



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA  
NÚCLEO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
MESTRADO ACADÊMICO EM LETRAS**

---

**LUCIANA COLADINE BERNARDO GREGIANINI**

**MAPEANDO OS SINAIS PAITER SURUÍ NO CONTEXTO DA COMUNIDADE**

**PORTO VELHO, 2017**

**LUCIANA COLADINE BERNARDO GREGIANINI**

**MAPEANDO OS SINAIS PAITER SURUÍ NO CONTEXTO DA COMUNIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado Acadêmico em Letras, seguindo a linha de pesquisa Estudos de Diversidade Cultural, da Universidade Federal de Rondônia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras sob a orientação do Professor Dr. João Carlos Gomes.

**PORTO VELHO, 2017**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Fundação Universidade Federal de Rondônia  
Gerada automaticamente mediante informações fornecidas pelo(a) autor(a)

---

G818m Gregianini, Luciana Coladine Bernardo.

Mapeando os sinais Paiter Suruí no contexto da comunidade / Luciana Coladine Bernardo Gregianini. -- Porto Velho, RO, 2017.

179 f. : il.

Orientador(a): Prof. Dr. João Carlos Gomes

Dissertação (Mestrado Acadêmico em Letras) - Fundação Universidade Federal de Rondônia

1.Surdos Paiter Suruí. 2.Linguagem. 3.Cultura e identidade surda. I. Gomes, João Carlos. II. Título.

CDU 801

LUCIANA COLADINE BERNARDO GREGIANINI

**MAPEANDO OS SINAIS PAITER SURUÍ NO CONTEXTO DA COMUNIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado Acadêmico em Letras, da Fundação Universidade Federal de Rondônia – UNIR, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras. Linha de Pesquisa: Estudos de Cultura e Diversidade Cultural.

Orientador: Prof. Dr. João Carlos Gomes

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. João Carlos Gomes  
Orientador

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Gladis Perlin  
Membro Externo

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Odete Burgeile  
Membro Interno

PORTO VELHO,  
2017

*Dedico ao Onipotente Deus, à minha família, aos povos surdo e Paiter Suruí.*

## AGRADECIMENTOS

Como é maravilhoso ter pessoas que nos amam ao nosso redor! Como é bom poder ter com quem desabafar as angústias, chorar, desde compartilhar grandes conquistas a tomar um simples café. A vida é assim, cheia de momentos, e esses só fazem sentido e nos enchem de vida se estivermos acompanhados por quem nos ama.

Fazendo uma retrospectiva dos momentos que vivi e da presença destes amores nesses momentos, quero aqui imensamente agradecê-los:

Ao meu glorioso Deus, pois, diante de todas as dificuldades, vestiu-me com Seu amor e proteção e me ajudou a vencer;

Ao meu maravilhoso esposo Leandro Gregianini, um homem honroso, que, além de me apoiar incansavelmente, suportou a minha ausência e devaneios durante esse período.

As minhas amadas, mãe Celia e sogra Luzia, a minha eterna gratidão por terem cuidado do meu bem mais precioso, a minha filha Estela e pelas orações para que nada de ruim acontecesse comigo nos longos trajetos semanais;

Ao meu pai Francisco, que mesmo longe sabia da minha rotina e do meu cansaço, rezou e desejou a minha vitória;

A todos os membros das minhas famílias Coladine, Bernardo e Gregianini, que me incentivaram, rezaram e hoje se alegram com esta conquista;

Aos amigos que fiz durante as aulas do mestrado, em especial aos membros do grupo de Whatsapp “Mestre de Viagem” que me ajudaram a transformar as dificuldades em momentos prazerosos. Como foi maravilhoso ter o apoio e a presença de vocês do início ao fim! Em especial aos amigos Miriã Gil, Patrícia Ferreira e Amauri Moret pelas orações, trocas de experiências, apoio e consolo durante essa jornada.

Ao meu orientador Dr. João Carlos Gomes, pelos ensinamentos, incentivos e lutas para o sucesso desta pesquisa.

Aos professores, Dra. Gladis Perlin, Dra. Odete Burgeile e Dr. Júlio César Barreto Rocha, que generosamente aceitaram participar da banca de defesa, trazendo suas excelentes contribuições e assim fazendo parte da minha história.

Ao povo Paiter Suruí da aldeia Gapgir, localizada na Linha 14, município de Cacoal, pelo consentimento, apoio e confiança depositada na pesquisa. Em especial, deixo meu agradecimento ao pesquisador Joaton Suruí, o qual não somente viabilizou

a realização da pesquisa na aldeia como foi um companheiro nos momentos de dúvidas e um professor ao orientar e ensinar sobre a cultura Paiter Suruí.

Faltariam linhas para agradecer a todos, por isso, a todos aqueles que, lendo, sentirem no seu coração que fizeram parte direta ou indiretamente deste percurso, o meu sincero e carinhoso agradecimento.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1</b> - Mapa da localização da aldeia Gapgir no município de Cacoal .....	44
<b>Figura 2</b> - Brincos .....	52
<b>Figura 3</b> - Museu Paiter a Soe .....	52
<b>Figura 4</b> - Tucumã .....	52
<b>Figura 5</b> - Tatu .....	53
<b>Figura 6</b> - Goiaba.....	53
<b>Figura 7</b> - Amigo .....	54
<b>Figura 8</b> - Cacique .....	54
<b>Figura 9</b> - Mapa da localização da Terra Indígena Sete de Setembro Paiter Suruí .....	84
<b>Figura 10</b> - Tabela da população Paiter Suruí .....	93
<b>Figura 11</b> - Moradia Paiter Suruí antes do contato .....	93
<b>Figura 12</b> - Moradia Paiter Suruí em 2016.....	91
<b>Figura 13</b> - Aldeia Gapgir .....	102
<b>Figura 14</b> - Quadro do resultado da categoria da bacia semântica: Frutos .....	107
<b>Figura 15</b> - Quadro do resultado da categoria da bacia semântica: Artesanato.. ..	107
<b>Figura 16</b> - Quadro do resultado da categoria da bacia semântica: Ambiente .	108
<b>Figura 17</b> - Quadro do resultado da categoria da bacia semântica: Acessórios indígenas.....	108
<b>Figura 18</b> - Quadro do resultado da categoria da bacia semântica: Natureza..	108
<b>Figura 19</b> - Quadro do resultado da categoria da bacia semântica: Nomenclatura para pessoas.....	109
<b>Figura 20</b> - Quadro do resultado da categoria da bacia semântica: Animais ...	109
<b>Figura 21</b> - Quadro do resultado da categoria da bacia semântica: Meios de transporte .....	110
<b>Figura 22</b> - Ingá .....	111
<b>Figura 23</b> - Colorau.....	113
<b>Figura 24</b> - Lideranças Paiter Suruí.....	115
<b>Figura 25</b> - Tucumã .....	116
<b>Figura 26</b> - Paiter Suruí fazendo colar com o “coquinho” do tucumã.....	118
<b>Figura 27</b> - Cesto.....	119



<b>Figura 28</b> - Paiter Suruí fabricando cesto .....	121
<b>Figura 29</b> - Cesto adó .....	122
<b>Figura 30</b> - Paiter Suruí transportando argila.....	122
<b>Figura 31</b> - Colar.....	122
<b>Figura 32</b> - Brincos .....	124
<b>Figura 33</b> - Anéis .....	127
<b>Figura 34</b> - Tucumã serrado para fabricação do anel.....	129
<b>Figura 35</b> - Palito para cabelo.....	130
<b>Figura 36</b> - Panela de barro.....	132
<b>Figura 37</b> - Paiter Suruí socando argila .....	134
<b>Figura 38</b> - Fazendo “rolos” de argila .....	134
<b>Figura 39</b> - Montando a panela de barro .....	134
<b>Figura 40</b> - Esteira .....	135
<b>Figura 41</b> - Escola dentro da aldeia Gapgir .....	138
<b>Figura 42</b> - Escola da Aldeia Joaquim, Terra Indígena Sete de Setembro,Cacoal/RO .....	140
<b>Figura 43</b> - Aldeia Paiter – 1979.....	141
<b>Figura 44</b> - Igreja dentro da aldeia Gapgir .....	142
<b>Figura 45</b> - Barracão comunitário .....	144
<b>Figura 46</b> - Barraco ao lado da casa .....	146
<b>Figura 47</b> - Museu dentro da aldeia Gapgir .....	148
<b>Figura 48</b> - Cocar.....	150
<b>Figura 49</b> - Apresentação teatral dos Paiter Suruí.....	151
<b>Figura 50</b> - Pintura Paiter Suruí (aldeia Gapgir) .....	152
<b>Figura 51</b> - Pintura indígena .....	152
<b>Figura 52</b> - Joaton Suruí com a pintura indígena de seu povo .....	154
<b>Figura 53</b> - Garrafa e copo com água.....	155
<b>Figura 54</b> - Água.....	155
<b>Figura 55</b> - Árvore.....	156
<b>Figura 56</b> - Flor .....	158
<b>Figura 57</b> - Bambu.....	160
<b>Figura 58</b> - Sol.....	162

## LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

**ASL** - American Sign Language

**CRE** - Coordenadoria Regional de Educação

**ENEM** - Exame Nacional do Ensino Médio

**FACIMED** - Faculdade de Ciências Biomédicas de Cacoal

**FENEIS** - Federação Nacional de Educação e Integração dos Surdos

**FUNAI** - Fundação Nacional do Índio

**GPEI** - Grupo Pesquisador em Educação Intercultural

**INCRA** - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

**ISA** - Instituto Sócio Ambiental

**LIBRAS** - Língua Brasileira de Sinais

**LSK** - Língua de Sinais Kaapor

**NCPC** - Núcleo de Coordenação e Promoção da Cidadania

**NPDS** - Núcleo de Promoção dos Direitos Sociais

**PIC** - Programa Integrado de Colonização

**SPS** - Sinais Paiter Suruí

**TCC** - Trabalho de Conclusão de Curso

**TCLE** - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

**UNESC** - Faculdades Integradas de Cacoal

**UNIR** - Universidade Federal de Rondônia

## RESUMO

A presente pesquisa teve como objetivo mapear os Sinais Paiter Suruí (SPS), presentes nos processos de comunicação e expressão dos indígenas surdos Paiter Suruí no contexto da comunidade. Na ânsia em analisá-los seguindo a perspectiva da identidade cultural da comunidade indígena, os objetivos específicos são: a identificação de uma bacia semântica de palavras de comunicação e expressão do contexto da comunidade; o mapeamento dos gestos e ícones presentes nos sinais utilizados no contexto comunitário nos processos de comunicação e expressão; o reconhecimento das marcas da cultura e identidade Paiter Suruí presentes na configuração dos sinais. A metodologia desta pesquisa foi orientada e teve como paradigmas e pressupostos teóricos os Estudos Culturais pós-críticos, que dispensam longas teorias para justificar que o objetivo maior é que as próprias pessoas envolvidas vão aprendendo, participando e se apropriando dos resultados de forma coletiva, tendo como ancoragem a metodologia pós-crítica conceituada por Paraíso (2012), a qual afirma a possibilidade da utilização de pressupostos teóricos de autores de variadas áreas para a consolidação dos objetivos propostos. Quanto ao mapeamento, nos norteamos no conceito sustentado por Biembengut (2008), e para fazer sua delimitação foi constituída uma bacia semântica de palavras segundo o conceito empregado por Durand (1998) *apud* Guarnieri (2014), a qual demonstra a palavra, o sinal e o significado semântico segundo a cultura Paiter Suruí, pautando-se também na etnolinguística abrangida por Lima Barreto (2010), que afirma que a linguagem está intimamente ligada à cultura. Com base nesses pressupostos, foram apresentadas imagens que representassem as palavras da bacia semântica relacionadas ao contexto comunitário, aos cinco indígenas surdos residentes na aldeia Gaggir, localizada no município de Cacoal (RO), na qual vivem membros da etnia Paiter Suruí. Os resultados obtidos nesta pesquisa demonstraram uma grande diversidade linguística nas línguas de sinais brasileiras, que acabam passando despercebidas devido à falta de “olhares” para a diversidade étnica do Brasil. Analisar os sinais seguindo a perspectiva da cultura e identidade Paiter Suruí possibilitou demonstrar a gama de diversidade linguística e cultural do povo surdo. Sinais esses que carregam em si não somente um canal de comunicação e expressão, mas principalmente revelaram as percepções visuais e relações com a cultura e identidade Paiter Suruí. Assim, esta pesquisa trouxe resultados que servem para o aprofundamento teórico, cultural e identitário dos Estudos Surdos, por mapear os processos de comunicação de sujeitos surdos de uma etnia indígena, realçando a diversidade étnica e linguística do povo surdo.

**Palavras-chave:** Surdos Paiter Suruí. Linguagem. Cultura e identidade surda.

## ABSTRACT

The present research had the objective of mapping the Paiter Suruí Signs (SPS), present in the processes of communication and expression of the deaf indigenous Paiter Suruí in the community context. In order to analyze them following the perspective of the indigenous community cultural identity, the specific objectives are: the identification of a semantic basin of words of communication and expression in the community context; the mapping of the gestures and icons present in the signals used in the communication and expression processes; the recognition of the Paiter Suruí culture and identity marks present in the signals configuration. The methodology of this research was oriented and had as paradigms and theoretical assumptions the Post-Critical Cultural Studies, which dispense long theories to justify that the main objective is that the people involved will learn, participate and appropriate the results collectively by themselves, taking as an anchorage the post-critical methodology conceptualized by Paraíso (2012), which affirms the possibility of using theoretical assumptions from authors of various areas to consolidate the proposed objectives. For the mapping, we focused on the concept supported by Biembengut (2008), and for its delimitation was constituted a semantic basin of words according to the concept used by Durand (1998) *apud* Guarnieri (2014), which demonstrates the word, the sign and the semantic meaning according to the culture Paiter Suruí, also being based on the ethnolinguistic according to Lima Barreto (2010), that affirms that the language is closely linked to the culture. Based on these assumptions, images representing the words of the semantic basin related to the community context were presented to the five deaf indigenous who live in the Gaggir Village, located in Cacoal, Rondônia, in which the members of the Paiter Suruí ethnic group live. The results obtained in this research demonstrated a great linguistic diversity in the Brazilian sign languages, which end up being overlooked due to the lack of "looks" for the ethnic diversity in Brazil. Analyzing the signs following the perspective of Paiter Suruí culture and identity it was possible to demonstrate the range of linguistic and cultural diversity of the deaf people. Signals that carry within themselves not only a channel of communication and expression, but mainly reveal the visual perceptions and relations with the Paiter Suruí culture and identity. Thus, this research brought results that enable to deepen the theoretical, cultural and identity of the Deaf Studies, for mapping the processes of communication of deaf subjects of an indigenous ethnic group, emphasizing the ethnic and linguistic diversity of the deaf people.

**Keywords:** Deaf Paiter Suruí. Language. Deaf culture and identity.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>13</b>
<b>1 ETNOGRAFIA AUTORAL</b> .....	<b>17</b>
1.1 A constituição do meu ser .....	19
1.2 Memórias da minha infância .....	21
1.3 Tempos da educação escolar .....	24
1.4 A busca e conquista de uma profissão .....	28
1.5 Meus primeiros contatos com os surdos .....	30
1.6. Minha desconstrução sobre os povos indígenas .....	31
1.7 Marcos do início da carreira docente .....	32
1.8 Ingresso e desafios no Mestrado em Letras .....	36
<b>2 CAMINHOS METODOLÓGICOS DA PRODUÇÃO E ANÁLISE DE DADOS</b>	<b>39</b>
2.1 Premissas e pressupostos da metodologia pós-crítica .....	39
2.2 Objetivos da pesquisa .....	41
2.3 primeiros contatos com a temática da pesquisa .....	41
2.4 Universo da pesquisa .....	44
2.5 Sujeitos da pesquisa .....	44
2.6 Instrumentos da produção de dados .....	46
2.7 Procedimentos descritivos dos dados produzidos .....	54
<b>3. CULTURA E IDENTIDADE SURDA E A LÍNGUA DE SINAIS</b> .....	<b>58</b>
3.1 Cultura surda: a liberdade pelo olhar .....	58
3.2 Identidades surdas: caminhos para o ser e sentir-se surdo .....	63
3.4 Estudos sobre as línguas de sinais indígenas .....	71
3.5 A constituição de gestos e ícones na língua de sinais .....	77
<b>4 O POVO PAITER SURUÍ: HISTÓRIA E MEMÓRIA</b> .....	<b>81</b>
4.1 Concepções brasileiras sobre os povos indígenas .....	81
4.2 Contextualização histórica do povo Paiter Suruí .....	83
4.2.1 Histórico do contato .....	86
4.3 Cultura Paiter Suruí: novos olhares .....	89
4.4 Relação entre os povos Paiter Suruí e surdo .....	95
4.4.1 Povo ou comunidade surda Paiter Suruí? .....	97
<b>5 SPS: UM ACERVO CULTURAL E IDENTITÁRIO DO POVO SURDO PAITER SURUÍ</b> .....	<b>100</b>

5.1	Percepções e vivências na aldeia Gaggir .....	100
5.2	A constituição de uma bacia semântica de palavras identificadas.....	106
5.3	Marcas da cultura e identidade Paiter Suruí presentes nos SPS.....	110
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>165</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>168</b>
	<b>APÊNDICES .....</b>	<b>174</b>

## INTRODUÇÃO

O processo de comunicação e expressão do povo surdo nem sempre tem como base as línguas de sinais convencionadas. Em casos nos quais as línguas de sinais não foram adquiridas pelos surdos, não sofrendo influências das mesmas, o processo de comunicação e expressão é representado por gestos e sinais combinados entre os surdos e as pessoas que convivem com eles, o ambiente a sua volta, suas experiências vividas e assistidas nas quais revelam as ideias da cultura e identidade surda.

As línguas de sinais, as quais são consideradas as línguas naturais dos sujeitos surdos, tornaram-se a forma convencionada de comunicação desses sujeitos, e é por meio delas que se promovem longos diálogos, assim como ocorre com indivíduos que se comunicam em qualquer modalidade comunicativa. Porém, diante da diversidade étnica dos diversos sujeitos surdos, não se pode dizer que todos se comunicam por intermédio de uma língua de sinais, muitos não conhecem ou nunca tiveram o conhecimento de uma língua gestual-visual, fazendo uso de gestos e expressões para consolidar uma comunicação e exprimir sua cultura e identidade surda.

Seguindo nesse prisma, a presente pesquisa é de natureza inovadora ao investigar os processos de comunicação e expressão utilizados por cinco surdos Paiter Suruí residentes na Linha 14, pois não houve ainda nenhum estudo realizado com essa temática no Estado de Rondônia. Vilhalva (2012) reconhece os avanços dos Estudos Surdos em áreas urbanas, porém ressalta a importância e necessidade de estudos relacionados à língua de sinais no contexto dos povos indígenas em que há presença da comunidade surda. Para a autora, essa é uma necessidade dos Estudos Culturais para com os povos indígenas, pois é preciso percorrer os diversos campos relacionados às formas de comunicação e expressão dos surdos indígenas.

Neste cenário, faz-se o mapeamento dos sinais, salientando que na conjuntura das línguas, segundo Coelho; Silveira (2009), são eles (os sinais) que formam o sistema linguístico, estabelecendo significações a partir dos movimentos e formas das mãos e pontos no corpo e espaço. A partir da junção desses fatores, acontece a transmissão de valores, fatos e ideias que representam a identidade e cultura do povo surdo. Reporta-se aos sinais utilizados pelo povo surdo Paiter Suruí no contexto comunitário, denominado povo surdo, por ser um conceito que conforme Perlin; Strobel (2006) envolve todos os surdos, independentemente da localidade em que

eles vivem, mas que se assemelham pela história, cultura, tradições, ou seja, que estão ligados pela origem. Portanto, trata-se de uma pesquisa que apresenta grande relevância acadêmica para todo o povo surdo, em especial para os Paiter Suruí. Neste contexto, evidencia-se a presença da diversidade das línguas de sinais brasileiras no contexto das diversidades étnicas e os seus vínculos entre os matizes das línguas indígenas e a forma de comunicação dos indígenas surdos como práticas da cultura e identidade de um povo.

O mapeamento dos SPS é uma tentativa de construir um instrumental voltado a enfatizar as diferenças e semelhanças entre comunidades surdas indígenas e não indígenas em termos de comunicação e expressão, buscando identificar as variedades e variações de sinais com as características próprias da região amazônica. No contexto dos Estudos Surdos, permite analisarmos a cultura e identidade surda presentes nos processos de comunicação e expressão do povo surdo indígena, seguindo os pressupostos teóricos na cultura visual surda.

Evidencia-se que mapear, registrar e analisar os SPS pode contribuir sobremaneira para o desenvolvimento dos estudos das línguas de sinais brasileira em contextos indígenas. Concomitantemente, o mapeamento dos sinais incentiva e abre espaço para que o povo surdo Paiter Suruí possa ampliar os processos de comunicação e expressão com a comunidade e entre os seus próprios membros. Os registros desses sinais são necessários para ajudar no reconhecimento da cultura e identidade do povo indígena surdo.

Com base nesses pressupostos, podemos assegurar que a pesquisa pretende identificar a cultura e identidade Paiter Suruí presentes nos sinais registrados, possibilitando reconhecermos o olhar dos indígenas surdos sobre o seu povo, sobre o seu cotidiano e as experiências visuais na utilização de sinais de comunicação expressão, com marcas da cultura e identidade do Povo Paiter Suruí. Nesse rumo, Skliar (2015) corrobora afirmando que o sujeito surdo constrói sua visão de mundo e compreende as coisas ao seu redor por meio das experiências visuais que são utilizadas no dia a dia.

Outros pesquisadores têm mergulhado nos Estudos Culturais surdos revelando novos olhares sobre as línguas de sinais em contextos indígenas. Nesse sentido, reconhecemos os pressupostos teóricos apresentados pelos estudos de Shirley Vilhalva em 2012 com a realização do mapeamento das línguas de sinais dos Guarani Kaiowá em Mato Grosso do Sul; os estudos de Priscila Alyne Sumaio em 2014, com



a identificação dos sinais construídos pela comunidade surda dos Terena na região de São Paulo e os estudos do pesquisador Marlon Jorge Silva de Azevedo no ano de 2015 em Parintins, no estado do Amazonas, com mapeamento e contribuições linguísticas dos professores surdos na etnia Sateré-Mawé.

