

## **(DE)MARCADOR TERRITORIAL – UM CONCEITO EM CONSTRUÇÃO: CONTATOS E NOVAS PRÁTICAS CULTURAIS NO POVO ORO WARAN**

### **RESUMO**

Esse texto trata do contato entre indígenas e a cultura da mulher/homem branco, onde houve processos de violência, apagamento e hibridização cultural, assim sendo, foi necessário trazer à luz as discussões teóricas e práticas a respeito de uma transmutação cultural, um apagamento e/ou modificação na cultura indígena pelos elementos culturais da mulher/homem branco, em destaque, a Igreja. Nessa acepção, objetivamos em delinear a transmutação e/ou metamorfose de um demarcador territorial para um (de) marcador com o interesse de construir seu conceito para, que, desse modo, compreendamos e identifiquemos tais mudanças culturais decorridas no seio do povo *Oro Waran* de Rondônia. Para isso, utilizaremos para pavimentar nosso caminho as análises teórico-metodológicas de Silva (2015), autor que ancora sua análise na fenomenologia e na Geografia Cultural trazendo o conceito de marcador territorial e suas aplicações no povo indígena; de Mikhail Bakhtin trazemos as tessituras que se encontram dentro das enunciações, o caráter ideológico inseridos nas palavras, assim como, os interesses que tais enunciações e/ou discursos que cada ser carrega mediante as suas vivências socioespaciais, e já numa acepção foucaultiana, para assim observarmos o jogo de defesa e constituição de um discurso cultural frente ao outro, o que permitirá a observação e análise dessas “novas” práticas culturais que vão se constituindo a partir do contato com o (de) marcador Igreja e estão inseridas dentro dos *Oro Waran* de Rondônia.

**Palavras-chave:** Demarcador; Marcador territorial; Oro Waran.

## **(DE)TERRITORIAL MARKER- A CONCEPT IN CONSTRUCTION: CONTACTS AND NEW CULTURAL PRACTICES IN THE PEOPLE ORO WARAN**

### **ABSTRACT**

This text deals with the contact between indigenous people and the culture of the woman/white man, where there were processes of violence, erasure and cultural hybridization, so it was necessary to bring to light the theoretical and practical discussions about a cultural transmutation, an erasure and/or modification in the indigenous culture by the cultural elements of the woman/white man, in particular, the Church. In this sense, we aim to delineate the transmutation and/or metamorphosis of a territorial marker to a marker with the interest of constructing its concept so that we can understand and identify such cultural changes within the Oro Waran people of Rondônia. For that, we will pave the way for the theoretical-methodological analysis of Silva (2015), author who anchors his analysis in phenomenology and Cultural Geography bringing the concept of territorial marker and its applications to the indigenous people; of Mikhail Bakhtin we bring the tessitura that are within the enunciations, the ideological character inserted in the words, as well as, the interests that such enunciations and/or discourses that each being carries through his/her experiences socioespaciales, and already in a Foucaultian sense, so we observe the game of defense and the constitution of a cultural discourse in front of the other, which will allow the

observation and analysis of these "new" cultural practices that are constituted from the contact with the Church marker and are inserted within the Oro Waran of Rondônia.

**Keywords:** Demarcate; Territorial marker; Oro Waran.

## INTRODUÇÃO

Em visita à Terra indígena Lage<sup>1</sup>, onde vivem os povos do tronco linguístico *Txapacura*, os *Oro Waran*; *Oro Não*; *Oro Mon*; *Oro Eo*; *Waran Xijein* tentamos nos ater a alguns elementos culturais desses povos, em destaque, do *Oro Waran*, onde passamos três dias por conta de um campo de pesquisa, realizado em agosto de 2017.

Em nossa estadia, pudemos ter contato com famílias, com sabedores tradicionais, missionários evangélicos (pastor, congregação e missionária), com os cultos religiosos através da observação, relatos orais, que foram cruciais para nossa reflexão, permitindo a elaboração deste artigo.

Para remarmos por esses rios discursivos, utilizaremos como aporte teórico/metodológico as discussões/conceitos abordados por Silva (2015), autor que se ancora, principalmente, na filosofia simbólica de Ernst Cassirer (1994; 2001; 2004), que faz uma análise nas relações espaciais, culturais e identitárias sobre os *Kawahib* da terra indígena *Uru-Eu-Wau-Wau* em Rondônia. Será usado o conceito de marcador territorial, que é imprescindível em nossa análise sobre o povo *Oro Waran* e nos possibilitará à construção de um novo conceito e/ou, pelo menos, remar em sua edificação, o de demarcador territorial.

O objetivo é mostrar que, com o contato com a cultura ocidental, neste caso a Igreja, houve uma hibridização, porém, houve também, apagamentos de práticas culturais dos *Oro Waran* contrariamente aos interesses culturais da “mulher/homem branco”<sup>2</sup>. Esses são conceitos chaves e cruciais para trazermos o fenômeno à luz de uma

---

<sup>1</sup> Localizada no município de Guajará Mirim, estado de Rondônia – RO, composta por dez aldeias, sendo uma delas a Lage Velho com um território medindo aproximadamente 46.240 hectares, formada por cerca de sessenta e seis famílias num total de trezentos e quarenta pessoas, segundo informações da FUNAI.

<sup>2</sup> Aqui, deixamos claro que há hibridizações culturais dentro das terras indígenas (roupas, linguagens, identidades, ensinamentos da cultura local e da cultura de fora através de escolas etc.). Contudo, a intenção é mostrar que nesse processo de transmutação de um demarcador em marcador territorial, há o que chamamos de transmutantes, haja vista que ainda está em transitoriedade, destacamos os apagamentos que engolem práticas culturais dos *Oro Waran*, tais como a crença em deuses da natureza, da força mística do pajé etc. Daí a nossa atenção maior aos apagamentos de marcadores territoriais em transmutação.

perspectiva fenomenológica e discursiva elucidando o trajeto de mudança de um demarcador territorial, além de seu conceito, para um marcador territorial transmutante<sup>3</sup>.

