando o assunto diz respeito aos povos indígenas é que índio é aquele que vive e cuida da floresta, tira dela seu sustento, caça, pesca e usa arco e flecha. As imagens mais utilizadas para descrição dos índios – isso no que se refere à experiência escolar na década de 1990 – faz remissão a pinturas da época da conquista europeia, ou ainda ilustrações que também se valem da perspectiva mais estereotípica. Tudo converge para o imaginário coletivo que, porém está em vias de transformação.

A esfera da informação, definida por Rodrigues (1994) como “uma realidade que pode ser teoricamente medida pelo cálculo de probabilidade, sendo o valor informativo de um acontecimento inversamente proporcional à sua probabilidade de ocorrência (RODRIGUES, 1994, p. 20)”, privilegia a imprevisibilidade dos fatos tornando-os mais informativos quanto mais inesperados forem. A partir dessa definição, qual seria o grau de informação de uma imagem de um índio tradicional em seu “habitat” natural em comparação com outra imagem de um índio com traços urbanos portando um *notebook*? Certamente a segunda imagem é bem mais informativa. Índio na floresta é o óbvio, índio na floresta se conectando à internet merece uma matéria de jornal, um espaço na televisão ou ainda um *post* nos sítios virtuais. Bom, e se de repente fosse utilizado todo esse potencial informativo para se dar visibilidade a uma causa?

Após esse breve parêntesis, se retoma linearmente a narrativa das alternativas encontradas pelos índios da reserva Sete de Setembro, para os quais a mídia é reconhecidamente uma aliada, nas palavras de Almir Suruí, líder maior do povo Paiter. Aos 18 anos, na primeira metade da década de 1990, Almir deixou a faculdade de Biologia para se dedicar exclusivamente à liderança indígena. De lá pra cá muitas mudanças ocorreram

internamente no território suruí e no mundo. Mais expressivamente, a partir dos anos 2000, essas transformações começaram a ser mais aparentes. De acordo com informações extraídas de uma apresentação em *slides* feita pelo líder suruí em Rio Branco – Acre, durante um curso para lideranças comunitárias, ocorrido em 19 de agosto de 2009, antes do contato oficial, a população Paiter era de 5.000 habitantes, em dois anos eram 250 e quarenta anos depois são 1350. Atualmente a TI Sete de Setembro tem 93% da sua área preservada, porém percorreu-se um longo caminho para se chegar até este índice.

A Associação Metareilá do Povo Paiter Suruí foi criada em 14 de fevereiro de 1989, e desde então tem sido de extrema importância para a organização do povo Paiter e celebração de parcerias. Após epidemias, ocupação e desmatamento dentro da TI, com o apoio de organizações ambientalistas e indigenistas, se começou a dar os primeiros passos rumo ao que mais tarde seria o Projeto Cabono Suruí, que em resumo consiste na manutenção de estoques de carbono por reflorestamento, isto é, áreas verdes são preservadas dentro da TI Suruí gerando créditos de carbono, os quais podem ser adquiridos por empresas de todo o mundo no mercado.

Durante a evolução do projeto, foram cumpridas várias etapas. Primeiramente, houve a elaboração de um diagnóstico participativo no ano 2000. Posteriormente, em 2003, deu-se início ao processo de reflorestamento (Figura 1) e elaboração de um plano de gestão – estes com apoio das Associações Kanindé (Associação de Defesa Etnoambiental Kanindé), Amazoniar e Usaid (United States Agency for International Development). Na sequência, entre os anos de 2004 e 2005, foi efetuado um mapeamento cultural na TI pela ACT Brasil (Equipe de Conservação da Amazônia). Em 2006, iniciou-se a busca por parcerias para a implementação do plano de gestão. Em 2007, foi estabelecido contato com a Organização *Forest Trend*¹² em São Francisco – Califórnia e então o projeto de carbono começou a ser gestado. Em 2008, foram realizadas várias reuniões com a comunidade para explicar o projeto, as quais contaram com a participação de um consultor da *Forest Trend*. Em 2009, a iniciativa finalmente chegou ao conhecimento do governo brasileiro. No mesmo ano, foram desenvolvidos estudos jurídicos sobre o assunto, além da realização de um seminário em Brasília e da visita de entidades à reserva.

Parceiras, levantamento da área desmatada, estudos antropológicos e biológicos e a construção de um consentimento prévio e informado sobre a temática foram fundamentais para o sucesso do projeto. Este último item é tido como uma das principais conquistas dos

¹² Organização sem fins lucrativos que desenvolve projetos ambientais ao redor do mundo.

movimentos indígenas, pois se trata do esclarecimento do que é o projeto, da consulta prévia à comunidade, em outras palavras, é a valorização da opinião daqueles que até poucos anos atrás eram tidos como incapazes. Alguns marcos históricos devem ser levados em consideração para que fosse permitido aos povos indígenas chegarem a esse patamar, a Convenção 169¹³ da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais é um deles. Se for considerado ainda que até antes da Constituição Federal de 1988, o conceito de tutela e o caráter de “incapacidade relativa” expressa pelo antigo código civil e pelo Estatuto do Índio 6001/1973 não eram questionados, é importante observar o quanto muitos desses povos evoluíram em termos de conquistas em pouco tempo.



Figura 1 - Floresta Suruí onde está em curso o processo de replantio de árvores

¹³ A Convenção 169 da OIT foi assinada na 76ª Conferência Internacional do Trabalho, em junho de 1989, em Genebra, na Suíça, e é considerada um divisor de águas das políticas direcionadas aos povos indígenas e tribais em todo o mundo. A Convenção trouxe grandes avanços na legislação indigenista internacional, dentre eles o reconhecimento do direito à terra, vista como essencial à afirmação e perpetuação desses povos enquanto sociedades culturalmente diferenciadas (Consentimento Livre, Prévio e Informado, 2010)

O “Consentimento Livre, Prévio e Informado”, no qual são descritas todas as etapas realizadas até se chegar a um entendimento e aceitação por parte da comunidade indígena acerca do projeto Carbono Suruí, foi publicado com textos bilíngues (português e inglês), tem aproximadamente 40 folhas, formato de revista, contém imagens e mapas e é totalmente impresso em cores e papel reciclado. O conteúdo do documento técnico é creditado a Thiago Ávila, antropólogo, e a publicação é uma realização da Associação Metareilá do Povo Indígena Paiter Suruí, Associação de Defesa Etnoambiental – Kanindé, Equipe de Conservação da Amazônia ACT Brasil – *Amazon Conservation Team*, Organização *Forest Trends*, Fundação Brasileira para a Biodiversidade (FunBio) e Instituto de Conservação e Desenvolvimento Sustentável do Amazonas (Idesam).

O consentimento livre foi constituído por meio de um processo demorado de discussões, esclarecimentos e consultas à comunidade indígena acerca do Projeto Carbono Suruí. Os povos indígenas amazônicos possuem autonomia política, econômica e ritual, muitas vezes a dispersão de clãs em aldeias distintas dificulta a tomada de decisões conjuntas, por isso, para a efetivação do consentimento prévio, foi firmado um acordo entre os clãs – além de termo de cooperação entre as entidades, levantamento socioeconômico dos suruí, plano de reflorestamento e a instituição de um fundo de gestão. De acordo com o documento técnico, para a construção do consentimento, vários encontros foram realizados, respeitando a temporalidade própria da comunidade na busca por um consenso. Reproduzindo as palavras de Almir Suruí¹⁴ “o que a gente mais faz aqui é reuniões”.

Reuniões com as entidades parceiras e reuniões internas entre os clãs fizeram parte da metodologia de construção do consentimento e possibilitaram aos Paiter-Suruí a compreensão do funcionamento do mercado de carbono. Efetivamente, foi em março de 2009, na I Assembleia Geral do Povo Paiter, realizada na Faculdades Integradas de Cacoal (Unesc), que foi oficializada a primeira etapa do processo rumo à produção do consentimento livre, a partir da apresentação do Projeto Carbono Suruí a todas as lideranças Paiter. Ao final desta reunião que durou dois dias, 95% dos presentes concordaram com a prosseguimento do projeto, ficando acertado que cada clã teria que acompanhar de modo participativo todo o seu desenvolvimento por meio dos labiways (líderes tradicionais) e associações clânicas, devendo todas as aldeias estarem representadas. Daí em diante, muitas reuniões se sucederam, consolidando uma iniciativa que, segundo consta na publicação sobre o consentimento livre, possui o diferencial de ter sua origem não nas organizações governamentais e de apoio à

¹⁴ Em entrevista concedida para a produção deste trabalho em 19 de julho de 2011.

causa indígena, mas partindo dos próprios Paiter-Suruí e das suas organizações locais, que buscaram alternativas econômicas e ambientais para o seu povo.

De acordo com Almir Suruí, no mesmo curso para formação de lideranças comunitárias citado anteriormente, ministrado em 2009 no Acre, as principais dificuldades para o desenvolvimento desse projeto de carbono na TI Sete de Setembro foram: o pouco entendimento da comunidade sobre o assunto, a pressão dos madeireiros e a venda de madeira ilegal, a falta de apoio financeiro, a falta de políticas públicas para terras indígenas e o não envolvimento adequado por parte do governo. Porém, segundo o líder indígena, existem meios que ajudam a vencer essas dificuldades, são eles: a constituição de parcerias nas quais se confia, o comprometimento de todos, a celebração de acordos, a capacitação dos envolvidos, a obtenção de recursos para a promoção de articulações, reuniões e estudos necessários, acreditar que vai dar certo e estar aberto para receber ajuda. Todos esses pontos mencionados por Almir como alternativas para a superação de obstáculos podem ser resumidos por um único conceito, o de capital social.

2.2 PROJETO CARBONO SURUÍ E CAPITAL SOCIAL: A PARCERIA COM A GIGANTE GOOGLE

Em 2007, foi idealizado o Projeto Carbono Suruí pela Associação Metareilá do Povo Indígena Paiter-Suruí. Segundo o Consentimento Livre, Prévio e Informado – Projeto Carbono Suruí, a iniciativa financia atividades de proteção, fiscalização e melhoria da capacidade local a partir do pagamento por serviços ambientais, em outras palavras, trata-se de uma compensação em dinheiro, paga por empresas poluidoras de qualquer lugar do mundo, para que uma pessoa ou grupo conserve a natureza.

O Carbono Suruí contou com o apoio de organizações ambientalistas e indigenistas na construção técnica do Documento de Concepção do Projeto (DCP), que traz uma descrição detalhada dos potenciais de redução de emissões de carbono e da situação de conservação em que se encontra a TI Sete de Setembro. Tais informações influenciam significativamente no valor dos créditos de carbono no mercado, no qual é possível se ingressar, dentre outras formas, por meio da manutenção de estoques florestais, a partir da Redução das Emissões por Desmatamento e Degradação das florestas (REDD) e também por

sequestro de carbono, possibilitado pelo reflorestamento. Ambas as metodologias são de grande relevância para as terras indígenas, o que inclui a terra suruí.

No entanto, apesar da articulação interna dos suruí, os entraves enumerados anteriormente pelo líder maior do povo, principalmente no que diz respeito à falta de conhecimento da população sobre o assunto, só foram superados graças às alianças firmadas pela comunidade indígena com organizações externas. Diversas reuniões foram realizadas até que o projeto fosse minimamente conhecido pelos índios. Primeiramente, a metodologia participativa, a qual norteou a construção do consentimento livre, contou com reuniões internas entre os suruí. Posteriormente as demais instituições participantes do projeto entraram no debate com a comunidade e, por último, sucederam-se os trabalhos de campo.

Entidades como a *Forest Trend*, IDESAN, ACT Brasil, Associação Kanindé, FUNBIO e FUNAI foram responsáveis pelo compartilhamento técnico que possibilitou a formulação do DCP, espécie de diagnóstico do potencial da terra indígena. Interações propositadas, como as ocorridas entre o povo Paiter-Suruí e seus parceiros, com viés de cooperação são responsáveis pela produção de um recurso muito valioso, principalmente nos dias de hoje, chamado capital social.

Heloiza Matos (2009) faz um levantamento aprofundado em sua obra “Capital Social e Comunicação – Interfaces e Articulações” sobre a literatura que explora conceitualmente o capital social. Diversos autores utilizaram a expressão no decorrer do tempo, porém, nas últimas décadas, ou melhor, nos últimos anos com a eclosão do potencial da internet, o conceito passa por uma atualização constante e parece estar mais presente do que nunca. De acordo com Matos (2009), a expressão “capital social” parece ter sido pela primeira vez empregada por Honifan (1916), “que o definiu como o conjunto de relações sociais marcadas pela boa vontade, camaradagem e simpatia, atributos muito próximos do *goodwill* utilizado para definir as relações públicas na sua origem (MATOS, 2009, p. 34-35)”. No entanto, foi Pierre Bourdieu o primeiro a analisar o conceito.

Para Bourdieu, o capital social pode ser entendido como “o conjunto de recursos atuais e potenciais que estão ligados à posse de uma rede durável de relações mais ou menos institucionalizadas de interconhecimento e inter-reconhecimento (BOURDIEU apud MATOS, 2009, p.35)”. Quando indivíduos não somente se conhecem, mas se reconhecem e estabelecem relações que culminarão na constituição de um grupo ou rede, podem valer-se dessas circunstâncias para atingir metas ou benefícios comuns. Em outras palavras, para Bourdieu (apud MATOS, 2009), o capital social não se restringe a um atributo individual, mas é um componente da ação coletiva, ativando as redes sociais.

A importância das relações associativas foi também enfatizada, segundo Matos (2009), pelos estudos de Alex de Tocqueville, cuja obra “A democracia na América” serviu de referência para vários autores no assunto. “Tocqueville destacou, de modo pioneiro, a importância das relações associativas entre diversas organizações voluntárias para a constituição de uma forma de democracia sustentada por um bom governo (MATOS, 2009, p. 33)”. Outro autor, Phillipe Chanial (LALLEMENT apud MATOS, 2009), considera que, no modelo de Tocqueville, as associações desempenham o papel da mão invisível de Adam Smith, servindo para ligar interesses particulares e públicos.

E foi justamente pensando nessa ligação de interesses que em 2007, Almir Suruí viajou à Califórnia e ao passar em frente à sede da Google resolveu bater à porta da instituição para, quem sabe, conseguir firmar uma parceria com a multinacional do ramo da tecnologia. Conforme escreve o repórter André Trigueiro em matéria para o Portal G1¹⁵, de nada adiantou dizer ao líder indígena que seria impossível conseguir um contato com os ocupados diretores da Google.

Após muitos telefonemas, os ambientalistas que acompanhavam Almir nos Estados Unidos, conseguiram agendar um rápido encontro durante um café com a gerente de projetos comunitários da companhia, Rebecca Moore. Admirada com a eloquência daquele índio devidamente paramentado falando em português (com tradução simultânea), que convidava a Google a auxiliar tecnologicamente o desenvolvimento do plano de gestão de 50 anos de seu povo Paiter-Suruí (no qual está incluído o Projeto Carbono Suruí), a executiva decidiu estender a conversa por três horas. Rebecca acionou o *Google Earth*¹⁶ no computador e localizou a reserva Sete de Setembro na Amazônia. Uma mancha verde cercada por áreas desmatadas. Ao questionar Almir a respeito de como Google e índios poderiam trabalhar juntos, Rebecca ouviu algo como “os suruí não sabem de tecnologia, mas a Google não sabe de floresta” e foi convencida.

Os colegas da Google não compreenderam porque Rebecca endossou uma parceria entre a companhia, que já possuía outras iniciativas sociais ao redor do mundo, e uma comunidade amazônica tão pequena, de 1300 habitantes. Porém, em entrevista ao Jornal da Globo¹⁷ de 7 de junho de 2012, a gerente explicou ser este o projeto mais poderoso que já fez

¹⁵ Smartphones protegem reserva indígena. Matéria disponível em: < <http://g1.globo.com/platb/mundo-sustentavel/2012/06/08/smartphones-protectem-reserva-indigena/>>. Acesso em 21 jun. 2012.

¹⁶ Programa da Google que disponibiliza mapas, globos virtuais e informações sobre localizações geográficas.

¹⁷ Índios suruis usam celulares e GPS para defender a terra do desmatamento. Matéria disponível em: <<http://globoTV.globo.com/rede-globo/jornal-da-globo/t/edicoes/v/indios-suruais-usam-celulares-e-gps-para-defender-a-terra-do-desmatamento/1983089/>>. Acesso em: 21 jun. 2012

para a Google. “Tem uma palavra que aprendi em português ‘socioambiental’, nós não temos essa palavra em inglês, deveríamos ter”, declarou. O Carbono Suruí é uma dos projetos mais avançados hoje na Amazônia e o primeiro em que os próprios índios medem os níveis de carbono da floresta, sendo capacitados para isso.

O projeto de REDD+ dos suruí de Rondônia não é somente interessante por seu pioneirismo. Projetos pioneiros existem no mundo inteiro, em todas as áreas, das artes às ciências, porém, o meio ambiente é um tema transnacional por excelência, que diz respeito a interesses públicos (ou globais) e privados. Públicos porque têm relação com questões que atingem todos no planeta, independente de fronteiras político-administrativas.

A consciência de que as fronteiras ecológicas não coincidem com as políticas, assim como a identificação de muitos problemas ambientais supranacionais e globais (chuva ácida, desastres nucleares, o buraco da camada de ozônio, aquecimento global, por exemplo), deram ao ambientalismo um discurso claramente transnacional. Um planeta, um globo; pense globalmente, atue localmente; são palavras de ordem que simbolizam esta propensão e necessidade de articulação a um nível global (RIBEIRO, 2000, p. 479).

E privados, tanto porque, no caso suruí, representam um benefício para determinada comunidade indígena, como, no que se refere a Google, constitui uma ação importante em termos promocionais.

Um exemplo interessante é o sítio Knowmore.org (<http://www.knowmore.org/>), que monitora e dá notas às empresas em relação às suas ações sociais e ambientais, criando inclusive reações contra aquelas social e ecologicamente irresponsáveis. No plano político brasileiro, podemos destacar o sítio “Transparência Brasil”, do governo federal brasileiro (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 66).

A opinião pública sobre determinada empresa deixa de ser irrelevante e passa a ser fundamental nesta era que privilegia o visível e o transparente. “Na perspectiva histórica, a eclosão do ciberespaço persegue um movimento plurissecular de aumento da visibilidade e da transparência (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 61)”. Porém nem sempre foi assim, a opinião pública já foi algo restrito a certas parcelas da população e ao governo, cenário que se modificou “ao longo dos séculos XVIII e XIX com o crescimento da alfabetização e da urbanização, fatores aliados ao surgimento da imprensa de massa e da indústria cultural (MATOS, 2009, p. 73)”.

Inevitavelmente o surgimento da opinião pública está ligado ao desenvolvimento da imprensa, arriscando-se até dizer que a primeira foi possível graças à segunda. De acordo com Lemos & Lévy (2010), no plano político, “é claro que a opinião pública, fundamento das grandes democracias modernas, teria sido impossível sem o desenvolvimento dos jornais e,

portando da imprensa (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 58-59)”. Matos (2009) ratifica essa posição e ressalta que a geração de capital social está intimamente ligada às interações face a face e através dos meios de comunicação. Seja nas práticas comunicativas com presença física ou naquelas caracterizadas pela utilização dos meios de comunicação massivos ou das tecnologias de informação e comunicação, em ambos os casos está intrínseco o conceito de capital social (MATOS, 2009).

Nesse sentido, Sodré (2002) faz algumas diferenciações entre os processos comunicativos caracterizados pela presença de uma prótese tecnológica, chamados “mídiatização”; “mediação”, que diz respeito ao ato de fazer comunicarem-se duas partes; e interação, um dos níveis do processo mediador.

É preciso esclarecer o alcance do termo “mídiatização”, devido à sua diferença com “mediação” que, por sua vez, distingue-se sutilmente de “interação”, um dos níveis operativos do processo mediador. Com efeito, toda e qualquer cultura implica mediações simbólicas, que são linguagem, trabalho, leis, arte, etc. Está presente na palavra mediação o significado da ação de fazer ponte ou fazer comunicarem-se duas partes (o que implica diferentes tipos de interação) (...) Para inscrever-se na ordem social, a mediação precisa de bases materiais, que se consubstanciam em instituições ou formas reguladoras do relacionamento em sociedade. (...) Já mídiatização é uma ordem de mediações socialmente realizadas no sentido da comunicação entendida como processo informacional, a reboque de organizações empresariais e com ênfase num tipo particular de interação – a que poderíamos chamar de “tecnointeração” –, caracterizada por uma espécie de prótese tecnológica e mercadológica da realidade sensível, denominada médium (SODRÉ, 2002, p. 21).