No contexto de pesquisas e estudos realizados, reconhecemos um arcabouço teórico de Estudos Culturais em comunidades surdas em outros estados, que podem contribuir sobremaneira para o reconhecimento das línguas de sinais indígenas. São contribuições que permeiam as áreas educacionais e sociais que ajudam nos processos de preservação da cultura e identidade das comunidades surdas indígenas, oferecendo um marco teórico que permite o direcionamento de novos estudos voltados para o mapeamento das línguas de sinais indígenas.

Esta pesquisa encontra-se organizada em cinco seções, as quais foram estruturadas da seguinte forma: na primeira seção, descrevemos quem é a pesquisadora desta dissertação, sua origem e raízes, o caminho escolar vivido, as experiências com os sujeitos indígena e surdo, dentre os imensos desafios e conquistas na trajetória profissional no convívio com o povo surdo.

Na segunda seção, apresentamos os objetivos da pesquisa, bem como a metodologia utilizada para alcançá-los. Destacamos elementos do universo da pesquisa e os sujeitos participantes, com o intuito de propiciar maior envolvimento e intimidade ao leitor.

A terceira seção aborda conceitos de cultura e identidade surda, os quais são essenciais a este estudo, proporcionando assim diálogos sobre a cultura e identidade. Abrangem-se, desse modo, as temáticas sobre língua de sinais, identidade, cultura e história surda.

Na quarta seção, discorreremos sobre os povos indígenas, com ênfase e aprofundamento sobre o povo Paiter Suruí, sua história e memória, a fim de divulgar suas trajetórias e experiências, cultura e identidade. Além disso, discute-se a relação entre os povos indígenas e surdos, adentrando a questão da concepção de povo e comunidade numa perspectiva dos Estudos Surdos.

A quinta seção foi desenvolvida com o objetivo de apresentar os resultados alcançados, tanto na questão de observação ao ambiente físico e das percepções vivenciadas quanto, primordialmente, apresentar os registros dos SPS obtidos pela produção dos dados, orientada por uma bacia semântica de palavras, bem como a análise identitária e cultural Paiter Suruí presente nos sinais registrados.

Por fim, apresentamos as considerações finais, não com a pretensão de finalizar algo, julgando o assunto definido e acabado, mas, sim, salientando a relevância de voltar olhares para as diversas etnias de povos surdos, ambicionando mais pesquisas nessa direção.

Evidenciar e demonstrar a forma de comunicação e expressão dos surdos Paiter Suruí é abrir portas para o reconhecimento dessa comunicação, para que se expanda e se constitua definitivamente como uma língua, uma língua de sinais Paiter Suruí repleta de significações identitárias, a qual reflete nos sinais a cultura da comunidade surda Paiter Suruí.

## 1 ETNOGRAFIA AUTORAL

Com base nos pressupostos dos Estudos Culturais pós-críticos, reconhecemos o pesquisador como parte da pesquisa e não apenas como um mero observador participante. Então, tornou-se relevante que na primeira seção fossem apresentadas a cultura e identidade da pesquisadora no contexto dos Estudos Surdos na região amazônica. Para isso, estabelecemos uma ruptura com as metodologias de pesquisas cartesianas que priorizam a neutralidade do pesquisador na coleta e análise dos resultados e buscamos nos envolver com a produção dos dados a partir da experiência desta pesquisadora.

Consoante com os pressupostos da metodologia pós-crítica, surgem-me<sup>1</sup> as seguintes indagações: como posso ser neutra, objetiva, distante se faço parte desse universo de pesquisa?; como posso não me envolver profundamente com as questões culturais colocadas em debate se convivo diariamente com elas?; como não participar se é algo que trará benefícios para os povos com que estou completamente envolvida?.

Por esses e diversos outros motivos, coloco-me como sujeito da pesquisa, como alguém que vive o que está sendo pesquisado, como algo que faz parte do meu ser e da minha história.

Portanto, eu Luciana Coladine Bernardo Gregianini, apresento-me como uma mulher com trinta anos de história para contar. Meu nascimento aconteceu no hospital municipal chamado Cristo Rei, do município de Cacoal, na tarde do dia 23 de agosto de 1986. Vivendo em um ambiente familiar tradicional, o sonho de me casar e constituir família era muito vivo em mim e, após quatro anos e oito meses de namoro com meu estimado esposo Leandro Gregianini, o casamento civil e religioso aconteceu no dia 12 de dezembro de 2009.

O sonho da constituição de uma família havia sido iniciado, pois ainda sentia falta dos filhos que eu tanto almejava. Após aproximadamente quatro anos de casamento, o anseio em ser mãe aumentou e decidimos que iríamos conceber um filho. Depois de um ano e três meses de espera, fomos agraciados com a gravidez tão desejada. No dia 28 de maio de 2014 a nossa estrela Estela Coladine Gregianini nasceu, linda e iluminada, trouxe para minha realidade a imagem da família que eu

---

<sup>1</sup> Justifico a utilização da primeira pessoa do singular em toda e primeira seção desta pesquisa, por se tratar de uma seção voltada para a trajetória de vida da pesquisadora.

tanto imaginava. Agora está com três anos de idade e meu amor só aumenta, ela é meu ar, minha força e meu estímulo nos constantes obstáculos que a vida me proporciona.

A minha família ainda não estava completa, eu sentia uma necessidade avassaladora em ser mãe de mais filhos, de ter uma família maior, mas também tinha outros objetivos e pretendia esperar um momento mais oportuno para engravidar novamente. Porém, em meio aos estudos das disciplinas do mestrado, início da pesquisa de campo, leituras e escritas, aconteceu uma gravidez inesperada. No início me desesperei, pois, o momento era de muitos compromissos e uma gravidez iria requerer de mim um cuidado especial comigo mesma. Depois de passado o susto, logo me acalmei e consegui enxergar o quanto esse bebê era o meu segundo sonho maternal, coloquei-o na minha vida, na nossa vida familiar, fiz planos e adequei-me às necessidades dele.

Não foi uma gravidez tranquila, comecei a sentir dores e logo depois passei a ter leves sangramentos, os quais foram aumentando. Com onze semanas de gestação, no dia 28 de julho de 2016, o meu bebê não resistiu e me deixou. Foi uma experiência que eu gostaria de esquecer, mas ao mesmo tempo esquecer significa esquecê-lo também, e isso eu não quero. Não está comigo por algum motivo maior, por isso lembro-me dele com imenso amor, como meu filho que um dia tive e hoje vive no meu interior e nas lembranças da sua curta e intensa história comigo, com o pai e com a irmã, no entanto, impossível manter os olhos secos. As lágrimas, com a mesma dor contida naquelas de desespero quando o vi saindo de mim, misturam-se às de amor e saudade, e não se acabam. A recuperação carnal foi muito dolorosa, mas a dor que existe no meu coração é contínua e eterna.

O medo e a insegurança em não conseguir ser mãe novamente tomou o meu ser e me incomodou. Após o período de recuperação carnal, resolvemos tentar se eu conseguiria engravidar novamente. A bênção mais linda que uma mulher pode ter me foi concedida novamente e no mês de maio de 2017 descobri que estava grávida. O medo e a insegurança foram embora, mas restou o vestígio de uma experiência dolorosa em não ter tido uma gestação sadia e efetiva. Atualmente estou com sete meses de gestação e está tudo caminhando perfeitamente, minha alegria aumenta a cada mês e agora sim me sinto realizada, incompleta por não ter ao meu lado a minha segunda filha, mas completa por saber que guardo três filhos no meu coração.

Atualmente vivo com minha linda e essencial família no município de Cacoal. Nunca tive a pretensão de mudar de estado ou cidade, porém devido a trabalho, achamos viável mudar para Rolim de Moura, também em Rondônia, e lá permanecemos por dois anos e meio, no entanto, não nos adaptamos e retornamos para a minha, do meu esposo e da minha filha, a nossa cidade natal de Cacoal.

### **1.1 A constituição do meu ser**

Minha história começa quando meus pais Celia Aparecida Coladine Bernardo e Francisco de Souza Bernardo, ainda solteiros, vieram juntamente com suas famílias do estado do Paraná para Rondônia em busca de uma vida melhor, interessados em terras. Do Paraná foram residir na zona rural na Linha<sup>2</sup> 144 pertencente atualmente ao município de Presidente Médici. Conheceram-se e após um ano e três meses de namoro decidiram se casar em 22 de junho de 1983 e mudaram-se para a Linha 1A, próximo à Linha 144, que pertence atualmente ao município de Cacoal.

Uma época muito difícil, as estradas eram bem precárias, no período chuvoso os veículos ficavam presos em atoleiros causados pelos imensos buracos e barro escorregadio, ou em pontes mal construídas que caíam ou tornavam impossível atravessar devido à quantidade de barro em torno delas. Toda essa precariedade ocasionava frequentemente acidentes e a não chegada ao destino planejado. No período da seca, a poeira causava transtorno, pois naqueles tempos ar condicionado nos veículos não era comum, e por isso tinha-se que optar em permanecer na poeira ou passar calor. Além da poeira, os buracos e valetas causados pelos atoleiros e pelas enxurradas no período chuvoso permaneciam nas estradas, sem água e barro, porém profundos, tornando a ida à cidade lenta e prejudicial ao veículo.

A dificuldade de acesso à cidade trazia transtorno e preocupação quando alguém precisava de atendimento médico urgente. O atendimento mais próximo era em um posto de saúde no distrito de Ministro Andreazza, a aproximadamente 18 km, porém era muito precário, sem aparelhagem e sem médicos de prontidão. Comumente servia somente para os primeiros atendimentos de socorro e campanhas de vacinação, entre outros procedimentos básicos. Devido à precariedade do posto de saúde, somente em momentos de extremo desespero, com a necessidade de

---

<sup>2</sup> Linha é a denominação dada às estradas das zonas rurais.

atendimento emergencial, é que as pessoas eram levadas para esse posto de saúde, pois, em casos em que era possível suportar, eram diretamente conduzidos a Cacoal, a cerca de 50 km.

A região onde moravam, na Linha 1 A, era bastante populosa, porém as propriedades tinham pequenas extensões de terra. A propriedade dos meus pais era bem pequena, apenas dois hectares de extensão. Possuir propriedades maiores de terras era o desejo dos meus pais e dos moradores das proximidades, que trabalhavam na pouca terra que tinham para conseguir se sustentar e sonhando em comprar mais para assim aumentar a propriedade, os plantios e conseqüentemente o aumento da renda familiar.

A principal renda dos meus pais era advinda do plantio de café, nos dois alqueires de terra que tinham. Trabalhavam o ano inteiro e a renda era obtida apenas uma vez ao ano. Devido ao pouco espaço para plantar e à demora para obtenção do lucro com o plantio do café, eles plantavam nos espaços entre os pés de café arroz e feijão. Esse plantio adicional servia para trazer uma renda extra para custear os gastos familiares até a colheita do café, como também servir de alimento para a família, a fim de diminuir os gastos com a compra de alimentos. O dois trabalhavam tanto nas plantações próprias quanto na colheita de café de plantações da vizinhança, cujos donos pagavam por latão colhido.

Apesar de possuir uma pequena propriedade, eles não tinham dinheiro para construir uma casa, por isso moraram durante quase um ano em uma casa que pertencia à família de uma irmã do meu pai, a tia Doraci Brandão Hernandes. Permaneceram pouco tempo nessa casa e em 1984, com a ajuda de familiares na construção, conseguiram erguer uma casa na própria propriedade. Era toda feita com materiais retirados da natureza, na simplicidade de uma casa, existia muito esforço, sabedoria empírica e criatividade para a construção em cada canto. As paredes eram de lasca de árvores arrancadas com facão, o telhado era de tábuas, o chão era de barro socado manualmente, o fogão era de lenha feito de barro, as duas camas eram do tipo tarimba, as prateleiras que guardavam os poucos utensílios domésticos eram feitas com madeira retirada da mata.

Logo que mudaram para a casa própria, resolveram que era o momento de ter filhos. Numa gravidez planejada e sem nenhuma complicação, nasceu no hospital Unidade Mista de Cacoal o primeiro filho, Evandro Coladine Bernardo. Nasceu de

parto normal na manhã do dia 7 de agosto de 1984. Foi um nascimento esperado por todos os familiares, pois ele foi o primeiro neto dos meus avós Osmar e Victória.

Mesmo enfrentando diariamente as dificuldades financeiras, com a chegada de um filho tornou-se necessário residir em uma casa que oferecesse maior conforto. O crescimento da família tornou-se combustível que lhes dava mais força e coragem para enfrentar os desafios e conseguir essa ascensão financeira. Mas conseguiram economizar e compraram cinco alqueires de terra ao lado da terra do meu avô Osmar, na Linha 1 A. Nessa nova propriedade tinha uma casa abandonada, um pouco melhor que a anterior, com apenas uma cozinha e um quarto, era feita de tábuas, coberta com tábuas pequenas, porém não tinha piso.

Quando se mudaram para essa casa abandonada, minha mãe estava grávida de mim. Não foi uma gravidez planejada, mas sem complicações. Foi nessa casa que eu vivi os primeiros dias. Nasci na tarde do dia 23 de agosto de 1986, no hospital Unidade Mista de Cacoal. Fui recebida com muita alegria pelos familiares, era a segunda neta dos meus avós.

Com a família crescendo, a preocupação e necessidade em morar em uma casa com mais espaço e conforto foi aumentando. Com a ajuda dos meus tios, meu pai construiu uma casa confortável e espaçosa, muito diferente das anteriores, principalmente nos materiais utilizados, que já não eram totalmente retirados *in natura* da mata, manualmente. Tinha três quartos, sala, cozinha, banheiro e uma pequena lavanderia, era de tábuas, coberta por Eternit e o piso era de cimento queimado. Quando houve a mudança para essa nova casa, eu estava com aproximadamente quarenta dias de nascida, sendo desse ambiente que trago todas as minhas memórias afetivas até os quinze anos de idade.

Meu irmão com quatro anos e eu com dois anos de idade, minha mãe descobriu que estava grávida, novamente uma gravidez não planejada. Após nove meses de uma gravidez sem complicações, nasceu no dia 15 de maio de 1989 no hospital Unidade Mista de Cacoal nossa irmã Lucimeire Coladine Bernardo. Com três filhos, decidiram que não queriam mais aumentar a família e minha mãe se submeteu a um procedimento cirúrgico para não poder mais engravidar, a laqueadura.

## **1.2 Memórias da minha infância**

Morei na zona rural durante os meus primeiros quinze anos da minha vida. Anos inesquecíveis, que guardo com muito amor na minha memória. Foi um tempo que me marcou tão profundamente que ainda permaneço com o desejo de voltar a morar na zona rural, como se eu fosse reviver tudo o que vivi e assim permitindo que minha filha pudesse ter todas as oportunidades de viver em um ambiente com belas belezas naturais e um encantamento na forma de enxergar e viver a vida, que tive na infância.

Minha casa era muito próxima da casa dos meus avós maternos, Osmar Coladine e Victória Izolina Coladine, e dos tios maternos Gilmar Coladine, Edimar Coladine, Ednei Dante Coladine, Claudiomar Coladine e Ribamar Coladine, que lembrava uma pequena vila, pois conforme os tios iam se casando as casas ao redor iam se multiplicando, até que por fim totalizaram seis casas. As casas eram bem próximas umas das outras, todas feitas de madeira e cobertas por Eternit. A casa dos meus avós era maior e era lá que as festividades em datas comemorativas aconteciam frequentemente. Ao redor da casa dos meus avós, eram as casas dos meus tios e suas famílias, e por causa da proximidade uma da outra, os quintais se uniam, tornando o espaço limpo, cheio de flores e frutos.

Os casais foram tendo filhos, a criançada aumentando. Essa proximidade com meus tios fez com que eu criasse por eles um sentimento paterno, bem como o materno para com as mulheres com quem se casavam. E pelos meus avós Osmar e Victória, todos os sentimentos que eu poderia ter em mim que representassem amor eu tinha, e tenho!

Minha infância foi cercada de muita diversão e liberdade. Juntamente com meus irmãos e primos, as brincadeiras e aventuras foram inúmeras. Eram muitas brincadeiras tradicionais como pique-cola, apostar corrida, futebol, casinha, amarelinha, betes, barata e esconde-esconde. Não ficávamos nas brincadeiras tradicionalmente ensinadas pelos pais, inventávamos outras, principalmente de fingir alguma situação. Fingíamos estar em uma guerra e a nossa munição era feita de barro e frutas ainda em crescimento, imaginávamos estar em uma selva procurando bichos, frutos e flores em meio à plantação de café, enfim, fazíamos o que vinha na imaginação. Os rios e represas do sítio eram outra fonte de inspiração para nossas brincadeiras e invenções, tomávamos banho, pescávamos, andávamos de barco, apostávamos distância de mergulho e natação, brincávamos de pular do trampolim improvisado, dentre outras, mas éramos proibidos de irmos desacompanhados de



algum adulto. Os animais também eram nossa diversão, principalmente rolar no chão e correr com cachorros e andar a cavalo.

Nas proximidades do sítio onde eu morava, havia vários parentes paternos, recordo-me com saudades da família das tias Doraci, Adélia e Lindalva, com as quais eu tinha muito contato nos finais de semana em que íamos passear na casa deles. Eram dias de muita agitação e diversão.

Envolvida pelas belezas naturais, minha infância foi muito farta, muito livre, foram muitos banhos de chuva, de córrego, de cachoeira e represa. Como a minha casa ficava num espaço mais íngreme embaixo do topo de um morro, era possível avistar todas as casas dos meus familiares e vizinhos. A vista de todas as belezas naturais era privilegiada. Da janela da minha casa a vista era repleta de árvores, de mata virgem, ficava assistindo com frequência o nascer e pôr do sol que aparecia e sumia atrás dos morros verdes. Os quintais das casas eram limpos e cheios de flores e frutos, muitos coqueiros que embelezavam ainda mais a paisagem. Avistava o movimentar das águas nas três represas que o vento fresco e contínuo provocava. As noites eram lindas, o céu frequentemente limpo e iluminado por inúmeras estrelas e pela lua nas suas mais variadas formas, ficávamos olhando para o firmamento tentando encontrar São Jorge dentro da lua e procurando formas de animais na formação das estrelas. O canto dos pássaros e os barulhos dos animais traziam mais vida àquele ambiente.

Com uma melhor condição financeira, quando eu tinha aproximadamente sete anos de idade, meus pais compraram uma televisão e mais adiante um videogame. Mas apesar de possuir esses meios de atração, eu não ficava presa a esses objetos. Os amigos que eu tinha na redondeza, os primos e a natureza ao meu redor eram minha diversão.

Somente a separação dos meus pais, por incompatibilidade de gênios, quando eu tinha em torno de onze a doze anos de idade, foi um marco na infância que me abalou, porém, o prazer em residir no sítio não deixou que nenhum dos filhos quisesse morar com a mãe na cidade. Pelo fato de não termos ido morar com nossa mãe, minha irmã e eu tivemos que assumir os afazeres domésticos e isso tomava muito o nosso tempo, principalmente o meu, por ser a mais velha. A partir desse acontecimento minha infância passou a ter limitações, como não ter todo o tempo para estudar, brincar e passear; tive que assumir uma postura mais adulta.

Contudo, por mais que tentássemos fazer tudo igual a nossa mãe, faltava algo, faltava aquele cheiro de casa de mãe, dos lençóis cheirosos no varal, o cheiro do bolo e pão sendo assado, daquele tempero de mãe na comida, do cuidado quando adoecíamos, enfim, das pequenas e tão grandiosas coisas que só mãe consegue fazer e nos marcam de maneira inesquecível.

### **1.3 Tempos da educação escolar**

Quando meu irmão Evandro começou a estudar, eu queria frequentar a escola igual a ele, porém ainda não tinha sete anos, que era a idade de acesso à educação escolar conforme estabelecia o Artigo 19 da LDB 5692 de 1971, e na zona rural não existiam creches. Foi uma “briga” em casa. Todos os dias pela manhã, quando meu irmão ia para a escola, eu chorava muito porque queria ir junto. Minha mãe tentou de tudo para impedir que eu fosse à escola. Várias vezes eu me lembro da minha mãe indo me buscar na escola, pois eu ia escondido. Até que um dia a professora chamada Jair Neves Daron chamou minha mãe para conversar e disse que poderia me deixar ir participar das aulas, só não poderiam me matricular regularmente por causa da idade.

A escola ficava a 1,5 km da casa onde morávamos. Como a região tinha muitos morros, e tanto a minha casa quanto a escola ficavam no topo de morros, era possível avistar perfeitamente ambos os espaços em que estivéssemos. Por causa dessa visibilidade, minha mãe sabia se tínhamos chegado à escola, pois nos “acompanhava” pela cor da roupa. Também via quando saíamos para o chamado recreio, tempo esse em que éramos dispensados para comer e brincar, e de longe ela via a movimentação de crianças nos arredores da escola. Não adiantava querer se desviar do caminho e inventar alguma desculpa se fôssemos liberados com antecedência, pois ela permanecia, em meio aos afazeres, a nos seguir com o olhar.

Depois que a professora Jair me autorizou a assistir às aulas, passei a acompanhar meu irmão todos os dias à escola. Ela até tentou aplicar atividades adequadas a minha idade, porém eu não aceitava. Quando eu percebia que a minha era diferente da dos demais alunos, eu me recusava a fazer e pedia outra, pois queria as mesmas elaboradas para todos da sala. Quando encontro essa minha primeira e adorada professora Jair, ela sempre relembra esse tempo com muitas risadas e um brilho no olhar, de saudade.

Quando completei sete anos de idade, fui matriculada regularmente. Nesse ano eu já estava num estágio mais avançado para a minha série, por ter começado a estudar aos cinco anos. Permaneci nessa escola da 1ª à 4ª série, como era designado na época (atualmente denominado 1º ao 4º ano das séries iniciais). Eu amava tudo na escola, desde a professora à merenda. Era tudo muito simples, porém tão cheio de afeto! Quando terminei, foi o dilema: não tinha escola nas proximidades que oferecesse continuidade ao ensino fundamental e tive que ficar um ano sem estudar.