## **Marcador territorial: conceito e aplicação no povo Oro Waran**

Antes de adentrarmos em nossos (des) caminhos de aplicação e análise dos conceitos aplicados no povo *Oro Waran*, é essencial que os compreendamos para podermos dialogar, apreender e expor as análises. Inicialmente, traremos o conceito de marcador territorial forjado por Adnilson de Almeida Silva em sua tese de doutoramento em 2010 e, posteriormente, publicado como livro sob título *Territorialidades, identidades e marcadores territoriais Kawahib da Terra indígena Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia* (2015). Segundo o autor, o conceito pode ser compreendido a partir de:

[...] Símbolos que ocorrem enquanto espaço de ação, definem territorialidades vinculadas à cosmogonia e experiências socioespaciais e possibilitam a formação das identidades culturais e do pertencimento identitário. Sendo assim, os ‘marcadores territoriais’ são experiências, vivências, sentidos, sentimentos, percepções, espiritualidade, significados, formas, representações simbólicas e presentificações que permitem a qualificação do espaço e do território como dimensão das relações do espaço de ação, imbricados de conteúdos geográficos. (SILVA, 2015, p. 106)

Diante dessa constatação, observamos que os marcadores territoriais estão ligados com aquilo que é significativo para o indivíduo e/ou a coletividade, aquilo que afere, marca, amálgama o ser e o ambiente (material e imaterial) que o rodeia através de sua ação no espaço, e em suas (re) configurações neste mesmo espaço. São por meio de suas vivências, de suas experiências socioespaciais que o(s) indivíduo(s) enraízam-se, afetivamente, em detrimento de um lugar, de pessoas, do material (da fauna e flora e/ou de suas construções), e do imaterial, sua espiritualidade, sua cosmogonia, em que aquele espaço e seus elementos como um todo, passam a se tornar um lugar, uma morada e/ou metaforicamente falando, a partir da concepção bollnowdiana (2008), passa a ser uma casa, uma “pele que habita” em cada indivíduo. Assim observamos representações

---

<sup>3</sup> Marcador territorial transmutante ainda é um conceito em construção, pois em interlocuções com o autor da tese, vimos à necessidade de ir além, de mostrar que há uma transformação e até mesmo desaparecimento de marcadores territoriais em terras indígenas e a sua constante transformação identitária através de contatos nos adverte a uma transmutação desses marcadores, numa longa duração. Exemplo bem claro disso é a Igreja, que de demarcador territorial vai se transmutando, há trinta anos presente nos *Oro Waran*, em um marcador territorial transmutante.

simbólicas construídas e (re) construídas a partir de sua ação espacial, de suas experiências.

É importante destacar que há uma imbricação entre esse material e o imaterial, ou melhor, um (i)material, uma vez que, são materialmente construídas são representações que projetam não apenas um caráter material, mas também espiritual [...] uma vez que seu significado representativo perpassa a própria materialidade” (SILVA, 2015, p. 122). De acordo com o referido autor (2015), se pode observar essa transcendência diante da morte do indígena que é sepultado junto com seus pertences “presentificados” em sua existência (arco, flecha, cocar etc.), é uma soma, um amálgama entre material e imaterial, porque o fato de deixar corporalmente o mundo não indica que “sua ausência física não seja um dos ‘marcadores territoriais’, pois os demais componentes do coletivo abalizam a reverência espiritual como proteção a suas casas, roças, territorialidade, além do fato de identificá-lo através das narrativas” (2015, p. 122).

Assim, esse espaço de ação proposto por Cassirer, vai se delineando num espaço de trocas, de vivências e experiências que faz com que o homem/mulher aja sobre ele o (re) configurando por suas relações íntimas, de mútuas trocas de sentido, ou seja, são relações fenomenológicas, relacionamento íntimo daquilo que o faz sentir e o faz dar sentido àquilo que o rodeia. Assim, os marcadores territoriais ganham aspectos identitários de um povo, de sua cultura, de suas representações, são algo que o define.

Diferentemente do espaço observado por Lefevre (1974), em que este é um espaço distante do real, é abstrato e se coaduna com os interesses hierárquicos do capital, são representações apenas observadas, mas sem relação alguma de proximidade íntima com o território, sem imbricação com ele, não fenomenológico e/ou em uma acepção heideggeriana, um ser-no-mundo, porém sem ser, mas apenas um ser “estar-no-mundo”, sem vivenciá-lo.

Após breve elucidação do conceito de marcador territorial, neste momento, iremos exemplificá-lo e aplicá-lo em algumas relações culturais dos *Oro Waran*, para que, assim, possa-se compreendê-lo melhor. Dessa forma, temos os “marcadores territoriais vivos” que, segundo Henriques), tem aspecto fundamental relacionado à natureza e assegura a socialização do espaço por “meio das espécies que compõem a fauna e a flora e permite identificar territórios e nele manifesta-se a ideia de posse pelas divindades e estrutura socialmente aceita pelos coletivos humanos” (2003 *apud* SILVA,

2015, p. 133-134), que, nesse entendimento, se estendem aos marcadores territoriais cosmogônicos<sup>4</sup>.