Para referenciar os processos comunicativos com fins de geração de capital social, será utilizado aqui o termo *interações comunicativas*, que podem estar presentes tanto na mediação quanto na mídiatização, e que, segundo estudos nas áreas de ciências políticas e comunicação social têm desempenhado papel importante “no desenvolvimento de capacidades e habilidades relacionadas com a participação política e com a construção da cidadania (MATOS, 2009, p. 70)”. No atual contexto informatizado, a maioria das ações, especialmente as claramente transnacionais, são potencializadas no sentido de ganharem repercussão e, deste modo, favorecem a emergência de uma cidadania planetária.

O que ocorre é que no momento atual, vivencia-se o aparecimento de uma nova esfera pública mundial marcada pelas associações entre pessoas, independentemente das distâncias geográficas, e pela autonomização de uma sociedade mais informada e exigente quanto às demandas de seu interesse. O cidadão não mais somente assiste, mas cobra posturas ativamente, pois hoje tem meios para isso. Certamente os avanços tecnológicos têm muito a ver com esse processo.

Assim, com a expansão da televisão, do rádio e dos meios impressos e com a convergência da informática-telecomunicação, o surgimento de redes telemáticas e a consequente e paulatina liberação do polo da emissão, criam-se novas condições para a emergência de uma cidadania planetária em uma nova esfera pública mundial. Diferentemente da plasmação da opinião e do público formados na estrutura infocomunicacional “um-todos” do “mediaspace” massivo, as novas mídias digitais e suas funções pós-massivas quebram a hegemonia de um único discurso sobre o que é o público, oferecendo como contraponto uma miríade de vozes (opiniões) emergentes. (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 60)

Um exemplo disso é o próprio funcionamento da ferramenta fornecida pela Google aos suruí, a qual trabalha justamente com a visibilidade possibilitada pela internet e os potenciais de ação que enseja. Inicialmente cogitava-se a hipótese de utilização do *Google Earth* que, segundo explica Rebecca Moore no vídeo *The Surui Carbon Project – A great adventure*¹⁸, já é utilizado por grupos ambientalistas com a finalidade de levar virtualmente pessoas de todas as partes do mundo a lugares do planeta que estão sob ameaça. No entanto, apesar do treinamento trazido à Amazônia pela Google e ministrado aos jovens da comunidade indígena em 2008 acerca da utilização do *Google Earth* e da criação de um blog, os suruí queriam ir além. Foi quando entrou em cena uma nova solução tecnológica, o *Google Earth Engine*¹⁹.

Rebecca conta que o *Google Earth* não foi projetado para fornecer uma atualização frequente das imagens de satélite tal como seria necessário para atender à demanda proposta. Ela diz que anteriormente, para se monitorar o desmatamento na Amazônia, eram necessárias semanas de análises e quando uma atividade ilegal era finalmente constatada, os responsáveis já estavam longe. Porém, com o *Google Earth Engine*, é possível construir um sistema de alerta em tempo real. A partir da comparação das imagens da floresta a cada semana, se for percebida uma mudança suspeita, os dados carregados no programa são disponibilizados na rede e imediatamente remetidos às autoridades competentes, no caso, a FUNAI e a Polícia Federal. Em 2009, os suruí receberam novamente os técnicos da Google, dessa vez para aprenderem a usar GPS e *smartphones* configurados

¹⁸ The Surui Carbon Project – A great adventure. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/blogs/ecoverde/posts/2011/01/20/tribo-em-3d-na-amazonia-357841.asp>>. Acesso em: 30 jun. 2011

¹⁹ Google Earth Engine: plataforma computadorizada que possibilita o processamento de um grande volume de imagens de satélite em segundos, permitindo uma atualização viva e diária do planeta. A partir do Google Earth Engine é possível a realização de um biomonitoramento das terras suruí, o qual inclui o levantamento da fauna e da flora da floresta, além da disponibilização de um sistema de alerta que remete dados sobre ações ilegais diretamente às autoridades competentes.

com sistema Android²⁰, com os quais poderiam conhecer a posição exata, por exemplo, de um madeireiro ilegal, e acessar o *Google Earth Engine* para investigar as condições da floresta.

Os índios foram treinados para produzirem fotos e vídeos das atividades suspeitas na reserva e carregarem essa documentação de volta na plataforma do Google, possibilitando que qualquer pessoa no mundo fosse capaz de tomar conhecimento dos acontecimentos e assim iniciar um grande processo de coação. Além de poderem efetuar denúncias, os índios treinados, os quais passam, muitas vezes, dias seguidos de vigilância na mata, também foram habilitados a monitorar os níveis de carbono da floresta a partir do preenchimento de formulários disponibilizados pelo *Google Earth Engine* nos *smarthphones*, é o chamado biomonitoramento que inclui a coleta de dados sobre espécies vegetais e animais.

Mais recentemente, em maio de 2012, a equipe da Google retornou à Amazônia para ministrar uma outra capacitação aos jovens suruí, os quais foram ensinados a produzir e compartilhar um mapa cultural do povo paiter em 3D na internet. A plataforma, que disponibiliza narrações animadas em terceira dimensão de traços culturais da etnia, foi lançada em 16 de junho de 2012 e apresentada por Rebecca Moore ao lado de Almir Suruí, durante o fórum empresarial paralelo à Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável Rio+20²¹.

Realizada de 13 a 22 de junho de 2012, a Rio+20 é um bom exemplo da transnacionalidade da temática ambiental e da geração de capital social a partir das parcerias que ali se formam, cenário ideal para a Google e os Suruí exporem sua aliança. Segundo Ribeiro (2000), transnacionalismo e globalização são parentes próximos. “Para fins de diferenciação, considere globalização como um processo sobretudo histórico-econômico, diretamente relacionada à expansão do capitalismo (RIBEIRO, 2000, p. 466)”. Para o autor, é a globalização, a partir da intensificação de bases econômicas e tecnológicas, que fornece condições à existência do transnacionalismo, o qual privilegia os universos da política e da ideologia.

A organização de pessoas internamente a comunidades imaginadas, suas relações com instituições de poder, a reformulação de identidades tanto quanto de subjetividades e das relações das esferas pública e privada, conformam o eixo principal da discussão sobre transnacionalidade. Cidadania, portanto, é uma questão mais pertinente ao transnacionalismo do que à globalização (RIBEIRO, 2000, p. 467).

²⁰ Sistema operacional móvel utilizado em celulares

²¹ Mapa cultural indígena: Google mostrará cultura Suruí para todo o planeta. Disponível em < <http://www.ariquemesonline.com.br/textos.asp?codigo=29180> >. Acesso em 22 jun. 2012.

O transnacionalismo se manifesta em um lugar diferente do real, nas comunidades imaginadas referenciadas por Ribeiro (2000), as quais consistem em uma abstração simbólica e politicamente construída, ou melhor, em outro tipo de comunidade, emergente nesse contexto tecnológico, as virtuais, que constituem “uma realidade de outro tipo, uma espécie de estado intermediário, paralelo entre a realidade e a abstração, onde a simulação e os simulacros têm vidas próprias (RIBEIRO, 2000, p. 472)”. As comunidades virtuais são uma hibridação entre o real e o virtual, o sintético e o natural. “A realidade virtual está ‘ali’, pode ser experimentada, manipulada e vivida como se fosse real. Uma vez terminada a presença no universo virtual, pode-se reentrar no duro mundo real (QUÉAU apud RIBEIRO, 2000, p. 472).

O transnacionalismo típico e suas articulações em espaços não reais ensejam a criação de um novo domínio de contestação política e ambiência cultural não equivalentes ao espaço normalmente experimentado. Nasce assim os chamados ciberespaço e cibercultura, onde emerge uma nova comunidade imaginada, oportunizada pelo aparecimento das tecnologias de comunicação, “que também são tecnologias de criação de comunidades (STONE apud RIBEIRO, 2000, p. 469)”.

A internet é um arquipélago global virtual em um oceano eletrônico que demanda navegadores que incorporem e sejam fascinados por suas virtudes. Ela expõe o “internauta” aos trabalhos da velocidade, simultaneidade e virtualidade, à consciência imediata do experimentar o encolhimento do mundo, à sensação estonteante de acesso à disponibilidade infinita de informação e interlocução (com o sentimento oposto de overdose de informações, sua contraparte frustrante) (RIBEIRO, 2000, p. 471).

“O eu aumentado está agora apto a colonizar o mundo real a partir do mundo virtual (RIBEIRO, 2000, p. 471)”. E ironicamente, índios, que outrora foram colonizados, agora estão aptos a exercer também um certo tipo de colonização. Estão nas comunidades transnacionais imaginadas-virtuais, gerando capital social a partir de parcerias com instituições de poder, fazendo parte de um mesmo universo cultural que o restante do mundo “civilizado”. O colonizado tornou-se colonizador, o vidente-objeto tornou-se vidente-sujeito, isto é, os suruí passaram a praticar o exercício do olhar, aquele que faz remissão imediata ao sujeito, sua atividade, suas virtudes, destaca a espessura de sua interioridade. Como dito anteriormente, o sujeito age no olhar, confronta a realidade, não simplesmente a espelha. Um dos sinais dessa mudança de posição, ou melhor, dessa colonização praticada pelos suruí está hoje disponível na rede, e em 3D. Traços culturais dos Paiter-Suruí já ocupam o espaço intangível da internet e qualquer um pode acessá-los em um clique.

Grandes instituições e grupos populares têm o mesmo tamanho na internet, essa suposta igualdade faz com que a rede de computadores tenha importância reconhecida generalizadamente entre ativistas do mundo todo. “A diversidade de usuários da rede facilita a troca de informações e o estabelecimento de parcerias (RIBEIRO, 2000, p. 484)”. Essas trocas constantes que têm como consequência o estabelecimento progressivo de *networkings* é bastante utilizado pelas Organizações Não Governamentais (ONGs), em especial as ambientais, altamente dependentes desses intercâmbios. Elas demonstram forte habilidade de movimentação nos cenários locais, nacionais, internacionais e transnacionais, sabendo valer-se de forma inteligente do acesso indiscriminado a informações para acessar fontes qualificadas e a baixo custo (RIBEIRO, 2000).

“Acesso global a informações locais e acesso local a informações globais (RIBEIRO, 2000, p. 487)”. Essa sentença resume o que vivenciam os suruí hoje a partir da chegada da internet, a qual pode ser acessada por todos da comunidade na sede da Associação Metareilá em Riozinho, distrito do município rondoniense de Cacoal, localizado a 64 km da reserva Sete de Setembro. Nesse novo contexto, os suruí veem e são vistos. Da mesma forma que passaram a conhecer o mundo, o mundo também passou a conhecê-los. A iniciativa Suruí cresceu, ganhou destaque na mídia – em veículos como a Rede Globo e a BBC Brasil – e recebeu diversos apoios.

O trabalho desenvolvido pelos índios na reserva conta com uma aliada tecnológica que se apresenta como um elo que parece unir tradição e modernidade em plena Amazônia. Retomando o que diz Rodrigues (1994) sobre o valor informativo de um acontecimento ser inversamente proporcional à sua probabilidade de ocorrência, a parceria suruí é a regra justamente por ser a exceção. É a regra porque cumpre os ditames do que caracteriza a informação e é a exceção porque não é comum que índios, na Amazônia – emblemática por seu tempo historicamente cadenciado e oposto à instantaneidade –, façam um uso tão avançado de sistemas informatizados relativamente complexos, como o *Google Earth Engine*. Contexto que está mudando, talvez daqui há alguns anos, os suruí sejam simplesmente a regra, porém, enquanto são a exceção dos índios amazônicos aproveitam a repercussão midiática da causa ambiental aliada ao próprio inusitado que representam – a começar pelo seu líder maior, Almir Suruí, descrito no *blog* “Economia Verde” do jornal O Globo²² como “uma mistura de cacique e *CEO*²³” – e levam adiante o primeiro projeto de REDD+ gerido por comunidades indígenas do Brasil, talvez do mundo.

²² Disponível em: < <http://oglobo.globo.com/blogs/ecoverde/posts/2011/01/20/tribo-em-3d-na-amazonia-357841.asp> >. Acesso em 30 jun. 2011.

A sede da Associação Metareilá do Povo Indígena Paiter Suruí em Riozinho (RO) possui cinco salas ocupadas pelo *staff* da associação e pelo Maloca Digital – projeto que disponibiliza espaços equipados com computadores dentro da Metareilá onde os membros da comunidade indígena podem ter acesso à internet –, além de uma sala maior de reuniões e uma copa. Igual a qualquer organização, é dividida em setores como presidência, exercida por Almir Suruí, setor financeiro e, obviamente, setor de comunicação. De acordo com Lemos e Lévy (2010), nessa nova era tecnológica, todos os atores sociais passam a se ocupar de sua própria imagem pública.

Compreendemos por isso que todos os atores sociais, quer se trate de cidades, de regiões, de governos nacionais, de organismos internacionais, de partidos políticos, de empresas, de laboratórios de pesquisa, de universidades, de associações, de profissões, de comunidades as mais diversas e, finalmente, de indivíduos – todos esses atores passam a se ocupar ativamente de sua própria imagem pública, desenvolvendo “estratégias de comunicação”, difundindo informações (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 81-82).

Hoje, uma organização, por menor que seja, utiliza serviços de comunicação social (LEMOS; LÉVY, 2010). A associação do povo Paiter-Suruí não é diferente. Preceitos de Relações Públicas e *marketing* são o forte do povo Suruí. Almir, por exemplo, ao término da entrevista concedida em 19 de julho de 2011 para a produção deste trabalho disse, ao apresentar “sua” equipe de assessoria de comunicação, “todo esse discurso que você acabou de ouvir, eles me prepararam para falar”. Ele se referia aos integrantes da comunicação da Metareilá, que o assessoram da mesma forma que qualquer líder político é assessorado para a elaboração de seus pronunciamentos. Outro exemplo é o Plano de Gestão Etnoambiental da Terra Indígena Sete de Setembro²⁴ que elenca entre seus objetivos específicos “desenvolver uma marca indígena (marketing) para a colocação diferenciada de produtos no mercado local, regional e nacional”.

Todas essas exemplificações são sintomas de que os tempos estão realmente mudando, os mesmos índios que foram vitimizados em outros momentos, agora são produtores de marcas e discursos. Está sendo promovida uma certa liberdade de produção que, por sua vez, enseja reconfigurações culturais, políticas e finalmente democráticas.

²³ CEO: em inglês *chief executive officer*, em português chefe executivo ou simplesmente presidente, designação comumente utilizada para referir-se aos comandantes de grandes empresas. Steve Jobs (co-fundador das empresas de informática Apple Inc. e Next falecido em 2011), por exemplo, foi eleito em 2010 o melhor CEO da década pelo site MarketWatch – ligado ao Wall Street Journal. Matéria disponível em: <http://www.oficinadanet.com.br/noticias_web/3512/steve_jobs_o_ceo_da_decada>. Acesso em: 24 jun. 2012

²⁴ Plano de Gestão Etnoambiental da Terra Indígena Sete de Setembro, 2ª Edição, julho de 2009.

Sempre que podemos produzir com voz livre (liberação do polo da emissão), nos organizar, conectar e produzir coisas coletivamente (o princípio de conexão), iremos, com certeza, produzir reconfigurações nas instituições culturais, no fazer político, na democracia (LEMOS; LEVY, 2010, p. 83).

A possibilidade da livre produção aliada à possibilidade do produzir coletivamente agregam força às demandas reivindicadas. De acordo com Matos (2009), o volume de capital social concentrado por um agente é proporcional às redes cívicas que ele é capaz de mobilizar e ao capital do qual se apropria na relação com os outros. Em outras palavras, quanto maior o número de relações estabelecidas, mais capital social é acumulado, visto que este é perfeitamente passível de apropriação. Suruís e Google, ao firmarem parceria, realizam uma apropriação mútua, estão aptos a partilharem um a rede de contatos do outro.

Bourdieu destaca, ainda, que o conceito de capital social está diretamente ligado ao capital cultural²⁵, sendo que o volume de capital social concentrado por um agente seria determinado pela extensão das redes cívicas que ele pode mobilizar e do capital (econômico, cultural e simbólico²⁶) do qual ele se apropria nas relações com os outros. Segundo esse ponto de vista, o capital social seria um atributo do indivíduo, ou seja, seria algo passível de ser apropriado por atores e grupos (MATOS, 2009, p. 35-36).

Para Coleman (apud MATOS, 2009) o capital social deve ser entendido como um bem público, inerente à estrutura das relações entre os indivíduos. Ele enfatiza que o capital social está situado nas redes sociais densas e fechadas, que asseguram a confiança nas estruturas sociais e permitem a geração de solidariedade. Se comparado ao capital econômico ou físico associado aos bens financeiros e materiais, o capital social é essencialmente intangível, o que não afeta em nada seu caráter produtivo. De acordo com o autor, o capital social aliado à ação racional gera ação social produtiva, já que “permite atingir certos objetivos que não seriam alcançados sem a sua presença, diferentemente de outras formas de capital (Coleman apud MATOS, 2009, p. 37)”.

Ultrapassando as redes densas e fechadas citadas por Coleman, Ribeiro (2000) fala da solidariedade transnacional das comunidades virtuais que se proliferam dentro da internet, onde ações micro levam a resultados coletivos. Armas potentes para geração de solidariedade transnacional, as comunidades virtuais criadas, muitas vezes, na rede fazem dela um instrumento que garante poder a indivíduos e grupos, unindo-os a despeito das distâncias e tornando-os mais conscientes e aptos a acessar o curso de uma enormidade de

²⁵ Capital Cultural: relacionado ao reconhecimento de dado status social (MATOS, 2009)

²⁶ Capital Simbólico: relacionado ao reconhecimento do prestígio de quem o detém (MATOS, 2009)

acontecimentos (ROSENAU apud RIBEIRO, 2000, p. 490). Ribeiro (2000) fala na emergência de uma “democracia eletrônica” que atribui poder político a cidadãos “digitais”.

Lemos e Lévy vão além e falam de novas formas políticas emergentes. “Esse novo espaço redefine radicalmente as condições de governança e vai, provavelmente, engendrar novas formas políticas, ainda dificilmente previsíveis (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 52)”. Mesmo Ribeiro (2000) cita em uma de suas notas, um manifesto que circulou na internet contra a comercialização do ciberespaço. Escrito por John Perry Barlow, “um dissidente-cognitivo e co-fundador da *Electronic Frontier Foundation* (RIBEIRO, 2000, p. 495)”, o manifesto pede aos governos do Mundo Industrial que abandonem o ciberespaço, novo lar da mente, onde não há nenhum governo eleito, nem provavelmente terá. Barlow diz falar com a mesma autoridade que a própria liberdade sempre fala, ele menciona a formação de um contrato social próprio existente na rede onde os conceitos do Mundo Industrial de legalidade, propriedade, expressão, identidade, movimento e contexto não se aplicam.

“Contrato social” ou “mão invisível”, conceitos tradicionais para explicar uma realidade recente, cuja grande transformação técnica seria a mutação das mídias, a qual proporciona o deslocamento do tempo real ao tempo de escolha. “Ao ‘tempo real’ (do receptor preso ao fluxo do aqui e agora) das mídias massivas, acrescenta-se um outro, um tempo de escolha (e de reflexão) de uma memória ampliada, planetária e viva (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 78)”, que pode ser atualizada por qualquer um do ciberespaço. Escolha é uma palavra que resume muita coisa. Os “cidadãos digitais” escolhem o que irão ler, o que irão compartilhar, a quem irão se associar numa espécie de mediação coletiva, na qual os internautas elegem seus produtores.

Mais ainda, sistemas baseados em reputação e em escolha dos próprios produtores de informação crescerão no futuro. Nesses sistemas são os internautas que produzem, que votam pela criação da “home page”, que banem o que não acham interessante ou pertinente. Não é o fim da mediação, mas a criação de uma mediação coletiva diferente da mediação de um só editor ou de um veículo massivo (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 78).

“Daí a mudança temporal de tempo real massivo ao tempo diferido do ciberespaço (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 79)”. Em um contexto onde a reputação é determinante para a eleição de determinado produtor, o cuidado com sua imagem pública e a cautela na escolha de seus parceiros são fatores importantes para o sucesso de uma demanda na rede, mas não os únicos. Hoje, as coisas mais inusitadas crescem e decrescem na internet com uma facilidade

incrível, desde um “bordão” proferido em um anúncio publicitário a ações coletivas do tipo “Ocupe Wall Street”²⁷, os exemplos de mobilizações são vários.