No ano seguinte, meu pai me matriculou em uma escola agrícola de estudo quinzenal, passávamos quinze dias na escola e quinze dias em casa, chamada Escola Família Agrícola Padre Ezequiel Ramin, na Linha 10, pertencente a Cacoal. Uma escola cujo público-alvo eram os filhos dos sítiantes a fim de oferecer uma formação técnica agrícola que correspondesse à realidade e às necessidades da vida no campo, proporcionando melhor uso das terras e conseqüentemente mais renda e menos êxodo rural. O nome da escola é em homenagem ao padre missionário Ezequiel Ramin que foi morto por pistoleiros a mando de grandes proprietários de terras por defender os indígenas e os posseiros, pois naquela época (anos 80) havia grandes embates na disputa por terra.

A distância entre nossa casa e a escola era de aproximadamente 65 km, o que tornava o trajeto bastante cansativo e demorado. Meu irmão e eu pegávamos um ônibus que passava na Linha e levava as pessoas para a cidade de Cacoal. De Cacoal pegávamos outro ônibus circular<sup>3</sup> que fazia o trajeto até o distrito de Riozinho, parava na entrada da Linha 10 e ali esperávamos a Kombi da escola. Estudamos a 5ª série do ensino fundamental. Foi uma escola inesquecível, apesar das dificuldades por causa da distância, eu adorava estudar lá.

Devido a uma crise financeira familiar, causada por negócios malsucedidos influenciados principalmente pela instabilidade emocional do meu pai após o fim do casamento, não pude mais estudar nessa escola agrícola. Não me recordo o valor da mensalidade, mas sei que não era alta, pois além do dinheiro o pagamento também era feito com sacas de café ou outros cereais como forma de tornar o valor mensal mais baixo.

No ano seguinte, meu pai teve conhecimento de uma escola pública chamada Junqueira Freire, pertencente ao município de Presidente Médici que atendia alunos

---

<sup>3</sup> Nome dado ao ônibus que faz trajetos regulares dentro de um perímetro municipal, sempre retornando ao ponto de origem.

da 5ª à 8ª série somente nas quartas-feiras. Foi outra luta com o trajeto, pois a escola ficava a 13,5 km de distância e não existia transporte escolar. A escola não oferecia refeições aos alunos, por isso eu tinha que levar marmitta. Meu pai me levava de moto até o “ponto” em que o ônibus que levava os sitiantes para a cidade de Presidente Médici, esse passava em frente à escola e me deixava lá. No fim da tarde ficava esperando o ônibus voltar da cidade para retornar para casa. Sempre chegava em casa de noite. Terminei o ensino fundamental nessa escola e novamente fiquei mais um ano sem estudar por não ter nenhuma escola que oferecesse o chamado segundo grau, hoje ensino médio.

Na escola em que eu concluí os anos iniciais do ensino fundamental, oferecia quinzenalmente o ensino do atual ensino médio nomeado Procampo, e, com a escassez da oferta desse ensino na região, vinham alunos de toda a redondeza. Porém um ano antes de eu terminar o ensino fundamental, ocorreu a extinção dessa modalidade, não sendo oferecida nenhuma outra. Essa falta de oferta educacional na zona rural fazia com que os alunos desistissem de estudar, outros sentiam-se obrigados a se mudar para a cidade em busca de escolarização.

Eu ficava cobrando meu pai que queria estudar e nessa época minha mãe já estava divorciada dele e morava em Cacoal. Eu não queria morar lá, mas vi na cidade a oportunidade de prosseguir com os estudos, e assim fiz, fui morar com minha mãe com a intenção de estudar. Comecei o ensino médio na Escola Carlos Gomes e nesse período eu somente estudei.

Aquele primeiro ano na Escola Carlos Gomes foi bastante dificultoso, além da diferença de ambiente, pessoas, ensino, rotina, a distância até a escola era consideravelmente grande. Eu caminhava todos os dias pela manhã do bairro Santo Antônio até a escola, isso dava aproximadamente 4 km de distância, no total 8 km de caminhada por dia.

A mudança de escolas rurais para uma escola urbana causou dificuldade principalmente de relacionamento e adaptação ao ambiente e em disciplinas como matemática e física. Os professores exigiam muito mais do que eu estava acostumada, passavam conteúdos que eu estranhava e quando eu ia perguntar eles diziam que eu já tinha visto aquilo no ano anterior.

O meu sentimento era de não pertencimento, sentia-me desolada e perdida nas disciplinas, não me sentia entendida nas minhas dificuldades, sentia-me diferente dos outros alunos, acuada, envergonhada, estranhando o comportamento dos alunos com

os professores e com os próprios colegas de sala, a falta de compromisso com os estudos, isso tudo só me fazia recuar ainda mais. Nas aulas de artes, eu me sobressaía, sempre tive facilidade com atividades manuais. Outra disciplina de que eu gostava muito era educação física, porém não conseguia participar, não me soltava, e pedi para minha mãe conversar com a professora para me liberar das aulas práticas. Desse momento em diante passei a fazer trabalhos em casa para receber a nota bimestral. Não parecia o meu mundo, muito distante da concepção de escola e respeito aos professores que eu sempre cultivara. Esforcei-me muito para conseguir as médias e passar para o segundo ano.

No ano seguinte, meu pai, só decaindo financeiramente, já não pôde ajudar com frequência com os meus gastos na casa da minha mãe. Minha mãe recebia apenas um salário e não estava dando para custear os gastos pessoais e da casa. Lembro-me que percebi que as coisas não estavam boas quando cheguei para almoçar e só tinha feijão e abóbora colhida do nosso próprio quintal, abri os armários e não tinha nada além de um resto de feijão.

Nesse ano mudamos para o bairro Liberdade, mais próximo do centro, porém próximo ao rio Machado que quando chovia alagava as ruas e as casas, inclusive a nossa. Não sofri pressão da minha mãe para trabalhar, mas, vendo a dificuldade dela em manter nós duas, resolvi estudar à noite e trabalhar durante o dia. Aos dezessete anos, depois de muito distribuir currículos pelos comércios de Cacoal, eu consegui emprego em uma farmácia de manipulação. Matriculei-me à noite na escola Bernardo Guimarães e ali permaneci até terminar o ensino médio.

Os dois anos estudando à noite trouxeram-me uma nova experiência escolar. A diferença entre o ensino durante o dia e durante a noite foi bem notória. Os professores se mostravam mais cansados e mais amigos dos alunos, muitas vezes apenas conversávamos sobre temas fora do contexto das aulas, mas que eram a nossa realidade, como drogas, sexualidade, os professores contavam suas experiências de vida, era um ambiente que me agradava mais. Além do que os praticamente 70% dos alunos da minha sala eram sitiante, talvez fosse isso que me fazia me sentir mais confortável.

A cobrança de trabalhos e provas também existia, mas era diferente do estudo diurno, era mais brando, os professores eram mais pacientes. Acredito que essa maior tranquilidade no estudo noturno se dava pelo cansaço dos alunos, pois comumente

só estudava no período noturno quem trabalhava durante o dia. Foram bons dois anos nessa escola, e terminei o ensino médio, sem dificuldade de aprovação.

#### **1.4 A busca e conquista de uma profissão**

Após terminar o ensino médio, estava acontecendo uma imensa divulgação, oferecimento e procura por cursos técnicos, devido à facilidade em entrar no mercado de trabalho, o curto tempo de duração e a valor da mensalidade baixo, se considerado um curso de graduação. Pensando em conseguir com mais rapidez um trabalho com uma melhor remuneração e uma mensalidade que eu conseguiria pagar, optei por fazer um curso técnico de enfermagem. Escolhi esse curso, pois ele estava dentro da área que eu trabalhava, que era em uma farmácia, e também pelo fato de a procura por técnicos de enfermagem e as vagas em concursos públicos estarem em ascensão.

Com a decisão tomada, fiz minha matrícula na instituição particular de ensino Facimed, em Cacoal. Iniciei o curso com muita esperança de sucesso profissional e fui fazendo as disciplinas sempre com prazer em estar estudando algo que me interessava e me instigava em aprender. Porém, chegou o momento que eu imaginava que conseguiria superar, o meu único obstáculo na profissão que havia escolhido, o medo da agulha. Quando iniciei essa fase prática envolvendo agulha, não consegui ir adiante, faltava às aulas e não consegui mais retornar, até hoje não sei a sensação de utilizar agulha em alguém.

Fiquei o restante do ano sem estudar, pensando no que fazer, e o principal: o que meu dinheiro me permitia fazer, pois eu que me sustentava e meus pais não tinham condições financeiras de pagar uma faculdade para mim. Não tinha perspectiva em conseguir uma vaga em alguma universidade pública pelos percalços da minha vida. O acesso ao ensino superior público era somente pela nota do Exame Nacional do Ensino Médio (Enem), e a concorrência era grande, não existiam os programas de incentivo educacional que existem atualmente.

Analisando valores dos cursos oferecidos nas duas principais instituições da época na cidade, Faculdades Integradas de Cacoal (Unesc) e Faculdade de Ciências Biomédicas de Cacoal (Facimed), e considerando para qual eu tinha mais afinidade, decidi fazer o curso de Licenciatura em Letras Português/Inglês e suas respectivas literaturas, oferecido pela Unesc.

Escolhi o curso de Letras por gostar de ler poesias e ser encantada por literatura. Levei em consideração o valor da mensalidade e por ser um curso com mensalidade mais barata, resolvi iniciar. Outro fator que joguei importante nessa escolha foi fugir dos números, das áreas de exatas, nunca tive afinidade com os números. Não posso dizer que ser professora sempre foi o meu sonho, mas minha intenção era mudar de vida, e eu sustentava e sustento nos estudos essa mudança, independente do curso escolhido, estudar sempre foi para mim o caminho para o sucesso.

Foi um período extremamente difícil, pois minha renda foi, no decorrer da graduação, em torno de R\$ 335,00 a R\$ 620,00. Com esse salário, tinha que me manter e pagar a mensalidade da graduação que variou de R\$ 250,00 a R\$ 350,00.

Ao decidir iniciar a graduação, eu sabia que não iria ser fácil em todos os aspectos, mas também, até então, estudar nunca havia sido fácil. Com o cansaço físico de trabalhar o dia inteiro, estudar à noite e em algumas noites chegar em casa e fazer trabalhos acadêmicos e leituras, os fins de semana serviam principalmente para estudar para provas e fazer trabalhos acadêmicos, e tudo isso me deixavam exausta.

Além do físico abalado, as preocupações me rodeavam o tempo todo. Nesses três anos e meio de graduação, perdi o emprego por duas vezes, isso causava um transtorno financeiro e emocional muito grande, teve uma ocasião que se não fosse minha avó Victória pagar uma mensalidade do curso, eu teria que trancar o curso, ela foi uma bênção. Nessas perdas de empregos, passei por muitas humilhações por aceitar qualquer outro, desde que não ferisse a minha moral. Dentre eles, fui dispensada com uma semana de trabalho simplesmente porque a proprietária do estabelecimento descobriu que faltava um ano para eu terminar minha graduação. Em outro, fui obrigada a andar de comércio em comércio debaixo de um sol escaldante com um sapato que me causou bolhas tão enormes que deixou cicatrizes, e mesmo mostrando o estado dos meus pés para a proprietária, ela se recusava a deixar eu usar outro sapato. Não acreditava que eu um dia iria ouvir e passar por situações assim. Mas não tinha outro jeito, eu tinha que suportar o que tivesse de ser suportado, mesmo que me ferisse física e psicologicamente.

Ainda jovem, passando por tantas dificuldades, despejando todas as minhas forças, dinheiro e esperanças na graduação, em muitos momentos eu me desesperava por ver pessoas que terminaram a graduação e continuaram na mesma

condição, e pensava que isso poderia acontecer também comigo, passando por todas essas dificuldades para não chegar a lugar nenhum. Em um dia de desconsolo, conversando com o meu pai por telefone, eu o questionei se eu não conseguisse emprego como professora. Ele me respondeu: “Não se preocupe; quem se esforça consegue”.

Entre desemprego, frustrações e desafios, consegui terminar a faculdade em junho de 2009. Posso dizer que não tenho nenhuma saudade do período da graduação, por causa das dificuldades financeiras, emocional abalado frequentemente, situações humilhantes enfrentadas durante os três anos e meio de estudo. Não tenho desejo retornar a esse período e viver tudo novamente, mas se fosse necessário para estar onde estou, faria tudo exatamente igual e suportaria as mesmas provações. Em minhas orações, o meu principal agradecimento relacionado à vida profissional é ter conseguido concluir minha graduação, pois a partir dessa conquista eu consegui construir uma vida profissional na qual sou muito satisfeita e realizada, além de uma vida financeira muito distante daquela que eu tinha na época. As lembranças que mais me marcaram não são as melhores, mas o resultado é surpreendentemente compensador.

### **1.5 Meus primeiros contatos com os surdos**

Quando era criança, minha família gostava de participar das festas da igreja, dos campeonatos de futebol e dos eventos realizados no sítio. Essas festividades eram uma oportunidade para os encontros familiares. Recordo que nessas festividades sempre havia um menino, filho de um casal amigo dos meus pais, que tinha um comportamento que demonstrava nervosismo, gritando, chorando, se batendo e batendo em quem fosse tentar acalmá-lo. Como sempre presenciava essa criança com ataques nervosos, perguntei para minha mãe por que ele era assim. Ela me disse que era porque ele não ouvia. Foi a primeira vez que eu tive a informação de que existiam pessoas que não ouviam, que eram surdas.

Um dia presenciei o menino mordendo sua mãe. Naquele dia meu “olhar” sobre o menino mudou. Antes eu olhava para ele e o considerava um menino chato e briguento. Depois que o vi mordendo a própria mãe porque não compreendia o que



ela estava falando, meu olhar mudou. Mesmo assim, nunca tentei qualquer aproximação com ele, tinha medo que me mordesse.

Muitos anos depois, veio o segundo contato. Eu namorava meu atual esposo e meu futuro cunhado começou a namorar uma moça surda. Começamos a nos encontrar na casa da mãe dos nossos namorados e a sair juntos entre casais, foi aí que veio a necessidade de dialogar com ela. Eu não tinha ouvido falar em língua de sinais, nunca tinha me comunicado com um surdo, estava totalmente fora desse “mundo”. Comecei a me incomodar com a situação. Passeávamos juntos, porém eu não conseguia falar tudo o que eu queria com ela, apenas fazia alguns gestos e apontava. Ela engravidou do meu atual cunhado, eles se casaram e ela se mudou para o estado de Minas Gerais, onde o meu cunhado morava, e assim perdi o contato com ela. Ele fez curso de Língua Brasileira de Sinais (Libras) e apreendeu a se comunicar com a esposa.

Voltaram a residir em Cacoal e novamente estabelecemos contato, ressurgindo a necessidade de conversar com ela. Um dia eu estava tentando me comunicar fazendo gestos e oralizando devagar, mas ela não conseguia entender. Peguei um papel e caneta e comecei a escrever, não deu certo, ela entendia poucas palavras em português. Nesse mesmo dia ela fez um gesto de livro para mim, entrou na casa e me entregou uma apostila do curso de Libras que ela e o marido tinham feito em Minas Gerais. Fiquei encantada! Ali mesmo já comecei a estudar e ela toda empolgada me ajudando e me deixou levar a apostila para casa. O processo de comunicação foi se formando, a partir desse dia, cada vez mais nossos diálogos iam se enriquecendo, pois, com a volta do casal para Cacoal, passamos a conviver em família e dialogar em língua de sinais.

No último semestre da faculdade, no ano de 2009, eu estava em sala de aula quando uns profissionais de uma instituição particular vieram informar sobre a abertura de um curso básico de Libras. Logo me interessei e para minha sorte o curso também seria oferecido aos sábados, para quem trabalhasse de dia e estudasse à noite. Não me recordo o valor, mas lembro que não era tão barato. Esforcei-me e consegui pagar e terminar o curso. Foi um passo importante que dei para ingressar na comunidade surda e chegar a ser uma professora de Libras.

## **1.6. Minha desconstrução sobre os povos indígenas**

Nunca tinha tido contato próximo com algum sujeito indígena até o momento da pesquisa. Refiro-me no sentido de conversar, de presenciar o modo de vida, entre outros. Recordo-me que na graduação, em alguns eventos, havia a participação de indígenas, mas observava-os sem realizar nenhum diálogo.

Durante toda a minha vida sempre vi muitos Paiter Suruí andando pelas ruas da cidade de Cacoal, mas nunca tinha estabelecido com eles nenhum diálogo. Quando era criança e vinha para Cacoal, eu via muitos indígenas com pinturas e usando acessórios próprios da cultura deles.

Meu insuficiente contato com os sujeitos indígenas, abriu espaço para que ao longo da minha vida tivesse sido “alvejada” por vários estereótipos sobre esse povo e sua cultura. Não tenho vergonha de dizer que eu acreditava no que era dito nas aulas de história, no que as mídias propagavam e no que a sociedade reproduzia de que os indígenas não têm higiene, que são preguiçosos, não zelam por seus filhos, que são perigosos e covardes, mentirosos, trapaceiros e interesseiros.

Hoje, estudando profundamente a cultura Paiter Suruí, pude ter uma visão completamente diferente. Realizar leituras sobre os Paiter Suruí no contexto dos Estudos Culturais e vivenciar a cultura deles de perto levaram-me a ter uma visão diferente do que antes tinha. As conversas formais e informais sobre a cultura ou qualquer outro assunto, os dias e noites na aldeia presenciando suas rotinas, a forma de iniciar e terminar o dia, seus afazeres, a fabricação dos artesanatos, tudo isso ocasionou uma desconstrução dos estereótipos implantados em mim. Enxergo-os como um povo que procura manter sua cultura viva, que se orgulha dela, são trabalhadores, limpos, amáveis com seus filhos, protetores do seu povo e da sua família, interessados em trazer melhorias educacionais e sociais para a comunidade, um povo desconfiado dos não índios devido ao que sofreram, porém abertos a receber apoio daqueles que os encaram com respeito, sinceridade e carinho.

A desconstrução desses estereótipos foi o mais importante resultado que esta pesquisa me trouxe, ocorreu em mim uma transformação pessoal que hoje passo para outras pessoas que também foram e são cheias de informações errôneas sobre os povos indígenas.

## **1.7 Marcos do início da carreira docente**

Antes mesmo de concluir a graduação, na ânsia e ao mesmo tempo medo de não conseguir emprego na área, já comecei a realizar concursos na área da docência. Fui aprovada, porém ainda não tinha o diploma em mãos e não pude assumir. Em 2009, concluí a graduação e continuei prestando concursos para docência. Nas primeiras tentativas tive dois êxitos, sendo aprovada em um para professora de Língua Portuguesa e em outro para intérprete de Libras, ambos como professor emergencial do estado de Rondônia. Fui convocada quase que simultaneamente para assumir as duas vagas conquistadas, porém a dúvida surgiu quando me deparei com uma pessoa dizendo para eu não escolher trabalhar como intérprete de Libras, alegando que minha qualificação profissional não seria suficiente.

A postura dessa profissional foi coerente para me alertar da complexidade do cargo e da preocupação de estar a par de uma função a qual não conseguiria realizar com excelência, devido à pouca especialização. Porém, a forma como fui alertada não confere com o cargo que ela ocupava, sabendo da realidade desesperadora das Secretarias de Educação em todo o estado de Rondônia, com a escassez de profissionais qualificados e de incentivos à qualificação tanto no âmbito privado quanto público. Os olhares e o interesse em se tornar um profissional na área da Libras estavam começando a atrair as pessoas, não havia profissionais habilitados o suficiente para atender às instituições públicas e privadas, por isso quem estava iniciando os estudos era considerado “apto” a assumir os cargos vagos.

Depois de muito analisar, decidi que iria assumir a vaga e fui buscar qualificação profissional. Assumi a vaga de intérprete de Libras em Cacoal e em seguida me matriculei em um curso de pós-graduação em Libras que estava sendo oferecido por uma faculdade particular.

Realmente não foi fácil. Trabalhar no âmbito do ensino especial exige muito mais que conhecimento teórico, a prática faz toda a diferença. Saber como agir perante algumas situações inusitadas, perante sujeitos que são discriminados pelos colegas de sala, que são esnobados, exige do profissional uma postura muito centrada e principalmente de respeito. Enxergá-los além do que a maioria enxerga é de suma importância.

Cometi muitos erros por não ter o conhecimento da cultura e identidade surda, por não ter a total compreensão de quem é esse sujeito, às vezes os considerando preguiçosos, desatentos e desinteressados com os estudos, e por isso ficava nervosa e desorientada em como agir. Foi no decorrer da prática e dos estudos que comecei

a realizar, aprendendo, cada dia mais, tanto na prática quanto na teoria, a compreendê-los na sua essência, na sua forma de existir, desenvolvendo e aprofundando cada vez mais a comunicação em Libras. A consequência do meu aprofundamento na realidade do sujeito surdo foi o estabelecimento da confiança dos surdos que eu interpretava, dessa forma, fui me concretizando como profissional ganhando respeito e admiração dos mesmos. Foram quatro anos trabalhando como intérprete de Libras e quantos desafios passei. Eram tantas as dificuldades tanto de incentivo e reconhecimento, como de cansaço físico e mental, que em alguns momentos eu tinha vontade de desistir.

Fatores como falta de capacitação a dores nos ombros e braços pela extensa carga horária de trabalho, faziam-me pensar em trocar de área. Porém, esses pensamentos eram desconstruídos quando eu me deparava com momentos de afeto de reconhecimento do meu trabalho pelos professores da escola e principalmente pelos surdos.

Interpretar todas as disciplinas da grade curricular comum era muito complicado, pois nem todos os conceitos e regras específicas de cada disciplina têm sinal em língua de sinais. Diante dessa dificuldade, passei a fazer pesquisas após o horário de trabalho para poder interpretar de forma correta, buscando sinais de cada palavra no contexto adequado, e quando dava início à interpretação, deparava-me com os olhares dos alunos surdos de não compreensão dos sinais realizados por não os conhecer. Era um trabalho de pesquisa em casa para aprender e depois repassar para os surdos, tanto o sinal em si como o que ele significava, pois em muitos casos o não conhecimento da palavra em Língua Portuguesa impedia que eles entendessem o valor significativo daquele sinal.