Não obstante, temos/tivemos<sup>5</sup> para alguns membros do povo *Oro Waran* o rio, animais e plantas como marcadores, conforme observamos em seus relatos, onde destacavam nesses elementos fortes representações simbólicas sendo eles portadores de divindades que permitiam suas ligações com o mundo, seu sustento e proteção, coadunando com a acepção de Almeida Silva, onde tais representações exprimem “a recorrência de espiritualidade e valor simbólico considerados como referencial de abrigo, morada dos espíritos e possibilidade de geração de novas vidas” (SILVA, 2015, p. 134). Sendo assim, podemos observar a constituição desses elementos como representações de seus imaginários, de suas representações simbólicas a partir de suas percepções de mundo, do “ser-no-mundo”, tornando tais elementos intrínsecos dessa vivência e relação com a natureza em sua volta, e à sua constituição identitária.

A partir de tal aplicação e exemplificação de um dos marcadores territoriais no povo *Oro Waran* buscamos, neste momento, interagir, e manter o diálogo com outro conceito, transitar por suas frestas a caminho de sua construção, o de demarcador territorial, que nos será imprescindível juntamente com a conceituação de marcador, para tornar tal fenômeno visível aos nossos olhos, elucidá-lo, entender sua metamorfose e as implicações que se resultaram deste processo de transformação na/da cultura deste povo.

## **(De) marcador territorial: diálogos por uma construção conceitual**

Como parte crucial para compreendermos o fenômeno que tentamos elucidar é preciso se lançar à busca da construção do conceito de demarcador territorial. Almeida Silva, em sua tese, estabelece diálogos com outros autores em busca de seu

---

<sup>4</sup> Para maior esclarecimento, sugerimos a leitura do livro do professor Dr. Adnilson de Almeida Silva (UFPR, 2010) e/ou seu livro *Territorialidades, identidades e marcadores territoriais Kawahib da Terra indígena Uru-Eu-Wau-Wau*, publicado em 2015.

<sup>5</sup> Utilizaremos os verbos nos dois tempos (presente e pretérito perfeito), pois tais representações simbólicas que se tinham a respeito de divindades inseridas na fauna e na flora como sendo morada dos espíritos, vêm sendo extinta por completo no povo *Oro Waran*, uma vez que outra visão vem sendo (im)posta e, assim, apagando tais crenças e/ou tais marcadores territoriais vivos e comogônicos, o que será explicado no decorrer de nossos escritos.

entendimento, assim, dá os primeiros passos para entendermos seu significado e/ou possibilitar uma base para sua conceituação.

Dessa maneira, traz, em um primeiro momento, que o demarcador é aquilo que parte de uma ação estruturadora, que demarca territórios, determina-os, a partir do interesse daqueles que estão no poder, “imposição jurídica”, interesses políticos que, muitas vezes, desconsideram o legado cultural (SILVA, 2015, p. 116-117).

E continua explicitando que, também, pode ocorrer por iniciativa de certos coletivos urbanos como grafiteiros, prostitutas, *punks* etc., que por ideologia, expressão de poder social, econômico, linguagem, se apropriam de porções territoriais e “desenvolvem seus códigos de conduta. Esses casos refletem que o uso ou não das formas e representações simbólicas resultam no processo de identificação e construção de multiterritorialidade” (2015, p. 117). Por fim, em seu entendimento, diz que os demarcadores territoriais são:

[...] Instrumentos de gestão territorial do Estado que atua sobre os indivíduos<sup>6</sup> e as coletividades, o que implica em estruturas de poder [...] exercidas pelo Estado [que] opera um caráter de controle e regulação territorial [...] compostos prioritariamente pelos elementos político, cultural e étnico, ambientais, tecnológicos e de valorização dos objetos dispostos na natureza, que são responsáveis pelo *continuum* da existência física, cultural e territorial. (SILVA, 2015, p. 117-118)

A partir de tais argumentações, que são indispensáveis para nossa busca conceitual e o seu processo ou metamorfose até se tornar um marcador, observamos sua correlação com as estruturas de poder, e, logo, similaridade com a análise discursiva foucaultiana, pois, nesse sentido, observamos os demarcadores sendo objetos, exalando discursos, representações carregadas de interesses e desejos de controlar territórios e suas populações em face da política estatal, ou seja, o interesse e o desejo nos territórios e riquezas indígenas.

Entretanto, ressalva-se um além representativo desses demarcadores territoriais, pois estes são, antes de tudo, repletos de múltiplas representações, transpassando muitas vezes seu caráter desejado, pois agregam muito mais que o poder político e econômico, já que podem agregar, também, o poder simbólico.

---

<sup>6</sup> Para Adnilson Almeida, por isso recomendamos a leitura de seu livro, *divíduo* é uma pessoa que carrega em sua construção a memória de uma coletividade, de uma multiplicidade.

Diante do exposto, John Thompson (2009), nos esclarece o poder impactante do simbólico, que é “cultural, que nasce na atividade de produção, transmissão e recepção do significado das formas simbólicas” (THOMPSON, 2009, p. 24), é exatamente esse *poder simbólico* que, sem dúvida, influencia, dissemina de maneira mais eficaz, capaz de estabelecer com eficácia as bases de uma ideologia dominante, visto que as ações simbólicas “podem provocar reações, liderar respostas de determinado teor, sugerir caminhos e decisões, induzir a crer e descrever, apoiar os negócios do estado ou sublevar as massas em uma revolta coletiva”<sup>7</sup> (THOMPSON, 2009, p. 24).

Destarte, ressalta-se sua exterioridade a um povo, para um território, para seu lugar, algo (im)posto pelo outro, por outra cultura, de um outro lugar, que vai disseminando seus costumes num processo conflituoso de apagamento cultural de um povo em detrimento de outro, de suas tradições culturais pela cultura ocidental, por meio de seus interesses de poder.