Há vários exemplos, como a “Batalha de Seattle” em 1999 com as reuniões ministeriais da Organização Mundial do Comércio (OMC) e as manifestações públicas de protesto; o “Power People II” em 2001 nas Filipinas, onde mais de um milhão de pessoas foram protestar nas ruas de Manila para exigir a deposição do presidente filipino Joseph Estrada; a ação “TxT Anti-Bush”, com inúmeros protestos em 2004 contra o presidente George W. Bush; os protestos em Madrid depois dos atentados terroristas no metrô em 2004, e que fizeram o partido de Aznar perder as eleições; os “Protestos na China”, onde milhares de jovens expressaram e compartilharam suas insatisfações em abril de 2005 numa ação contra o Japão; os “Tumultos em Paris”, em 2005, onde ativistas utilizaram celulares e a internet para organizar e coordenar motins em Paris e em outras cidades francesas; ou a “Guerrilha Urbana em São Paulo”, organizada pela facção criminosa PCC (Primeiro Comando da Capital), utilizando as tecnologias móveis como celulares e laptops para coordenar as ações em maio de 2006 (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 72-73).

Para Quan-Haase e Wellman (apud MATOS, 2009), os efeitos da internet sobre o capital social podem ser conceituados destacando-se três possibilidades. Na primeira, a internet transformaria o capital social ajudando na aproximação das pessoas, porém não sendo a única detentora dessa característica. “A internet transformaria o capital social ao restabelecer, devido à sua ampla difusão (pelo baixo custo e pela facilidade de uso), um senso de comunidade pelo fato de conectar amigos e prover fontes de informação a respeito de uma ampla variedade de assuntos (MATOS, 2009, p. 137)”. As novas formas de comunidade possibilitadas pela internet promoveriam um espaço de encontro de pessoas com interesses comuns, independentemente das noções de lugar, horário, situação econômica, religião e raça. Putnam (apud MATOS, 2009), ao contrário, percebe a internet “como um espaço de simulação da maior parte das formas clássicas de conectividade social e de engajamento cívico, não sendo capaz de criar os mesmo benefícios produzidos pelo capital social nas relações face a face” (MATOS, 2009, p. 135)”, para o autor, os americanos, por exemplo, são tecnologicamente avançados e socialmente isolados. Para Quan-Haase e Wellman, “o desengajamento observado por Putnam poderia ser, antes, apenas a migração do engajamento, de comunidades físicas e tradicionais para comunidades virtuais e com novos moldes (MATOS, 2009, p. 135)”.

²⁷ “Ocupe Wall Street” é um movimento que ganhou força por meio das redes sociais e levou milhares de pessoas ao centro de Nova York, em 2011, para protestar contra as desigualdades econômicas e sociais nos Estados Unidos. No site do movimento *occupywallst.org*, a iniciativa é descrita como sem liderança e integrada por pessoas “de muitas cores, gêneros e opiniões políticas. A única coisa que todos temos em comum é que nós somos os 99% que não vão mais tolerar a ganância e a corrupção de 1%”.

(...) Além dos baixos custos de aquisição do computador e das facilidades proporcionadas por seu uso assíncrono, a internet leva à uma transformação no contato social e no envolvimento cívico, permitindo ao indivíduo agregar-se às redes sociais dispersas e estimulando a adesão a movimentos de solidariedade local e grupal (MATOS, 2009, p. 137).

Uslaner (2000) segue o mesmo viés e coloca que “a internet não apenas provê uma nova esfera de comunicação, mas também ajuda a estabelecer novas relações sociais, que seriam continuadas off-line, criando uma interação entre o on-line e o off-line (MATOS, 2009, p. 138). Na segunda possibilidade enumerada por Quan-Haase e Wellman (apud MATOS, 2009), a internet diminuiria o capital social ao afastar as pessoas de sua família e dos amigos, dispondo de sua capacidade de informar e entreter. Matos (2009) declara recordar de uma crítica semelhante ter sido feita à televisão. A internet, neste modo, contribuiria para a redução do interesse comum por questões políticas, o que é contrariado por Uslaner (apud MATOS, 2009), ao afirmar que a rede nem destrói nem cria capital social, já que nem toda atividade relacionada à internet deve obrigatoriamente ser social ou cívica.

Por último, a terceira possibilidade diz respeito à suplementação e ampliação do capital social pela internet, que assim se portaria ao ser adicionada à configuração já existente de comunicação e mídia, facilitando as relações sociais correntes e os movimentos de engajamento cívico e socialização. “Em resumo, a internet suplementaria o capital social aliando-se, por exemplo, ao contato telefônico e à relação face a face para reforçar e mesmo ampliar os contatos sociais e o envolvimento cívico preexistentes (MATOS, 2009, p.140)”. Quando os internautas matêm seus hobbies e interesses políticos off-line, a internet torna-se um caminho a mais para a ampliação dos padrões já consolidados de contato social e de envolvimento cívico.

Wellman e Hogan (2006, p. 46) argumentam que a internet contribuiria para todas as formas de contato: interpessoal, intra e interorganizacional. (...) Também acreditam que o uso de um meio levaria ao uso de outros: se mais pessoas se comunicarem usando pelo menos um dos meios, mais pessoas se comunicarão pela internet. Assim comunicações mediadas tendem a aumentar a rede de relacionamentos (MATOS, 2009, p. 140).

Está-se falando de um contexto que em certos momentos parece tender ou não ao individualismo, onde, como dito anteriormente, a própria natureza da cidadania muda, mas que teria começado antes da internet, a qual foi responsável por acelerar e remodelar o processo. “De qualquer forma, os efeitos da internet não seriam nem tecnologicamente determinados nem sociologicamente predestinados (MATOS, 2009, p. 141)”. Retomando

Lemos e Lévy (2010), esse novo espaço engendra formas políticas ainda dificilmente previsíveis. Um local que reuni de uma só vez inúmeros perfis de usuários, que podem ser “sociáveis, solitários interessados em expor e trocar opiniões, ou dispostos apenas a se informar – pesquisando determinados temas (MATOS, 2009, p. 143)”, residentes nas grandes cidades ou em reservas indígenas não pode nem deve contar com a previsibilidade, afinal de contas está-se falando de espaços relacionais, os quais são necessários à geração de capital social, que por sua vez implica confiança, reciprocidade, associativismo, cooperação etc., em outras palavras, a internet é um espaço tecnológico de relações humanas. Retomando a questão suruí, como será que eles enxergam este contexto?

2.3 O FENÔMENO NA PERSPECTIVA SURUÍ

Internet é um tema por si só extremamente contemporâneo, não unicamente por tornar possível a transferência instantânea de informação entre computadores, mas por ensejar a constante descoberta de novos meios para reunir pessoas, ideias e culturas em um só lugar, ao mesmo tempo singular e plural. Sites, blogs, micro blogs, redes sociais, compartilhamento de áudio e vídeo, muito provavelmente as possibilidades não se esgotam por aqui. São muitas as transformações e passagens – de personagem a narrador, de objeto a sujeito, da tradição a modernidade – que atravessam o povo Suruí. A partir de uma comparação entre o atual contexto tecnológico e a religiosidade estereotípica indígena, por exemplo, percebe-se que o fantástico não mais se esgota nos ritos tribais e “pajelanças”, mas a ciência passa a ser “o novo fantástico (LEGROS et. al., 2007, p. 231)”.

A chegada à Reserva Sete de Setembro, em julho de 2011, para a realização de pesquisa de campo, uma das etapas para a elaboração deste trabalho, foi precedida de uma longa viagem que incluiu um primeiro trajeto aéreo de Belém a Manaus, um segundo de lá até Porto Velho e finalmente, após 8 horas de ônibus, chega-se a Cacoal, município do interior de Rondônia, a aproximadamente 64 km da Terra Indígena do povo Paiter- Suruí. Interessante reparar que nesse percurso amazônico Belém-Manaus-Porto Velho, é possível notar, mesmo através da janela do avião, em voo baixo, e mais perceptivelmente, da janela do ônibus, que a mudança de paisagem é notória, principalmente no que diz respeito à diferença entre a densidade das florestas do Pará e do Amazonas em comparação à uma Amazônia já muito deteriorada encontrada em Rondônia. Estando ali é possível compreender um pouco melhor o

porquê de tamanha preocupação dos Suruí com o seu território, ou melhor, com o que restou dele após sucessivas ocupações “estrangeiras”.

Ao digitar o nome “suruí” em sites de busca na internet, várias ocorrências sobem rapidamente à tela, muitas dizem respeito às diversas parcerias firmadas pelo povo com entidades, principalmente, internacionais pela conservação do meio ambiente, porém, se a busca for um pouco mais aprofundada, o usuário, como bem define Pierre Levy (2005), direcionado a mil e um caminhos dentro da rede, chega a uma encruzilhada paradoxal. Uma das muitas páginas que citam artigos sobre os Suruí – no caso, a mesma postagem que chama Almir de *CEO* – os classifica como os “índios madeireiros” de outrora.

A internet, espaço reconhecidamente democrático por diversos autores como Levy (2005) e Ribeiro (2000), onde todos têm o praticamente o mesmo tamanho, é palco para acordos e divergências, elogios e críticas. No entanto, para se conhecer qual versão da história é indicativa da realidade, a ida a campo tornou-se essencial para tentar compreender o que esse fenômeno de parcerias internacionais, utilização tecnológica e visibilidade midiática representa na perspectiva indígena, não somente midiática por meio dos materiais que se seleciona à distância com cliques de mouse.

A fenomenologia constituiu o método privilegiado para investigação da perspectiva suruí. A intenção em se trabalhar a partir de procedimentos fenomenológicos é justamente analisar como essas experiências objetivas experimentadas pelos Paiter-Suruí são vivenciadas subjetivamente. A princípio, as entrevistas, realizadas formalmente com dois membros da comunidade indígena, parecem insuficientes, mas aliadas à observação participante são responsáveis pelo fornecimento de materiais ricos de análise. A visita a TI Sete de Setembro foi marcada pela presença também de um grupo do Sul/Sudeste do Brasil que gravava um documentário com o povo suruí dentro da reserva. Eram integrantes de uma ONG chamada *Rainbow Children*, que desenvolve trabalhos ao redor do mundo utilizando as cores e já percorreu Índia, Tibet, Líbano e Alemanha.

A maioria dos jovens suruí, mais fluentes no português, estava envolvida com a gravação do documentário, exercendo a função de assessores de imprensa (Figura 2), apoiando o grupo “estrangeiro” e registrando toda aquela movimentação com suas próprias câmeras de fotografia e vídeo profissionais. Os suruí mais velhos são praticamente monolíngues, falantes somente do tupi mondé, já as crianças entendem bem o português, mas falam pouco o idioma. As limitações à realização de entrevistas foram contornadas a partir do auxílio provindo com a observação participante, muito proveitosa para analisar o

envolvimento indígena com aquela situação não mais inusitada, já que a presença de organizações não governamentais e de mídia são hoje frequentes na terra indígena.



Figura 2 - Cobertura realizada pela assessoria de comunicação da Metareilá

O método fenomenológico utilizado é comum em pesquisas qualitativas nas ciências humanas. Segundo Giorgi (2008), sua abordagem é tida como radical pelo fato de se fundamentar no fenômeno pesquisado sem colocar nenhum a priori quanto ao seu conteúdo, se limitando exclusivamente à descrição da maneira como as coisas se apresentam. Em resumo, a fenomenologia, cuja fundação é devida a Edmund Husserl, é o estudo sistemático de tudo o que se coloca à consciência tal como se apresenta. Apesar de sua natureza filosófica, pode ser utilizada na análise científica a partir de três etapas desenvolvidas por Husserl, as quais, para atenderem aos fins científicos, sofrem modificações.

A primeira etapa é a “descrição” que consiste no detalhamento das experiências específicas da atitude cotidiana, se reduzindo ao mínimo o número de generalidades e

abstrações (GIORGI, 2008). A segunda é a “redução fenomenológica”, por meio da qual são excluídos os conhecimentos passados relativos ao fenômeno. Exige-se que a descrição não seja existencial, “em outras palavras, tudo que poderá afirmar o pesquisador é que a experiência concreta é indicativa daquilo em que o sujeito estava presente, e não que a descrição pretenda necessariamente ser o relato objetivo do que realmente se passou (GIORGI, 2008, p. 397)”.

De acordo com Giorgi (2008), o pesquisador adota a atitude da redução fenomenológica objetivando analisar sua descrição, permanecendo vigilante à subjetividade de sua disciplina. Por último, se busca, ainda segundo o mesmo autor, as essências “científicas” que correspondem a aspectos mais duradouros, invariáveis, à articulação de um sentido fundamental, sem o qual o fenômeno não poderia se apresentar como tal, uma identidade constante que contém as variações que um fenômeno é capaz de sofrer, e que as limita (GIORGI, 2008).

Optou-se por realizar a pesquisa utilizando o método fenomenológico por seu caráter independente de conhecimentos apriorísticos. O objetivo é analisar como os Suruí enxergam o contexto de inserção tecnológica em que estão imersos a partir da descrição de como eles se apresentam frente a esse fenômeno. Partindo-se da redução fenomenológica não se deseja fazer afirmações categóricas sobre o que o fenômeno “é”, mas como ele se mostra em sua aparência. Pretende-se examinar os fatos enquanto presença (sem base real) para depois atribuir-lhes existência. Delineado o objetivo, parte-se para a descrição detalhada conforme a experiência do outro (no caso o indígena), se excluindo – ou melhor, tornando não influentes – os conhecimentos prévios acerca, principalmente, do estereótipo do índio amazônico para finalmente, após a coleta de dados, analisar os aspectos invariantes sem o quais o fenômeno não poderia se apresentar como tal.

Iniciando-se a descrição dos passos até a chegada à reserva Sete de Setembro, a primeira parada foi na sede da Associação Metareilá do Povo Paiter-Suruí. A pergunta que se fazia antes do primeiro encontro com Almir Suruí, na associação indígena em Riozinho, era como não permitir que os conhecimentos passados, previstos na etapa da “redução fenomenológica”, não afetassem a descrição dos fenômenos observados. Retomando a questão do olhar abordada anteriormente, a fim de que a etapa fenomenológica não fosse descumprida, foi adotada uma nova perspectiva chamada o “olhar do estrangeiro”.

O recurso do olhar do estrangeiro que, segundo Brissac (1988), é tão recorrente nas narrativas e filmes americanos diz respeito àquele que não é do lugar, que acabou de chegar, e por isso é capaz de ver aquilo que já não pode ser percebido pelos que lá estão. “Ele

resgata o significado que tinha aquela mitologia. Ele é capaz de olhar as coisas como se fosse pela primeira vez e de viver histórias originais (BRISSAC, 1988, p. 363)”. Para o autor, todo um programa se delineia a partir do “olhar do estrangeiro”, que possibilita livrar a paisagem da representação que se faz dela, retratando-a sem pensar em nada que tenha sido visto antes.

Contar histórias simples, respeitando os detalhes, deixando as coisas aparecerem como são (...). Um olhar fenomenológico, em meio às coisas, mostrando-as como realmente são. É o que nos torna capazes de captar a banalidade do cotidiano humano, de lhe dar a poesia do instantâneo e da contemporaneidade (BRISSAC, 1988, p. 363).

Brissac (1988) continua dizendo que “o estrangeiro toma tudo como mitologia, como emblema. Reintroduz imaginação e linguagem onde tudo era vazio e mutismo. Para ele estes personagens e histórias ainda são capazes de mobilizar (BRISSAC, 1988, p. 363)”, é o único capaz de ver através dessa *imagerie*. E foi assim, lançando mão do “olhar do estrangeiro” que se chegou, ou pelo menos se tentou chegar, à sede da Associação Metareilá e, posteriormente, à reserva Sete de Setembro. Não se queria exatamente pisar nas terras indígenas num estado de “nudez psicológica”, como se nenhum conhecimento anterior tivesse existido, o que seria impossível, já que todo um material sobre a disciplina estudada, os suruí e especificamente sobre a figura de Almir foi levantado. O objetivo era olhar as coisas como se fosse, e de fato era, a primeira vez.

Talvez a primeira experiência do pesquisador de campo (ou no campo) esteja na domesticação teórica de seu olhar. Isso porque, a partir do momento em que nos sentimos preparados para a investigação empírica, o objeto sobre o qual dirigimos o nosso olhar já foi previamente alterado pelo próprio modo de visualizá-lo. Seja qual for esse objeto, ele não escapa de ser apreendido pelo esquema conceitual da disciplina formadora de nossa maneira de ver a realidade (OLIVEIRA, 1996, p.15).

Chegando à Metareilá, ao contrário de encontrar um cenário rústico com desenvolvimento tecnológico incipiente, se encontrou uma associação relativamente bem estruturada, em expansão inclusive, um *staff* integrado por indígenas e não indígenas, sala de reuniões e um líder carismático e receptivo que fez questão de apresentar todo lugar, desde as divisões de trabalho, passando pela copa, até o “Maloca Digital”, espaço onde a comunidade indígena acessa a internet. O projeto “Maloca Digital” foi batizado por Almir Suruí, que disse fazer questão de unir no nome da iniciativa algo propriamente indígena com algo típico da era da informática.

Após o momento inicial da chegada e o impacto da quebra de estereótipos, não obstante já estar se esperando algo do gênero, se percebeu o quanto as “malocas” atuais

divergem daquelas descritas pelos cronistas e viajantes. Estabelecendo um paralelo com o que diz Oliveira (1996) sobre os Tükúna, índios do Alto Solimões no Amazonas, se tem:

Tomando-se, ainda, os mesmos Tükúna, mas em sua feição moderna, o etnólogo que visitasse suas malocas observaria de pronto que elas se diferenciavam radicalmente daquelas descritas por cronistas ou viajantes que, no passado, navegaram pelos igarapés por eles habitados. Verificaria que as amplas malocas, então dotados de uma cobertura em forma de semi-arco descendo suas laterais até o solo e fechando a casa a toda e qualquer entrada de ar (e olhar externo), salvo por portas removíveis, acham-se agora totalmente remodeladas. A maloca já se apresenta amplamente aberta, constituída por uma cobertura de duas águas, sem paredes (ou com elas precárias) (...) (OLIVEIRA, 1996, p.17).

Oliveira (1996) fala da estrutura das casas dos Tükúna, aspecto que será posteriormente mencionado quando descrita a chegada à reserva, por hora, a estrutura da associação foi a primeira pequena surpresa. Seguindo as etapas do trabalho do antropólogo, aventurando-se em águas desconhecidas, se passa do olhar ao seu complemento, o ouvir. Formalmente, uma única entrevista foi realizada com Almir Suruí (Figura 3) durante a pesquisa de campo, no entanto, informalmente foram feitas várias. Nas caminhadas por entre a floresta suruí ou no carro a caminho da Sete de Setembro, as conversas eram constantes. Mesmo nos instantes de aparente descontração Almir dizia em tom bem humorado “vamos conversar, estamos trabalhando”, nestes momentos, talvez a comparação do líder indígena a um *CEO* seja apropriada.

Foto: Sérgio P. Cruz / Kanindé



Figura 3 - Almir Suruí apresenta algumas espécies de plantas durante passeio na floresta suruí

Durante a entrevista realizada em Riozinho, na sede da Metareilá, em sua primeira resposta, Almir foi enfático ao afirmar que essa transformação toda pela qual passa o povo suruí não inicia com a internet. O líder diz que a importância da rede reside no fato dela ser uma ferramenta importante para o estabelecimento de um diálogo, o qual consiste em um instrumento forte na construção de uma sociedade. É essa a visão repassada à comunidade.

Bom, internet, primeiro porque não começa com internet. Pra nós, como líder do povo Suruí, isso, a gente leva pra nossa comunidade, pra que ele tem visão de internet como ferramenta que ajuda a construir um diálogo, porque acreditamos que o instrumento mais forte na construção de uma sociedade forte é o diálogo, conversa, proposta; e sociedade como um todo pode aceitar, se entender o que é. (Almir Suruí)

Na maioria de suas respostas, Almir parece tentar escapar do enfoque prioritário no viés tecnológico para ressaltar não a tecnologia, mas o que ela propicia, mencionando, obviamente, a causa pela qual milita, “milhares de pessoas não conhece nada ainda sobre floresta e quem pode ajudar a inserir sobre floresta dentro do sistema de comunicação que é, é o povo indígena que conhece mais (Almir Suruí)”.