Contudo, ver os alunos surdos progredindo, sendo postos em diálogo com os demais colegas, apresentando trabalhos, fazendo suas tarefas, fazendo perguntas em sala, isso muito me alegrava e me fazia pensar o quanto eles precisavam do meu trabalho. Desistir significaria deixá-los sem apoio, sem acessibilidade linguística, pois não havia profissionais suficientes. Abriam-se novos concursos, mas as vagas não eram preenchidas e assim vários alunos surdos da rede pública estadual ficavam sem intérprete, sendo ótimos copistas.

Fiz parte do primeiro grupo de profissionais nessa área em Cacoal, eu e mais duas professoras sofríamos muitas reclamações e pedidos de ajuda tanto dos pais dos alunos surdos quanto dos profissionais da educação. No entanto, não tínhamos

como atender a todos. Dividíamo-nos a fim de atender o máximo que conseguíssemos, mas éramos apenas três intérpretes para cerca de doze alunos surdos matriculados em variados anos e escolas em diferentes localidades da zona urbana. Continuei e me consolidei como uma profissional da área. Nesses quatro anos, além de trabalhar como intérprete da rede pública de ensino do estado de Rondônia, trabalhei como intérprete por quatro meses numa empresa de cursos técnicos e no ano de 2014, eu e um surdo fizemos teste para trabalhar como professores da disciplina de Libras em uma faculdade particular. Fomos aprovados e trabalhamos juntos durante o ano de 2014.

Esses quatro anos de permanente contato com a comunidade surda me proporcionaram alguns conhecimentos que as teorias não me proporcionariam, ou se proporcionassem não trariam a riqueza de detalhes e histórias que presenciei, fazendo-me conhecer as peculiaridades, a cultura do povo surdo. Vivi momentos de total crescimento profissional e de informação sobre a cultura surda.

No final de 2014 fui avisada por um aluno que tinha saído o edital para o concurso para professor de Libras da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Fiz a minha inscrição no concurso, mas tinha poucas expectativas de ser aprovada. O concurso estava concorrido e todos os meus concorrentes tinham muita experiência na tradução e interpretação da Língua de Sinais Brasileira. Era organizado em várias etapas, conforme o candidato era aprovado numa etapa, realizava a próxima.

Quando começaram as etapas eu estava grávida de seis meses e, no mês anterior, eu tinha quebrado o pé e estava em processo de recuperação. Esse foi sem dúvida um agravante que quase me fez desistir de realizar o concurso. Quando vi que a concorrência estava pouca, chamei minha amiga Miriã Gil, profissional da área de Libras há muitos anos, para também realizar o concurso, pois eu não me sentia segura em ir sozinha a Porto Velho grávida e com o pé quebrado. Ela hesitou um pouco, pois estava passando por momentos difíceis na vida pessoal. Mas, no fim, fomos tentar pleitear as vagas. Fomos conquistando etapa por etapa e hoje somos professoras de Libras da UNIR.

Com a aprovação no concurso, meu sonho de ser funcionária pública que tanto almejava foi consolidado. A aprovação me proporcionou momentos de muita felicidade. Passei a me sentir segura e mais estável na carreira profissional. Finalmente havia conquistado o meu lugar como docente e pesquisadora das línguas de sinais, cultura e identidade surda.

## 1.8 Ingresso e desafios no Mestrado Acadêmico em Letras

A realização de um mestrado acadêmico no início da carreira não fazia parte dos meus desejos e sonhos. Mesmo assim, eu admirava as pessoas que tinham conquistado um mestrado ou doutorado. Entretanto, considerava algo que ainda não fazia parte dos meus desejos e sonhos. Com pouco tempo de carreira docente na universidade, comecei a me sentir pressionada pelos colegas que perguntavam sobre qual era a minha titulação. Essa pergunta permanente foi me causando constrangimento e passei a sentir a necessidade de melhorar a minha titulação, porém sem me sentir desmerecida do meu cargo de professora na universidade.

Um dia meu estimado amigo e colega de trabalho Amauri Moret chegou até a mim e me disse que estavam abertas as inscrições para a seleção de uma nova turma do Mestrado Acadêmico em Letras da UNIR. Não fiquei entusiasmada com a notícia, pois estava com muitos trabalhos sendo desenvolvidos, por isso, a priori, achei a ideia não atraente naquele momento, colocando um monte de obstáculos. Ele insistiu para que eu tentasse e disse que me ajudaria na elaboração do projeto. Percebendo a imensa insistência e disponibilidade dele, resolvi aceitar.

Sempre fui muito ansiosa e, mesmo antes de elaborar o projeto, os pensamentos começaram a surgir em mim. Analisando a minha vida naquele momento, vários eram os obstáculos pelos quais eu julgava não ser oportuno cursar um mestrado. E os pensamentos que permaneciam em mim eram: com quem iria deixar minha filha, como custear todas as passagens e estadia, como suportar viajar toda semana de Rolim de Moura a Porto Velho (teria que sair no domingo à noite e retornar somente na quinta pela manhã). O fato de eu estar ministrando o meu primeiro semestre na universidade, ainda me adaptando ao ambiente institucional e às obrigações impostas, também era um obstáculo para mim, pois me via, muitas vezes, aprendendo a lidar com situações e obrigações ainda não vividas. O medo da estrada, dos acidentes de trânsito, era um fator que me aterrorizava, vivia a angústia e uma sensação ruim de deixar minha filha e, por algum motivo, não conseguir nunca mais vê-la.

Já com todos os obstáculos presentes em mente, elaborei um projeto de pesquisa voltado para a área de educação dos surdos, que enviei para a seleção do programa de Mestrado Acadêmico em Letras da UNIR. Dias depois, saiu o resultado

dos projetos, tanto o meu quanto o do Amauri foram aprovados. Realmente essa aprovação não era esperada por mim, fiquei surpresa e feliz com a minha conquista e principalmente com a do Amauri, pois ele estava muito ansioso por uma vaga.

Mas ainda não tinha finalizado a seleção, faltavam etapas: prova teórica, entrevista, prova de línguas e de títulos. Sempre ali, juntos na incerteza, estávamos meu incentivador Amauri e eu realizando as etapas. Os possíveis temas e os livros para leitura que serviam como base para a prova teórica foram divulgados, foi uma correria para encontrá-los e conseguir estudar o máximo possível em meio a tantas obrigações no trabalho e na família. No dia da prova teórica, lembro-me que, dentre os temas para sorteio, o sorteado foi o que eu mais julgava ser complexo durante os estudos. Realizamos a prova e logo foi divulgado o resultado e nós havíamos conseguido.

Praticamente no fim da seleção, estávamos nos sentindo vitoriosos por ter chegado até a entrevista, contudo o medo de ser reprovado tendo chegado tão perto deixou não só a mim apreensiva como a todos os candidatos que estavam nos corredores esperando serem chamados. Mais uma etapa vencida, restava apenas a prova de títulos, mas já estávamos aprovados, pois o número de aprovados era menor do que o número de vagas. Aguardamos o resultado final já com a certeza de termos conseguido a vaga. Faltava a prova de línguas, porém no caso desta, se não conseguíssemos atingir a nota exigida, teríamos chances semestrais de realizar novamente. Optei em fazer a prova de línguas em espanhol, por ter facilidade no entendimento, passei na primeira tentativa, com todas as etapas da seleção concluídas, era só realizar a matrícula e dar início à primeira experiência como pesquisadora.

Com os obstáculos sendo superados um a um, cada vez mais tenho percepções de que cursar um mestrado acadêmico abriu possibilidades para melhorar a minha compreensão sobre a cultura e identidade surda. Os estudos e pesquisas me proporcionaram um excelente crescimento profissional para desenvolver minha carreira no magistério superior como docente e pesquisadora.

Por isso, vejo que teria perdido muito se não tivesse tentado, cresci muito profissionalmente. Quantos assuntos debati que se não fosse nessa ocasião do mestrado, nunca talvez nem chegasse a ouvir falar. Quanta teoria eu acrescentei aos meus conhecimentos científicos! Agora tenho a convicção de que o doutorado é um sonho, irei, sem medir esforços, em busca desse novo objetivo, pois não o vejo mais

como apenas um título para engrandecer o ego, assimilo-o atualmente como uma oportunidade de pesquisa, de aprendizado e, principalmente, de crescimento científico.



## 2 CAMINHOS METODOLÓGICOS DA PRODUÇÃO E ANÁLISE DE DADOS

Esta seção possui como ponto de partida demonstrar como ocorreu o todo o percurso e processo de produção dos dados, salientando o uso da metodologia pós-crítica como base metodológica para traçar e planejar os rumos da pesquisa. Apresenta informações essenciais para que o leitor se interesse e entenda o percurso percorrido e as táticas na produção dos dados, bem como apresenta o ambiente em que ocorreu a pesquisa e os sujeitos envolvidos e pesquisados. Consequente, esta seção objetiva demonstrar quais os caminhos, instrumentos e procedimentos escolhidos e utilizados para que se alcançasse os objetivos propostos.

### 2.1 Premissas e pressupostos da metodologia pós-crítica

A metodologia escolhida para nortear esta pesquisa é a pós-crítica. Trata-se de uma nova metodologia que vem abrindo espaço para se pensar em novas maneiras de realizar uma pesquisa, de forma menos fechada e mais flexível. Para Gastaldo (2012), a metodologia pós-crítica é relevante para aqueles que procuram marcos teóricos mais flexíveis para realização de pesquisas que discutam as relações de poder.

[...] como uma abordagem teórico-metodológica flexível, inserida em contextos específicos que falam das micropolíticas que constituem e são constituídas pelos discursos dominantes de nossa sociedade, na qual a subjetividade do/a pesquisador/a é uma ferramenta a serviço da investigação, um exercício simultaneamente rigoroso e político permeado pelas relações de poder que pretende estudar (GASTALDO, 2012, p. 12-13).

Com base nesses pressupostos teóricos da metodologia de pesquisa pós-crítica, é possível e aceitável a criação de novas formas de obtenção do saber, não priorizando e enfatizando metodologias que muitas vezes engessam as pesquisas com regras e paradigmas que não aceitam a fragmentação dos saberes na perspectiva dos Estudos Culturais. Com isso, reconhecemos a importância do pesquisador e sua subjetividade, considerando que as pesquisas pós-críticas asseguram pressupostos teóricos que possibilitam a conquista de novos olhares, que passam a ser considerados uma das principais ferramentas da pesquisa.

A presente pesquisa é orientada pelos paradigmas dos Estudos Culturais pós-críticos, que dispensam longas teorias para justificar que o objetivo maior é que as próprias pessoas envolvidas vão aprendendo, participando e se apropriando coletivamente dos resultados construídos. Desta forma, reconhecemos que essa metodologia é um tanto quanto desafiadora, pois não tem método específico definido, mas abre caminhos para a utilização de pressupostos e premissas teóricas, que permitem a criação de procedimentos metodológicos para a produção de dados e análises, utilizando estratégias em que tudo é criado de acordo com as necessidades da pesquisa (PARAÍSO, 2012).

Contudo, o pesquisador que opta pela metodologia de pesquisa pós-crítica estará em busca de assegurar procedimentos criativos e dinâmicos que não se prendem de forma alguma a rigidez, sem deixar de desenvolver o rigor acadêmico, porém se mantendo sempre maleável a reinvenções e ressignificações, dentro dos limites e possibilidades de produção do conhecimento científico. Paraíso (2012, p. 41), corrobora com os argumentos da pesquisa pós-crítica ao assegurar que “em nossas invenções, temos que ser, por um lado, *rigorosas e inventivas*”, sem qualquer rigidez a qual busca inibir a criatividade na construção do pensamento científico.

Nesse rumo, Meyer e Paraíso (2012), relatam que essa modalidade de metodologia deixa o percurso da pesquisa em aberto, não estabelecendo um caminho completamente trilhado, estabelecido, concretizado, rígido, para que o pesquisador se sinta livre a reorganizar, repensar, reavaliar e replanejar a pesquisa sempre que houver necessidade, sem que seja considerada uma ruptura metodológica estabelecida previamente.

Para a construção dos pressupostos teóricos da pesquisa, é indispensável assegurarmos as discussões teóricas sobre cultura e identidade se baseando nos autores pós-modernos, Bauman (2012; 2005), Canclini (2011), Hall (1997; 2015), Bhabha (2005), os quais a veem como uma teia de significados na qual os indivíduos estabelecem e interpretam as relações sociais ambivalentes nos contextos comunitários.

Por outro lado, os pressupostos e premissas teóricas dos Estudos Surdos, ancoram o aprofundamento teórico relacionado ao povo surdo, comunidade surda e comunidade surda indígena. Neste sentido, vamos recorrer aos estudos organizados por Quadros *et al.* (2006; 2007; 2008; 2009), que nos revelam resultados de pesquisas que estão sendo produzidas no campo dos Estudos Surdos no Brasil; em Vilhalva

(2012), pesquisadora surda e indígena com estudos e pesquisas voltados para o mapeamento de língua de sinais no Mato Grosso do Sul; Perlin (2003; 2015), Skliar (2015), Strobel (2007; 2008), os quais têm excelentes estudos com pressupostos teóricos que ajudam na compreensão da cultura e identidade surda.

Para abordarmos sobre a cultura e identidade indígena, aprofundaremos no referencial teórico de Mindlin (1985), que é a principal referência nos estudos antropológicos sobre o povo Paiter Suruí; adentraremos as pesquisas realizadas pelos indígenas Paiter Suruí, Joaton Suruí (2014), Gasodá Suruí (2010), Pawah Suruí (2015), Rubens Narairoe Suruí (2014), visto que, referendar os escritores e pesquisadores pertencentes à própria cultura Paiter Suruí é de suma importância para esta pesquisa, pela legitimidade cultural apresentada por quem vive a cultura Paiter Suruí.

## **2.2 Objetivos da pesquisa**

Esta pesquisa tem como objetivo geral, a realização do mapeamento dos SPS utilizados pelo povo surdo Paiter Suruí para a identificação da cultura e identidade indígena presente nos gestos e ícones. Diante desse objetivo principal, houve a subdivisão de objetivos específicos, a fim de analisar mais detalhada e profundamente os SPS mapeados. Para tal resultado, foi necessário identificar uma bacia semântica de palavras de comunicação e expressão do contexto da comunidade surda Paiter Suruí, mapear os gestos e ícones presentes nos sinais utilizados no contexto comunitário nos processos de comunicação e expressão e reconhecer as marcas da cultura e identidade Paiter Suruí presentes na configuração dos sinais.

## **2.3 primeiros contatos com a temática da pesquisa**

Quando trabalhava como intérprete de Libras na rede pública de ensino, por intermédio de um professor surdo de Libras que ministrava aulas na aldeia Gaggir, localizada na Terra Sete de Setembro, município de Cacoal, tive o conhecimento da existência de indígenas surdos nessa aldeia pertencente aos Paiter Suruí. Devido à carga horária extensa de trabalho e à escassez de intérprete de Libras, nunca fui convocada para acompanhar o professor surdo até essa aldeia, sendo que outra

intérprete fazia esse trabalho. Naquele momento, o assunto sobre os indígenas surdos não foi explorado por mim, não busquei averiguar nenhuma informação.

Quando estava cursando as disciplinas do mestrado, tive a convicção de que a temática do meu projeto não correspondia ao meu anseio e também às expectativas do programa do mestrado. A cada aula presenciada, novos rumos de pesquisa iam surgindo e decidi definitivamente não dar continuidade ao projeto de ingresso no programa. Em meio a pensamentos sobre o que pesquisar, a única certeza que eu tinha era o desejo de pesquisar na área da surdez. Disso eu não abriria mão.

Nesse momento de reflexão sobre o foco da pesquisa, Rosiane Ribas, colega de profissão e de sala no mestrado, comunicou-me que a pesquisa dela seria com os indígenas surdos da aldeia Gapgir. Presenciando minha angústia, ela disse a mim que o orientador dela, Dr. João Carlos Gomes, iria inserir a pesquisa da nossa outra colega de profissão e de sala do mestrado, Miriã Gil, naquele mesmo ambiente de pesquisa e que diante do amplo campo de pesquisa existente, ela poderia conversar com o orientador sobre a possibilidade de me orientar e desenvolver uma pesquisa com os mesmos indígenas surdos da aldeia Gapgir. O Prof. Dr. João Carlos Gomes aceitou de imediato me orientar e voltar minha pesquisa para os indígenas surdos Paiter. Fiquei animada com a temática, aceitação e disponibilidade do orientador.

Ainda nos aposentos do alojamento, Miriã, Rosiane e eu começamos a debater sobre a existência de um alto quantitativo de sujeitos surdos indígenas na localidade da aldeia Gapgir. Nessas conversas informais trocamos informações prévias e falei sobre o que eu sabia sobre a localidade, porém não tinha o conhecimento do quantitativo, se o projeto iniciado pelo professor surdo tivera êxito, enfim, não tinha informações concretas.

Em diálogos entre o orientador, Rosiane, Miriã e eu, ficou decidido o prosseguimento da pesquisa de cada uma. Rosiane continuaria com seu projeto original de mapeamento dos sinais no contexto escolar, Miriã com o mapeamento dos sinais no contexto familiar e eu com o mapeamento dos sinais no contexto da comunidade.

Por intermédio do Grupo de Pesquisa em Educação Intercultural (GPEI), no qual o professor e orientador Dr. João Carlos Gomes era o líder, e nós três nos tornamos membros do GPEI. Decidimos então, que precisávamos fazer algumas visitas à aldeia, não com o intuito único e imediato de desenvolver uma pesquisa, mas sim de observar o ambiente da aldeia, averiguar a veracidade do quantitativo,

presenciar algum momento de interação dos surdos, ou seja, olhar a aldeia de uma forma geral. Mesmo que essas visitas fossem informais, sentimos que necessitávamos de autorização, como forma de respeitar as autoridades locais. Por intermédio do nosso orientador, que previamente conversou e explicou sobre as pesquisas a serem realizadas na aldeia para Joaton Suruí – que também fazia parte do GPEI –, fomos apresentadas ao cacique e esclarecemos nossa pretensão inicial, relevância e os benefícios que toda a comunidade receberia com a realização das pesquisas. O cacique teve posição favorável à nossa presença na aldeia e quanto ao início das pesquisas.

Autorizadas pelas lideranças indígenas a realizar as pesquisas, foi o momento de buscar informações que até então estavam um pouco sem concretude. Em conversas com Joaton Suruí, o mesmo confirmou a existência de um alto quantitativo de indígenas surdos na aldeia Gapgir. Aconteceu, dessa forma, a certeza do extenso campo de pesquisa e que as mesmas teriam completa possibilidade de seguir em frente, principalmente pela preocupação demonstrada pelos integrantes da aldeia com relação à educação escolar dos indígenas surdos.

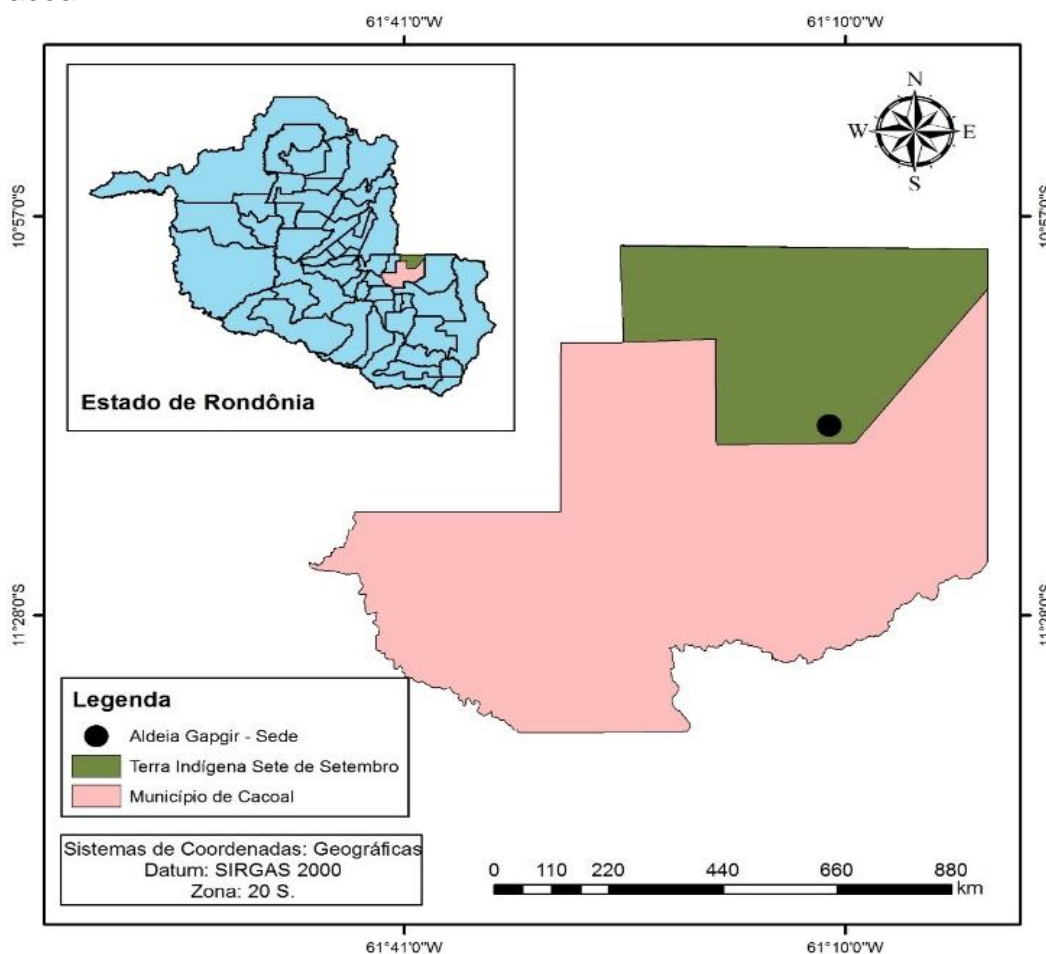
Apesar de nas primeiras visitas nós não reconhecermos quem eram os surdos e não ter presenciado nenhum momento de interação, a convicção de que de alguma forma se comunicam ou se expressam com a comunidade, era algo inevitável e certo. Dessa forma, surgiu a expectativa de mapear esses sinais/comunicação, de maneira que contemplassem a cultura presente entre o povo Paiter Suruí e o povo surdo Paiter Suruí.