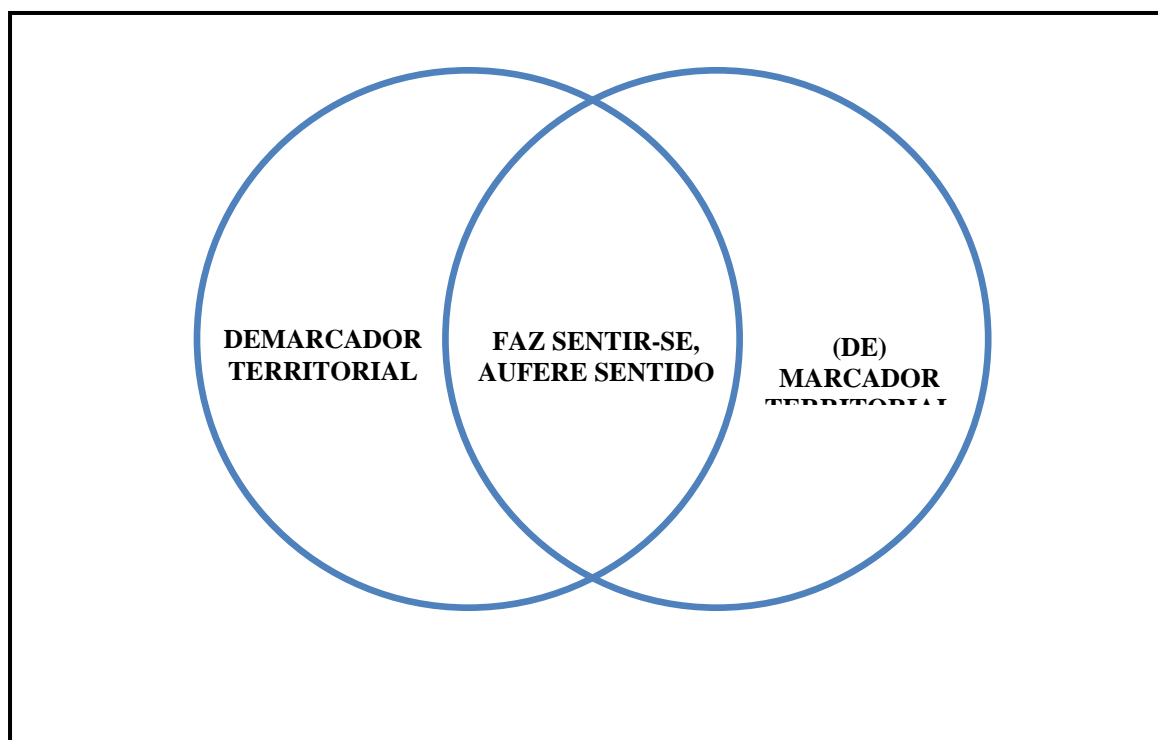
Silva (2015) traz em seus escritos esse indicativo do exercício de poder de algo externo a um povo, no caso a cultura ocidental que entroniza seus valores e práticas culturais fazendo com que sejam apagadas muitas práticas dos povos colonizados, o que chamamos de demarcador territorial. Esse termo designa uma inserção de uma cultura exterior a uma comunidade e/ou povo, ou seja, de outra cultura, de outro lugar, que é (im)posta.

Seu significado, assim, perpassa o material, é (i)material, transcendente, vai além de seu poder político, cultural e econômico, é simbólico, quando passa a agir sobre *divíduos* e suas formas de ressignificar o espaço, numa concepção Heideggeriana de ser-no-mundo. Entretanto, esse demarcador, a partir do momento que é aceito pelas comunidades tradicionais, no caso os *Oro Waran*, passa por um processo de transformação até virar um marcador territorial.

---

<sup>7</sup> É inerente pontuarmos que, por mais que o demarcador territorial carregue interesses outros, não significa que estes são empregados, (im)postos e aceitos hegemonicamente, pelo contrário, muitos dos marcadores territoriais agregam e transcendem discursos de resistência, de enfrentamento, que vão de encontro a esses interesses, o que chamamos de “marcadores territoriais subversivos”, justamente por subverter a ordem hegemônica e hierarquizada daqueles que estão no poder e seus desejos. É importante salientar que tais marcadores emergiram após inúmeros debates com os professores da Pós-Graduação em Geografia da UNIR, prof. Dr. Josué da Costa Silva, profa. Dra. Maria das Graças e o próprio autor prof. Dr. Adnilson de Almeida Silva, onde, em oportunidade de compor e repensar o conceito proposto pelo autor numa mesa redonda do 12º Encontro de Pós-graduação em Geografia da UNIR, surgiu esse novo marcador territorial que não foi abordado pelo autor, que foi definido de “marcador territorial subversivo”, um elemento que resiste, que embate.

Para ilustrarmos essa ideia e/ou deixarmos mais nítida perante os olhos dos leitores, resolvemos trazer uma simples esquematização que denota esse movimento, essa transmutação, uma metamorfose que um demarcador vai sofrendo em sua incorporação pelo coletivo dos *Oro* passando a ser um (de) marcador territorial. Haja vista que um marcador é algo sentido, é um espaço vivido, como nos afirma Dardel (2011), ou seja, é como se a natureza, a terra e, logo, tudo que rodeia a mulher/homem, venha fazer parte de si como se fossem um, assim, é o sentir que a natureza reflete no ser e esse ser passa a (res)significar o espaço a partir de seus sentidos e sentimentos, suas *geograficidades* (DARDEL, 2011).