Então é isso, quando a gente fala do fortalecimento político do povo Paiter, é porque aí a gente vamo tá ajudando, contribuindo a criar políticas públicas que atenda a necessidade de conservar e proteger o meio ambiente e valorizar e proteger a cultura dos povos indígena que são diferente, tem milhares de cultura diferente na Amazônia. Então a partir desse entendimento, a gente acha que se o povo brasileiro reconhecer o valor da cultura e o valor do meio ambiente, o povo indígena terão, por exemplo, o povo Paiter terão uma política forte de mostrar através da sua experiência como é possível fazer um desenvolvimento justo com o meio ambiente, e com a cultura e como é que isso fortalece a economia. (Almir Suruí)

A política é uma constante na fala de Almir, “como líder indígena, eu sou um político”, diz. Ele, que foi candidato a deputado estadual em 2002, um dos fundadores do Partido Verde (PV) e, até a data da entrevista, estava convencido a deixar o PV, acredita que ambientalista e indígena são duas categorias para com as quais existe muito preconceito. “Quem manda no mundo é o sistema econômico, o meio ambiente é um obstáculo”, coloca. Almir destaca que os profissionais de comunicação são muito importantes nesse processo de mudança. Durante viagem de carro a caminho da reserva, o líder suruí contou que certa vez um grupo de italianos lhe perguntou sobre suas pretensões políticas, se pensava em um dia ser presidente do Brasil. Almir respondeu que não sonhava com isso e foi advertido pelos integrantes do grupo que replicaram algo como “até pouco tempo atrás seria impensável um

negro ser presidente dos Estados Unidos, por que não poderia um índio ser presidente do Brasil?”.

Ao retomar o assunto sobre a inserção tecnológica na comunidade indígena, Almir explica que a parceria com a Google foi formalizada em 2008, mas iniciou em 2007, e prossegue dizendo que dentro da TI não há internet. O líder acredita que a iniciação na rede deve ser introduzida paulatinamente ao povo Paiter, com responsabilidade.

Não tem internet na aldeia. Tem internet aqui no escritório do Povo Paiter, o que a gente utiliza também dentro do território é equipamentos como GPS, como outros tipos de notações, isso é que são utilizados lá dentro do território. Só aqui que temos internet porque também a gente acha que se nós não preparar consciência do nosso povo sobre uso da internet é um perigo também. Então não é porque internet tem visão de mal, as pessoas que transformam internet em mal. (...) não é porque que o tecnologia em si tem maldade com humanidade, quem tem maldade com humanidade é a pessoa que tá atrás desse equipamento. Então eu sou responsável, por exemplo, de trabalhar e tratar o que, quais informações que eu vou tá expondo dentro da internet sobre o meu povo, sobre floresta (...). (Almir Suruí)

A preocupação de Almir com a introdução responsável da internet na realidade de seu povo também tem a ver com o desafio mencionado por Castells (2003) quanto ao “estabelecimento da capacidade de processamento de informação e de geração de conhecimento em cada um de nós – e particularmente em cada criança (CASTELLS, 2003, p. 227)”. Não é à toa que o grande público do “Maloca Digital” é o infanto-juvenil. A angústia de Almir e o pensamento de Castells são resumidos em uma única palavra: educação.

Refiro-me a educação. Mas em seu sentido mais amplo, fundamental; isto é, a aquisição da capacidade intelectual de aprender a aprender ao longo da vida, obtendo a informação que está digitalmente armazenada, recombina-a e usando-a para produzir conhecimento para qualquer fim que tenhamos em mente. Esta simples declaração põe em xeque todo o sistema educacional desenvolvido durante a Era Industrial. Não há reestruturação mais fundamental. E muito poucos países e instituições estão verdadeiramente voltados para ela, porque, antes de começarmos a mudar a tecnologia, a reconstruir as escolas, a reciclar os professores, precisamos de uma nova pedagogia, baseada na interatividade, na personalização e no desenvolvimento da capacidade autônoma de aprender a pensar. Isso, fortalecendo ao mesmo tempo o caráter e reforçando a personalidade. E esse é um terreno não mapeado (CASTELSS, 2003, p. 227).

O terreno não mapeado citado por Castells começa a ser desbravado pelos suruí a partir do investimento em uma educação para os meios, já em desenvolvimento no Projeto “Maloca Digital”. Foram vinte pessoas, a maioria jovens, treinadas inicialmente pela Google que se tornaram, segundo Almir, usuárias frequentes da rede. Alguns desses jovens são estudantes suruí que trabalham na Metareilá – ao lado de outras lideranças indígenas e colaboradores não indígenas. A partir do treinamento que receberam, repassam devagar o

conhecimento a outros suruí, sempre “com responsabilidade”, enfatiza o líder indígena. Aos poucos, os suruí aprendem a reivindicar seus territórios físicos no território virtual da internet, onde se pode acumular capital social e “assim, abrir diálogo com sociedade como um todo (...) fazer essa rede de aliança de lutar por um mundo melhor, um humanidade mais equilibrado economicamente, culturalmente, ambientalmente”, diz Almir Suruí ressaltando acreditar que dessa forma será possível “transformar o modelo atual em outro tipo de modelo, mais humano, mais participativo”.

(...) internet, tecnologia é um ferramenta muito rápido, é um comunicação muito rápido, então assim a gente tem conquistado alguns parceiros, a gente comunica com alguns parceiros daqui direto pra Europa, Estados Unidos, ou outro canto do mundo utilizando e-mail, skype (...) Redes sociais também, temos facebook e aproximadamente eu tenho mais de 4 mil amigos no facebook e entre elas, a maioria são pessoas de fora do Brasil que vêm acompanhando a luta do povo Paiter (...).
(Almir Suruí)

O capital social acumulado pelos suruí, entendido como a rede de comunicação e cooperação em prol da causa ambiental é muito importante para a manutenção da luta do povo Paiter, inclusive no aspecto financeiro. “Primeiro eu diria que a gente acha o recurso financeiro importante, mas não é solução do mundo, solução pra nós é cada pessoa ter sua responsabilidade” afirma Almir durante a entrevista, expondo que a comunidade faz do recurso financeiro um instrumento de trabalho, não o resultado do trabalho. “Nosso questão não é essa, a gente quer utilizar recurso financeiro que são doados, que são geridos dentro do nosso território como ferramenta de fazer cada vez mais as coisas acontecer” no âmbito de uma visão mais sustentável e equilibrada com a cultura indígena e com o meio ambiente. Nesse aspecto, segundo o líder indígena, a internet não é a principal ferramenta utilizada pelos suruí para a reunião de apoios e parcerias; é mais um instrumento de comunicação, “como qualquer telefone”.

Sobre o mercado de carbono, Almir relatou que, até o momento (julho de 2011, data da entrevista), “não vendemos nenhum tonelada de carbono (...). Nós começamos a discutir, entender que que é o carbono primeiramente e vimos uma oportunidade sobre a floresta, não em carbono em si, mas em como floresta em pé é importante para nossa vida”. Antes do início das discussões sobre a valorização do povo Paiter e da importância da conservação da floresta, Almir conta que o contexto Paiter era um desastre, já que a própria FUNAI consentia com a retirada de madeira dentro do território Suruí.

Muitas vezes os índios são acusados de vender a Amazônia pros outros países, eu digo que não, eu sou um índio que tem viajado 28 países no mundo todo (...) que tenho responsabilidade de defender meu país de qualquer um políticos dessas. (...) Então se você não conhecer que que é floresta, você nunca vai respeitar (...) A gente

tem ajudado a levar essas informações pra mídia, sabe que é um responsabilidade nosso e deles também. Então a gente vejam esses reportagem como um momento de grande aliança (...). (Almir Suruí)

Ao falar da mídia e sua importância no processo de levar as informações sobre a floresta à sociedade, Almir a descreve como uma forte aliada. Em um determinado momento da entrevista, o líder indígena mostrou uma coleção de revistas de vários países, nas quais constavam matérias sobre a causa suruí e sobre sua própria figura.

(..) aqui são revista que a gente tem saído em alguns países e daqui do Brasil também. Essa aqui da Inglaterra, essa aqui da Suíça, (...) Suécia, Holanda, Estados Unidos (...) Eu fui eleito por essa revista Época um dos cem pessoa do mundo mais criativa, ganhando Eike Batista. (...) Em 2009 eu fui eleito um dos 100 brasileiro mais influente pelo revista Época. (Almir Suruí)

Este é Almir Suruí, o líder indígena amazônico, que já esteve com Al Gore, é amigo pessoal do Príncipe Charles – com quem mantém uma ação conjunta subsidiando um dos projetos ambientais da realeza inglesa –, associado a outros líderes globais na África, por exemplo, e que talvez nunca tenha ouvido falar tecnicamente de capital social, mas parece ser um mestre nato no assunto. Para Almir, “primeiro vem vida, depois floresta, não são separados”. Ele não enxerga a tecnologia como aniquiladora de sua cultura tradicional, “qualquer cultura do mundo tem que avançar (...) por que a nossa cultura não podia também avançar? Eu não posso só dar valor ao meu tecnologia, se eu não dar valor ao meu colar”. Ao final da entrevista Almir diz “eu to usando meu *Mac*”, referindo-se ao *notebook* sobre a mesa, “e também to usando meu colar”, no segundo seguinte aponta para a parede e fala “tá ali meu cocar (...), tá ali meu arco e flecha”. Os aparatos tecnológicos e os objetos indígenas tradicionais não se anulam, ao contrário, convivem lado a lado na sala de Almir, dialogando.

No dia seguinte à entrevista veio finalmente o momento de conhecer a reserva Sete de Setembro. Chegando lá, o “olhar do estrangeiro” foi exercitado. Casas de alvenaria e madeira (Figura 4), luz elétrica, antenas parabólicas, motocicletas, uma escola bem estruturada (Figura 5); oca de palha somente no meio da floresta (Figura 6), construída estrategicamente para os “turistas”. A aldeia onde se localiza a casa de Almir Suruí é simples, mas muito diferente da imagem “típica” de terra indígena.

Chegou-se à Sete de Setembro no dia em que a equipe da *Rainbow Children* se preparava para gravar seu documentário sobre a ida à reserva suruí. Uma cena muito interessante de ser observada, os integrantes da ONG haviam reunido várias crianças da comunidade para o desenvolvimento de uma dinâmica com as cores. Eles dirigiam os índios como num estúdio de cinema, sem que os “personagens” do vídeo se sentissem, nem por um momento, intimidados diante da câmera.



Figura 4 - Moradias Reserva Sete de Setembro

Tentou-se trocar algumas palavras com as crianças, que apenas riam e conversam entre si no idioma próprio. Os mais velhos também tentavam se comunicar, mas não falavam fluentemente o português. Os jovens presentes, bilíngues, estavam envolvidos na gravação do documentário. Parecia difícil conseguir uma segunda entrevista até que o sobrinho de Almir Suruí, Rubens Naraikoe Suruí, aceitou conversar. Rubens, um garoto de 21 anos, estudante do curso de Direito em uma faculdade de Porto Velho, é um usuário frequente da rede. Entre uma conversa informal e outra, Rubens falou sobre sua dificuldade inicial em conseguir amigos na faculdade, onde era visto com certo estranhamento em função de sua etnia, quadro que foi mudando aos poucos.

O jovem universitário suruí utiliza e-mail, Facebook, Orkut, MSN, enfim, faz da internet uma ferramenta para pesquisas acadêmicas e para a conquista de novas amizades. Ele,

que aparece trajado tipicamente e com pinturas indígenas em sua foto de perfil no facebook, diz receber diariamente solicitações de amigos de dentro e fora da Brasil. Em resumo, a utilização que Rubens faz da internet não difere muito da utilização que qualquer jovem urbano faz da rede nos dias de hoje.

Rubens Naraikoe conta que antes dos treinamentos oferecidos pela Google, o contato que os suruí em geral tinham com a internet era raro, “tinham pouquíssimo contato, só que através disso a gente criou esse Facebook, e-mail (...)”. Ele conta que aprendeu bastante durante as duas oficinas das quais participou juntamente com outros jovens, todos entre 15 e 25 anos, os quais tornaram-se multiplicadores dos conhecimentos adquiridos.

(...) eles vieram aqui na aldeia e após isso fizeram lá o treinamento na Associação Metareilá, onde a maioria dos adolescentes e crianças, né, aprenderam utilizar a ferramenta da tecnologia, mas isso foi assim, uma grande oportunidade (...) da maior importância pra nós. Isso foi abrindo a mente pra como a gente pode, através da tecnologia, entrar no outro mundo que não é nosso, e a gente tinha consciência de não deixar o que é nosso pra utilizar o meio de comunicação (...). E com isso a gente aprendeu utilizar, eu mesmo (..) não tinha nem como acessar. Hoje tem facilidade, hoje eu tenho meu próprio *notebook*, comprei através disso porque aprendi e hoje tenho facilidade, como qualquer pessoa, de acessar internet, fazer pesquisa, divulgar o meu trabalho, divulgar questão indígena, a importância de valorização da cultura. (Rubens Naraikoe Suruí)



Figura 5 - Escola Suruí

Rubens Naraikoe Suruí prossegue contando que “àquele tempo”, referindo-se à década de 1980 e 1990, antes do início do processo de organização do povo Suruí em prol da causa ambiental, “havia muito desmatamento, invasão dos próprios fazendeiros, madeireiros, e pra combater isso a gente tinha que procurar algum meio pra que isso acabasse (...). Isso foi um meio pra que a gente pudesse acabar com isso”.

Ao ser perguntado sobre a realidade antes e depois da visibilidade que os suruí adquiriram na internet, Rubens diz que no momento anterior à formalização da parceria com a Google, somente algumas pessoas visitavam a aldeia, sempre para falar com Almir, porém, após a entrada do parceiro multinacional, muita gente passou a procurar os suruí, fato que pode ser entendido a partir da apropriação mútua de capital social entre índios e Google, mencionada anteriormente. “A partir disso foi muito divulgado também e isso chamou muita atenção de pessoal de fora e muita gente vem aqui”, ratifica

A paixão pela causa suruí é uma constante em Almir e Rubens, independentemente da internet ou da visibilidade que ganharam na rede e na mídia tradicional. Talvez este seja o aspecto invariável buscado pela fenomenologia. Rubens diz nunca ter pensando em ser líder, mas que tem vontade de torna-se um defensor dos povos indígenas atuando na área do Direito.

É o meu foco. Eu sou mais aquela questão, eu gosto de ser um defensor, além disso ser um fiscalizador dos órgãos que trabalha com aquele povo, o povo Suruí, no caso seria a FUNAI, né, o pessoal que trabalha com a saúde indígena, a educação indígena, de procurar um meio como trabalhar melhor e trabalhar de forma certa com aquele povo, de inserir aquele povo (...) (Rubens Naraikoe Suruí)

Durante uma de suas falas anteriores, Naraikoe, que da mesma forma que Almir parece enxergar as possibilidades tecnológicas como meios para auxiliar a luta suruí, diz que através da tecnologia pôde abrir a mente e entrar num mundo que não é o seu. Talvez Rubens não saiba, mas esse mundo virtual é, cada vez mais, o seu mundo também. Como coloca Santos (2006) é grande a capacidade de criação e inovação dos oprimidos, neste caso representados pelos suruí de outrora, quando se libertam do estatuto de vítimas. A partir da tecnologia, os suruí deixam de ser vitimizados e passam a ser sujeitos ativos de sua própria história com a direito a “voz”, admitindo que o silêncio é característica dos subalternos, e “olhar”, admitindo que ao contrário do sujeito que vê, o que olha interfere na paisagem.



Figura 6 - Oca de palha construída para os "turistas"

3. SURUÍS DE RONDÔNIA: AMAZÔNICOS E GLOBAIS

3.1 MODERNIDADE E TRADIÇÃO: NOVOS DIÁLOGOS POSSÍVEIS

Modernidade e tradição parecem termos antagônicos, paradoxais como a ideia de aliar arco e flecha e *laptop*, dois extremos excessivamente distantes. Quem pensar que tradição e modernidade ocupam polos afastados esquece que hoje se vive a era da redução das distâncias, na qual o moderno e o tradicional deixaram de ser opostos e se tornaram complementares. “Soa contraditório, mas a mesma modernidade que quase dizimou os Suruís nos tempos do primeiro contato promete salvar a cultura e preservar o território desse povo”, assim inicia matéria publicada na Revista Época²⁸, em fevereiro de 2012, sobre os Suruí. O texto segue falando a respeito de como os índios passaram a valorizar e resguardar sua cultura em vídeos e fotos *on-line*, além de, obviamente, citar a parceria firmada com a Google no combate ao desmatamento ilegal dentro da terra indígena.

Marshall McLuhan é um autor que já na década de 1960 pensava sobre as transformações emergidas com as “novas tecnologias de transporte ou comunicação”, as quais tendem a criar um novo ambiente humano (MCLUHAN, 1972). Tais transformações são graduais, representam um processo transitório constante que traduz bem a relação tensional entre tradição e modernidade. De acordo com Rodrigues (1994), o moderno e o tradicional são coexistentes em qualquer época, em qualquer sociedade, um não existe sem o outro. O autor afirma que “a montante e a jusante da modernidade, encontramos sempre e inevitavelmente a tradição (RODRIGUES, 1994, p.83)”.

A tradição encontra-se a montante da modernidade, uma vez que, por um lado, ela constitui os seus pressupostos e, por outro lado, lhe fornece as formas de que se alimenta, ainda que de maneira negativa, enquanto fornecedora dos conteúdos em relação aos quais a modernidade procura romper. (...) Mas a tradição encontra-se igualmente a jusante da modernidade, não só pelo facto de as formas modernas que implementa estarem também elas inevitavelmente destinadas a tornarem-se tradicionais, mas também pelo facto de, passado o instante da ruptura para com a tradição, o imperativo de se ser moderno se torna também ele uma tradição (RODRIGUES, 1994, p.83).

²⁸ Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/tempo/noticia/2012/02/almir-surui-nao-temos-o-direito-de-ficar-isolados.html>>. Acesso em: 22 jun. 2012

No contexto Suruí igualmente se vive esse processo de transição gradual, primeiro porque a tensão entre tradição e modernidade é natural de qualquer sociedade e segundo porque nele se vivencia a instauração de um novo ambiente comunicacional apto a introduzir, como coloca McLuhan, novos hábitos de percepção. “O manuscrito e o papiro criaram o ambiente social de que pensamos em conexão com os impérios da antiguidade. O estribo e a roda criaram ambientes únicos de enorme alcance (MCLUHAN, 1972, p.15)”. Assim, ainda segundo este autor, “ambientes tecnológicos não são recipientes puramente passivos de pessoas, mas ativos processos que remodelam pessoas e igualmente outras tecnologias (idem, 1972, p.15)”.

Os Suruís também passaram por evoluções, não necessariamente tecnológicas, mas relativas à postura adotada. Uma das mais radicais diz respeito à sua trajetória, de índios madeireiros a ambientalistas. Almir conta que até hoje, muitos suruís são aliciados dentro do território para compactuarem com a retirada ilegal de madeira, porém, após o desmatamento começar a trazer prejuízos à comunidade, decidiu-se combater fortemente a ilegalidade dentro da TI, daí nasceu a ideia do projeto Carbono Suruí, uma alternativa que concebe a floresta em pé como algo economicamente interessante.

Os meios alteram não somente a percepção, mas geram expectativas e hábitos ritualizados novos (RODRIGUES, 1994). Se no caso dos Suruí essas mudanças são capazes de se sobreporem ao quadro tradicional só o tempo irá dizer. Dos 1350 habitantes da reserva Sete de Setembro, poucos, a maioria jovens, utilizam o computador com frequência, logo o eixo maior está no diálogo que gradualmente ocorre entre a tradição e a modernidade e não num salto brusco que representaria a incorporação completa da novidade e a negação da condição “tradicional” anterior.

De acordo com Rodrigues (1994), o mundo vivencia um constante processo de esquecimento e rememoração das experiências tradicionais, que coincide com o processo de *planetarização* da informação generalizada. Para o autor, assiste-se a uma espécie de “arcaização das experiências tradicionais enraizadas em territórios concretos de pertença, (...) no misto de recusa e de veneração do patrimônio comum, de esquecimento e de rememoração sacralizante (RODRIGUES, 1994, p. 218)”. Tal momento é caracterizado pela presença de dois sentimentos conviventes que se contradizem, “a vontade de ultrapassagem das formas arcaicas da memória e a vontade da sua preservação, e até do seu incessante retorno (RODRIGUES, 1994, p. 218)”. Os suruí conseguiram unir ambos os sentimentos de uma vez a partir da adoção de novas formas de memória, agora armazenadas em um servidor eletrônico, e da preservação da cultura, a partir da sua disseminação na rede.