Por conseguinte, foi necessário fazer um levantamento de realmente quantos indígenas surdos existiam na aldeia. Para esse fim, Joaton Suruí nos mostrou e acompanhou em cada casa onde havia indígenas surdos, intermediando nossa aproximação, apresentação pessoal e da pesquisa e muitas vezes traduzindo a nossa fala para a Língua Paiter Suruí. Explanamos os objetivos das pesquisas, o seguimento que cada uma das pesquisadoras iria realizar e como seria na prática a produção de dados. Neste momento, por meio de um termo de autorização, foi feito o pedido de consentimento para que os indígenas surdos fizessem parte da pesquisa. Ao final das apresentações, que não ocorreram em um único dia, totalizou-se o número de oito indígenas surdos, sendo que um deles não foi possível encontrar, pois estava viajando. Posteriormente a esse levantamento quantitativo, dentre esses oitos, cinco foram selecionados para participar da pesquisa.

## 2.4 Universo da pesquisa

A pesquisa de campo foi realizada na aldeia Gaggir, a aproximadamente 60 km da cidade de Cacoal, sendo considerável parte do trajeto asfaltado e outra parte de estrada de terra em bom estado, exceto no período chuvoso. Nessa aldeia vivem os indígenas Paiter Suruí.

**Figura 1** - Mapa da localização da aldeia Gaggir no município de Cacoal



**Fonte:** Mapa elaborado pelo eng. esp. José Antônio Canizares Barnabé Júnior (UNIR/RM)

## 2.5 Sujeitos da pesquisa

Os sujeitos surdos que participaram desta pesquisa são um grupo de cinco indígenas jovens entre 13 e 19 anos, os quais fazem parte da etnia do Povo Paiter Suruí na Terra Indígena Sete de Setembro. É por eles e para eles que esta pesquisa se constitui. São sujeitos agregados de história e cultura com os quais, conforme

evidencia Andrade (2012, p. 185 -186), faz-se importante a aproximação e a necessidade de conhecê-los profundamente:

[...] compreender que os jovens e as jovens da pesquisa não são a-históricos e/ou homogêneos, mas se constituem como sujeitos de determinada classe, raça e gênero, inseridos em diferente contexto. Os detalhes do lugar sociológico e histórico desses/as jovens, tomados pelo olhar da pesquisadora, favorecem uma compreensão sociocultural e histórica da realidade descrita, viabilizando os diferentes discursos que os constituem.

Com olhar pesquisador dos estudos pós-críticos, preconiza-se que é preciso conhecer e entender os sujeitos participantes da pesquisa, respeitando-os como indivíduos atuantes socialmente no grupo social deles, reconhecendo que essa é uma característica que o pesquisador deve ter para elaborar estudos e pesquisas que envolvem o eu, o outro e o mundo. Como afirma Merleau-Ponty (1945/1999, pp. 474-475 *apud* Vilar e Furlan, 2016, p. 165):

Em particular, existe um objeto cultural que vai desempenhar um papel essencial na percepção de outrem: é a linguagem. Na experiência do diálogo, constitui-se um terreno comum entre outrem e mim, meu pensamento e o seu formam um só tecido, meus ditos e aqueles do interlocutor são reclamados pelo estado da discussão, eles se inserem em uma operação comum da qual nenhum de nós é o criador.

Dessa forma, por meio da utilização da linguagem, inserir-se e entender o meio cultural em que os sujeitos da pesquisa estão envolvidos trará riqueza à pesquisa e uma maior facilidade em analisar os dados produzidos a partir da cultura e identidade, num elo de trocas que possibilitará uma criação mútua.

Em respeito à decisão dos responsáveis pelos cinco indígenas surdos participantes, os seus verdadeiros nomes não são divulgados, recorrendo-se, portanto, a nomes indígenas fictícios para apresentação dos resultados. Os nomes escolhidos para cada participante foram pesquisados no contexto indígena seguindo o tronco Tupi. Dessa forma, os nomes selecionados foram: Bartira, Mauá, Tainara, Ubirajara e Amary.

Além dos sujeitos selecionados para a participação nesta pesquisa, contamos também com a participação do pesquisador Joaton Suruí, que disponibilizou seus conhecimentos e saberes para a realização deste estudo. Nesse sentido, a presença dele foi essencial para que fossem realizados os processos de interação entre a pesquisadora e a comunidade e o povo surdo Paiter Suruí, sendo, de fato, o principal elo para a realização da pesquisa. Os conhecimentos e saberes indígenas sobre a

cultura e identidade Paiter Suruí apresentados por Joaton Suruí, foram de fundamental importância para a consolidação desta pesquisa.

Um dos aspectos relevantes utilizados como critério para a escolha dos cinco surdos que participam como sujeitos desta pesquisa foi a idade. Optamos pela escolha dos surdos jovens, considerando que os demais são crianças em processo inicial de formação social, sem maturidade para a compreensão deste estudo. Como os jovens têm mais experiência de diálogos nas relações sociais no contexto da cultura e identidade indígena, fez-se então a opção por surdos em idades mais avançadas, pois de acordo com Vygotsky (2007), é a partir das relações sociais que o homem se constitui, ou seja, mediada pela linguagem, sua formação é estimulada por meio da interação com o outro.

Outro aspecto que foi levado em consideração, foi a disposição dos surdos e suas famílias em participar da pesquisa, a abertura de contato e aproximação permitida pelos mesmos foram levadas em consideração, respeitando assim a ética na pesquisa referendada pela Comissão Nacional de Saúde (CNS) pela Resolução nº 466 no artigo III, o qual descreve que o caráter ético da pesquisa envolvendo seres humanos implica em: “a) Respeito ao participante da pesquisa em sua dignidade e autonomia, reconhecendo sua vulnerabilidade, assegurando sua vontade sob forma de manifestação expressa, livre e esclarecida, de contribuir e permanecer ou não na pesquisa”.

Diante do respeito à vontade dos indígenas surdos, as crianças surdas se apresentaram mais receosas e envergonhadas, enquanto os jovens se demonstraram mais encorajados e com desejo em participar da pesquisa. Desta forma, a opção pelos sujeitos teve como objetivo priorizar a produção de dados para que a pesquisa se torne consistente e reveladora, tanto do ponto de vista linguístico quanto culturalmente, para que os objetivos da pesquisa fossem alcançados.

## **2.6 Instrumentos da produção de dados**

As estratégias de produção de dados tiveram como base os pressupostos da metodologia pós-crítica, que não tem procedimento estabelecido sustentado num método definido. Contudo, a utilização da mesma permitiu que buscássemos pressupostos e premissas teóricas para realização desta pesquisa. Paraíso (2012),



descreve que a liberdade de se utilizar vários canais e meios para a produção dos dados permite que tudo aquilo que está relacionado ao estudo, considerando qualquer tipo de informação, pode ser verificado e utilizado para que algo novo venha a ser produzido na construção de conhecimentos e saberes.

Para isso, precisamos encontrar, coletar e juntar as informações disponíveis sobre nosso objeto. Usamos nessa tarefa elementos da etnografia, da netnografia, da etnografia pós-moderna. Usamos grupos focais, entrevistas, narrativas, documentos. Juntamos materiais impressos, textos, livros, projetos. Coletamos cartazes, desenhos, figuras, fotografias. Usamos o MSN, o Orkut, qualquer site de relacionamento, a internet. Olhamos, observamos, escutamos. Entrevistamos, registramos, anotamos, gravamos, filmamos. Perguntamos, interrogamos, questionamos, fotografamos (PARAÍSO, 2012, p. 33).

Desse modo, encontramos liberdade para a construção da produção de conhecimentos e saberes com base nos paradigmas da metodologia pós-crítica, que permitiu que fossem criados os próprios recursos de produção de dados para a pesquisa. Por seguir essa metodologia, não nos tornamos submetidos aos procedimentos de pesquisas que são de nossa competência e que muitas vezes nos controlam, pois isso provocam a inibição de novas formas de produção e de novos saberes.

Nesse contexto de liberdade na escolha de métodos de pesquisas, o mapeamento surge como uma forma de impulsionar esta pesquisa, pois, conforme Biembengut (2008), mapear é uma prática que instiga nossa imaginação, criação, que substancia e aumenta nosso conhecimento e fomenta nossas ideias. Mapear os SPS, caracteriza-se em ir mais além no conhecimento comunicativo. Conforme Biembengut (2008, p. 135), o mapeamento nos leva a “reconhecer os mais diversos fatores que se manifestam entre os entes pesquisados; entender um fato, uma questão dentro de um cenário; servir-se do conhecimento produzido e reordenar alguns setores desse conhecimento”.

Seguindo os pressupostos do mapeamento, tentando entender a forma de comunicação e expressão dos surdos Paiter Suruí, no cenário cultural e identitário, é que os SPS são mapeados, reconhecendo assim suas manifestações culturais e identitárias, as quais servem de base para a análise e ampliação do conhecimento e das ideias. Dessa forma, corroborando com Beimbengut (2008) ao buscar entender as manifestações culturais e identitárias que se manifestam nos SPS, estaremos seguindo um dos princípios do mapeamento, que é reconhecer as diversas

manifestações que ocorrem sobre os participantes da pesquisa e assim possibilitar novos conhecimentos.

Neste cenário epistemológico da pesquisa pós-crítica, reconhecemos que antes de qualquer procedimento é possível verificar a importância do contato com o ambiente e aproximação com os sujeitos da pesquisa, pois de acordo com Klein e Damico (2012, p. 72), “entrar no campo significa deixar-nos envolver por ele, uma vez que o que ali acontece não está pronto, tampouco é dado a *priori*”. Por isso, na primeira fase desta pesquisa foram realizadas visitas a fim de que a pesquisadora se envolvesse e assimilasse o ambiente e, com uma nova cultura, desenvolvesse autonomia e afinidade com os sujeitos participantes, fluindo, assim, a produção dos dados de forma conduzida com naturalidade e com confiança.

Como forma de direcionar a produção de dados e a priorização da cultura, foi organizada uma bacia semântica de palavras e sentenças. Guarnieri (2014, s.p.), corrobora sobre a compressão de bacia semântica ao definir tal expressão com base nos pressupostos teóricos de Durand (1998) que a define como “um conjunto de ideias, significados e expressões de uma dada sociedade, na qual o indivíduo nasce”. Fazendo esse leque para a bacia semântica de palavras, é possível reconhecer que podemos mapear os sinais dos surdos Paiter Suruí a partir de conjunto de palavras selecionadas com base na cultura e identidade presentes na comunidade indígena.

Para a escolha das palavras da bacia semântica, foram delimitados objetos, espaços, entre outros que estivessem presentes no ambiente comunitário da aldeia. Para designar com mais precisão essas palavras, houve uma etapa de observação dos componentes ambientais e sociais que pertencem ao ambiente comunitário. Portanto, as palavras da bacia semântica não foram escolhidas aleatoriamente, mas sim pensadas previamente levando em consideração o sujeito surdo e a sua cultura, que conforme Strobel (2008), é a cultura visual. Seguindo a cultura visual, a seleção das palavras referenciou o que os indígenas surdos veem e vivenciam diariamente, pois foram relacionadas com o ambiente comunitário e com as vivências culturais da comunidade que eles interagem.

Após prévia seleção das palavras, elas foram distribuídas em categorias para melhor sistematização e organização da produção. As categorias priorizadas foram: *artesanato, ambientes, animais, frutas, natureza, acessórios indígenas, meios de transporte e nomenclatura para pessoas*. Dentro de cada categoria foram elencadas as palavras pertencentes às mesmas e, conforme as vivências culturais presenciadas,

iam-se acrescentando novas palavras a essas categorias, até o momento de concretização da bacia. Dessa forma, as categorias têm as seguintes palavras e expressões: *Artesanato*: cesto de palha, colar, brinco, anel, palito para cabelo, panela de barro e esteira; *Ambientes*: escola, casa, igreja, barracão, barraco ao lado da casa, museu e cidade; *Animais*: arara, macaco, tatu, cachorro, boi, galinha e galo; *Frutas*: manga, coco, seriguela, ingá, colorau, goiaba, caju, tucumã, laranja e jatobá; *Natureza*: água, terra, sol, lua, árvore, flor, bambu e rio; *Acessórios indígenas*: flecha, arco, cocar, pintura indígena e rede; *Meios de transporte*: bicicleta, carro e ônibus; *Nomenclatura para pessoas*: cacique, índio, não índio, amigo e criança.

A apresentação dos resultados da bacia semântica tem a seguinte estrutura: apresentação da palavra em Língua Portuguesa, logo, na Língua Paiter Suruí e em seguida o significado semântico segundo a cultura Paiter Suruí, sendo todos os dados dessas categorias fornecidos pelo pesquisador Joaton Suruí.

Atendendo ao objetivo da pesquisa em, além de mapear, analisar essas palavras no ponto de vista de significação e tradução na Língua Paiter Suruí, utilizando os conhecimentos culturais e linguísticos de Joaton Suruí, houve um momento de produção de dados apenas com o mesmo. A escolha do indígena Joaton para a produção da tradução gráfica e semântica das palavras ocorreu pelo fato do apoio que ele ofereceu, por ser um professor pesquisador e profundo conhecedor e praticante ativo da cultura Paiter Suruí.

Enquanto Joaton realizava a tradução gráfica e semântica das palavras, as informações foram sendo gravadas em áudio. Devido ao não conhecimento linguístico da Língua Paiter Suruí, foi necessário que Joaton escrevesse a fim de garantir a fidedignidade da tradução em português para a Língua Paiter Suruí, visto que há uma grande diferença entre a sonoridade e a escrita. Essa etapa foi muito interessante, pois trouxe à tona o quanto a Língua Paiter Suruí contempla significações que perpassam a questão puramente linguística e abarca todo um conhecimento cultural cheio de crenças e mitos, deixando quem a ouve cheio de curiosidade e encantamento.

Depois de realizada a tradução e significação das palavras segundo a cultura e Língua Paiter Suruí, foi o momento de elaboração da produção de dados para os cinco surdos Paiter Suruí. Nesse momento, optamos pela utilização de fotografias que buscassem representar as palavras pertencentes às categorias da bacia semântica.

Durante as visitas e permanência na aldeia, pudemos observar que os indígenas surdos se comunicam de diversas formas, pois alguns entendem as informações passadas pelos seus familiares na Língua Paiter Suruí, outros se comunicam utilizando alguns sinais da Libras misturados a sinais criados entre os familiares e outros se comunicam por meio de expressões, apontamentos e sinais criados entre eles, amigos e familiares. Diante dessa diversidade na forma de se comunicar, a opção de utilizar a imagem fotográfica surgiu como forma de abranger todas essas formas de comunicação, e principalmente abarcar todos os indígenas surdos, visto que todos compartilham a percepção de mundo por meio das imagens, que de acordo com Campello (2008, p. 103):

[...] é importante dizer como a construção da consciência de mundo e a interpretação da realidade são proporcionadas pela percepção da imagem, uma vez que esta acaba constituindo não somente uma ilustração do percebido mas uma “linguagem” imagética. O uso da imagem e da “linguagem” imagética na literatura, poesia, filme, diálogo, tem significado pelos processos do “ver”, por meio dos olhares e do processamento visual sógnico, próprio dos sujeitos surdos.

Apesar de os indígenas surdos estarem inseridos em uma pluralidade cultural majoritariamente ouvinte, a cultura do povo surdo é visual (PERLIN, 2015; STROBEL, 2008; SKLIAR, 2015). O processamento visual dos signos é um processo natural do povo surdo, em que as percepções, entendimento e conhecimento de mundo são obtidos pelas suas experiências adquiridas pelo que eles veem.

Portanto, levando em consideração a relevância do visual, do ver, da atribuição significativa por meio do olhar, que abarca os sujeitos indígenas surdos, não foi apresentada a palavra das categorias da bacia semântica em forma gráfica, tanto na Língua Portuguesa quanto na Língua Paiter Suruí. Apresentar apenas a grafia das palavras não teria significação e conseqüentemente não se conseguiriam obter os resultados esperados para a realização da análise. Campello (2008), corrobora afirmando que a palavra na forma gráfica não representa a visualidade contida no povo surdo, e sim a linguagem falada, oralizada.

[...] a escrita está comprometida com a linguagem falada, o som através de sua representação e do seu referente. A visualidade não. Tem diferentes representações e referentes diferentes que somente será possível se gravar, copiar, “visualizar”, ler com os “olhos” ou arquivar a sua imagem, o seu referente, a sua representação através da imagem visual, o que e, na área da imagem, como filme de cinema, pintura, fotografia, e outros, é reconhecida como produto de documento visual (CAMPELLO, 2008, p.94).

Pensando em contemplar o máximo possível a cultura visual deles, fomos em busca de organizar as imagens que representassem as palavras, pois, segundo Motta Souza (2016), os signos da palavra grafada têm conotação auditiva e para que ocorra o entendimento pelo sujeito surdo é necessário transformá-lo em signo visual, para isso fizemos uso das fotografias para se obter o sinal que representa o significado daquela imagem e conseqüentemente ele demonstrará seu modo de ver o mundo.

Levando em consideração a cultura Paiter, os artefatos culturais, as imagens do ambiente comunitário Paiter avistadas diariamente pelos surdos, buscamos a priorização das imagens do próprio ambiente comunitário ao qual os indígenas surdos pertencem, ou seja, a aldeia Gapgir. Foram utilizadas imagens fotografadas dos itens pertencentes ao ambiente comunitário da aldeia Gapgir para organização das imagens na identificação das configurações dos SPS.

As fotografias do ambiente comunitário foram registradas pela própria pesquisadora, que percorreu o ambiente da aldeia em busca de registros por imagens das palavras contidas nas categorias da bacia semântica. Mesmo levando em conta a advertência de Gomes (2008), de que não há como haver imparcialidade ao capturar uma imagem, pois as fotografias são sempre registradas segundo o olhar do fotógrafo, e trazem consigo as emoções, histórias, cultura do mesmo, buscamos retratar em imagens as palavras assimiladas ao contexto da própria realidade dos surdos, para oferecer maior similaridade deles com as imagens, mesmo não sendo sob o olhar dos indígenas surdos. Porém é seguida a visão que eles têm, e que por meio dela formulam o processo de comunicação diário, pois, segundo Campello (2008), é por meio dessa visualidade que se vão se formulando e formando sentidos e significados.

Seguem algumas das imagens que foram utilizadas na produção de dados, para que os surdos realizassem os sinais para se referir a tal coisa.

**Figura 2 - Brincos**

**Fonte:** Foto Luciana C. B. Gregianini (2016)

**Figura 3 - Museu Paiter a Soe**

**Fonte:** Foto Luciana C. B. Gregianini (2017)

**Figura 4- Tucumã**

**Fonte:** Foto Luciana C. B. Gregianini (2017)

A figura 2 representa a palavra “brinco” da bacia semântica pertencente à categoria de artesanato, são brincos feitos pelos próprios indígenas da aldeia Gapgir. Na 3, representando a palavra “museu”, que pertence à categoria da bacia semântica ambientes, é o museu dos Paiter Suruí instalado dentro da aldeia Gapgir, e na 4, representando a palavra “tucumã”, pertencente à bacia semântica da categoria natureza, é um pé de tucumã, coqueiro nativo utilizado principalmente pelas mulheres indígenas para fabricação de artesanato. Essas três imagens demonstram a preocupação em trazer familiaridade e priorização da cultura Paiter Suruí para o momento de produção dos dados, mostrando para o sujeito indígena surdo a

representação daquilo que vê diariamente. As três imagens têm em comum a existência no universo da aldeia e principalmente por representarem a cultura Paiter Suruí.

Porém, cabe ressaltar que nem todas as imagens foram retiradas do ambiente social da aldeia, tendo que se recorrer a imagens ilustrativas retiradas da internet que representassem a palavra, como ocorreu na representação da palavra “tatu”, da bacia semântica pertencente à categoria de animais, e da palavra “goiaba”, a qual pertence à bacia semântica da categoria frutos.

**Figura 5 - Tatu**



Fonte: <http://www.portaldosanimais.com.br>

**Figura 6 - Goiaba**



Fonte: <http://www.sausedica.com.br>

Como demonstrado, a impossibilidade de não ter avistado um tatu e de não estar na temporada da goiaba, fez com que fosse necessário buscar alternativas de elaboração das imagens, sendo a mais viável opção ir em busca de imagens ilustrativas retiradas da internet. Apesar de ir em busca de imagens ilustrativas, elas foram escolhidas sempre observando a questão cultural na qual os sujeitos estão inseridos.

**Figura 7 - Amigo**

Fonte: <https://noticias.uol.com.br>

**Figura 8 - Cacique**

Fonte: <http://abairaemhistoria.blogspot.com.br>

Na figura 7, tem-se a representação das palavras da bacia semântica “amigo” e na 8 da palavra “cacique”. Mesmo não sendo a representação real, pertencente ao universo da aldeia, nota-se que as imagens apresentam sujeitos indígenas, ou seja, ao surdo indígena em todos os momentos é colocado o respeito à cultura do seu povo, tanto na representação da cultura indígena quanto nos seus artefatos. Apresentar as imagens, mesmo que figurativamente, no contexto indígena traz maior significatividade, pois de acordo com Campello (2008) eles partilham os mesmos conceitos contextuais representados.

Com o instrumento de produção de dados elaborado (imagens), surgiu o momento de apresentá-las aos indígenas surdos. Em seguida, ocorreu de forma individual a produção dos dados, quando a pesquisadora mostrava a representação da palavra em imagem e o indígena surdo realizava a forma como se referia a cada imagem. Ressaltando que, para melhor obtenção dos dados e preservação da veracidade nas análises, todas as produções individuais foram filmadas.

## **2.7 Procedimentos descritivos dos dados produzidos**

A análise dos dados foi realizada baseando-se nas filmagens produzidas no momento da apresentação das imagens, nas quais ocorreram os registros dos sinais apresentados pelos cinco indígenas surdos Paiter Suruí, para cada palavra das categorias da bacia semântica. No entanto, antes da análise, foi necessário



transformar os sinais gravados em vídeos realizados pelos indígenas surdos participantes em forma de fotografia.

Em respeito à vontade dos responsáveis pelos indígenas surdos participantes, e em conformidade com o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) assinado pelos familiares responsáveis, não foram utilizados os próprios participantes como modelo para o registro dos dados produzidos em forma de fotografia. Diante dessa compreensão e respeito, a própria pesquisadora serviu de modelo para tal objetivo.