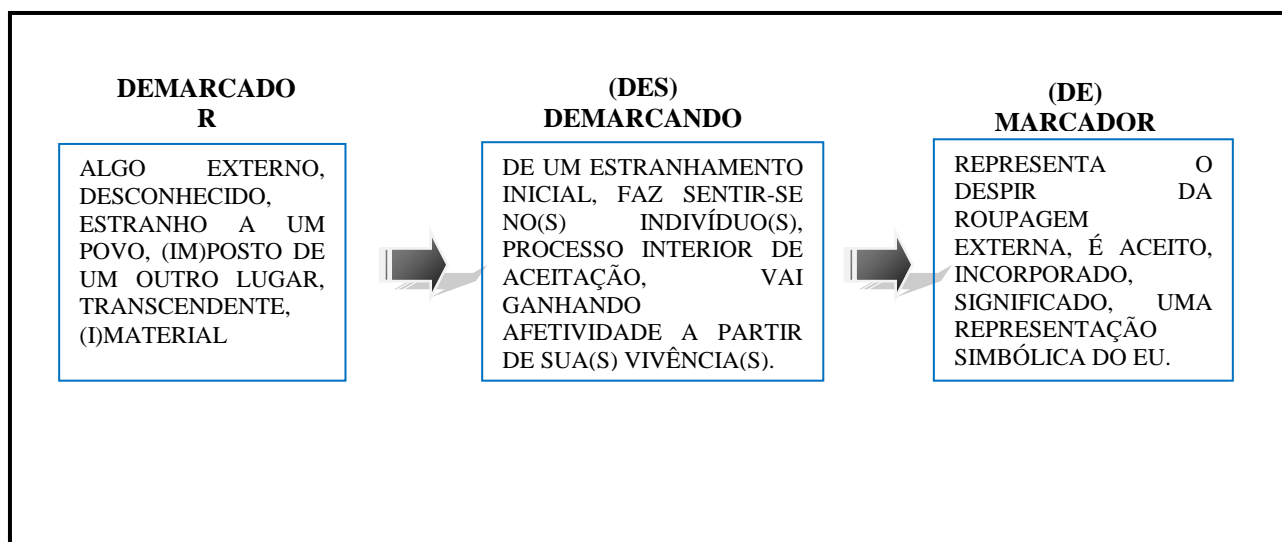
**Figura 1:** Processo de metamorfose do demarcador em marcador.  
Elaborado pelos autores, 2017.

Tal processo de transmutação se assemelha ao corpo humano que, ao identificar um objeto estranho dentro de si, como por exemplo, um projétil de chumbo, passa a se contrair, reage tentando expulsá-lo, exteriorizá-lo, porém, depois de alojado sem a possibilidade de sua retirada, o organismo humano o capsula, o reveste, fazendo com que o projétil seja, agora, parte do seu corpo, imbricado, porém com uma ressalva, que a cápsula depois de revestida não oferece mais nenhum perigo ao indivíduo. Portanto, a



# TROPOS: COMUNICAÇÃO, SOCIEDADE E CULTURA

fim de esclarecer qualquer dúvida anterior sobre sua origem, resolvemos fazer um quadro com breve descrição dessa passagem, dessa transformação e/ou metamorfose. Assim sendo, para deixarmos mais lúcido o entendimento, demarcador é algo externo a uma cultura, depois de introduzido numa comunidade e/ou cultura, passa a ser assimilado, entronizado como práticas culturais passam a fazer parte desta e, assim, torna-se um marcador territorial. E nesse processo há sua metamorfose, processo pelo qual de demarcador passa a ser um marcador, e, desse resultado, temos o que chamamos de marcador territorial transmutante, como podemos ver nas figuras 1 e 2.



**Figura 2:** Quadro descritivo/demonstrativo do processo de mutação. Elaborado pelos autores, 2017.

Após a conceituação desse elemento, temos, finalmente, a direção completa para remarmos rumo à elucidação do fenômeno e sua compreensão. Assim sendo, traremos à tona esta transmutação de um demarcador territorial em (de) marcador territorial no povo *Oro Waran*, e de como vem sobrepondo outros elementos culturais, apagando seus rastros e/ou fazendo com que tais representações simbólicas passem a ser apenas mitos, crendices, sem valor identitário a partir de suas relações com os mesmos. Tal elemento de nossa análise é a Igreja.

## **A presença da Igreja: inserção, transformação e apagamentos na/da cultura *Oro Waran***

A Igreja teve um papel fundamental na colonização, principalmente, na espanhola e portuguesa. Ela foi utilizada como uma ferramenta ideológica para facilitar a dominação e a inferiorização dos povos nativos das Américas, para garantir os interesses e desejos de usurpar as riquezas desses povos, para justificar as ações cruéis e desumanas dos europeus.

Por mais que a Igreja tivesse o ideal de promover uma contrarreforma após perder grande parte de sua hegemonia perante a dissidência dos protestantes no século XVI, ela tinha, também, o interesse de recuperar seu *status* e angariar mais riquezas, manter os costumes de um clero cheio de vícios e de luxo, o que fez, com veemência, coadunar-se com o poder e interesses do Estado. Assim, a violência e a dominação reinaram nas colônias, e o discurso mais controverso, aterrorizador e doente se fez presente por séculos: matar em nome de Deus. Porém, na verdade, isso foi apenas uma justificativa para garantir seus interesses.

Séculos após séculos, tais discursos ganharam uma nova roupagem, dizia-se, e ainda se diz, para justificar a dominação de um povo perante o outro, que é em nome do progresso e do desenvolvimento, trazer uma “civilidade”, contudo, os interesses permanecem os mesmos: poder econômico, social, cultural, étnico, racial.