O fato é que assim como o atual contexto tecnológico redefiniu as formas de sociabilidade, tornando-as independentes do enraizamento territorial, tradição e modernidade passaram a conversar mais proximamente, tanto num sentido abstrato quanto num sentido geográfico. Por exemplo, a tradição suruí, patrimônio de um povo que habita o interior do Estado brasileiro de Rondônia, é hoje visível ao mundo todo na internet, estando apta a dialogar com outras tradições de qualquer parte do planeta. Desde que “as fronteiras geográficas tradicionais se tornaram permeáveis à penetração da informação tecnologicamente mediatizada, assistimos à aceleração do processo de redefinição de novas formas de sociabilidade (RODRIGUES, 1994, p. 218)”, agora autônomas, independentes do aspecto territorial. Já não são formas concretas e estáveis, como as que definiam a sociabilidade tradicional e até moderna, “mas modalidades aleatórias, fluidas e movediças, abertas em permanência a constantes variações (RODRIGUES, 1994, p. 218)”.

Tal como Almir Suruí colocou durante a entrevista concedida para a elaboração deste trabalho, “por que a cultura Paiteir não poderia avançar?”, participar desse processo fluido que também pode ser enriquecedor? Este mesmo questionamento é ratificado no título da matéria mencionada no início do capítulo, que reproduz a seguinte fala de Almir, “Não temos o direito de ficar isolados”. Os suruí, como qualquer povo, precisa se integrar à dinâmica informacional, a própria tradição serve de alimento para a informação e a comunicação.

Informação e comunicação formam, neste contexto, um todo inseparável, escapando a linguagem a qualquer espécie de processo autônomo de realização técnica. É por isso que estas formas de sociabilidade são tradicionais, no sentido próprio do termo, no sentido em que se alimentam desta reserva de sentido a que damos o nome de tradição (RODRIGUES, 1994, p. 220).

Os pontos culturais de referência têm se modificado incessantemente à medida que se alargam as fronteiras da informação tecnologicamente mediatizada. Talvez porque atualmente seja possível um diálogo mais frequente entre as culturas, o que faz com que “os pontos de referências culturais que, até meados do século passado, delimitavam o horizonte do mundo das comunidades humanas e definiam os contornos da realidade (RODRIGUES, 1994, p. 217)” não cessem de se alterar.

Situar onde os Suruí se posicionam – ou tendem a se posicionar – nesse cenário informacional e comunicacional no qual ingressam é relevante para estabelecer, retomando Cardoso (1988), a condição de vidente – se o que “vê” ou o que “olha” – que assumem, porém, para tanto é necessário diferenciar a esfera da informação da esfera da comunicação.

Para Rodrigues (1994), a primeira esfera dá forma ao ambiente mundial ao ser constituída pelo conjunto de acontecimentos correntes no mundo, algo é tão mais informativo quanto mais inesperado for. No entanto, o processo da informação é de natureza não recíproca e irreversível, é unidirecional e prediz alguém que detém um determinado saber e outro – ou conjunto de outros – que supostamente ignora a mensagem (ou mensagens) transmitida(s). Já a dimensão comunicacional, ao contrário, “é um processo que ocorre entre pessoas dotadas de razão e de liberdade, entre si relacionadas pelo facto de fazerem parte, não do mundo natural (...), mas pelo facto de pertencerem a um mesmo mundo cultural (RODRIGUES, 1994, p. 21)”.

Com a inserção da internet, os Suruí partilham um mesmo mundo cultural com o resto do planeta no sentido de não participarem somente da esfera informacional, mas da comunicacional a partir da ocorrência do fenómeno da intercompreensão, processo recíproco de troca simbólica e princípio fundamental da comunicação. Agora sim é possível estabelecer um paralelo com o vidente de Cardoso (1988): a informação estaria na ordem do “ver” e a comunicação na ordem do “olhar”, isto é, na esfera da interação, do sujeito que participa ativamente do processo.

“A comunicação não é um produto, mas um processo de troca simbólica que se alimenta da sociabilidade, que gera laços sociais que estabelecemos com os outros (RODRIGUES, 1994, p. 22)”. A sociabilidade se desenvolve quando há intercompreensão, em outras palavras, quando há comunicação. Daí por diante, várias ações podem ser iniciadas a partir dos laços sociais estabelecidos, por exemplo, a apropriação de capital social, entendido como redes de comunicação conjuntas nas quais circulam informações responsáveis por facilitar a articulação das ações coletivas (MATOS, 2009). A parceria entre os Suruí e a Google foi possível graças ao diálogo entre partes que partilham de interesses comuns, o que exemplifica um caso de geração de capital social que deve sua consolidação e continuidade também ao suporte fornecido pelas novas formas de sociabilidade.

A intercompreensão é discutida desde a Grécia antiga, nos tempos de fundação da democracia, a qual não existe sem o exercício da palavra pública. Ler, interpretar, conversar e intercompreender, esse passos marcaram o nascimento do pensamento democrático que “supunha não somente (...) a alfabetização, que permitia aos cidadãos ler e interpretar a lei, mas igualmente as conversações, que ligavam os membros da comunidade política nesse dispositivo de comunicação bem concreto que era o cite antiga (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 69)”.

A intercompreensão, essencial à democracia, passa a ser exercitada pelos Suruí, que até poucas décadas atrás estiveram perto de ter sua população dizimada. Logo, a partir das novas mídias, chamadas por Lemos e Lévy (2010) de pós-massivas, talvez os Suruís possam finalmente fazer parte do projeto democrático. “As novas mídias interativas com funções pós-massivas são, mais do que informativas, verdadeiras ferramentas de conversação. Essa é uma das características que as diferenciam das mídias de função massiva de caráter mais informativo (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 70)”.

Por falar em caráter informativo, segundo Charaudeau (2010), “se existe um fenômeno humano e social que dependa precipuamente da linguagem, é o da informação (CHARAUDEAU, 2010, p. 33)”. No contexto atual, os dispositivos da informação tendem a funcionar de modo quase instintivo e naturalizado, ocasionando regularidades automáticas.

Os dispositivos da informação não se limitam por isso apenas a desempenhar as funções de instrumentos inertes da comunicação dos nossos projetos, ideias ou sentimentos; tendem a funcionar de maneira quase instintiva ou naturalizada, gerando regularidades automáticas que se sobrepõem, de maneira cada vez mais naturalizada, à experiência comunicacional tradicional, imediata e espontânea. Constituem, por conseguinte, uma nova modalidade de experiência do mundo (RODRIGUES, 1994, p. 217).

Assim como McLuhan (1972) argumenta que os meios ensejam novos modos de percepção, Rodrigues (1994) ressalta que as técnicas atuais consistem em novas modalidades de linguagem e propõe um novo termo para batizá-las, são as logotécnicas (prefixo “– logo”: elemento que significa palavra). “Dispostas sob a forma de redes planetárias, que cobrem em permanência o globo terrestre, fazem circular por todo o sistema social, de maneira capilar, como um autêntico influxo nervoso, uma nova modalidade de linguagem mediatizada da informação (RODRIGUES, 1994, p. 217)”. O autor diz ter proposto o termo logotécnicas “para marcar esta relação estreita que os dispositivos reticulares da informação estabelecem com a emergência atual desta modalidade reticular da experiência (RODRIGUES, 1994, p. 217)”.

De acordo com Sodré (2002), a linguagem não é apenas designativa, mas produtora de realidade e a mídia, assim como a velha retórica, é uma técnica política de linguagem, “potencializada ao modo de uma antropotécnica política – quer dizer, de uma técnica formadora ou interventora na consciência humana – para requalificar a vida social, desde costumes e atitudes até crenças religiosas, em função da tecnologia e do mercado (SODRÉ, 2002, p. 26)”. E como participar da linguagem dos mídia? No caso da internet, Ribeiro (2000), aponta a existência dos computadores (inglês de computador), responsável

por promover uma desbabelização no mundo virtual. Os suruí já estão se preparando para esse universo. Almir diz não falar inglês, pois tem intérpretes que o acompanham em suas viagens internacionais, porém, os jovens suruí já dominam a utilização de tradutores automáticos, utilizados durante os treinamentos ministrados pelos técnicos da Google.

A Google, multinacional americana, é um exemplo do que chama SCHILLER (apud RIBEIRO, 2000) de “controle da instrumentação da informação”. Ribeiro coloca que a dianteira americana na indústria de satélites e de informação tem origem na pragmática da geopolítica imperial: “controle da instrumentação da informação, invariavelmente, anda junto com o controle do fluxo de mensagens, do seu conteúdo, capacidade de monitoramento e de todas as formas de capacitação para a informação”(SCHILLER, 1996, p.93) (RIBEIRO, 2000, p. 474). Resgatando os conceitos de Norte e Sul de Santos (2006) trabalhados no primeiro capítulo, a analogia que se pode fazer é que o Norte Tecnológico, no caso a americana Google, vem em busca do Sul, que representa as periferias do sistema, que neste contexto é a Amazônia.

No entanto, independentemente das questões ideológicas que perpassam a temática da cooperação entre Norte e Sul, que aqui não serão aprofundadas, a governança das sociedades passa por um ciberespaço “num sentido amplo, isto é, pelo universo da linguagem humana tal qual ela é estruturada por certa ecologia da comunicação, em um dado momento (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 52)”. Ciberespaço este que até pouco tempo atrás era dominado pelos países ricos, sujeitos da ação, mas que começa a ser colonizado pelos integrantes das periferias globais, graças às técnicas da comunicação que transformam e aumentam as potências da linguagem humana e “desempenham um papel capital na evolução da governança política (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 52)”. Periféricos, como os suruí, já estão aptos a exercer política no ciberespaço.

De acordo com Sodré (2002), toda sociedade constrói regimes autorepresentativos ou de visibilidade pública de si, por pactos semânticos ou semióticos, de maneira mais ostensiva ou mais secreta. “Os processos públicos de comunica o, as institui es lúdicas, os espaços urbanos para os encontros da cidadania integram tais regimes (SODRÉ, 2002, p.16)”. Os suruí, hoje, têm uma imagem política pública a zelar, a qual   mantida por pessoas, indígenas e não indígenas, que desenvolvem serviços de comunica o. Porém, antes de falar propriamente do caso suruí, faz-se um apanhado sobre os tipos de imprensa, a qual sempre esteve no centro desse processo representativo (SODRÉ, 2002).

Mi ge, por exemplo, distingue quatro modelos: 1) imprensa de opinião – caracterizada pela produ o artesanal, tiragens reduzidas, estilo pol mico e

manifestação de ideias; foi o tipo de imprensa que introduziu no espaço público a razão argumentativa cara à burguesia ascendente; 2) imprensa comercial – organizada em bases industriais/mercantis, com prioridade para a publicidade e a difusão informativa (notícia), politicamente ligada à democracia parlamentar; 3) mídia de massa – produção definitivamente dependente de investimentos publicitários e técnicas de marketing, predomínio das tecnologias audiovisuais e grande valorização do espetáculo; 4) comunicação generalizada – a reboque do Estado, das grandes organizações comerciais e industriais, dos partidos políticos, a informação insinua-se nas clássicas estruturas socioculturais e permeia as relações intersubjetivas; trata-se aqui do que também se vem chamando de realidade virtual (SODRÉ, 2002, p.19).

Sodré (2002) coloca que já não se recusam os modelos anteriores, pois podem todos coexistir sincronicamente, “num mesmo espaço social, desde que se integrem num mesmo plano tecnológico e econômico (SODRÉ, 2002, p.19)”. Para o autor, na atualidade, não há “revolução”, há hibridização. “Nada há aqui do que antes se chamaria de ‘revolucionário’. Há tão só hibridização dos meios, acompanhada da reciclagem acelerada dos conteúdos (sampling, no jargão da tecnocultura), com novos efeitos sociais (SODRÉ, 2002, p.20)”.

Nesse ambiente onde os tipos de imprensa se hibridizam e convergem, Sodré (2002) aponta a existência de um novo bios, isto é, um outro tipo de existência. “Aristóteles distingue, a exemplo do que já fizera Platão no Filebo, três gêneros de existência (bios) na Polis: bios theoreticos (vida contemplativa), bios politikos (vida política) e bios apolaustikus (vida prazerosa, vida do corpo) (SODRÉ, 2002, p.25)”. Sodré (2002) propõe a presença de um quarto bios, o bios midiático, que concebe a prótese midiática não como algo externo ao sujeito, mas como uma extensão.

Aplicado a medium, o termo “prótese” (do grego prosthenos, extensão), entretanto, não designa algo separado do sujeito, à maneira de um instrumento manipulável, e sim a forma tecnointeracional resultante de uma extensão especular ou espectral que se habita, como um novo mundo, como nova ambiência, código próprio e sugestões de condutas (SODRÉ, 2002, p. 22).

Vive-se a emergência de um novo tipo de gestão da vida social que prevê um “ordenamento cultural da sociedade em que as imagens deixam de ser reflexos e máscaras de uma realidade referencial para se tornarem simulacros tecnicamente auto-referentes (SODRÉ, 2002,p. 22)”. Nos ambientes digitais, por exemplo, “o usuário pode “entrar” e mover-se graças à interface gráfica, trocando a representação clássica pela vivência apresentativa (SODRÉ, 2002,p. 23)”. Tal vivência já é experimentada pelos suruí, inclusive. No mapa

cultural do povo disponível na internet, é possível fazer um passeio em terceira dimensão pelas tradições da comunidade indígena e, por meio de blogs, microblogs e redes sociais, interagir com eles. “Hoje, o processo redonda numa “mediação” social tecnologicamente exacerbada, a midiaticização, com espaço próprio e relativamente autônomo em face das formas interativas presentes nas mediações tradicionais (SODRÉ, 2002, p.24)”.

Certamente, a midiaticização implica uma nova forma de presença do sujeito no mundo. Um novo bios no qual a midiaticização é vista como a tecnologia de sociabilidade “onde predomina (muito pouco aristotelicamente) a esfera dos negócios, com uma qualificação cultural própria (a “tecnocultura”) (SODRÉ, 2002, p. 25)”. Pesquisas apontam a mídia como (re)estruturadora de percepções, especialmente as realizadas no âmbito político, destacando seu funcionamento como uma espécie de agenda coletiva (SODRÉ, 2002). De fato a mídia, em sentido amplo, não concebida unicamente como produtores tradicionais, funciona como uma agenda coletiva. A diferença é que esta agenda já não é só produzida pelas empresas de comunicação, mas igualmente pela audiência.

Mas até que o poder chegue à audiência há um longo percurso rumo à democratização (ou qualquer ponto-de-fuga para o *status quo* monopolista), a qual, segundo Sodré (2002), não   obtida “pela multiplicidade técnica de canais, nem por uma legisla o liberal aplicada às telecomunica oes, nem mesmo pela concentra o de espaços promovida pelas redes cibernéticas, que faz os “grandes” equivalerem virtualmente aos ‘pequenos’ (SODRÉ, 2002, p.27)”, mas pela transforma o das formas tradicionais de socializa o.

  que a tecnocultura – essa constituída por mercado e meios de comunica o, a do quarto bios – implica uma transforma o das formas tradicionais de socializa o, além de uma nova tecnológica perceptiva e mental. Implica, portanto, um novo tipo de relacionamento do indivíduo com referências concretas ou com o que se tem convencionado designar como verdade; ou seja, uma outra condi o antropológica. (SODRÉ, 2002, p.27).

Para Sodré, (2002) tanto a internet, com suas novas formas de sociabilidade, quanto a m dia tradicional são espaços valorizados. “Alguém pode votar num político determinado simplesmente porque ele aparece, no modo quase-presente da imagem, ocupando o espaço publicitário que lhe foi reservado pelas disposi oes da legisla o eleitoral (SODRÉ, 2002, p.29)”. O autor atribui a a o de votar ao fato do outro existir num espaço valorizado (a média), o que o torna legitimado perante regime hegem nico de visibilidade pública. “O slogan da internet – ‘o que não está na internet simplesmente não existe’ – aplica-se igualmente   mídia tradicional (SODRÉ, 2002, p.29)”.

E se esse sistema de visibilidade for utilizado em prol de determinadas bandeiras? Almir Suruí, praticamente uma celebridade internacional, sabe bem como fazer uso de sua imagem e da condição de seu povo para chamar a atenção para sua causa. Tal cenário permite traçar um paralelo com outro grupo indígena da América Latina, os Zapatistas do México²⁹, que se assemelham aos Suruí de Rondônia em muitos aspectos, um deles diz respeito ao fato de serem vítimas da mesma visão antiquada sobre o índio restrito à condição de propriedade estatal.

Diferente dos afro-americanos antes da era dos direitos civis, os povos indígenas do México foram representados pela ideologia indigenista como sendo parte integral da nação. (...) Enquanto a comunidade foi o critério dos índios para identidade, o Estado rearticulou essa identidade segundo seu próprio projeto nacionalista, reificando costumes como objetos e crenças como mitos, bem como institucionalizando-os em espaços neutros como o Museu Nacional de Antropologia. A própria noção de “patrimônio” – de quem? Com que propósito? Para observação de quem? – tornou-se, com efeito, uma categoria contestada, com diversos grupos tentando arrancar o controle dos meios de simbolização das instituições estatais que dizem ter direitos de propriedade sobre costumes, hábitos, objetos rituais etc. (YÚDICE, 2000, p.448).

Os zapatistas conseguiram capturar a atenção do público graças ao uso habilidoso dos meios de comunicação e da internet, fazendo com que até mesmo o Estado mexicano incorporasse muito do seu discurso multicultural (YÚDICE, 2000). Os Suruí demonstram habilidade midiática similar.

De acordo com Ribeiro (2000), o EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) “pode ser entendido como um movimento local globalizado que foi capaz de tornar-se um movimento global localizado graças a sua habilidade no uso da mídia e especialmente da Internet para desterritorializar suas demandas (RIBEIRO, 2000, p. 497)”, propagando-as para um público bastante abrangente.

Neste sentido, é interessante ver as estratégias retóricas vinculadas a um encontro difundido, a partir de maio de 1996, dentro da Rede. Trata-se do Encontro Internacional pela Humanidade e Contra o Neoliberalismo (acontecido entre 27 de julho e 3 de agosto de 1996). Um documento bem humorado escrito em cinco diferentes versões para satisfazer as características da diversidade que o EZLN acredita presente no universo diferenciado dos seus simpatizantes (RIBEIRO, 2000, p. 497).

Um uso habilidoso dos meios pode equivaler a resultados sociais, políticos e econômicos. Pensando nisso, os suruí já preparam sua geração de jovens para participarem

²⁹ Importante ressaltar que os Zapatistas são um grupo indígena heterogêneo e, apesar de também utilizarem a tecnologia tal como os suruí, possuem natureza distinta. O Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) é uma entidade política militar, com aspirações e modos de ação muito diferentes dos Paiter de Rondônia.

dessa nova gestão da vida social. O Ponto de Cultura³⁰ Maloca Digital mantém um blog³¹, cuja atualização é feita pelos membros da comunidade indígena, que produzem vídeos, textos e imagens. Em novembro de 2011, os jovens experimentaram as inovações e vantagens da distribuição multimídia juntaDados, desenvolvido pelo Pontão de Cultura Digital da Bahia sediado na Universidade do Estado da Bahia (UNEB), que disponibiliza as ferramentas para produção multimídia e audiovisual.

Os jovens suruís tiveram acesso a um pacote completo de *softwares* livres com as principais ferramentas de escritório e para a produção de conteúdos escritos, de imagem, áudio e vídeo. Nas palavras de Lemos e Lévy, os suruís se preparam para a prática do *Citizen journalism* (jornalismo cidadão), uma tendência mundial, na qual qualquer testemunha de um acontecimento pode compartilhar com o mundo sua visão dos fatos.

A “ecologia midiática” evoluiu e possibilitou a qualquer um, com poucos recursos, produzir informação. Figurando como aliadas nesse contexto, as novas tecnologias possibilitam igualmente o exercício do *mobile journalism* ou *lactive journalism*, que referem-se às práticas que utilizam recursos tecnológicos “para localizar e publicar notícias seja por jornalistas profissionais, seja pelo cidadão ‘comum’ (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 76)”. Segundo Lemos e Lévy (2010), essa nova “ecologia” midiática evolui de um sistema cujo centro era “um polo emissor, sem possibilidade de conexão e configurando massas de usuários, para um sistema onde qualquer um pode, com poucos recursos, produzir informação, cooperar, adicionar e criar processos coletivos e inteligentes (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 77)”.