Com base nos pressupostos da metodologia pós-crítica, Paraíso (2012), comenta que esse é o momento de evidenciar tudo que observamos para revelar o nosso conhecimento das práticas que foram vivenciadas que servem para a construção dos resultados da pesquisa. E o momento de relatar na análise os dados que foram produzidos.

Portanto, para bom prosseguimento e sistematização das análises dos SPS, dentre esses sinais mapeados, houve a seleção das palavras da bacia semântica que ao serem sinalizadas pelos cinco participantes apresentaram, dentre os cinco sinais, no mínimo um que tenha demonstrado representações culturais e identitárias segundo a cultura e identidade Paiter Suruí. Dessa forma, sistematizam-se os resultados para que assim sejam analisados mais detalhadamente, cumprindo todos os objetivos desta pesquisa. Por conseguinte, como nem todas as categorias ou nem todos os sinais apresentaram marcas da cultura e identidade Paiter Suruí, esses não são demonstrados na análise.

O primeiro passo para a análise dos SPS, que evidenciaram marcas da cultura e identidade Paiter Suruí, foi iniciar seguindo uma categoria por vez e com base nos resultados da bacia semântica de palavras, demonstrando a forma gráfica da palavra em Língua Portuguesa e na Língua Paiter Suruí, bem como o significado semântico que lhe é atribuído segundo a cultura Paiter Suruí.

Em seguida, apresenta-se a imagem que foi utilizada no momento da produção dos dados, a qual representa a palavra da bacia semântica, seguida de uma descrição da mesma com o intuito de demonstrar a intenção e o objetivo da pesquisadora ao apresentar a imagem, pois de acordo com Gomes (2008, p. 103), “são múltiplos os olhares existentes numa mesma paisagem”. Pensando na variedade de conceitos e visões que uma imagem pode oferecer, é que sentimos a necessidade de apresentar essa descrição da imagem segundo o olhar da pesquisadora, bem como descrever o

contexto em que a imagem foi registrada, registrando assim muito além de uma imagem, e sim, um momento histórico, cultural e social da cultura Paiter Suruí que os indígenas surdos vivenciam, fato esse explicitado por Gomes (2008, p. 101), ao descrever a multiplicidade que uma fotografia tem para os estudos presentes e posteriores.

A fotografia pode ter sua potência altamente multiplicadora, pois ao mesmo tempo em que reflete certo recorte particularizado do passado abre também um amplo leque de possibilidades para que se rememorem outros aspectos que não foram plenamente conscientizados na época em que foi tirada.

A apresentação dos SPS realizados pelos cinco indígenas surdos participantes é o momento de analisar a forma como cada um, ou em semelhanças, apresentam os gestos e ícones presentes na sua forma de comunicar. Ao observar os SPS, é feita uma verificação e descrição de qual ícone foi evidenciado, servindo de referente para a produção do sinal, pois Santana *et al.* (2008), revela que a partir de uma referência subjetiva de um objeto ou situação é que o sujeito surdo se ampara em um ícone, um referencial que irá propagar a formulação do sinal. Diante desses valores simbólicos atribuídos pelos ícones e da subjetividade da pesquisadora por trás da fotografia, é que abarcaremos o conceito da iconologia, que Panofsky (1986), afirma que em casos o resultado em que o próprio artista, trazendo para a fotografia o próprio fotógrafo, diverge totalmente da intenção inicial, pois perpassa a subjetividade do fotógrafo e entra na subjetividade de quem a visualiza, trazendo, assim, novos resultados a partir de um novo olhar.

A descoberta e interpretação desses valores "simbólicos" (que, muitas vezes, são desconhecidos pelo próprio artista e podem, até, diferir enfaticamente do que ele conscientemente tentou expressar) são o objeto do que se poderia designar por "iconologia" em oposição a "iconografia" (PANOFSKY, 1986, p. 53).

Nesse prisma, buscamos identificar o ícone, não o que a pesquisadora teve como princípio que seria sinalizado, mas sim o ícone que os participantes têm ao seguir as suas vivências culturais simbólicas. Para tal análise iconográfica é necessário ter um conhecimento profundo sobre a cultura Paiter Suruí e a cultura surda, para que assim os ícones apresentados nos SPS possam ser descritos e evidenciados, constatando se há ou não a presença da cultura e identidade Paiter Suruí nos mesmos.

A análise iconográfica, tratando das imagens, estórias e alegorias em vez de motivos, pressupõe, é claro, muito mais que a familiaridade com objetos e fatos que adquirimos pela experiência prática. Pressupõe a familiaridade com temas específicos ou conceitos, tal como são transmitidos através de fontes literárias, quer obtidos por leitura deliberada ou tradição oral (PANOFSKY, 1986, p. 58).

Neste prisma de análise das individualidades intrinsecamente apresentadas nos SPS, seguimos, com base nos paradigmas da etnolinguística, a qual procura estabelecer relação entre linguagem e cultura, fazendo a análise das marcas da cultura e identidade Paiter Suruí presentes nos SPS mapeados. Seguindo os pressupostos da etnolinguística, Lima Barreto (2010), afirma que a linguagem é uma característica universal do ser humano que acima de tudo tem uma ancoragem social, além de estar profundamente associada à cultura. Segundo o autor, é por meio da linguagem que todas as concepções de mundo são levadas aos seres humanos. Nesse mesmo contexto, verificamos na última seção desta pesquisa, se há relação entre o SPS realizado e o significado semântico da palavra segundo a cultura Paiter Suruí.

Os sinais mapeados e suas respectivas análises serão apresentados de maneira discursiva e descritiva, sendo analisados um a um, seguindo por categorias.

Assim, seguindo esses pensamentos, nota-se que as linguagens estão totalmente entrelaçadas à cultura e estas são essenciais ao sujeito. Portanto, foi priorizando a cultura que se mapearam as formas de comunicação e expressão existentes entre os surdos Paiter Suruí, percebendo as experiências visuais e a influência cultural presente em cada sinal mapeado.

### **3. CULTURA E IDENTIDADE SURDA E A LÍNGUA DE SINAIS**

Ao adentrar sobre o mapeamento de sinais realizados por indígenas surdos, ou seja, sujeitos que possuem em sua essência a cultura surda e identidade surda, torna-se essencial abordar, destacar e refletir, através de aportes teóricos de referência dos Estudos Surdos, conceitos sobre a cultura e identidade surda. Desse modo, esta seção traz reflexões, debates e informação sobre quem é o sujeito surdo, suas experiências pautadas na visão, sua forma de ser e estar no mundo, o que e através do que eles se sentem representados e sua forma de comunicar.

Por se tratar de uma pesquisa cujos participantes principais são sujeitos indígenas surdos, trazemos à tona os estudos sobre as línguas de sinais indígenas, fazendo uma retrospectiva histórica dos primeiros estudos até os estudos mais recentes, divulgando a necessidade de se expandir as pesquisas voltadas para os indígenas surdos existentes em várias etnias, a fim de que não se percam as preciosas marcas culturais presentes nos sinais realizados.

#### **3.1 Cultura surda: a liberdade pelo olhar**

No decorrer da história do povo surdo, vários foram, e são, os estereótipos neles implantados, e com relação à cultura não foi e não é diferente. As lutas para o reconhecimento cultural são constantes, até pelo fato de a mesma ser continuamente ridicularizada por pessoas que os veem como sujeitos que se comunicam por gestos, sujeitos desprovidos de 'cultura'.

Strobel (2008), afirma que a cultura surda propicia ao sujeito a sobrevivência em sociedade e assegura suas identidades. Contudo, a disseminação desses estereótipos sobre a cultura surda, causa profundas agressões e prejuízos aos surdos, pois propicia cada vez mais os conflitos das identidades e desvalorização da sua forma de ser. A cultura surda existe e é por meio dela que os surdos exteriorizam seus sentimentos e exprimem sua forma de ser e viver.

Cultura surda é o jeito de o sujeito surdo entender o mundo e modificá-lo a fim de se torná-lo acessível e habitável, ajustando-os com as suas percepções visuais, que contribuem para a definição de identidades surdas e das "almas" das comunidades surdas. Isso significa que abrange a língua, as ideias, as crenças, os costumes e os hábitos de povo surdo (STROBEL 2008, p. 24).

Ignorar a cultura do sujeito surdo significa colocá-lo em um estado de isolamento, de inércia perante a sociedade. Essa transmissão de valores e crenças que a cultura oferece é essencial para que o surdo se sinta “orientado”, sendo passada de geração a geração pelo povo surdo, pela comunidade surda e por associações de surdos, pelo fato de as relações com o Outro serem consideradas essenciais, pois é por meio delas que são apresentados ao sujeito os símbolos, valores – cultura, pois, de acordo com Hall (2015, p. 11), “a identidade é formada na “interação” entre o eu e a sociedade”.

Diante da importância da interação social citada por Hall (2015) na constituição da identidade do sujeito, a cultura surda surge como diferença, porém relacionada à diferença no sentido de ter aspectos, particularidades diferentes, visto que a forma de apropriação cultural, de ver mundo, de estar no mundo é diferente.

A cultura surda como diferença se constitui numa atividade criadora. Símbolos e práticas jamais conseguidos, jamais aproximados da cultura ouvinte. Ela é disciplinada por uma forma de ação e atuação visual. Já afirmei que ser surdo é pertencer a um mundo de experiência visual e não auditiva. Sugiro a afirmação positiva de que a cultura surda não se mistura a ouvinte. [...] rompe igualmente a afirmação de que o surdo seja um usante da cultura ouvinte (PERLIN, 2015, p. 56-57).

Trata-se, pois, de uma cultura arraigada pelo visual, pelas experiências de ser surdo e percepções captadas pela visão. Particularidades culturais essas das quais jamais os ouvintes podem se aproximar por já estarem enraizados com os símbolos auditivos, já que os surdos são interpelados pelos símbolos visuais. Porém, isso não significa dizer que não há reflexos da cultura mais abrangente, no caso a cultura ouvinte por ter maior número de praticantes, sobre a cultura surda. Significa dizer que a complexidade e as diferenças de olhares sobre o mundo são diferentes, mas que podem, sim, haver trocas culturais, porém isso não acarretará uma mudança de conceitos culturais, como afirma Owen Wrigley (1966) *apud* Strobel (2008, p.79), “os surdos podem espelhar certos aspectos da cultura dominante que os circunda, mas também têm raízes epistemológicas pelas quais esses aspectos foram legitimamente ‘declarados’ ou ‘compreendidos’ dentro da experiência nativa do surdo”. Desse modo, ser surdo significa ter dentro de si as experiências inatas que exalam a cultura surda.

A cultura ouvinte é muito presente na vida do surdo, devido às imposições de supremacia sofridas e às relações sociais em constantes diálogos, fatores esses que causam aproximação entre o surdo e a cultura ouvinte. Essa aproximação entre as

culturas, causam, em muitos casos, uma aceitabilidade pelo sujeito surdo da cultura ouvinte como pertencente a ela, na tentativa e confiabilidade de acreditar que aceitando, seguindo e vivendo a cultura ouvinte, a sua posição social se tornará menos constrangedora, e assim os seus relacionamentos sociais têm mais sucesso.

Por conseguinte, esse não é um pensamento adequado para o sujeito surdo, pois uma cultura que não completa, não aceita e não atende o sujeito na sua particularidade não pode ser compreendida como sua verdadeira cultura. Ele pode até estar inserido na cultura ouvinte, mas ela não o completa e o sentimento de pertencimento ficará vazio.

Quando o sujeito não se aceita na sua cultura, ele se percebe como parte da cultura homogênea, isto é, da cultura da maioria que é ouvinte. E, aí estes sujeitos não se reconhecem como cultura diferente isto é, o jeito de ser surdo, de se perceber diferentes do ouvinte e com isto pode acontecer conflitos ou dificuldade de aceitação da sua identidade surda (STROBEL, 2008, p. 80).

Reconhecer-se surdo se torna de grande valor para esses sujeitos, é por se reconhecer como “diferente” que ele passará a buscar meios e estratégias de viver de forma mais flexível. Segundo Skliar (2015), por intermédio dos Estudos Surdos, muito se tem afirmado e debatido que a cultura surda existe, porém, a sociedade ainda permanece com a visão muito simplista dessa cultura. As chamadas práticas ouvintistas, algumas delas demonstradas por Strobel (2008), como sendo comunicados por meio dos sons, senhas de estabelecimentos anunciadas por voz, ambientes com baixa iluminação, entre outros, são práticas que não fazem parte da cultura surda, pois não os atendem e não os representam no seu modo de vida e necessidades. A música, por exemplo, não faz parte da cultura surda, essa é simplesmente uma reprodução de um artefato da cultura ouvinte.

Cabe esclarecer que artefatos culturais, seguindo os pressupostos dos Estudos Culturais, não se referem somente a objetos, materiais culturais, mas sim a toda representação que a cultura produz. Como afirma Strobel (2008, p. 37), “o conceito “artefatos” não se refere apenas a materiais culturais, mas àquilo que na cultura se constitui em produções do sujeito que tem seu próprio modo de ser, ver, entender e transformar o mundo”.

Diante da abrangência social e individual em que a cultura se mostra, devemos ter em mente uma função “prática” importantíssima da cultura. Conforme Hall (1997), ela tem a função de regulação, de servir como aparato e referência para a formulação

de normas e regras; assim, ela regula o sujeito, colocando-o em um “estado de regras”, regulando a convivência humana em sociedade. Cabe salientar que esse caráter de regras não desconstrói a ideia de espontaneidade e naturalidade que a cultura tem, pois, a cultura não é algo fechado, unívoco, enclausurado, ela é parte de nós, construímo-nos a partir dela.

A cultura é o posto de abastecimento do sistema social; ao penetrar nos “sistemas de personalidade”, no curso dos esforços de manutenção de padrões (ou seja, sendo “internalizada” no processo de “socialização”), ela garante a “identidade consigo mesmo” do sistema ao longo do tempo – “mantém a sociedade funcionando” em sua forma distintamente reconhecível (BAUMAN, 2012, p. 25).

Nesse viés, Strobel (2008), descreve os artefatos culturais que de fato representam e garantem a identificação do sujeito com a cultura e identidade surda. A autora faz uma identificação dos principais artefatos como sendo: a *experiência visual*, o sujeito surdo percebe o mundo a sua volta pelos olhos, gerando reflexões sobre sua subjetividade; o *linguístico*, seja pela língua de sinais ou qualquer outra forma de comunicação e expressão; o *familiar*, abrange desde a diferença de reação e aceitação do nascimento de uma criança surda em uma família ouvinte e vice-versa, destacando a diferença da aceitação e transmissão cultural oferecida em ambas, inclusive se nasce um surdo em uma família toda composta por surdos; a *literatura surda*, contempla todo tipo de manifestações culturais, como poesia, piadas, romances, contos, histórias de surdos, dentre outras que geralmente têm como temática o ser surdo e suas experiências; a *vida social e esportiva*, abrange padrões de comportamentos praticados pelo povo surdo, acontecimentos culturais e eventos esportivos que proporcionam encontros e conseqüentemente diálogos e trocas de experiências; as *artes visuais*, proporcionam campo para que os surdos possam se exprimir por intermédio das criações artísticas, expondo desde sentimento de revolta pela discriminação sofrida até a harmonia e beleza de ser surdo; a *política*, baseia-se, por intermédio de uma liderança surda, nos vários movimentos de luta pelos direitos do povo surdo; e por fim os *materiais*, os diversos materiais (campanha luminosa, telefone adaptado etc.) e serviços (intérprete de língua de sinais), criados para oferecer maior acessibilidade e autonomia ao sujeito surdo no seu cotidiano.

Os oito artefatos culturais da cultura surda elencados por Strobel (2008), evidenciam as práxis da cultura surda, que conforme Bauman (2012, p.277), é um dos

únicos aspectos da cultura “nunca questionado – e que invariavelmente emergiu vitorioso e intacto das águas profundas de tumultos e agitações revolucionárias – é a estrutura da práxis humana”. Por meio dessas práxis, o sujeito surdo exterioriza seu modo de ser, de viver, colocando em prática a cultura e identidade surda.

Diante dos artefatos apresentados por Strobel (2008), não podemos estabelecer aqui a imutabilidade desses: podem se passar décadas que esses mesmos artefatos continuam os mesmos. Pois se a cultura é um processo que nasce da interação social, passada de geração a geração, como podemos dizer que ela tem condições de permanecer idêntica numa geração de décadas atrás, sendo que as relações sociais mudam com tanta frequência em pouco tempo? Bauman (2012), afirma que a cultura não é algo estático, está atrelada à história, portanto os valores culturais que havia antes não se apagam, mas sim se agregam às mudanças e renovações.

A sociedade e a cultura, assim como a linguagem, mantêm sua distinção – sua “identidade” –, mas ela nunca é a “mesma” por muito tempo, ela permanece pela mudança. Além disso na cultura não existe “agora”, ao menos no sentido postulado pelo preceito da sincronia, de um tempo separado de seu passado a autossustentado quando se ignoram suas aberturas para o futuro (BAUMAN, 2012, p. 43).

Portanto, o povo surdo estará sempre amparado pelas suas experiências visuais, que pelas relações sociais e experiências vão se modificando, renovando, criando novos olhares e novos conceitos do mundo em que veem e vivem, reestabelecendo assim novas marcas da identidade e cultura surda.

Contudo, estudar as culturas é uma tentativa de se acabar com os embates existentes entre o que é certo ou errado, é buscar entender o ser humano envolto na sua cultura como um ser que vive em harmonia com o meio social ao qual pertence, sendo esse o que faz com que ele se entenda como um sujeito possuidor de cultura, enxergando-se no outro como seus pares, tendo referência de como ser e agir. Porém, existe uma problemática em quando se coloca em evidência várias culturas e se tenta relacioná-las, simplesmente pelo fato de que cada uma tem seus critérios de avaliação diferentes, e hierarquizar uma cultura significa automaticamente inferiorizar outras. Não existem culturas diferentes, existem sim diferentes culturas.

Impedir, reprimir, tentar homogeneizar os processos culturais, é discriminar o sujeito na sua totalidade, pois a cultura está presente em tudo. Ridicularizar e ofender



a cultura de qualquer sujeito significa ridicularizar e ofender toda a carga histórica de vida social e particular que ele tem.

Diante dos grandes debates com relação às funções e responsabilidades da cultura quanto ao existir em uma vida social do sujeito, Bhabha (2005, p. 245), destaca as controvérsias e problemáticas que a questão da cultura causa, porém demonstra o quanto ela se faz essencial ao ser humano por estar presente em todos os processos sociais.

A cultura se torna uma prática desconfortável, perturbadora, de sobrevivência e complementaridade – entre a arte e a política, o passado e o presente, o público e o privado – na mesma medida que seu resplandecer é um momento de prazer, esclarecimento e libertação.

Viver sem ter o direito de ser quem se é, de poder se exprimir e expressar com a naturalidade espontânea que se acaba adquirindo ao aprender uma cultura, significa não ser livre. Ficar “solto” em meio às várias diversidades trará sentimentos de solidão e exclusão, e isso não é inerente aos seres humanos, por se tratar de seres que necessitam viver em sociedade. Poder viver a cultura que se deseja e satisfazer-se como ser humano é libertador, é conseguir ser o que se é, seguindo os preceitos que a cultura aprendida do sujeito seja exteriorizada e praticada sem culpa e sem receios de julgamentos de si próprio.

### **3.2 Identidades surdas: caminhos para o ser e sentir-se surdo**

Bauman (2005), relata que os debates sobre a identidade são algo recente, pois permeavam somente breves discussões no campo filosófico. Portanto, em poucas décadas anteriores, não havia os debates sobre as múltiplas identidades, não se era defendido que ao ser humano era necessário oferecer-lhe a liberdade de escolha da sua identidade, à qual se sinta realmente pertencente.

Podemos refletir quantas diferentes identidades permeiam as sociedades, e é justamente isso que Hall (2015, p.14), define como um fator característico das sociedades da modernidade, “são caracterizadas pela “diferença”; elas são atravessadas por diferentes divisões e antagonismos sociais que produzem uma variedade de diferentes “posições de sujeito” – isto, é identidade – para os indivíduos”.

Dentre essas diferentes identidades estão os sujeitos surdos. Não diferença como sinônimo de deficiência, mas sim no sentido de possuírem identidades

diferentes, não somente diferentes dos ouvintes, diferentes entre eles mesmos, entre o próprio povo surdo. Portanto, destacamos que os sujeitos surdos não apresentam apenas uma identidade, única e permanente. Hall (2015), destaca a diversidade e inconstância de identidades que um sujeito pode assumir e a descentralização do seu “eu”.

O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo descontinuamente deslocadas (HALL, 2015, p. 12).

Nesse contexto, Skliar (2015, p. 28), rebate essa concepção de unificação da identidade do sujeito surdo referindo que “questões ligadas à raça, à etnia, ao gênero, etc. sejam também entendidas como “identidades surdas”; identidades que são, necessariamente, híbridas e estão em constante processo de transição”. Tem que se ter a concepção de que os surdos são um povo, e assim como qualquer povo as multiplicidades de pessoas, de identidades, de culturas, de posições de sujeito, também existem.

Seria um equívoco conceber os surdos como um grupo homogêneo, uniforme dentro do qual se estabelecem sólidos processos de identificação. Também fazem parte dessa configuração que denominamos “surdos”, os surdos das classes populares, os surdos que não sabem que são surdos, as mulheres surdas, os surdos negros, os surdos meninos de rua, entre outros [...] (SKLIAR, 2015, p. 14-15).

Extinguir a concepção de surdo como algo único e imutável na sua identidade é primordial para o entendimento do que é ser surdo. Portanto, os autores Perlin (2015) e Skliar (2015), remetem aos Estudos Surdos a questão da identidade surda e suas multifaces, fazendo uma categorização das múltiplas identidades surdas, apontando as heterogeneidades identitárias que o sujeito surdo pode exercer.

Referenda-se diretamente a autora Perlin (2015), por ser uma pesquisadora surda, que tem identidade surda e assim conhece profundamente o povo surdo e sua cultura. Perlin (2015) conceitua as identidades diferenciadas surdas como:

*Identidade surda:* nesta, as experiências visuais emergem como fonte de comunicação e aspecto cultural. Essas características proporcionam ao surdo chegar ao centro do ser surdo.