No fim da década de 1950, segundo relatos do povo *Oro Waran* e de missionários, houve o primeiro contato com o homem/mulher branco(a), o povo ia à beira da estrada de ferro Madeira-Mamoré para flechá-los, e aí o homem/mulher branco(a) começou a deixar presentes: terçados, machados, panelas etc., começando a ganhar a confiança do povo. Segundo Ferreira Silva em seu artigo, com base em pesquisa realizada em junho de 2010, na aldeia Laje Velho, o primeiro contato se estabeleceu da seguinte forma:

Os missionários (Missão novas tribos do Brasil) já tiveram o contato como o povo Oro' Nao e um dia um missionário e os quatro Oro Nao que se chamavam: Hwerein, Katwa, Toroco pip e Kapiwen Kanun saíram da aldeia, mas, eles não andaram muito e acharam rastros nos caminhos e ouviram vozes das crianças, eles se aproximaram numa lagoa para tomar banho, e o missionário tirou sua roupa e ele era muito branco que assustava as crianças e as duas mulheres adultas que cuidavam das crianças e os quatro Oro Naos apareceram, e as mulheres gritavam, mas, os quatro Oro' Nao falavam que o missionário era parente deles e ele fala também a língua deles e sua etnia, porém as mulheres não acreditavam, e gritavam dizendo que o “não índio” não sabia falar a língua do povo Oro Waram, uns dos Oro'Nao segurou uma

das mulheres com força. E o marido ouviu o grito, pois estava na roça e foi correndo para flechar a pessoa que segurou sua esposa. E os quatro Oro Naos, se justificaram dizendo que bebem chicha e caçavam com flecha e falaram que eles moravam na maloca, terra tradicional; e que tiveram contato com os brancos e contaram várias histórias. E o índio Oro Waram pediu que todos sentassem, até o missionário, então, conversavam muito. O índio Oro Waram saiu para chamar os povos da maloca, a maioria vieram com as flechas e alguns deles queriam matar e eles já tinham conversado; e mandaram os Oro Naos e o missionário tomarem chicha, até vomitar; e o missionário não aguentou e perguntou dos povos indígenas Oro Waram o que queriam ganhar. A maioria queria terçado, panela, machado e não queriam a roupa e conversaram novamente e deixaram-nos eles irem embora. Já, no outro dia eles voltaram novamente e levaram tudo que foi pedido até algumas roupas de mulheres e homens, os índios Oro Waram gostaram [...]. (SILVA, 2010, p. 3)<sup>8</sup>

Ferreira Silva (2015) nos relata sobre os primeiros contatos entre o homem ocidental e o a etnia Oro, fato que podemos observar nos relatos feitos pelos indígenas adultos da comunidade, os sabedores tradicionais, e a missionária que vive há trinta anos no local. Isso acontece na forma de aproximação com “presentes”, agrados deixados pelos brancos para ganhar a confiança dos indígenas, além da valentia do povo *Oro Waran* em defesa de seus parentes e território. Entretanto esse contato apagamentos culturais, descrença e/ou abandono de sua própria cultura frente à outra.

Vale ressaltar que, aqui, não queremos entrar no mérito da evangelização cristã enquanto pessoas que realmente têm como objetivo o “Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura” (Mc. 16:15), ou seja, não queremos generalizar que todos tiveram e/ou vieram como ferramenta ideológica do Estado para subjugar esses povos. Por mais que a grande maioria mantivesse esse propósito, o simples contato da cultura cristã com suas espiritualidades e crenças fez com que houvesse um apagamento de algumas de suas práticas culturais. Desse modo, observamos a Igreja (material e imaterial), algo externo ao povo indígena, um demarcador territorial que passou e passa por uma transmutação se tornando um marcador territorial transmutante inserido nesta comunidade.

A presença da Igreja protestante no povo *Oro Waran* se faz presente há trinta anos por meio de missionários que passaram a residir em sua aldeia, e começaram a disseminar suas práticas culturais entre os indivíduos, segundo o indígena adulto da aldeia, cerca de 80% da população já é “evangélica” e os outros 20% “ainda não

---

<sup>8</sup> É salutar destacar, neste recorte temporal e espacial, a presença da Igreja protestante nos demais povos da Terra indígena. Segundo a missionária, há também a presença de outras denominações protestantes e católica.

# TROPOS: COMUNICAÇÃO, SOCIEDADE E CULTURA

aceitaram a verdade cristã”. Assim, observamos nitidamente como algo externo, de uma outra cultura, passa a ser interiorizado, vivido, se transmutando em um (de) marcador territorial preponderante aos indivíduos, uma vez que esse ganha notoriedade, dita normas de comportamento, horários, religiosidade etc. Isso pode ser observado imagetivamente nas figuras 3 e 4.



**Figura 3:** Igreja: Culto dominical adulto no/do povo *Oro Waran*.  
Fonte do autor, 2017.



**Figura 4:** Anexo da Igreja- Culto dominical das crianças no/do povo *Oro Waran*.  
Fonte do autor, 2017.

Tais assertivas podem também ser percebidas em diversas situações cotidianas, tais como a presença maciça nos cultos, tanto por crianças, adolescentes, jovens, idosos; nas canções entoadas por adolescentes que, mesmo em sua língua materna, fazem menção a passagens bíblicas e seus ensinamentos. Não obstante, na comunidade, há a presença de um pastor do próprio povo, que faz a liturgia em seu próprio dialeto (Txapacura)<sup>9</sup>.

Logo após a observação, resolvemos indagar alguns indivíduos sobre sua cultura e sobre a sua relação e a de seu povo com a Igreja: quais aspectos culturais a Igreja disseminou e, assim, sobrepôs as suas práticas culturais de origem?

Antes, é necessário fazermos algumas pontuações e/ou esclarecimentos sobre discursos, sobre suas falas, uma vez que é essencial destacarmos que as palavras, enunciações, não são abstratas, ou seja, vazias, desprovida de interesses, de ideologias, de vivências de/em seus contextos históricos e sociais, ou seja, assim como nos é remetido na acepção bakhtiniana, em que a palavra, a enunciação, “não existe fora de um contexto social, portanto é ideológica” (BAKHTIN, 1995, p. 16). Esse sentido é mais notório quando elucida que “a comunicação verbal [...] implica conflitos, relações de dominação e de resistência, *adaptação* ou resistência à hierarquia, utilização da língua pela classe dominante para reforçar seu poder etc.” (1995, p. 14, grifo nosso).