O jornalismo cidadão propicia a memória e o aprofundamento a partir de materiais postados por usuários, os quais podem adicionar comentários, enviar fotos e vídeos, e partilhar testemunhos de primeira mão, o que amplia as possibilidades de produção de sentido e de aprofundamento acerca de determinada informação. “Todo o desenvolvimento do jornalismo digital e do ‘citizen journalism’ apontam para essa tendência: informação, memória, aprofundamento em banco de dados (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 80)”.

Os suruís não parecem intimidados com esse aumento da complexidade comunicacional, que oportuniza a aproximação com potenciais parceiros e,

³⁰ Pontos de Culturas são entidades reconhecidas e apoiadas financeira e institucionalmente pelo Ministério da Cultura que desenvolvem ações de impacto sócio-cultural em suas comunidades. Somam, em abril de 2010, 2,5 mil em 1122 cidades brasileiras, atuando em redes sociais, estéticas e políticas. O Ponto de Cultura não tem um modelo único, nem de instalações físicas, nem de programação ou atividade. Um aspecto comum a todos é a transversalidade da cultura e a gestão compartilhada entre poder público e comunidade. Disponível em: <<http://www.cultura.gov.br/culturaviva/ponto-de-cultura/>>. Acesso em: 06 jul. 2012

³¹ Ponto de Cultura Maloca Digital, endereço: < <http://pcmalocadigital.blogspot.com.br/> >

consequentemente, uma certa interdependência. “Estamos em relação com uma quantidade crescente de colaboradores, de parceiros (atuais ou potenciais), de amigos, de pessoas de quem dependemos e que dependem de nós – e isso em uma escala internacional. (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 81)”. Os suruíis estão aptos a manter “contato direto e permanente com suas comunidade de interesse (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 81)”, e muito provavelmente preparados para passar positivamente por essa “reconfiguração da esfera comunicacional e política (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 81)”.

3.2 OS NÔMADES DO PRESENTE E A CULTURA GLOBAL

A noção de tribo nômade, recorrente nas referências a grupos primitivos, que mudavam de lugar constantemente em busca de comida, hoje é apropriada pela teoria social. Segundo Slater (2000), “as correntes contemporâneas da teoria social e dos estudos culturais refletem cada vez mais um senso generalizado de compreensão do tempo-espço (SLATER, 2000, p. 503)”. As análises recentes desenvolvidas por tais correntes são marcadas pelos conceitos de velocidade e mobilidade somadas ao remapeamento das identidades territoriais e disposições culturais. Na era de termos como “globalização”, “nexo global local” e “condição global” há uma necessidade ampliada de atravessar as fronteiras nacionais e estabelecer conexões globais, característica “de algumas das novas formas de mobilização, de resistência e movimento – movimentos que foram contextualizados como “nômades do presente” (Melucci, 1989), captando um senso importante de fluidez e flexibilidade (SLATER, 2000, p. 503)”.

Talvez a humanidade, em mais uma relação entre tradição e modernidade, viva uma espécie de retorno a uma época remota, quando as tribos nômades imperavam. Porém, retorna-se hoje por vias diferentes, a partir de objetos técnicos, indutores de nomadismo, como por exemplo, a internet móvel (SODRÉ, 2002).

No âmbito dos objetos técnicos, o “futuro” comparece na forma de cada novo indutor de nomadismo e velocidade inscrito num instrumento: à fluidez da telefonia celular e da internet, acrescenta-se, por exemplo, o híbrido “internet móvel”, ou seja, Internet pelo celular para gente em trânsito. No campo da mídia, a tônica do discurso social passa da televisão em circuito aberto para as telecomunicações por toda parte, avança-se na direção da montagem de infraestruturas para as infovias ou para os serviços de informação de alta velocidade (SODRÉ, 2002, p.15).

Essa desterritorialização que se vivencia hoje, iniciou na academia, que constitui a primeira “comunidade virtual” desterritorializada funcionando em tempo quase real. A disponibilidade de livros e a emergência da imprensa propiciou uma imensa abertura dos espíritos, expondo a elite intelectual europeia a uma grande variedade, sem precedentes, de informação, ideias e imagens. “O conceito central do iluminismo, isto é, a esperança de uma emancipação da humanidade ligada ao progresso dos conhecimentos, a sua difusão crescente, assim como a prática da tolerância e do diálogo, datam dessa época (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 58)”.

Talvez hoje se viva um outro tipo de iluminismo, também ligado ao progresso e a difusão do conhecimento, que tem como aliado à flexibilidade e a mobilidade tecnológica, além das novas possibilidades de interconexão e interdependência, “paralelamente ao crescimento de todas as liberdades (que sentimos igualmente na evolução dos costumes), a Interconexão e interdependência se densificam quotidianamente (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 53)”. A internet se transforma em mais que um repositório de conhecimento, torna-se uma ferramenta de mobilização. O ciberespaço possibilita uma “liberdade de expressão, memória e navegação na esfera informacional infinitamente maior do que todas as outras mídias anteriores, ao mesmo tempo em que é uma ferramenta sem precedentes de mobilização da Inteligência coletiva (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 55)”.

Essas possibilidades de mobilização que surgem com a internet são beneficiadas ainda pelo desenvolvimento das mídias locativas, referentes ao manuseio, por qualquer pessoa, de mapas virtualmente. Segundo Lemos e Levy (2010), essa representa uma interessante conquista do espaço cotidiano.

Com as novas mídias locativas (LEMOS, 2007) estamos assistindo à produção coletiva de informação sobre bairros ou cidades (podendo ser mapas epidemiológicos, de crimes, turísticos etc.) de forma bottom-up inimaginável sem o desenvolvimento do ciberespaço e das ferramentas da Web 2.0. Por exemplo, atualmente os mapas passam a ser ferramentas manuseadas por qualquer um, dando assim um instrumental interessante de conquista do espaço cotidiano. (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 61)

Interessante observar que o *Google Earth Engine*, desenvolvido para os suruí, consiste justamente nesse imbricamento do ciberespaço aos espaços concretos. Agora, além de deterem a conquista física de seu território, também o conquistaram virtualmente, sendo capazes de melhor geri-lo e protegê-lo de invasões exteriores. Em outras palavras, passaram a ter um domínio territorial mais completo. A partir do momento em que um indígena consegue

localizar com GPS o local exato de um “visitante” ilegal e transmitir um sinal de alerta ao mundo através da rede, o qual chegará às autoridades competentes, há a incitação de mobilização. “Novas formas de mobilização com as tecnologias móveis têm tornado ainda mais complexo os processos de inteligência coletiva (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 71)”.

O *Google Earth Engine* está apto a propiciar o chamado *smart mobs*, termo definido como mobilizações “constituídas por pessoas que são capazes de agir juntas mesmo sem se conhecerem. As pessoas que participam dos *smart mobs* cooperam de maneira inédita porque dispõem de aparatos com capacidade tanto de comunicação como de computação” (RHEINGOLD apud LEMOS; LÉVY, 2010, p. 72)”. Os *smartphones* utilizados pelos suruí, com os quais acessam formulários usados para a realização do biomonitoramento da floresta além de efetuarem a notificação de invasores, são aparelhos desse tipo. Se algum ambientalista, por exemplo, visualizar as postagens suruí na rede e se interessar pelo assunto, pode iniciar um processo de mobilização.

Lemos e Lévy (2010) analisam a mutação das mídias segundo três grandes linhas de transformação. A primeira diz respeito à perspectiva global das mídias e sua dependência crescente em relação às comunidade e redes sociais locais de alcance global. A segunda refere-se à convergência entre os suportes midiáticos e, de forma mais geral, entre todas as instituições que têm vocação para difundir mensagens e reconfigurar a cultura contemporânea. E a terceira dispõe sobre a responsabilização crescente da função midiática pelo conjunto de atores sociais: “a emergência das mídias de função pós-massiva pelo princípio da conexão generalizada, aliando potência informativa e mobilidade (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 73)”.

Assim, ao lado da desterritorialização global, as mídias locativas estão criando, pelo interessante imbricamento do ciberespaço aos espaços concretos, novos pertencimentos locais, novas significações nos espaços físicos e novos vínculos comunitários (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 62).

Esses novos vínculos comunitários podem ser comparados aos vínculos tribais estabelecidos em uma aldeia indígena, por exemplo, ou, no novo contexto, em uma aldeia verdadeiramente global. É bastante curioso como, retomando as predições de Marshall McLuhan sobre os três estágios da humanidade – o mundo tribal marcado pela oralidade, o mundo destribilizado caracterizado pela presença do alfabeto e o mundo retribalizado cuja marca é a influência dos meios de comunicação – a dúvida sobre onde encaixar os Suruí surge tal como uma provocação que sugere a desconstrução, ou melhor, a atualização de antigos modelos. Décadas atrás, quando McLuhan escrevia sobre coisas, ainda complexas demais

para a época, “os anos 1960 recém começavam a conviver com a televisão com maior intimidade, o computador ainda não chegara à vitrine das lojas e a palavra internet não fazia parte do vocabulário cotidiano (GASTAL, 2003, p.46)”, seria impensável um índio em plena floresta amazônica reconfigurar seu espaço de valorização a partir de computadores que o interligam com o mundo.

O “impensável” aconteceu, porém antes foi prenunciado por McLuhan que, apesar de não ter utilizado o termo internet, pensou a evolução das mídias como determinante para a evolução do homem. Na Amazônia, a metáfora da aldeia global, que segundo Temer & Nery (2009) representa “o mundo ligado pelos meios de comunicação eletrônicos, que permitem a volta à oralidade, à visão e à lógica não linear, a visão da tribo, da aldeia” (idem, p.117), se concretiza literalmente.

Os suruí não foram destribalizados pela escrita, tampouco poderiam ser retribalizados pelos meios de comunicação porque jamais deixaram de pertencer à sua tribo. É como se esses indígenas dessem um salto do primeiro estágio ao terceiro, sem que ocorresse a perda do aspecto tribal. Na verdade, os Suruís, ao trocarem o arco-e-flecha pelo laptop, irem do oral ao digital, passam por um diferente processo de (re) tribalização, dessa vez não mais ligado unicamente ao seu povo, mas a uma tribo maior, uma tribo de natureza global.

A memória oral, no passado o meio principal de preservação das tradições indígenas, retinha sua história por meio de lembranças e de formas abstratas através de traços materiais. Nas culturas orais, presentes em 95% do tempo que a espécie humana passou até hoje sobre o planeta, “a memória humana estava limitada à potência da lembrança de um grupo de anciãos. As ferramentas, as bijuterias, as estátuas, os monumentos de pedra e as imagens pintadas eram os únicos suportes externos capazes de reter formas abstratas. (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 56). Posteriormente nasceu a escrita que tornou-se privilégio de alguns.

Entretanto, mesmo se toda a sociedade se encontrasse transformada pela existência da escrita, no passado apenas os escribas tinham o domínio sobre essa tecnologia da Inteligência. Os primeiros signos escritos em conservados em templos e palácios. Servindo de instrumentos de gestão (administração de grandes domínios) e de dominação (registros fiscais, trabalho forçado, tributos) nas mãos de alguns, eles eram reservados aos padres e aos funcionários reais (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 56).

Com a chegada do alfabeto, a leitura torna-se algo acessível a mais pessoas. “Redigida em caracteres alfabéticos desde o século VI a.C., a lei das cidades gregas torna-se legível por todos, daí a aparição do conceito e da prática de cidadania (LEMOS; LÉVY, 2010,

p. 57)”. A prática da leitura enseja o exercício da cidadania. Da mesma forma que a alfabetização convencional foi (e ainda é) importante ao desenvolvimento da condição de cidadão local, hoje a alfabetização digital é importante ao exercício da cidadania global.

Segundo Lemos e Lévy, “não é excessivo apostar que todos os signos produzidos pela humanidade tendem a encontrar a esfera universal da visibilidade do ciberespaço (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 64)”. Para os autores, essa nova ordem coloca radicalmente em questão uma cultura fundada sobre o corte privado/público, assim como a nítida distinção entre realidade e ilusão. As sociedades ditas “primitivas” desconheciam os gêneros de participação emergidos na civilização do impresso (LEMOS; LÉVY, 2010). “Nas tribos originais, a noção de vida ‘privada’ não tinha sentido e as visões dos sonhos e das viagens xamânicas tinham tanta importância quanto as aparências do dia a dia (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 64)”.

Ironicamente, sociedades ditas “primitivas”, a exemplo dos índios suruí de Rondônia, estão dando aula no quesito ciberespaço sem medo de terem suas culturas corrompidas pelo universo digital. Nesse contexto tecnológico, há a emergência de dois projetos culturais contrários: a planetarização e os regionalismos.

É por isso que estamos hoje inevitavelmente dilacerados entre dois imperativos antagônicos mas igualmente incontornáveis, confrontando-nos com a urgência de dois projetos culturais de sinal contrário. Consentimos, por um lado, um esforço de informatização generalizada da sociedade, com a instauração de sistemas multimídia à escala mundial, de que a cobertura do nosso planeta com redes de satélites geoestacionários de telecomunicações e a cablagem em fibra óptica ao solo são as realizações mais visíveis. Mas, por outro lado, assistimos ao progressivo enclausuramento da experiência cultural em espaços cada vez mais restritos, dando origem inclusivamente, um pouco por toda a parte, a movimentos individualistas de cariz narcisista assim como a eclosão exacerbada de nacionalismos, de regionalismos e de uma grande diversidade de atitudes fundamentalistas, de que os fundamentalismos islâmicos não são os únicos nem provavelmente os mais prementes (RODRIGUES, 1994, p. 219).

Segundo Rodrigues (1994), este antagonismo entre o universalismo e os particularismos culturais é resultante da autonomização da esfera informativa em relação ao domínio da experiência comunicacional (RODRIGUES, 1994, p. 219). A informação corre em uma esfera planetária, enquanto a comunicação, até algumas décadas, caminhava em uma esfera local. No entanto, a comunicação, no sentido de intercompreensão, diálogo, interatividade, também ganhou o mundo graças às novas tecnologias. As mídias são

desterritorializadas, mas isso não implica uma perda da dimensão local na produção do conteúdo.

Mesmo que diferentes “informações sejam captadas, lidas e processadas em qualquer parte do mundo, a produção de sentido se dá a partir do encontro com perspectivas locais. Toda desterritorialização pede novas territorializações (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 74)”. Lemos e Lévy ressaltam que, no entanto, esse movimento não é apenas desterritorializante. “O contexto local é também ressignificado. É aqui que a evolução da liberdade na cibercultura pode engendrar uma dimensão política local com transparência e perspectivas globais (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 75)”. Os suruí são exemplo de movimento localizado com perspectivas globais. Eles assumem traços universais ao mesmo tempo em que estendem suas singularidades para além do local. Em contrapartida, movimentos de resistência ao universal existem.

As resistências e oposições têm sido vistas cada vez mais como independentes de qualquer discurso universalista encapsulador. Em muitas sociedades diferentes surgiram arquipélagos de resistência e discursos inversos que têm o potencial de se conectar através dos espaços, mas que são também distintos, específicos e arraigados em contextos locais e regionais, encorajando, em alguns casos, o uso da expressão "novos movimentos sociais"(SLATER, 2000, p. 503).

Os Suruí vivem um momento de transição no qual as tensões citadas estão presentes. Novas formas de comunicação originam novas formas de representação. A aldeia global de McLuhan, onde se anulariam as diferenças culturais em favor de uma cultura planetária, contrasta com o aumento das afirmações identitárias e as diferenciações das minorias na contemporaneidade, segundo Rodrigues (1994). Os meios de informação alargam as experiências individual e coletiva para além das fronteiras territoriais e comunidades de pertença (RODRIGUES, 1994), nesse contexto alargado pela informatização, para que direção caminham os Suruí? Trafegam numa ordem do local ou do global? Uma declaração de Almir, durante a gravação do documentário para a equipe do *Rainbow Children*, responde essa pergunta: “não existe um mundo suruí, existe um mundo global, taí a gente sendo filmado”.

Essas mudanças na ecologia da comunicação incidem não somente na “forma de consumo midiático, mas nas formas de produção e distribuição de conteúdo informacional (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 73)”. Conteúdos globalmente produzidos e globalmente distribuídos só poderiam ter como resultante a heterogeneidade.

(...) não há uma única forma de modernidade, mas várias, desiguais e às vezes contraditórias. Tanto as transformações das culturas populares quanto as da arte culta coincidem em mostrar a realização heterogênea do projeto modernizador em nosso continente, a diversa articulação do modelo racionalista liberal com antigas tradições aborígenes, com o hispanismo colonial católico, com desenvolvimentos socioculturais próprios de cada país (CANCLINI, 2006, p. 254).

Antropólogos e sociólogos têm discordâncias referentes a essa heterogeneidade. “Enquanto os antropólogos preferem entendê-la em termo de diferença, diversidade e pluralidade, os sociólogos recusam-se a perceber a heterogeneidade como ‘mera superposição de culturas’ (CANCLINI, 2006, p. 254)”. Estes últimos “falam de uma participação segmentada e diferencial em um mercado internacional de mensagens que ‘penetra’ a trama local da cultura por todos os lados e formas inesperadas (CANCLINI, 2006, p. 254)”. Em todo caso, a modernidade não é prerrogativa das metrópoles, as movimentações locais são uma realidade, os suruí de Rondônia ratificam isso. A grande diferença é que a visão antropológica ressalta essa movimentação local, enquanto a sociológica ressalta a articulação com o global.

Cabe acrescentar por enquanto que ambas as táticas de abordagem do problema mostram sua fecundidade. É indispensável o treinamento antropológico para desmascarar o que pode haver de etnocêntrico na generalização de uma modernidade nascida nas metrópoles e reconhecer, por outro lado, as formas locais de simbolizar os conflitos, de usar as alianças culturais para construir pactos sociais ou mobilizar cada nação em um projeto próprio. Ao mesmo tempo, a visão sociológica serve para evitar o isolamento ilusório das identidades locais e das lealdades informais, para incluir na análise a reorganização da cultura de cada grupo pelos movimentos que a subordinam ao mercado internacional ou ao menos exigem que interaja com ele (CANCLINI, 2006, p. 254).

A importância das tecnologias da informação e comunicação não se restringe aos movimentos sociais localizados, mas os próprios projetos nacionais se consolidaram graças a elas. Segundo Canclini (2006), “para que cada país deixe de ser “um país de países” foi decisivo que o rádio retomasse de forma solidária as culturas orais de diversas regiões e incorporasse as ‘vulgaridades’ proliferantes nos centros urbanos (CANCLINI, 2006, p. 256)”. Dessa forma, “o rádio ‘nacionalizou o idioma’; a televisão unifica as entonações, dá repertórios de imagens em que o nacional sintoniza com o internacional (CANCLINI, 2006, p. 262).

Em resumo, a tecnologia não substitui a tradição, apenas a transforma. Para o autor, “as tecnologias comunicativas e a reorganização industrial da cultura não substituem as tradições nem massificam homoganeamente, mas transformam as condições de obtenção e

renovação do saber e da sensibilidade (CANCLINI, 2006, p. 263)”. São propostos outros tipos de vínculos, seja da cultura com o território, seja do local com o internacional, até “outros códigos de identificação das experiências, de decifração de seus significados e modos de compartilhá-los” (CANCLINI, 2006, p. 263)”. Reorganizam-se as relações de dramatização e credibilidade com o real promovendo uma remodelação da cultura (CANCLINI, 2006).

Muito provavelmente a cultura suruí passa por essa remodelação devida, entre outros fatores, à presença do “príncipe eletrônico” de Ianni (apud SANTOS, 2005) – que nada mais é do que o conjunto das tecnologias eletrônicas, informáticas e cibernéticas, de informação e de comunicação, com destaque para televisão – o qual “se transformou no ‘arquiteto da ágora eletrônica na qual todos estão representados, refletidos, defletidos ou figurados, sem o risco da convivência nem da experiência’ (IANNI apud SANTOS, 2005)”.

A temática do “príncipe eletrônico” articula-se, segundo Santos (2005), com outra também central quando o assunto é globalização cultural, é ela: “saber até que ponto a globalização acarreta homogeneização”. “Se para alguns autores a especificidade das culturas locais e nacionais está em risco (Ritzer, 1995), para outros, a globalização tanto produz homogeneização como diversidade (Robertson; Khondker apud SANTOS³², 2005, p. 45-46)”.

Segundo Appadurai, “a característica central da cultura global é hoje a política do esforço mútuo da mesmidade e da diferença para se canibalizarem uma à outra e assim proclamarem o êxito do sequestro das duas ideias gêmeas do iluminismo, o universal triunfante e o particular resistente” (APPADURAI apud SANTOS, 2005, p. 46).