O adulto surdo, nos encontros com outros surdos, ou melhor, nos movimentos surdos, é levado a agir intensamente e, em contato com outros surdos, ele vai construir sua identidade fortemente centrada no ser surdo, “a identidade política surda”. Trata-se de uma identidade que se sobressai na militância pelo específico surdo. É a consciência surda do ser definitivamente diferente e de necessitar de implicações e recursos completamente visuais (PERLIN, 2015, p. 63).

O surdo se aceita plenamente como surdo, se envolve com a comunidade surda, se importa com a forma como é tratado, luta pelos seus direitos, tem plena consciência do seu poder e principalmente não se enxerga como um deficiente. A tão disseminada dominação ouvinte não exala poder algum sobre os surdos com essa identidade, pois eles têm uma autoestima elevada, enfrentam bem os obstáculos diários, lutas e barreiras a serem quebrados. Essa identidade é facilmente identificada nos sujeitos surdos, os quais são ditados pela própria comunidade surda como exemplos a serem seguidos, ou líderes da comunidade surda.

Um fator essencial e permanente para os surdos que têm essa identidade é a convivência com a comunidade surda. É no contato com a comunidade surda que ele se sente “em casa”, momento esse que ocasiona uma profunda relação com seus semelhantes, sendo essa semelhança um forte combustível para fazer sempre resplandecer o sujeito surdo como atuante na sociedade, sem vergonha de ser surdo. *Identidades surdas híbridas*: designa os surdos que nasceram com a audição, e por diversos motivos perderam-na. Esses surdos fazem uso do português oral, por já terem tido experiência estrutural da fala. Perlin (2015, p. 64), descreve a forma como os surdos com essa identidade processam a comunicação, relatando que “eles captam do exterior a comunicação de forma visual, passam-na para a língua a que aderiram primeiro e depois para os sinais”. Nota-se que é uma identidade complexa, pois o surdo transita entre duas línguas completamente distintas na forma de se expressar.

Isso não é tão fácil de ser entendido, surge a implicação entre ser surdo, depender de sinais, e o pensar em português, coisas bem diferentes que sempre estarão em choque. Assim, você sente que perdeu aquela parte de todos os ouvintes e você tem pelo meio a parte surda. Você não é um, você é duas metades (PERLIN, 2015, p. 64).

A constância de convivência com as duas línguas é inevitável, e apesar de no processo de comunicação ocorrer a utilização de ambas, a identidade desse sujeito surdo caminhará rumo às identidades surdas.

*Identidade surda de transição:* de acordo com o próprio nome, evidencia transição, marcada pelo momento em que o surdo passa da representação da identidade ouvintista para a identidade surda. Os surdos que geralmente passam por essa identidade são os que foram e são forçados a falar e a “ser” um sujeito ouvinte, fator que ocorre com frequência quando são filhos de pais ouvintes, sujeitos que sofreram e sofrem a imposição da Língua Portuguesa como soberana e essencial. A transição ocorre quando o surdo encontra a comunidade surda, começa a ter contato e se relacionar. Inicia-se, dessa forma, a transição, o surdo vai se desligando da representação da identidade ouvinte e se apropriando da identidade surda. Porém, Perlin (2015, p. 64), faz uma ressalva, relatando que “embora passando por essa ‘desouvintização’, os surdos ficam com sequelas da representação que são evidenciadas em sua identidade em reconstrução nas diferentes etapas da vida”.

Nota-se, portanto, que não é um processo que se define rapidamente, no ato dos primeiros contatos com a comunidade surda. O surdo irá tendo oscilações de identidade até adquirir consistência na identidade surda.

*Identidade surda incompleta:* a história do povo surdo foi muito marcada pelos ideais de sujeito estabelecidos pelos ouvintes. Os surdos eram vistos como sujeitos incapazes e que deveriam, sob qualquer forma, aprender a falar, isso significava socializar o surdo e propiciar a ele uma identidade. E essa identidade é justamente isto: um sujeito surdo que vive sendo influenciado por uma ideologia ouvinte, de uma forma tão intensa que como relata Perlin (2015, p. 64-65), “exerce uma rede de poderes difícil de ser quebrada pelos surdos, que não conseguem se organizar ou mesmo ir às comunidades para resistirem ao poder”.

Nessa tentativa de não “perder” o poder, os ouvintes querem impor a cultura ouvinte como dominante, na intenção de reproduzir no surdo a identidade ouvinte, trazendo a sensação de dominadora e se reafirmando como a melhor.

Dentro dessa identidade, Perlin (2015, p. 65), enquadra mais uma identidade, sendo quando existe a negação pela identidade surda pelo próprio sujeito surdo. A autora descreve que essa identidade “preconiza uma identidade surda incompleta seja porque evitada, porque ridicularizada, ou porque premida pelo estereótipo”.

Tal fato é totalmente atrelado a essa hegemonia de poder da identidade ouvinte como a superior, pela qual o surdo acredita piamente que ter identidade ouvinte trará respeito e confiabilidade. Contudo, o que se obtém são surdos sem autonomia

identitária e em muitos casos até mesmo sem liberdade de ir e vir, para aqueles que não conseguem se apropriar dos saberes transmitidos pelos ouvintes.

*Identities surdas flutuantes:* a manifestação dessa identidade ocorre a partir da hegemonia dos ouvintes, ou seja, todos os seus ideais, vontades, comportamentos e aprendizado continuam sendo ditados pelos ideais dos ouvintes. Essa é uma das identidades que tem uma peculiaridade interessante, pois conforme Perlin (2015, p. 66), “permite ver um surdo “consciente” ou não de ser surdo”. Tanto tem aquele surdo que não se permite ser surdo, reconhecendo-se como ouvinte, portanto tem o desejo de ser ouvintizado a todo preço, aceitando a hegemonia ouvinte, quanto aquele surdo que tem a consciência de que é surdo, porém é forçado a viver a imposição, ficando à mercê da situação.

O que acontece em ambos os casos, tendo consciência ou não de ser surdo, é que nessa descontinuidade da identidade, nessa fragmentação, os surdos acabam nem tendo uma nem outra identidade, acarretando o deslocamento desse sujeito, conforme Perlin (2015, p.66), “pois não conseguiram estar a serviço da comunidade ouvinte por falta de comunicação e nem a serviço da comunidade surda por falta da língua de sinais”.

Vários fatores influenciam o surdo nessa identidade, uns dos principais são as relações de poder dentre as quais são evidenciadas a família e a escola. A família por simplesmente definir o que é “melhor” e obrigá-lo a fazer, e a escola por impor práticas que não atendem às necessidades dos surdos, e, pior: em alguns casos, propicia momentos para que o surdo seja forçado a “ser um ouvinte”. Ou seja, o surdo quer ser ouvinte por conta das imposições ditadas pela sociedade, respaldadas pelas relações de poder.

Diante das variadas identidades que o sujeito surdo pode assumir, torna-se relevante mostrar como o sujeito surdo constrói e quais mecanismos favorecem ou desfavorecem a construção da sua identidade, reforçando a importância da experiência visual, sendo essa uma das grandes diferenças entre a construção das identidades surdas e as identidades ouvintes. Experiência essa que, conforme Perlin (2015), faz com que a convivência com os seus semelhantes se torne benéfica para a aceitação da identidade surda.

A identidade surda sempre está em proximidade, em situação de necessidade com o outro igual. O sujeito surdo nas suas múltiplas identidades sempre está em situação de necessidade diante da identidade surda.

É uma identidade subordinada como o semelhante surdo, como muitos surdos narram. Ela se parece a um ímã para a questão de identidades cruzadas. [...] O encontro surdo-surdo é essencial para a construção da identidade surda, é como o abrir o baú que guarda os adornos que faltam ao personagem (PERLIN, 2015, p. 54).

É muito comum vermos grupos de surdos em praças de alimentação, festas, parques, enfim, em variados locais de socialização. São momentos em que os surdos podem ser eles mesmos, ver-se um no outro. Nessas ocasiões o Eu surdo emerge e se percebe nitidamente a tranquilidade e espontaneidade com que eles interagem. Para aqueles que ainda não têm a identidade surda, essas ocasiões são propícias para se descobrirem e se aceitarem enxergando-se um no outro.

O surdo que vive tendo contato apenas com ouvintes não consegue ter sua identidade surda constituída, pois não lhe são oferecidas representações que remetem ao seu Eu surdo. Conforme Perlin (2003, s.p.), “o ser e o estar sendo surdo se constituem como identidade, como diferença, como alteridade no interior das representações surdas. A experiência de ser surdo nasce não entre ouvintes, mas entre surdos”.

Consoante a essa interação necessária para a construção da identidade surda, está a língua de sinais. É por meio da língua de sinais, das expressões faciais e corporais que o surdo irá refletir e exteriorizar seus anseios, suas vitórias, seus valores e crenças. Dessa forma, pode exteriorizar suas experiências visuais, que se configuraram visualmente pelas suas mãos, possibilitando assim que a comunicação aconteça e sua subjetividade possa ser entendida aos olhos do outro. Pelo fato de língua fazer parte da sua identidade é que os surdos lutam pelo reconhecimento e acessibilidade linguística, pois aceitar a sua língua é aceitá-lo como um sujeito socialmente ativo e respeitado.

Se nos consideramos surdos não significa que temos uma paranoia. Significa que estamos sendo o outro com nossa alteridade. Somos o surdo, o povo unânime reunido na autopresença da língua de sinais, da linguagem que evoca uma diferença de outros povos, da cultura visual, do jeito de ser. Somos alteridades provadas pela experiência, alteridades outras. Somos surdos! (PERLIN, 2003, s.p.).

A língua de sinais reflete um povo, não qualquer povo e sim *o povo surdo*. Ela é entendida, segundo Strobel (2008), como uma marca principal dos surdos por contemplar suas peculiaridades, sua diferença na forma de sentir e expor o mundo

surdo. Para muitos deles, a língua de sinais é o seu chão natural, em que repousa toda a sua essência de ser surdo.

Em contrapartida de a língua de sinais ter se tornado uma fonte de afirmação identitária, há os estereótipos que induzem à não aceitação identitária. Um povo marcado por estereótipos desde a antiguidade, sendo sujeitado a conviver com o menosprezo e olhares de repugna ou misericórdia.

O estereótipo sobre o surdo jamais acolhe o surdo, pois o imobiliza em uma representação contraditória, em uma representação que não conduz a uma política de identidade. O estereótipo faz com que as pessoas se oponham, às vezes disfarçadamente, e evitem construção da identidade surda, cuja representação é o estereótipo da sua composição distorcida e inadequada (PERLIN, 2015, p. 55).

Os estereótipos dão margem para que a identidade surda nunca tenha um lugar social. O medo desse faz com que os sujeitos surdos sintam inibidos em revelar o seu Eu surdo, e assim permanecem à margem da “soberania” ouvinte. Dessa forma, ocorre a negação da sua identidade surda, mas não é exatamente a identidade que ele está negando e sim os estereótipos ancorados nela, que em muitos casos lhes são apresentados por meio das próprias experiências ou por indução de pessoas ouvintes. Simplesmente a negação se dá por não quererem ser motivo de chacota, de olhares acusadores, de piedade, de brincadeiras maldosas, ou seja, de discriminação social.

Outro fator que proporciona a negação da identidade surda é a oralização. Desde muito tempo tem sido essa uma prática recorrente na sociedade que vê a surdez apenas como uma patologia, uma anormalidade, e o remédio dessa “doença” é a oralização, ensinar o surdo a falar. Conforme Strobel (2008), os atos de falar e ouvir sons não fazem parte da cultura surda, os surdos não constituem suas identidades por meios das experiências sonoras. Contudo, tentar impor ao surdo uma identidade ouvinte nada mais é do que mascarar sua identidade, ele não sentirá aconchego nessa cultura, não passará de um repetidor das ações culturais ouvintes, sem ao menos saber o que significam.

Então, se um sujeito surdo se sobressai e excepcionalmente aprendeu a falar e a ler os lábios, isto faz muita diferença na representação social. De fato, quanto mais insistem em colocar “máscaras” nas suas identidades e quanto mais manifestações de que para os surdos é importante falar para serem aceitos na sociedade, mais eles ficam nas próprias sombras, com medos, angústias e ansiedades. As opressões das práticas ouvintistas são comuns na história passada e presente para o povo surdo (STROBEL, 2007, p. 27).

Infelizmente a sociedade ainda acredita que a salvação dos surdos está na oralização. Ensinar o surdo a falar é socializá-lo, colocá-lo como sujeito atuante e praticante de uma vida “normal”. Os surdos submetidos à oralização se tornam sujeitos deslocados e sem uma comunicação natural, espontânea. A oralização não reflete o que o surdo sente e vive de experiências, já uma língua cujo canal de comunicação é a visão é capaz de oferecer um processo de comunicação natural para eles.

Ressalta-se, portanto, que ao analisarmos as identidades surdas, verifica-se que a concepção de que para se ter uma identidade surda o surdo necessariamente tem que utilizar a língua de sinais para sua comunicação, não equivale à realidade. A identidade surda não pode e não é marcada pelo fato de o surdo se comunicar somente pela língua de sinais, mas sim a qualquer outra forma de comunicação que o atenda nas suas especificidades. Conforme Strobel (2008), a língua de sinais é um artefato cultural do povo surdo, a identidade surda vai muito além da questão puramente linguística.

Nesse sentido, é possível entender que a constituição da identidade do surdo não está intrinsecamente ligada apenas às línguas de sinais, mas sim à língua que lhe dê a possibilidade de construir-se no mundo como falante, construindo a própria subjetividade. Ou seja, essa constituição está sujeita também às relações sociais. A identidade não pode ser dada apenas como algo inerente a todas as pessoas com base em uma língua singular, mas deverá ser vista com base em práticas discursivas e sociais em circunstâncias sócio-históricas individuais (SILVA, 2009, p. 30).

A forma como ele se desenvolve nas interações realizadas no cotidiano, as práticas discursivas e a forma de estar no mundo são os fatores que determinam sua identidade, pois essas são fontes para a constituição da sua identidade, não podendo assim ser considerado que unicamente uma escolha linguística proporcionará automaticamente a constituição de uma identidade, mas, sim, a qualquer forma de comunicação que lhe proporcione interação e que consiga exprimir sua subjetividade. Ressaltando que a língua de sinais estabelece maior flexibilidade para que ocorram diálogos e aproximação com os seus semelhantes, tornando-se, portanto, um canal de transmissão cultural e representatividade da cultura do povo surdo, devendo, assim, não ser considerada como único caminho para a constituição da identidade surda, mas sim um caminho repleto de facilidade e encantamento para com essa constituição.



### 3.4 Estudos sobre as línguas de sinais indígenas

Os debates sobre o início dos estudos das línguas de sinais e sua propagação sempre foram alvos de estudo. Fato que poucos conhecem é que os primeiros estudos linguísticos sobre as línguas de sinais foram realizados sobre as Línguas de Sinais Indígenas das Américas e Austrália, tendo como precursor Carrick Marllerrv em 1882 (BRITO, 1993 *apud* RAMOS 2007, p. 3). Porém, para feitos científicos, foram considerados oficialmente os trabalhos realizados em 1957 por William C. Stokoe, que tiveram como base a American Sign Language (ASL). Conforme Ramos (2007, p. 4), houve essa divergência “pelo fato de as línguas de sinais indígenas serem usadas não só pelos surdos, mas, principalmente, na comunicação intertribal”, fato esse que não deve tirar o mérito do primeiro estudo, pois abriu os “olhos” da ciência para com os sujeitos surdos e ofereceu referência em que Stokoe pudesse se espelhar.

Dentre o surgimento de pesquisas, ao longo de demasiados anos de repressão linguística, os surdos foram tentando se estabelecer como sujeitos detentores de uma língua consistente que lhes oferecesse uma comunicação espontânea. Contudo, fazia-se necessário provar cientificamente a veracidade da existência de uma língua, e isso começou a ser constituído no Brasil a partir da pesquisadora Lucinda Ferreira Brito na década de 80.

Esses estudos tiveram início na década de 80, com Lucinda Ferreira Brito (1984, 1990, 1993, 1995). Por exemplo, Ferreira Brito (1984, 1993) apresentou ao mundo duas línguas de sinais brasileiras, a língua de sinais dos centros urbanos brasileiros (atualmente referida como LIBRAS), focando na variante de São Paulo, e a língua de sinais Urubu - Kaapor, pertencente à família Tupi-Guarani, uma língua usada na comunidade indígena Urubu-Kaapor do interior do Maranhão (QUADROS, 2012, p. 363).

Conforme Quadros (2012), foi Lucinda Ferreira Brito que apresentou ao povo brasileiro essas duas línguas, evidenciando assim não só a existência de surdos com língua própria residentes nas cidades, mas também mostrando que existem surdos em outras etnias e que esses se comunicam de maneira própria, ou seja, com uma língua própria. Fazendo uma comparação entre as línguas, ela verificou que havia tanto similaridades quanto diferenças. Mas apesar dessa constatação, os estudos voltados para outros povos indígenas brasileiros não foram tão explorados.

Desse momento em diante, os estudos no Brasil voltados para as línguas de sinais e o povo surdo foram se tornando mais amplos. Porém, as pesquisas foram surgindo e se estabelecendo em torno dos surdos urbanos, principalmente no âmbito educacional. Vilhalva (2012), relata a precariedade dos estudos nesse viés, que até o ano de 1987, nas palestras realizadas pela Federação Nacional de Educação e Integração dos Surdos (FENEIS), apenas foi questionado onde estariam os índios surdos, porém as pesquisas não avançavam.

Nessa época, ficavam apenas relembrando a história geral, que aprendemos nos bancos escolares, e imaginando que algo mais estava para ser desvendado. Afinal até a referida época, não tinha sido apresentado algo para dar referência à questão histórica dos surdos ou dos índios surdos, das comunidades, de sua cultura e tampouco havia referências sobre os índios surdos das terras indígenas brasileiras nos livros que tínhamos a disposição (VILHALVA, 2012, p. 16).

A dificuldade em se obter referenciais teóricos e o foco voltado para os surdos urbanos fez com que as pesquisas sobre surdos de outras etnias caminhassem a passos mais lentos. Nonaka (2014, *apud* VILHALVA, 2012, p. 30), afirma o dito relatando que:

Desde 1960, quando iniciaram os estudos linguísticos e antropológicos em referência às Línguas de Sinais, a maior parte das investigações tem incidido sobre as Línguas de sinais nacionais ou padrão, usadas pelos surdos de diferentes países, com escassa atenção às Línguas de Sinais usadas pelos indígenas em sua comunicação original.

Percebendo o riquíssimo campo de pesquisa e o quanto era necessário registrar a forma de comunicação e a cultura dos surdos indígenas, alguns pesquisadores voltaram o olhar para esses povos e realizaram pesquisas, mergulhando nos Estudos Culturais Surdos e revelando novos olhares sobre as línguas de sinais em contextos indígenas.

Neste sentido, dentre os precursores brasileiros nessa temática, podemos destacar a pesquisa realizada por Luciana Lopes Coelho (2011), adentrando a questão da constituição do sujeito surdo na cultura Guarani Kaiowá, verificando os processos de interação e comunicação na família e na escola. Conforme Coelho (2011), a comunicação com os sujeitos surdos acontece com mais eficácia quando é realizada por gestos, sinais icônicos e expressões faciais, porém, devido principalmente à iconicidade presente, a transmissão de assuntos complexos não é

alcançada com êxito, acarretando consequências negativas no desenvolvimento social, afetivo e cognitivo.

Shirley Vilhalva (2012), realizou o mapeamento das línguas de sinais indígenas dos Guarani Kaiowá no Mato Grosso do Sul, categorizando os sinais utilizados pelos indígenas como sinais emergentes. A autora relata e justifica a diferença de significado de um mesmo sinal em ambientes diferentes.

Os sinais emergentes aqui citados diferem da Língua de Sinais usada como língua padrão, devido ao fato de não serem usados por um grande número de pessoas. Esses sinais não tem uma relação consistente, pois há uma diferença de ambientes familiares, fazendo, assim, com que seus usuários os troquem conforme suas necessidades. Muitas vezes encontramos o mesmo sinal em ambientes familiares com significado diferente (VILHALVA, 2012, p. 142).

Os estudos e pesquisas da pesquisadora Priscila Alyne Sumaio (2014), com a identificação dos sinais construídos pela comunidade surda dos Terena na região de São Paulo, revelaram, segundo a autora, que a cultura indígena influencia na formação dos sinais criados no processo de comunicação.

Os sinais terena revelam em sua semântica a relação de seus usuários com os elementos do seu dia-a-dia, de sua cultura, que são resultados de sua história e do meio em que vivem. As práticas sociais envolventes parecem influenciar seus itens lexicais assim como o desejo de comunicação na criação deles (SUMAIO, 2014, p. 100).

No estado do Amazonas, em Parintins, o pesquisador Marlon Jorge Silva de Azevedo (2015) realizou a pesquisa, o mapeamento e contribuições linguísticas dos professores surdos na etnia Sateré-Mawé. Pelos dados desta pesquisa, segundo o autor, os indígenas surdos estão dispersos no contato com a comunidade e até mesmo com a cultura indígena, dessa forma:

Considera-se que a contribuição linguística em forma de um minidicionário é um passo importante para levar aos indígenas surdos a sua comunidade e o núcleo familiar destes, o início do resgate da sua língua natural que é a Língua Brasileira de Sinais, e a sua língua nativa, além de seus traços culturais incluídos no minidicionário (AZEVEDO, 2015, p. 94).

Diante dos estudos das formas de comunicação realizadas por surdos indígenas, seja qual for a etnia, nota-se a importância dos pressupostos das línguas de sinais, pois as abordagens epistemológicas das pesquisas voltadas para os estudos de cultura e identidade surda passam necessariamente pelos processos de comunicação e expressão das línguas de sinais, utilizadas nas diversas comunidades surdas.

Neste prisma, a Libras dispõe de um arcabouço teórico que proporciona a possibilidade de estudos e pesquisas sobre as diversas formas de comunicação e expressão dos diversos grupos étnicos que utilizam a língua de sinais. Neste contexto, as comunidades indígenas formam uma categoria de sujeitos surdos que utilizam sinais relacionados a sua cultura e identidade e podem contribuir para novos estudos relacionados às diversas línguas de sinais em contextos indígenas.