Dessa forma, observamos a utilização da palavra, da enunciação para resistir e/ou subverter hierarquias, mas, também, para defender escolhas, desejos, adaptações, reflexos do social, do seu vivido. Portanto, observamos em Bakhtin que a língua é usada como ferramenta ideológica, assim, servindo para veiculação e defesa dos desejos das classes no poder, da dita civilização ocidental, inseridas num contexto social e histórico definido, que vai sobrepondo a cultura indígena.

A definição bakhtiniana permite pavimentar o caminho para destacar outra acepção – as relações de poder – que Paul Claval (2001), coadunando com Foucault

---

<sup>9</sup> O apagamento cultural não é total, ou seja, assim como vimos no decorrer do artigo afirmando, há apagamento de certas práticas culturais: como a crença na pajelança, nos deuses da floresta etc. Em nenhum minuto afirmamos que ainda não há marcadores territoriais de sua própria cultura, mas, como asseveramos, esses processos estão em transmutação. Se formos fazer um novo campo daqui a alguns anos já vamos ver o desaparecimento de alguns marcadores territoriais, assim como aconteceu nos *Kawahib da Terra indígena Uru-Eu-Wau-Wau*, num período de 5 anos, segundo o próprio autor Adnilson de Almeida Silva.

(1979), traça sobre esse elemento, seus interesses e o caminho e/ou normas a seguir, já que, “cada religião ou ideologia laica traz um princípio moral ou hierarquizado, uma moral com seus deveres e suas proibições, um modelo político que legitima o poder e um guia das relações a se estabelecer” (CLAVAL, 2001, p. 139).

De tal modo, observamos em relatos feitos, tanto do indígena adulto da aldeia quanto dos sabedores tradicionais, a adaptação e defesa de suas escolhas, de suas ideologias e sentidos, no que se refere ao (de) marcador territorial transmutante: a Igreja. Em suas respostas, fica nítido aquilo que já asseveramos outrora: a sua transmutação [de demarcador a (de) marcador] e, também, o apagamento de certas práticas culturais em detrimento das práticas cristãs, que passam a ser hegemônicas e, assim sendo, legitimadas como um guia de deveres “corretos” que deve ser seguido.

Podemos notar tal afirmação quando, em seu relato, o indígena adulto fala do mito fundador de seu povo, observa-se bem como esse passa a ser apenas uma história, uma fábula, um conto inverossímil, sem que haja uma identificação, sem que haja uma crença que dali se veio, ao contrário, alguns aspectos do seu mito fundador já fazem com que ele relacione a aspectos bíblicos disseminados pela Igreja, tais como a água, o dilúvio, que em sua fala, “é tão incrível como na história do nosso mito fundador observamos o dilúvio das águas, o mesmo que aconteceu com Noé”, ou seja, ele remonta, sem exageros, o poder de Deus que, de alguma forma, no inconsciente de seus ancestrais, incidiu na construção do mito fundador dos *Warí*, isto é, como se fosse Deus revelando que a origem de seu povo veio por meio do criacionismo (advindos de Adão e Eva), criação divina, por isso a semelhança a história bíblica da arca de Noé.

Outra evidência inserida em seu relato é o apagamento e/ou resistência, combate a certas práticas e crenças a respeito da fauna e da flora, nas quais se manifestavam a ideia de posse pelas divindades, quer dizer, representações de animais, da água dos rios, plantas etc. como possuídas de espíritos que os protegiam juntamente com a natureza. Por intermédio do discurso bíblico e de seus postulados, o indígena adulto passa a negar tais divindades e/ou espíritos com um discurso de que eles, na verdade, eram manifestações do mal, demônios que os ludibriavam a fim de levá-los para o inferno. Como observado em seu relato: “A gente acreditava nessas coisas, no pajé, mas depois nós vimos que tais espíritos que se encontram nos bichos, na mata são do demônio, são para enganar os parentes, pois isso não é de Deus”.



Por fim, sobre a indagação inicial, ele responde que a Igreja, em momento algum, apagou e/ou sobrepôs sua cultura, pelo contrário, somente o mostrou a verdade, o libertou e libertou seu povo. “A igreja veio para abrir meus olhos e dos parentes, pois isso tudo não é de Deus, e agora a gente tem salvação e estamos livres dessas coisas do demônio”.

O relato dos sabedores tradicionais passa a mostrar outros elementos que coadunam com a fala do sujeito anterior, pois trazem outros aspectos que enfatizam essa transmutação e a sobreposição cultural, principalmente na fala sobre os pajés do povo, nas contradições discursivas de suas enunciações.

[...] Os pajés não existem mais há, mais ou menos, 13 anos, os pajés não eram bons, eles faziam trabalho contra os parentes quando queriam, faziam o mal se fossem contrariados. Além disso, os pajés roubavam as mulheres dos parentes também. Mas teve pajés que curavam a gente, nosso povo, mas depois nós vimos que eles tinham espírito mal dentro deles, então quem curava era o espírito do demônio e hoje a gente sabe [...].