De acordo com Santos (2005), “acredita-se que a intensificação dramática de fluxos transfronteiriços de bens, capital, trabalho, pessoas, ideias e informação originou convergências, isomorfismos e hibridizações entre as diferentes culturas nacionais (...) (SANTOS, 2005, p. 47)”. Os Suruís passam por esse processo de hibridização, mas não o enxergam como prejudicial, ao contrário, o julgam benéfico para a evolução de sua cultura, prova disso é a entrevista de Almir Suruí. No último dia de pesquisa de campo com os suruí, no trajeto da reserva até Cacoal, Almir escutava no carro um *rap* suruí, numa mistura das batidas características do ritmo com frases em tupi monde, sensacional. Levando em consideração que a “cultura é por definição um processo social construído sobre a intercepção entre o universal e o particular (SANTOS, 2005, p. 47)”, os suruí não fogem à regra.

³² Globalização e as Ciências Sociais

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os índios suruí de Rondônia são uma mostra de como o uso habilidoso da comunicação pode transformar uma realidade. Quando se diz comunicação, faz-se referência à internet, ao telefone, à televisão e à própria conversação presencial. Almir Suruí alia de uma vez habilidade nas quatro vertentes citadas. É capaz de convencer uma executiva da Google a “comprar” seu projeto, atrai documentaristas para sua aldeia, tem milhares de amigos nas redes sociais, aparece nos telejornais da Rede Globo e nas matérias especiais da BBC.

Essa grande exposição de nada adiantaria se não existisse uma base substancial, que no caso é a temática transnacional do meio ambiente, para legitimar a bandeira pela qual militam os suruí. O grau de informação e de interesse midiático que possui um índio *conectado* também deve ser levado em consideração. Se somarmos a isso ainda a Amazônia como lócus privilegiado quando o assunto é a questão ambiental, todos os fatores convergem para que a tribo de Almir seja um sucesso de público.

No entanto, muito conscientes dos meios de comunicação enquanto ferramentas que ajudam a construir um diálogo, os Paiter não se deslumbram diante de um *brinquedo tecnológico*. O grande diferencial que ostentam talvez seja a capacidade de se organizarem em prol de um objetivo comum e conseguirem se apropriar mutuamente de capital social em suas parcerias. Uma sede de associação como a Metareilá, estruturada em departamentos, inclusive o de comunicação, onde cada um tem sua função definida é algo que não se encontra em muitas empresas Brasil a fora.

Mais que uma tribo de visão, os suruí são uma tribo do olhar. Olhar político, olhar econômico, olhar pedagógico, olhar tecnológico. O olhar prediz a interferência do sujeito e é isso o que fazem os suruí. Eles interferem na paisagem, na narrativa e assim conseguem, pouco a pouco, mudar sua posição vitimizada de Sul periférico, com criatividade e inovação. Estão aptos a estabelecer o diálogo entre tradição e modernidade sem medo de serem corrompidos pela técnica sedutora.

Trabalham a educação para o uso da internet, preparam sua nova geração para assumir o comando da gestão indígena no futuro, hibridizam sua cultura a partir da incorporação de elementos positivos. Afinal, a cultura é mesmo isso, é esse diálogo constante, é enriquecida a partir das relações de comunicação. Mais que situados no âmbito informacional, os suruí se encontram na esfera comunicacional, pois compreendem e são compreendidos, num processo chamado intercompreensão, o qual possibilita que dois polos partilhem de um mesmo mundo cultural.

Na sociedade do compartilhamento, os suruís têm muito a compartilhar em matéria de releitura de conceitos. Indo além, a Amazônia é um cenário, por si só, de quebra de estereótipos, talvez porque exista uma imagem tão forte e consolidada sobre esse “deserto verde” que faz com que se descubra constantemente coisas novas fora do padrão conhecido.

Aos suruís é restituída a posição de sujeito, a qual não se restringe a realidade específica dessa etnia, mas se espraia pelo universo amazônico desmitificando a noção de *vazio demográfico*. A ideia de que a Amazônia é rica em recursos naturais e potenciais econômicos ao mesmo tempo em que é humanamente atrasada começa a se transformar. As novas possibilidades de diálogo emergidas com as tecnologias interativas da comunicação talvez sejam responsáveis por muitas dessas mudanças, ao proporcionar voz aos “colonizados” e principalmente outras possibilidades de ação coletiva.

O problema proposto pela pesquisa levantava a seguinte indagação: o capital social gerado nas relações estabelecidas pelos suruís a partir do uso da internet seria capaz de conferir-lhes uma reconfiguração de posição, de personagens a narradores? Concluiu-se que sim, o personagem suruí finalmente se torna narrador de sua própria história a partir principalmente dessas novas possibilidades de ação coletiva. O contexto de informatização que se instaura na reserva Sete de Setembro contribuiu para essa reconfiguração de posição, a qual é devida ao caro recurso do capital social.

REFERÊNCIAS

ALMIR Surui: não temos o direito de ficar isolados. Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/tempo/noticia/2012/02/almir-surui-nao-temos-o-direito-de-ficar-isolados.html>>. Acesso em: 22 jun. 2012

BARTHES, Roland. **Mitologias** – tradução Rita Buongermino e Pedro de Souza. Paris: Éditions Du Seuil, 1972.

BRISSAC, Nelson. O olhar do estrangeiro. In: ____ **O olhar**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

CARDOSO, Sérgio. O olhar viajante (do etnólogo). In: ____ **O olhar**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

CASTELLS, Manuel. Os desafios da sociedade em rede. In: ____ **A galáxia da internet: reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. Conclusão, p. 225-230.

CELENTANO, Danielle; VERÍSSIMO, Adalberto. **O avanço da fronteira na Amazônia: do boom ao colapso**. Belém, PA: Instituto do Homem e Meio Ambiente da Amazônia, 2007.

CHARAUDEAU, Patrick. **Discurso das mídias**. São Paulo: Contexto, 2010.

CONSENTIMENTO livre, prévio e informado: Projeto Carbono Suruí. Brasília: ACT Brasil, 2010.

FERREIRA, Rubens da Silva. **Henry Walter Bates: Um viajante naturalista na Amazônia e o processo de transferência da informação**. Revista Integração, ano XII, nº 46, 2006.

FILHO, Francisco Oiticica. Vincent Monteiro, poeta cordial. Maceió: Ed UFAL, 2004. Disponível em <<http://books.google.com.br/books?id=DrakXZIH13wC&pg=PA95&lpg=PA95&dq=Pageaux+mito+estere%C3%B3tipo&source=bl&ots=qNaAbGV04H&sig=msOiplR3Bgog8huM8DKX47clE&hl=pt-BR&sa=X&ei=JkWCT9DSH4Xs0gHbvdTZBw&ved=0CCkQ6AEwAQ#v=onepage&q=DEGRADADO&f=false>> Acesso em: 8 abril 2012.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. **Culturas híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

GIORGI, Amedeo. Sobre o método fenomenológico utilizado como modo de pesquisa qualitativa nas ciências humanas: teoria, prática e avaliação. In: ____ **A Pesquisa qualitativa - Enfoques epistemológicos e metodológicos**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008.

GONÇALVES, Alcindo. O conceito de governança. In: ____ **Conselho Nacional de Pesquisa e Pós**. Graduação em Direito – CONPEDI, Anais. Manaus: 2005.

GONDIM, Neide. **A Invenção da Amazônia**. 2. ed. Manaus: Editora Valer, 2007

ÍNDIOS suruis usam celulares e GPS para defender a terra do desmatamento. Matéria disponível em: <<http://globo.com/rede-globo/jornal-da-globo/t/edicoes/v/indios-suruis-usam-celulares-e-gps-para-defender-a-terra-do-desmatamento/1983089/>>. Acesso em: 21 jun. 2012

LEGROS, Patrick et. al. **Sociologia do Imaginário**. Porto Alegre: Sulina, 2007.

LEMOS, André; LÉVY, Pierre. **O futuro da internet em direção a uma ciberdemocracia planetária**. São Paulo: Paulus, 2010

MAPA cultural indígena: Google mostrará cultura Suruí para todo o planeta. Disponível em <<http://www.ariquemesonline.com.br/textos.asp?codigo=29180>>. Acesso em 22 jun. 2012.

MATOS, Heloiza. **Capital Social e Comunicação: interfaces e articulações**. São Paulo: Summus Editorial, 2009.

MCLUHAN, Marshall. **A galáxia de Gutenberg**. São Paulo: Editora Nacional, Editora da USP, 1972.

MOREIRA, Eidorfe. **Obras reunidas de Eidorfe Moreira**. Belém: CEJUP, 1989.

O GUARANI. Disponível em. <http://educarparacrescer.abril.com.br/leitura/guarani-401335.shtml>. Acesso em: abril 2012

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever. In: ____ **Revista de Antropologia**, vol. 39 nº1. São Paulo, 1996.

PAITER Surui Disponível em: <<http://www.paiter.org>>, acesso em 05 Maio 2012;

PLANO de Gestão Etnoambiental da Terra Indígena Sete de Setembro, 2ª Edição, julho de 2009.

PROGRAMA Polonoeste. Disponível em: <<http://www.machadinho.cnpm.embrapa.br/conteudo/polono.html>>. Acesso em 05 Maio de 2012.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Política cibercultural – ativismo político à distância na comunidade transnacional imaginada-virtual. In: ____ **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

RODRIGUES, Adriano. **Comunicação e Cultura**: a experiência cultural na era da informação. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A globalização e as Ciências Sociais**. São Paulo: Cortez, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.

SLATER, David. Repensando as espacialidades dos movimentos sociais – questões de fronteiras, cultura e política em tempos globais. In: ____ **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

SMARTPHONES protegem reserva indígena. Matéria disponível em: <<http://g1.globo.com/platb/mundo-sustentavel/2012/06/08/smartphones-protegem-reserva-indigena/>>. Acesso em 21 jun. 2012.

SODRÉ, Muniz. **Antropológica do Espelho**: uma teoria da comunicação linear em rede. Petrópolis, - RJ: Vozes, 2002.

TEMER, Ana Carolina; NERY, Wanda. **Para entender as teorias da comunicação**. 2ª ed. Uberlândia: EDUFU, 2009.

THE SURUI Carbon Project – A great adventure. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/blogs/ecoverde/posts/2011/01/20/tribo-em-3d-na-amazonia-357841.asp>>. Acesso em: 30 jun. 2011

TRIBO em 3 d na Amazônia. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/blogs/ecoverde/posts/2011/01/20/tribo-em-3d-na-amazonia-357841.asp>>. Acesso em 30 jun. 2011.

<http://www.oficinadanet.com.br/noticias_web/3512/steve_jobs_o_ceo_da_decada>. Acesso em: 24 jun. 2012

YÚDICE, George. A globalização da cultura e a nova sociedade civil. In: ____ **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

APÊNDICE A

ÍTEGRA DA ENTREVISTA FEITA COM ALMIR SURUÍ

Sobre a internet

Bom, internet, primeira porque, não começa com internet. Pra nós, como líder do povo Suruí, isso a gente leva pra nossa comunidade, pra que ele tem visão de internet como ferramenta que ajuda a construir um diálogo, porque acreditamos que o instrumento mais forte na construção de uma sociedade forte é o diálogo, conversa, proposta e sociedade como um todo pode aceitar, se entender o que é. Ninguém nunca vai, por exemplo, milhares de pessoas não conhece nada ainda sobre floresta e quem pode ajudar inserir sobre floresta dentro do sistema de comunicação que é, é o povo indígena que conhece mais.

Então é isso, quando a gente fala do fortalecimento político do povo Paiter, é porque aí a gente vamo tá ajudando, contribuindo a criar políticas públicas que atenda a necessidade de conservar e proteger o meio ambiente e valorizar e proteger a cultura dos povos indígena que são diferente, tem milhares de cultura diferente na Amazônia. Então a partir dessa entendimento, a gente acha que se o povo brasileiro reconhecer o valor da cultura e o valor do meio ambiente, o povo indígena terão, por exemplo, o povo Paiter terão uma política forte de mostrar através da sua experiência como é possível fazer um desenvolvimento justo com o meio ambiente, e com a cultura e como é que isso fortalece a economia.

Parceria com o Google

Começou a partir de 2007, firmamos a parceria mesmo em 2008.

Antes disso vocês já tinham internet na aldeia?

Não tem internet na aldeia. Tem internet aqui no escritório do Povo Paiter, o que a gente utiliza também dentro do território é equipamentos como GPS, como outros tipos de notações, isso é que são utilizados, lá dentro do território. Só aqui (Associação Metairelá em Riozinho, distrito de Cacoal) que temos internet porque também a gente acha que se nós não preparar consciência do nosso povo sobre uso da internet é um perigo também. Então não é porque internet tem visão de mal, as pessoas que transformam internet em mal. Então assim, sistema de comunicação é mau, não é porque que o tecnologia em si tem maldade com humanidade, quem tem maldade com humanidade é a pessoa que tá atrás desse equipamento. Então eu sou responsável, por exemplo, de trabalhar e tratar o que, quais informações que eu vou tá expondo dentro da internet sobre o meu povo, sobre floresta, assim, abrir diálogo com sociedade como um todo e aqueles que querem entender, o que vai entender, e que podem entender, pode vir ajudar, pode vem fazer essa rede de aliança de lutar por um mundo melhor, um humanidade mais equilibrado economicamente, culturalmente, ambientalmente, e assim a gente pensamos que podemos transformar o modelo atual em outro tipo de modelo, mais humano, mais participativo.

Foram vinte pessoas treinadas pelo *Google*, essas pessoas são usuárias de internet hoje?

Com certeza.

São as pessoas que trabalham aqui?

As pessoas que trabalham aqui (Associação Metairelá em Riozinho, distrito de Cacoal) são líderes dos suruí, são alguns estudantes suruí, porque aqui, a gente tamos repassando, como eu falei, com responsabilidade, então não é eu que tem que tá aqui todo dia, sei lá, ensinando alguém, tem uns suruís que foram treinados, que sabem, então eles vão tá inserirmos devagar tal tal.

As pessoas da aldeia vem até aqui para ter essa educação digital?

Sim, com certeza, temo maloca digital ali, aonde que eles estudam.

E as redes de contato que os suruís têm firmado?

Bom, como eu falei, internet, tecnologia é um ferramenta muito rápido, é um comunicação muito rápido, então assim a gente tem conquistado alguns parceiros, a gente comunica com alguns parceiros daqui direto pra Europa, Estados Unidos, ou outro canto do mundo utilizando e-mail, skype, outro tipo de...

Redes sociais também?

Redes sociais também, temos facebook e aproximadamente eu tenho mais de 4 mil amigos no facebook e entre elas, a maioria são pessoas de fora do Brasil que vem acompanhando a luta do povo Paiter e tal essas coisa toda. Então assim, primeiro eu diria que a gente acha que o recurso financeiro importante, mas não é solução do mundo, solução pra nós é cada pessoa tem sua responsabilidade e trazer através de sua responsabilidade um contribuição para um mundo mais justo. Então a gente transforma o recurso financeiro como um instrumento de trabalho, não é como resultado do trabalho, nosso questão não é essa, a gente quer utilizar recurso financeiro que são doados, que são geridos dentro do nosso território como ferramenta de fazer cada vez mais as coisas acontecer, como eu falei, no visão mais sustentável, mais equilibrado com cultura do povo Paiter, com meio ambiente, e assim mostrar que, olha, como é possível trabalhar com o meio ambiente e a cultura e como que isso transforma também uma política econômica mais verde e mais forte.

Para vocês angariarem esses apoios a internet é a principal ferramenta?

Não é principal ferramenta, ela é um instrumento pra gente de comunicação, como qualquer telefone é, a gente usa o e-mail.

Mas vocês também têm participação em seminários e outras formas...

Sim, então não é único. Ela (a internet) é um instrumento que a gente usa para se comunicar. Mais um.

A questão do mercado de carbono, foi em 2007 também que vocês começaram esse trabalho com o mercado de carbono?

Não, começamos discutir. Nós não vendemos nenhuma tonelada de carbono até agora. Nós começamos discutir, entender quem é o carbono primeiramente e vimos uma oportunidade sobre a floresta, não em carbono em si, mas em como floresta em pé é importante para nossa vida, como as pessoas, porque, por exemplo, no nosso conhecimento, nós achamos que o papel da floresta pode trazer um equilíbrio pra que o próximo problema no futuro pode tá chegando é mudança de clima ao mundo, e sempre eu falo de brincadeira, algumas vezes com meus amigos eu falo assim “quem vai sofrer primeiro são os caras que vão ter o, caras que são rico, caras que tão numa cidade grande”, porque como que eles vão gerar energia para ter ar-condicionado? Enquanto a gente que salvou, a gente que plantou alguns árvores vai tá fazendo sombra. Em baixo do sombra, eu acho que vai ter um pouco também frio, como o do ar-condicionado, enquanto que aquele que tava com ar-condicionado vai tá morrendo de calor. Então assim, nós defendemos esse tipo de, que cada pessoa tem que fazer sua parte, mas porém a gente também falamos assim “consumo é um problema sério”, então se nós quer fazer mudança, a gente tem que saber também equilibrar o consumo, respeitar mais consumo e criar critério de consumo sobre nosso planeta. Então não é só Suruí que vão garantir o futuro, que vai deixar o economia verde mais forte, não é isso, apenas somos um pequena parte que está preocupado sobre o futuro do mundo.

Vocês tem um trabalho junto à aldeia para explicar o que seria o mercado de carbono?

Com certeza, a gente faz. O que a gente mais faz aqui é reuniões. Então pra que nós estamos construindo junto com nossa comunidade. Não é como líder que eu vou sentar e dizer ah, não é isso, é um processo, é um processo de discussão, é um processo de entendimento, criar ferramenta jurídica, política, administrativa, tudo. É um participação, sistema de governança que a gente fez sobre o nosso povo para administrar tudo isso é essa, então eu tava falando agora a pouco pra outros suruís aqui que tavam “líder, pra mim, tem que envolver seu povo, liderar junto com seu povo”. Não é como o governo faz hoje com nós população em geral e todos porque ele acha que tem que se construir hidrelétrica, por exemplo e vai lá e constrói qualquer jeito, qualquer custo. Então pra mim, o líder não é essa, governo não é essa, governo eu acho que tem que respeitar, construir com maior participação da população, inserir todas essas questões lá dentro. Então jamais, como líder maior dos suruí, eu farei qualquer contato, qualquer negociação sem estar presente outros povos, outras lideranças suruí junto comigo, então eu tenho muito cuidado isso até porque o projeto carbono suruí é um dos melhores projetos na Amazônia, não é porque é nosso não, é porque foram construído com maior participação inclusive com consentimento prévio e informado.

Antes de começar essa discussão sobre a questão do carbono, a questão da valorização da floresta em pé, como voce disse, como é que era o contexto suruí, antes de começarem essas discussões?

Era um desastre, um desastre, porque na década de 80, 85, a própria FUNAI introduziu retirada ilegal da madeira dentro do território, então todo ano saíria, todo ano saíria mais de 300, 400 caminhões por dia dentro do território suruí, então foi um desafio como líder suruí

lançar esse proposta de parar esse tipo de madeira porque aí eu ia ter que mostrar que tanto o povo Paiter e que tanto o povo brasileiro está perdendo com isso. Muitas vezes os índios são acusados de vender a Amazônia pros outros países, eu digo que não, eu sou um índio que tem viajado 28 países no mundo todo, que defendo o Brasil melhor, melhor não, ou então assim, tenho responsabilidade de defender meu país de qualquer um políticos dessas. Alguns políticos vai lá, falar do Brasil, defender o Brasil por interesse, eu não, eu defendo porque eu acho que o Brasil é minha casa, é meu país, respeito e eu quero respeito dos outros países então assim, a gente tem colocado a meta do nosso povo que o mundo tem que respeitar floresta. Então se voce não conhecer quê que é floresta, voce nunca vai respeitar, voce nunca vai respeitar, então portanto a gente tem que falar tudo isso, tudo essa questão, então assim, por isso eu acho que assim por que floresta em pé é importante? Ontem mesmo eu tava falando com um professor da UNICAMP que ta aí, aqui Cacoal sobre sustentabilidade, tava falando pra ele assim “professor, então que dizer é possível, pra voce que é cientista e pesquisador, é possível realmente ter uma, no futuro que pode existir um sustentabilidade? Porque palavra tão bonita e ninguém não concretiza, fazer inserção”. Tem planos, tem vários planos de proteção, mudança de clima, e outro, biodiversidade, governo que não chega aqui, só tá na política, só tá na política, enquanto quem defende, ajuda a construir a meta do Brasil estão aí ameaçado, foi assassinados vários líderes no Pará, em Rondônia então quer dizer assim quê que isso? Quem tem que fazer uma ação realmente? Então por isso que eu acho que governo, população, todo mundo tem que ter responsabilidade nisso, inclusive o mundo, porque se não tiver esse mercado pra madeira ilegal, ninguém não taria tirando madeira ilegal, então alguém tá incentivando, seja o Brasil ou não, tem mercado pra isso, então por isso, ó, tem que acabar com isso, né.

Pesquisando sobre o que sai na internet, na mídia sobre os suruís, vi várias coisas e queria saber como é que voce enxerga a mídia nesse contexto, é uma aliada pra dar visibilidade pra luta de vocês, pra causa de vocês? Eu queria entender como é que a mídia participa desse processo.

Bom, a gente tem colocado, a gente tem ajudado levar essas informações pra mídia, então a gente sabe que é um responsabilidade nosso e deles também. Então a gente vejam esses reportagem um momento assim de grande aliança, grande aliado, aqui são revista que a gente tem saído em alguns países e daqui do Brasil também. Essa aqui da Inglaterra, essa aqui da Suíça, da Suíça, essa aqui não, Suécia, Holanda, Estados Unidos que é interessante. Eu fui eleito por essa revista Época um dos cem pessoa do mundo mais criativa, ganhando Eike Batista.

Ficou em 53?

E Eike Batista ficou em 58.

Deve ser um orgulho enorme ver esse trabalho todo reconhecido dessa forma...

Sim, eu acho que sim. Em 2009 eu fui eleito um dos 100 brasileiro mais influente pelo revista Época.

Eu li alguma coisa sobre voce com o príncipe Charles, uma matéria acho que da BBC do Uchôa ...

Sim, é um amigo pessoal que acho que tem trabalho sobre o meio ambiente, tem preocupação, então assim, por isso que eu tava falando é importante a gente ter uma ação conjunta. Então eu nunca pedi nenhum centavo do príncipe Charles para minha luta, pelo contrário, eu subsidia ao projeto deles a partir do meu projeto, então é um ação conjunta que eles estão fazendo. Então assim, aqueles líderes globais que tem a, que querem ajudar realmente o mundo refletir, mesmo sabendo que eles não vão conseguir como eu não consigo, então assim, mas, pelo menos coloca no ar essa reflexão. Então tenho contato com príncipe Charles, Al Gore, outros, uma pessoa muito importante lá na África que tem instituto de *Godan*, que trabalha lá, então assim, umas pessoas iguais a essas tenho grande admiração porque realmente tragam uma reflexão para o mundo, pro futuro, sobre o trabalho então temos contatos com esse, príncipe Charles e Al Gore também e é isso.

Eu acho que voce respondeu todas as minhas perguntas, eu só tenho uma última sobre as tradições. Pra ter esse diálogo entre modernidade e tradição dentro da aldeia, como é que tá esse contexto das tradições, se elas estão sofrendo alguma modificação em função dessa velocidade comunicacional?

Eu acho, sempre diz assim qualquer cultura do mundo tem que se avançar. Cultura brasileira já teve um cultura muito fraco. Hoje nós temos outra cultura que é de outro jeito, outro modelo, mais avançado, mais tecnológico, mais estudado, mais, entendeu? Então por que que a nossa cultura não podia também avançar, né? Então o quê que nós temos que fazer, como fazer isso avançar? Eu não posso só dar valor ao meu tecnologia, se eu não dar valor ao meu colar. Então um exemplo disso tá aqui, eu to usando meu *Mac* e também to usando meu colar, tá ali (na parede) meu cocar quando uso, tá ali (na parede) meu arco e flecha. É isso.

APÊNDICE B

ÍTEGRA DA ENTREVISTA FEITA COM RUBENS NARAIOE SURUÍ

PARTE 1

Como foi essa parceria com o Google, eles entraram em contato com a comunidade de vocês? Vocês os procuraram?

A parceria começou com o Almir, né, com meu tio. Pelo que eu sei mais ou menos assim, basicamente assim foi pelo contato dele, do próprio Almir Suruí com o Google. Só que foi através, pela assim, ele fez assim parceria com a Google, eu não (sei) muito bem mais assim basicamente porque assim o foco dele é defender o território indígena e que não haja assim desmatamento, desmatamento, porque, assim, àquele tempo havia muito desmatamento, invasão dos próprios fazendeiros, madeireiros, e pra combater isso a gente tinha que procurar algum meio pra que isso acabasse pra que a gente possa assim acabar com isso. Só que isso foi um meio pra que a gente pudesse acabar com isso. Por isso a gente fez assim, ele foi lá nos Estados Unidos, lá na sede, conversou com o pessoal lá e fez essa parceria, só que através disso eles vieram aqui na aldeia e após isso fizeram lá o treinamento na Associação Metareilá onde a maioria dos adolescentes e crianças, né, aprenderam utilizar a ferramenta da tecnologia, mas isso foi assim, uma grande oportunidade assim, que foi assim de maior importância pra nós. Isso foi abrindo a mente pra como a gente pode, através da tecnologia, entrar no outro mundo que não é nosso, e a gente tinha consciência de não deixar o que é nosso pra utilizar o meio de comunicação, que é tecnologia assim também, né. E com isso a gente aprendeu utilizar, eu mesmo, assim, eu não tinha nem como acessar, hoje tem facilidade, hoje eu tenho meu próprio notebook, comprei através disso porque aprendi e hoje tenho facilidade, como qualquer pessoa, de acessar internet, fazer pesquisa, divulgar o meu trabalho, divulgar questão indígena, a importância de valorização da cultura e isso foi o foco disso, de que a gente possa, assim, divulgar o desmatamento do território, e além disso divulgar o trabalho, a valorização da cultura, festas tradicionais, né.

Voce tem, por exemplo, *facebook*, está nas redes sociais?

Hoje temos sim. Hoje tem e-mail, tem o *facebook*, *Orkut*, MSN porque é um meio pra mim comunicar com outras pessoas, no qual peço ajuda pras pessoas pra me ajudar na minha graduação (Rubens cursa faculdade de Direito), né, como pessoas já formado, como doutor, juiz, eu tenho vários advogado amigo, conheço um juiz lá de Bahia, eu tenho conversado com ele pelo *facebook*, e-mail e assim a gente procura aprender com outras pessoas.

Voce utiliza a rede para contatos profissionais. E para amizades?

Amizades também, vários. Hoje, no facebook mesmo, todo dia tenho solicitação de pedido pra que as pessoas possa pedir pra eu aceitar eles como amigo, né (4min 45), todo dia tem uns 5, 3 pessoas querendo adicionar eu, porque na minha foto aparece a minha pintura com cocar assim...

Aí chama a atenção...

Chama a atenção. Coloquei várias fotos assim minha também e isso chama atenção aí... eu tenho assim com muito contato com o pessoal, pessoal de nacional a nível internacional, mas isso é muito bom, conhecer outras pessoas pela internet (risos), conversar.

A utilização é muito similar, é muito parecida com a utilização de qualquer jovem...

Sim.

Seja da reserva, seja da cidade, é a mesma utilização, pra amigos, pra contatos profissionais. Aí o Almir tava me falando que, por exemplo, os mais jovens ele tá inserindo aos poucos na cultura digital. As crianças, elas vão até lá também, na Metareilá, para acessar internet?

Sim, eles vão.

E tem um instrutor?

Por isso que foi feito através desse ponto de cultura a Maloca Digital foi um instrumento que possa chamar todas as crianças e ensinar como utilizar ferramenta para que possa, pra que eles possa aprender como utilizar aquela ferramenta. Isso é, eu acho que o ponto disso foi o ponto de cultura, foi focado nesse ponto, pro que, por isso que quando tem oficina de ponto de cultura vai muitas crianças pra lá aprender. Isso é importante pra nós. Eu mesmo assim, por meio desses, eu aprendi, essas oficinas, treinamento, né, participei duas treinamento do Google com o pessoal aqui e uma oficina pela parte da Maloca Digital, ponto de cultura.

Quantos anos voce tem? Posso perguntar?

Sim. Atualmente tenho 21 anos, 21 anos de idade.

As pessoas que participaram do treinamento tem mais ou menos essa faixa etária?

Sim. Na verdade foi de 15 anos, das pessoas de 15 anos a 25 anos participaram ali.

Quando foi esse treinamento?

Foi em 2008 e outro treinamento parece que foi em 2009.

E essas pessoas que fizeram o treinamento? Elas já tinham tido contato com a internet antes ou foi o primeiro contato?

Pouquíssimo. Tinham pouquíssimo contato assim, só que através disso a gente criou esse *facebook*, e-mail, na verdade assim, eles criaram e-mail pras outras pessoas, entendeu? Eu me lembro que eu já tinha *Orkut* àquele tempo mas assim, eu comecei a utilizar mais àquele tempo quando eles fizeram o treinamento com a gente.

ENTREVISTA RUBENS NARAIKOE SURUÍ

PARTE 2

... muita gente de fora

E tu sabes quando começou mais ou menos, quando começou a vir mais?

Quando?

Será que foi a partir dessa visibilidade que vocês têm na internet ou antes disso já vinha bastante?

Antes disso já vinha muito pouco com meu tio, né, com a pessoa dele assim, com ele, e muito pouco, só que depois desse vinda do pessoal da Google foi que vieram bastante muita gente também, né, mas a partir disso foi muito divulgado também e isso chamou muita atenção de pessoal de fora e isso muita gente vem aqui.

Eu vejo vocês direto na internet na televisão. Outro dia eu tava vendo a Globo, o ABC da Amazônia, tava passando também...

Na verdade aquele tempo, o que transmitiu ao vivo a nível internacional foi uma televisão lá dos Estados Unidos, CNN, transmitiu ao vivo daqui a nível internacional, e transmitiu ao vivo.

Mas era o quê, uma conferência?

Era uma dança, ritual, uma festa mesmo, entendeu? A gente fez uma demonstração das festas como a gente fazia antigamente, fizemo uma demonstração tipo é, como que fala, recebendo os convidado, né, recebendo os convidado, e a gente fez aquela demonstração de uma festa e isso foi filmado e transmitido ao vivo.

E vocês ainda fazem danças...

Sim, fazemos ainda.

Mas é uma tradição? Tem um período do ano em que voce fazem?

Tem um período porque isso também faz assim, na época quando tipo na época do milho porque a gente também, na época do milho, cará, mandioca, que deles a gente faz aquela chicha que nós bebemos. Porque do milho a gente faz, na época do milho, milho verde né, a gente faz chicha e chama, e através disso marca uma data e faz aquela festa e chama as pessoas de outros clã, né, porque Suruí é dividido em 4 clã. Só que não pode ser um, só que voce não pode se convidar assim qualquer pessoa, tem que se chamar uma pessoa de outro clã.

Então os quatro clãs estão na reserva Sete de Setembro?

Os 4 clã.

Mas estão mais afastados assim?

Não não, na verdade tá tudo misturado porque isso também, isso também faz assim pra diferenciar assim, pra que haja assim um casamento, eu não sei, eu sei, mas assim eu tenho dificuldade de falar um pouco assim porque o clã, não pode assim casar com, eu não posso casar com uma menina do meu clã, eu só posso assim casar com uma pessoa de outro clã.

Ah é?

Unhum, por isso tem Kabán, tem Gameb, Makor e Gabgir. Eu sou Gameb, eu não posso casar com uma pessoa do clã Gameb, eu só posso casar com clã de Kabán, Gabir e Nanir. E mesmo esse Kabán não pode casar com o mesmo, só com de outros clã mesmo.

Aí, por exemplo, voce casa com uma pessoa de outro clã, o seu filho vai ser de que clã?

Meu clã, sempre vai puxar pelo clã do pai.

As mulheres ficam desfavorecidas (risos)...

Não, eu acho que é, isso vai...

E essa tradição continua, perdura até hoje?

Sim, continua, não pode se perder, né, não pode não.

Aí então se tu te apaixonares por uma menina do teu clã, não pode?

Não pode. Isso é, como que fala, é feio, não pode. Se isso acontecesse é excluído, como se fosse, como que fala, uma pessoa que não é considerada no meio daquela sociedade. Isso é feio. Não só feio assim, mas assim é, como que fala?

Imoral?

Imoral assim, em tudo, né.

O clã é como se fosse uma família?

Sim, como se fosse uma família, porque minha família é assim: meu avô, né, é Gameb, minha avó é Kabán, já do outro clã, só que os filhos do meu avô, meu pai e meus tios, minhas tias, são, no caso, todos os filhos dele são Gameb. Só que as crianças que vão nascendo dos homens são tudo Gameb, no caso eu sou filho do meu pai eu sou Gameb e os meus primos também são Gameb, só que como a minha tia é Gameb, ela não pode casar com Gameb, ela só pode casar com uma pessoa de outro clã então ela já vai casar com um Kabán, então quando a criança nascer dela, da minha tia, ela vai puxar pelo lado do pai dela que é outro clã, aí o filho da minha tia já vai ser de outra família, de outro clã porque é puxado pelo pai.

E como é que são os clãs, são divididas as responsabilidades?

Tem algumas pessoas que é responsável pelos clãs, que antigamente era mais forte isso, hoje é mais pela associação porque tem seis associação, são dividida em quatro clã, né, então cada clã tem seus associação e cada associação tem seu coordenador.

A Metairelá é uma associação do clã de vocês?

Só que é um... porque a gente também fez uma parlamento agora, né, a gente tem, isso também foi muito importante porque a gente fez uma reestruturação de política, mas assim, não só política, mas assim, de governança também, como a gente vivia antes e a gente quis resgatar isso também. E hoje o Almir é considerado como líder maior do povo.

De todos os clãs?

Sim, de todos os clã. Tinha as representantes de cada clã só que, além disso, tinha outra pessoa que era chefe maior e hoje o cargo dele (do Almir) é esse, chefe maior. E tem, além dele, tem, foi eleito dez, né, eu não me lembro, eu acho que foi dez parlamentares assim, líder, né, só que foi assim pelas aldeia, no caso foi pelas aldeia, onde foi também eleito Gameb, Kabán e Makor, foi eleito um Makor, acho que foi quatro Kabán, dois Gameb e acho não me lembro quantos foi Gabgir.

E tu tens vontade de ser líder?

Eu? Nunca pensei nisso ainda (risos). Eu penso assim, eu quero, particularmente pensei, assim, ser, minha vontade é assim é de ser um defensor dos povos indígenas, como atua na área do Direito, que eu sou mais...

É o teu foco...

É o meu foco. Eu sou mais aquela questão, eu gosto de ser um defensor, além disso ser um fiscalizador dos órgãos que trabalha com aquele povo, o povo Suruí, no caso seria a FUNAI, né, o pessoal que trabalha com a saúde indígena, a educação indígena, de procurar um meio como trabalhar melhor e trabalhar de forma certa com aquele povo, de inserir aquele povo no seu, como que fala... eu tenho vontade de fiscalizar isso e ao mesmo tempo defensor do povo.

De uma certa forma é um líder também... vais estar à frente.

Sim.

Essa ideia, eu percebo isso muito no Almir, falando contigo agora, essa questão bem clara que vocês têm, esse amor pelo povo, pela questão, por defender, por preservar. Aí ele tava me falando sobre a questão do crédito de carbono, que quando foi instaurado, né, quando eles começaram a discussão, eles tentaram deixar as pessoas cientes do quê que isso seria, até porque é meio complexa a questão do crédito de carbono. Tens assim essa noção do quê que seja, as pessoas aqui, elas têm essa noção clara ou ainda tá se explicando, tentando compartilhar com as pessoas isso?

Do crédito de carbono?

Do crédito de carbono.

Por que no momento, no início, as pessoas não tinham o quê que é crédito de carbono e para que não, para que eles entendessem melhor isso a gente já fizemos, assim, vários encontro, seminário chamando toda população, toda comunidade Suruí pra que ele ter noção do quê que é um projeto de carbono e, além disso, a gente procura, procuramos, assim, dar algum seminário. Seminário, quê que é carbono, Redd, e além disso, eu acho que hoje mesmo assim eles têm noção do quê que é mais ou menos isso, entendeu? Até inclusive fizemos assim um livro, um livro publicado que diz que foi feito um consentimento livre, prévio com o povo Suruí e além disso, assim, foi consultado cada pessoa, se caso eles tinham aceitado e todo mundo aceitou, né, então isso significa que eles têm consciente do quê que tá acontecendo.

ANEXO A



ISSN 1984-3739

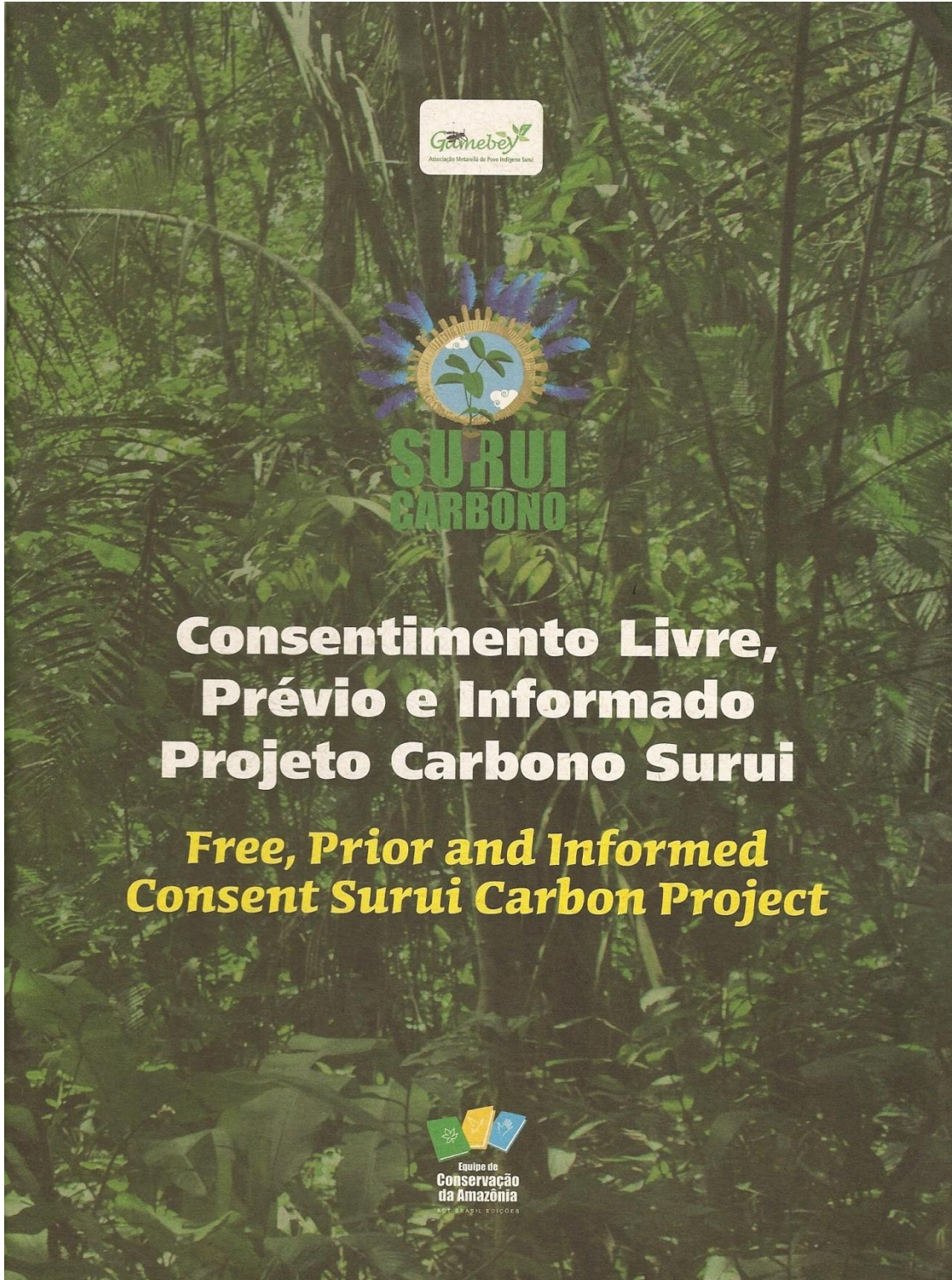


**Plano de Gestão
Etnoambiental
da Terra Indígena
Sete de Setembro**



Equipe de
Conservação
da Amazônia
ACT BRASIL EDITORA

ANEXO B



ANEXO C