Vale ressaltar que nessa questão da pajelança já havia o seu desaparecimento em muitas culturas indígenas por diversos motivos, mas, principalmente, por causa do contato com o homem/mulher branco, no qual faz insurgir a contaminação com suas doenças até então novas para os indígenas e, desta forma, perdendo sua representação simbólica de curador, do enunciador do devir, interpretador de sonhos, caindo em descrédito, porque não conseguiu anunciar os males que os brancos trouxeram e nem curar e/ou salvar seu povo da morte causada por tais enfermidades acarretadas pelo homem/mulher branco ao índio, o que significou uma dizimação em massa, assim como assevera Almeida Silva em relação aos *Kawahib*, que pode ser aplicada aos *Oro Waran*:

Com a chegada de seringueiros e garimpeiros, ainda antes do contato oficial, esses atores estranhos traziam uma série de doenças não-conhecidas pelos indígenas e pajés, iniciando uma celeuma no interior do coletivo, de modo que não conseguindo solucionar os problemas, os *Kawahib* “entenderam” que o pajé era desnecessário em seu meio (SILVA, 2015, p. 219).

Na análise da fala dos sabedores tradicionais, percebemos a coadunação com tal assertiva de Almeida Silva, pois o pajé, assim, não era mais necessário, pois não previa mais o futuro, não curava seu povo. E a Igreja tinha um papel secundário nessa “descrença” e/ou abandono, pois mesmo não sendo a causadora desse ceticismo, ela

engessa de vez um ressuscitar e/ou ressurgir desta figura que não é aceita nos novos ensinamentos postos por ela.

Contudo, vale ressaltar que, apesar de tal apagamento desse elemento que já foi um marcador territorial forte, sua presença e simbologia, esse deixou de herança o uso de ensinamentos sobre as ervas medicinais que ainda são presentes no povo, porém, hoje, desvinculadas simbolicamente à sua imagem, o que Claval (2011) vai postular, com base no dialogismo *a priori* de Kant (2003), “conhecimentos sensíveis e/ou estado concreto” de Bachelard (2005), em “saberes-fazer” e/ou “saberes vernaculares”.

É destaque, ainda, a contradição na fala dos sabedores tradicionais, que remetem ao pajé o dom e/ou poder de cura, a crença de tais feitos que foram vivenciados por eles, entretanto, ao mesmo tempo, dizem que tais curas não imanaram dele, mas sim de espíritos demoníacos que não são e não emergem da santa palavra de Deus, de seu filho Jesus, logo, não são aceitos.

## Considerações finais

O nosso olhar seguiu um (re) caminho e possibilitou outras portas interpretativas para que pudéssemos transitar nestas trilhas abertas. O (de) marcador territorial, metamorfoseado, – Igreja – causou mudança na cultura do povo *Oro Waran*. A partir da pavimentação teórica foucaultiana, pudemos ressaltar as relações de poder que, não só sofrem interdições do Estado e/ou das hierarquias políticas etc, mas, também, se alastram numa rede de seus micropoderes. Os agora indígenas cristãos influenciam, fazem dominar suas novas crenças em detrimento das velhas que, ao se chocar com os ensinamentos bíblicos, devem ser apagadas<sup>10</sup>, com o intuito de dominar, conjurar discursos de acordo com suas crenças, seus desejos e interesses. Desse modo, como Foucault mesmo asseverou “por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e o poder” (FOUCAULT, 1996, p. 10).

Portanto, vemos nitidamente essas relações nas falas dos sabedores tradicionais e do indígena adulto entrevistado, pois, mesmo que não venham estar numa ligação governamental, as interdições em seus discursos enraizadas por essa nova cultura que

---

<sup>10</sup> Tais como o pajé, que perde seu papel simbólico, as espiritualidades, crenças nas divindades da natureza, que passam a ser refutadas “por serem obras do satanás” etc.



assimila e/ou melhor, é assimilada, revelam sua defesa, o desejo de colocá-la como centro dissociando qualquer “violência” que a Igreja tenha provocado no apagamento de outras tradições, de seus ritos, enfim, de suas culturas tradicionais. E, assim, fazendo com que esta transmute de demarcador para (de) marcador territorial transmutante e, dessa forma, seja presente de tal modo como outros marcadores territoriais os são.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACHELARD, Gastón. **A Formação do Espírito Científico**: contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto, 2005.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: HUCITEC, 1995.

BOLLNOW, Otto Friedrich. **O homem e o espaço**. Curitiba: Editora UFPR, 2008.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas**. Vol. I. A linguagem. (Trad. M. Fleischer). São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **A filosofia das formas simbólicas**. Vol. II. O pensamento mítico. (Trad. C. Cavalcanti). São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CLAVAL, Paul. **A geografia cultural**. 2. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2001.

\_\_\_\_\_. **Epistemologia da Geografia**. Trad. Margareth de Castro Afeche Pimenta e Joana Afeche Pimenta; Florianópolis: Ed. da UFSC, 2011.

DARDEL, Eric. **O homem e a terra**: natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, 2011.

FERREIRA SILVA, Leydy D. **Uma análise sobre os conflitos multiculturais na aldeia Lage Velho**. (2010) Disponível em: [www.ebah.com.br/content/ABAAAxREAG/aldeia](http://www.ebah.com.br/content/ABAAAxREAG/aldeia) Acesso: 4 de setembro de 2017.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. **A microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

HEIDEGGER, Martin. **O ser e o tempo**. 10. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2015.

HENRIQUES, I.C. **Território e Identidade**: o desmantelamento da terra africana e a construção da Angola colonial (c.1872-c1926). Sumário pormenorizado. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2003. p. 1-27.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

LEFEVRE, Henri. **A produção do espaço**. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins. 4. ed. Paris: Éditions Anthropos, 2000 [1974].

SILVA, Adnilson de Almeida. **Territorialidades e identidade dos coletivos *Kawahib* da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia: “Orevaki Are”** (reencontro) dos “marcadores territoriais”. Curitiba, 2015.

THOMPSON, John B. **A mídia e a modernidade**: uma teoria social da mídia. Petrópolis: Vozes, 2009.