Vilhalva (2012), chama a atenção para a falta de pesquisas com os surdos das comunidades indígenas, alegando a multiplicidade de línguas indígenas registradas, em contrapartida apenas a uma língua de sinais indígena oficializada. Apesar de a Língua de Sinais Kaapor (LSK) ser uma língua reconhecida, pouco é mencionado sobre ela, ainda são poucos estudos se aprofundando tanto em questões linguísticas quanto culturais da língua LSK.

Os futuros linguistas surdos poderão registrar a Língua de Sinais Brasileira e as Línguas de Sinais indígenas, pois, embora o Brasil conte com 225 etnias indígenas, que falam 170 línguas orais, há apenas uma Língua de Sinais registrada – a LSK (Língua de Sinais Kaapor) – cuja existência é mencionada apenas em dicionários ou mesmo em sites (VILHALVA, 2012, p. 29).

O Brasil tem a Língua Portuguesa como língua oficial, e apesar de o Brasil ter uma extensa lista de línguas, principalmente indígenas, existem vestígios de soberania implantada sobre as demais línguas, que faz com que em muitos casos elas deixem de existir, em outros persistem firmes na sua raiz e identidade.

No contexto da LSK, nos meios de estudos linguísticos e culturais, torna-se indissociável falar de uma língua e não referendar ao povo que a constitui, que a torna viva, que a utiliza como mais que uma forma de se comunicar, mas sim que ultrapassa essa funcionalidade e chega às questões culturais e identitárias.

Dessa forma, segundo Balée (s.d.), acredita-se que os Ka'apor, também conhecidos como: Urubu, Kambõ, Urubu-Caápor, Urubu-Kaápor, Kaapor, originaram-se nas terras entre os rios Tocantins e Xingu e devido a conflitos tanto com colonizadores quanto com outros grupos nativos ocorreu a migração pelo rio Gurupi para o estado do Maranhão, porém não de forma repentina e sim aos poucos. Conforme Balée (s.d.), a tradução cultural do nome "Ka'apor parece derivar de *Ka'a-pypor*, "pegadas na mata" ou "pegadas da mata". Outro significado aventado para Ka'apor é o de "moradores da mata". "

Um povo que é considerado por muitos como um povo hostil e que por diversos conflitos está correndo o risco de ser extinto contempla as artimanhas da fabricação de belíssimos colares, brincos, anéis, cocares com plumarias raras, redes de algodão, entre outros artesanatos.

A língua Ka'apor, cuja raiz pertence à família Tupi-Guaraní, é a língua oficial do povo Ka'apor. Ela é uma língua falada unicamente como primeira língua pelo povo indígena Ka'apor, sendo apenas falada como segunda língua pelo povo indígena Tembé e por moradores da região do rio Gurupi que fazem parte de outras etnias. Conforme Balée (s.d.), trata-se de um povo que se destaca pela duplicidade linguística, pois “os Ka'apor são linguisticamente peculiares na Amazônia por terem uma linguagem padrão de sinais”.

Segundo Kakumasu (2005), o desenvolvimento dessa língua de sinais se deu pela grande incidência de surdos na aldeia, com aproximadamente sete surdos em um quantitativo de 500 pessoas. Essa incidência se deu pela boubá neonatal e endêmica. Com o alto índice de indígenas surdos, ocorreu a necessidade de comunicação entre eles, o que fez com que o povo desenvolvesse essa língua que era “falada” não apenas entre os surdos, mas sim por praticamente todos na aldeia.

O interessante de se observar, no caso dos Urubu-Ka'apor, é que os ouvintes da aldeia falam a Língua de Sinais e a língua oral, evidentemente enquanto os surdos se restringem à Língua de Sinais. Assim os ouvintes da aldeia se tornam bilíngues, enquanto os surdos se mantêm monolíngues (RAMOS, 2007, p. 5).

A iniciação aos estudos da língua de sinais dos índios Kaapor da floresta amazônica brasileira se deu com a pesquisadora Lucinda Ferreira de Brito no ano de 1982. O interesse surgiu quando a autora teve contato com o artigo escrito por Jim Kakumasu intitulado “Urubu Sing Language” no livro *Umiiker-Sebeok* (1978). Nesse artigo, faz uma análise dos sinais registrados com os indígenas e constata que essa forma de comunicação se estabelecia apenas dentro da tribo, ou seja, uma comunicação intratribal, tornando-se essa a principal diferença entre as outras línguas de sinais. Lucinda Ferreira Brito, ao ler o artigo, teve a constatação de que realmente se tratava de uma língua e sentiu necessidade de ir a campo vivenciar e observar essa comunicação cotidiana. Segundo Ramos (2007, p. 5), “após um mês de convivência com os mesmos, documentando em filme sua experiência [...] constatou

que a mesma se tratava de uma legítima Língua de Sinais dos surdos, pelo menos criada”.

Portando, Lucinda Ferreira Brito foi quem aprofundou os estudos sobre a LSK, sendo registrada como a primeira língua indígena de sinais brasileira, tornando-se a única língua de sinais indígena registrada até a atualidade (VILHALVA, 2012).

As línguas de sinais são reconhecidas como uma forma natural de comunicação do povo surdo, a qual promove processo de interação social. No Brasil a Libras é reconhecida como meio legal de comunicação e expressão e como sistema linguístico por meio da Lei 10.436 de 24 de abril de 2002, conforme estabelece o artigo primeiro e parágrafo único, como um sistema linguístico dos surdos brasileiros.

Art. 1º É reconhecida como meio legal de comunicação e expressão a Língua brasileira de Sinais (LIBRAS) e outros recursos de expressão e por ela associados.

**Parágrafo único.** Entende-se como Língua Brasileira de Sinais (LIBRAS) a forma e a comunicação e expressão, em que o sistema linguístico de natureza visual-motora, com estrutura gramatical própria, constituem um sistema linguístico de transmissão de ideias e fatos, oriundos de comunidades de pessoas surdas do Brasil [...] (BRASIL, 2002).

Do ponto visto do marco legal estabelecido pela legislação brasileira, é por Libras que o povo surdo brasileiro interage, com base na cultura surda relacionada a experiências de gestos visuais. Desta forma, nota-se que a lei não delimita a comunicação por meio de sinais fixos e padronizados, mas deixa abertura para a construção de sistemas linguísticos oriundos das pessoas surdas do Brasil. Logo, é possível reconhecer que os sinais criados pelos povos indígenas surdos devem ser reconhecidos como sua forma natural de se comunicar, visto que são uma forma de linguagem e expressão utilizada nos processos de interação.

Lima Barreto (2010), afirma que a etnolinguística é uma área que se preocupa em pesquisar os relacionamentos entre a língua e visão de mundo, a partir do contexto em que a língua é produzida, analisando a sua adaptação a este contexto e seu poder de expressão. O autor evidencia que a etnolinguística nos ajuda a perceber de que forma a visão de mundo deste grupo de surdos está relacionada as suas experiências, bem como se verifica a influência da cultura e identidade Paiter Suruí nas configurações dos sinais, de acordo com as atividades, sua estrutura social e o ambiente em que eles vivem.

Com base nos pressupostos apresentados, a comunicação é inerente ao ser humano em contato com seu ambiente, o qual sente uma necessidade natural de viver

em sociedade e de estabelecer relações sociais. Seja qual for a limitação, a comunicação é sempre realizada para que a interação aconteça. Portanto, a linguagem surge de uma frequente necessidade de comunicação e como instrumento do pensamento que é adquirida e usada em contextos sociais. Seguindo esse pensamento, torna-se evidente que alguma forma de comunicação é registrada e a convicção que se tem é de que alguma forma de comunicação se estabeleceu entre os surdos Paiter Suruí, sendo essa forma de se comunicar, por sinais ou expressão, o foco primordial da presente pesquisa.

### **3.5 A constituição de gestos e ícones na língua de sinais**

Dentre as palavras contidas na bacia semântica de palavras, as indagações do que está por “trás” do sinal, antes de ser configurado pelas mãos, faz com que surjam vários questionamentos: como o sinal é idealizado?; a partir de que ótica?; qual fundamento é utilizado?; qual a concepção que o surdo traz na formação do sinal?

Um ponto bastante disseminado nas línguas de sinais é a sua modalidade de transmissão que é espacial-visual, ou seja, o processo comunicativo é feito no espaço e captado por meio da visão. Parece muito simples, mas se refletirmos que se essas línguas têm modalidade diferente das línguas orais, podemos constatar que muito mais especificidades internas à língua também as são. Como é o caso da constituição das palavras/sinais. Podemos então relatar que a formação das palavras/sinais é diferente das línguas orais?

Perlin (2003), apresenta um ponto relevante sobre a diferença entre a constituição das palavras das línguas oralizadas e das línguas sinalizadas, afirmando que no primeiro caso a constituição é dada por signos auditivos. No segundo, a constituição é dada por signos visuais. Ou seja, nas línguas orais os sons são uma base fundamental na constituição da palavra e nas línguas de sinais a visão é fundamental.

Toda nossa caminhada como surdos foi feita com experiências numa linha diferente da linha ouvicêntrica que os “ouvintes” querem para nós. Houve transações entre nós, mas prevaleceu o signo do ser surdo na experiencição, uma experiencição que tem no diferente de ser o aspecto visual (PERLIN, 2003, s.p.)

Experienciação significa a experiência de uma ação realizada por um sujeito. Transplantando esse termo para o sujeito surdo, significa dizer que é por meio daquilo que ele realiza, participa, visualiza, que vão se constituindo os signos do ser surdo e conseqüentemente sua linguagem. É esse aspecto visual que faz toda diferença na constituição dos sinais, as experienciações vividas tidas como primeiro canal para a formação dos mesmos.

Tal fato, consoante Perlin (2003), pode ser levado como forte argumento para explicar a não homogeneidade das línguas de sinais, as quais muito pelo contrário têm diferenças até de uma região para outra, o que chamamos de regionalismo. Diante do descrito, não há como se estabelecer um padrão, visto que cada sujeito surdo vive uma realidade diferente, país, estado, cidade, ambiente, cultura, sendo que a percepção visual do mesmo é embasada pelas experiências visuais de cada local e sujeito.

Dessa forma, Witt (2016), destaca a importância dos olhos para o sujeito surdo, não como um membro do corpo, mas sim como um captador de sabedoria e entendimento da sua existência. É por meio deles que o sujeito se constitui, interage, percebe o mundo e se posta como sujeito que tem capacidades e não limites.

Meus OLHOS são minha vida, são meu canal primordial, mais intenso, mais completo, mais arguto com a realidade, sendo que a percepção é maior, por exemplo, se alguém me pergunta como ocorreu um fato, explicarei o que vi, e não ouvi, se é feita esta mesma pergunta para o ouvinte, ele declarará pelo contrário: mais do que ouviu do que viu (WITT, 2016, p. 55).

Seguindo esses pressupostos do visual, podemos afirmar que os sinais são idealizados e logo construídos, seguindo os desígnios da experienciação, a cultura e identidade surda demonstram que a língua de sinais constrói experiências espaço-visuais, como afirma Perlin (2015. 54), “os surdos são surdos em relação a experiência visual e longe da experiência auditiva”, sendo essa a diferença marcante entre a construção e acepção da linguagem de um sujeito ouvinte – percepção pela audição de um sujeito surdo – percepção pelo olhar.

Conforme afirma Skliar (2015), por mais que o sujeito surdo não utilize a língua de sinais como meio de comunicação, sua percepção do que o cerca, da realidade, de conceitos, de vivências, concepção de mundo, ainda assim são formadas pelas experiências visuais.



As potencialidades e capacidades visuais dos surdos não podem ser entendidas somente em relação ao sistema linguístico próprio das línguas de sinais. A surdez é uma experiência visual, tal como a defini no começo deste capítulo, e isso significa que todos os mecanismos de processamento da informação, e todas as formas de compreender o universo em seu entorno, se constroem como experiência visual (SKLIAR, 2015, p.28).

Segue-se, portanto, uma ótica visual, a qual se fundamenta no que seus olhos percebem, no que a sua cultura lhe concebe o seu modo de ser e sentir, trazendo consigo a concepção de um ser que é capaz de entender visualmente o que o rodeia e transpassar essa experiência, sentimento e percepção para a formação da sua linguagem.

Por fim, seguindo todos os pressupostos elencados, fica evidente que os sinais não podem ser ditos como surgidos instantaneamente, por apenas uma necessidade de comunicação, sem seguir nenhum propósito ou percepção, eles são plenamente sustentados pelos paradigmas da cultura surda visual do sujeito surdo e pela experiência.

Conforme Perlin (2015), essa cultura surda orientada e adquirida por meio das experiências visuais torna as línguas orais e seus conceitos incomparáveis com as línguas de sinais, justamente pelo canal de percepção de tudo o que a cerca ser diferente, possibilitando novas habilidades, novas percepções, que em vários momentos são invisíveis aos olhares dos ouvintes.

Apoiados na cultura natural do sujeito surdo que é a cultura visual e nas experiências vividas, os sinais para a realização da comunicação são formulados. A facilidade de comunicação e expressão que as línguas de sinais fornecem, devido à reprodução e similaridade do real, torna o diálogo com pessoas que desconhecem as línguas de sinais possível de ser entendido.

Essa representação do real, confundida com mímica e gestos soltos, é verdadeiramente um fator muito presente nas línguas de sinais, justamente pela utilização do canal visual, pois os surdos reproduzem naturalmente as imagens do referente. Como afirma Salles (2004, p. 83), esses sinais formulados a partir da reprodução da imagem de um referente são realizados por meio do processo de iconicidade.

Uma característica das línguas de sinais é que diferentemente das línguas orais, muitos sinais têm forte motivação icônica. Não é difícil supor que esse contraste se explique pela natureza do canal perceptual: na modalidade visuo-espacial, a articulação da substancia gestual (significante) permite a

representação icônica de traços semânticos do referente (significado), o que explica que muitos sinais reproduzam imagens do referente.

Dessa forma, podemos afirmar que na constituição dos sinais realizados pelos cinco indígenas participantes, a iconicidade se faz muito presente devido ao canal visual de percepção, apresentando relação entre a forma do referente e o seu significado.

Contudo, os sinais produzidos não são unanimemente icônicos, muito pelo contrário. Os sinais denominados arbitrários são os que mais causam estranhamento àquelas pessoas que não conhecem as línguas de sinais, pois são sinais que não têm semelhança com o real, não mantendo, assim, nenhuma relação com o referente (STROBEL & FERNANDES, 1998).

As autoras Quadros; Karnopp, (2004, p. 26), descrevem o conceito de arbitrariedade afirmando que “as palavras e os sinais apresentam uma conexão arbitrária entre forma e significado, visto que, dada a forma, é impossível prever o significado, e dado o significado, é impossível prever a forma”. Essa condição de arbitrariedade proporciona às línguas de sinais maior flexibilidade, enriquecimento da variabilidade no processo de comunicação, sob o olhar do sujeito surdo que se utiliza da sua cultura e identidade surda para a construção do sinal que se instaura no significado do referente e não somente na sua forma.

Os processos de iconicidade e arbitrariedade são diferentes nas variadas línguas de sinais. Portanto, conforme Ferreira (2010), não se pode dizer que pelo fato de tal sinal ser tido como icônico na Libras, seja também exatamente igual em outra língua de sinais, o que irá permanecer é a relação com a imagem real, pois cada comunidade surda vive uma realidade e todas têm diferentes visões de mundo.

## **4 O POVO PAITER SURUÍ: HISTÓRIA E MEMÓRIA**

Torna-se indispensável, diante de uma pesquisa a qual adentra nos Estudos Culturais, pesquisar sobre um povo e não trazer para a pesquisa informações sobre o mesmo. Reconhecendo essa necessidade e exaltação do povo em questão, é que esta seção foi elaborada. Por isso, abordamos com ênfase no povo Paiter Suruí, questões relacionadas a sua história e cultura, a fim de que se conheça com mais profundidade a qual povo os surdos indígenas participantes da pesquisa pertencem, onde residem as suas raízes culturais e identitárias.

Ao descrever sobre o povo surdo, o povo Paiter Suruí e o povo surdo Paiter Suruí, torna-se relevante trazer uma reflexão sobre a relação sobre esses povos, refletindo sobre as semelhanças nos desafios e lutas diárias na defesa e reconhecimento da sua cultura. Neste contexto, adentramos no conceito de povo e comunidade surda, na pretensão de deprender como estão se estabelecendo as relações sociais na aldeia Gaggir, quando relacionadas aos indígenas surdos Paiter Suruí.

### **4.1 Concepções brasileiras sobre os povos indígenas**

Antes de iniciar essa seção cujo objetivo é relatar sobre o povo Paiter Suruí e suas particularidades a fim de assegurar um comprometimento de divulgação, reconhecimento e respeito à cultura e identidade deles, torna-se relevante, de uma maneira mais generalizada, explicitar as concepções que a sociedade carregou e carrega até os dias de hoje sobre os povos indígenas de uma forma geral.

Luciano (2006), relata que a sociedade brasileira tem três concepções sobre os povos indígenas: uma visão romântica sobre os indígenas; uma visão dos indígenas como cruéis e selvagens; uma visão mais cidadã.

Ainda segundo o autor, a primeira visão foi disseminada desde 1500 com a chegada de Pedro Álvares Cabral, pela qual cronistas, entres outros escritores, imortalizaram os indígenas nos seus escritos como seres protetores das florestas, inocentes, sem capacidade, ou quase nada, de entender as regras e valores sociais dos não indígenas, ou seja, totalmente ao contrário das sociedades ditas modernas. Dessa forma, a sociedade nacional toma os indígenas como necessitados de

proteção, colocando-o num patamar de coitados, incapazes de se defenderem e de se sustentarem, sendo essa a visão disseminada até os dias de hoje pelas políticas indigenistas.

A segunda concepção foi criada desde a chegada dos portugueses ao Brasil, colocando adjetivos pejorativos nos indígenas como cruéis, selvagens, ameaçadores e traiçoeiros, como justificativa para os decorrentes massacres, para que ocorresse a extinção dos mesmos e assim a tomada da posse das terras. Uma visão que existe até hoje principalmente pelo mesmo motivo: tomada de terras para fins econômicos, principalmente pela riqueza de recursos naturais, fator esse que causa muita perseguição, mortes e entraves, devido à defesa do seu território e cultura econômica.

Já a terceira, dissemina uma visão mais cidadã dos indígenas, que cronologicamente coincide com o mais novo processo de redemocratização do Brasil ocorrido no início da década de 1980, o qual teve como marco a promulgação da Constituição de 1988. Conforme Luciano (2006, p. 36), é uma visão mais humana e respeitosa de se tratar e conceber os povos indígenas.

Esta visão concebe os índios como sujeitos de direitos e, portanto, de cidadania. E não se trata de cidadania comum, única e genérica, mas daquela que se baseia em direitos específicos, resultando em uma cidadania diferenciada, ou melhor, plural. Aqui os povos indígenas ganharam o direito de continuar perpetuando seus modos próprios de vida, suas culturas, suas civilizações, seus valores, garantindo igualmente o direito de acesso a outras culturas, às tecnologias e aos valores do mundo como um todo.

Assim, não se trata de referenciar os povos indígenas como únicos na sua forma cultural e social, e sim de entender cada povo na sua particularidade, permitir e oferecer direitos igualitários de acesso a tecnologias e progresso que se fizerem desejados dentro de cada povo. O direito a escolha e decisão deve lhes ser concedido, sem deixar que outros decidam o que é melhor para seu próprio povo; isso é autonomia e democracia.

É nesse contexto de uma visão mais cidadã que os Estudos Culturais, originados a partir da segunda metade do século XX, se concentram, sendo nesse mesmo segmento que esta pesquisa se instaura. O diferencial dos pressupostos dos Estudos Culturais entre as outras perspectivas teóricas relacionadas à cultura é que a cultura não é analisada a partir de uma ótica determinista de gênero, classe, nacionalidade e raça, e sim que as relações entre as culturas articulam os processos de transformação cultural.

Essa delimitação do universo de estudo leva a concentrar a descrição etnográfica nos traços tradicionais de pequenas comunidades e a superestimar sua lógica interna. Ao focar tanto o que diferencia um grupo dos outros ou o que resiste à penetração ocidental, são deixados de lado os crescentes processos de interação com a sociedade nacional e mesmo com o mercado econômico e simbólico transnacional. Ou os reduzem ao asséptico “contato entre culturas”. Daí que a antropologia tenha elaborado poucos conceitos úteis para interpretar como os grupos indígenas reproduzem em seu interior o desenvolvimento capitalista ou constroem com ele formações mistas. Os conflitos, poucas vezes admitidos, são vistos como se só se produzissem entre dois blocos homogêneos: a sociedade “colonial” e o grupo étnico. No estudo da etnia, são registradas unicamente as relações sociais igualitárias ou de reciprocidade que permitem considerá-la “comunidade”, sem desigualdades internas, confrontadas compactamente com o poder “invasor” (CANCLINI, 2011, p. 248).

Dessa forma, os Estudos Culturais defendem que as culturas são híbridas, mutáveis e em constante transformação, mas não por imposição dos ditos “grupos dominantes” e sim pelas relações estabelecidas entre elas. Salientando que sempre é preciso se levar em consideração as particularidades de cada grupo cultural, e que essas não se extinguem nas relações culturais, mas, sim, modelam-se e se transformam, formando assim novas formas híbridas, na questão religiosa, organização política, artes, bens de consumo, entre outros.

#### **4.2 Contextualização histórica do povo Paiter Suruí**

A denominação deste povo como Suruí, conforme afirma o Instituto Sócio-Ambiental (ISA, 2013), é a mais conhecida e disseminada e lhes foi dada por antropólogos, quando dos primeiros contatos. Porém, o nome com o qual os próprios índios se autodenominam é Paiter, que significa na Língua Paiter Suruí “o povo verdadeiro, nós mesmos”.

Conforme Mindlin (1985), esse povo tem como língua oficial o Tupi Mondé, que pertence à família linguística Mondé e ao grupo linguístico Tupi. Contudo, assim como ocorreu a denominação do povo como Paiter, também houve a denominação dada para a língua, como Língua Paiter Suruí. Têm grande apreço pela sua língua materna, buscando preservá-la. Um dos meios de preservação se dá pela alfabetização das crianças, a prioridade é dada para o ensino da língua materna, depois é ensinada a Língua Portuguesa como segunda língua.

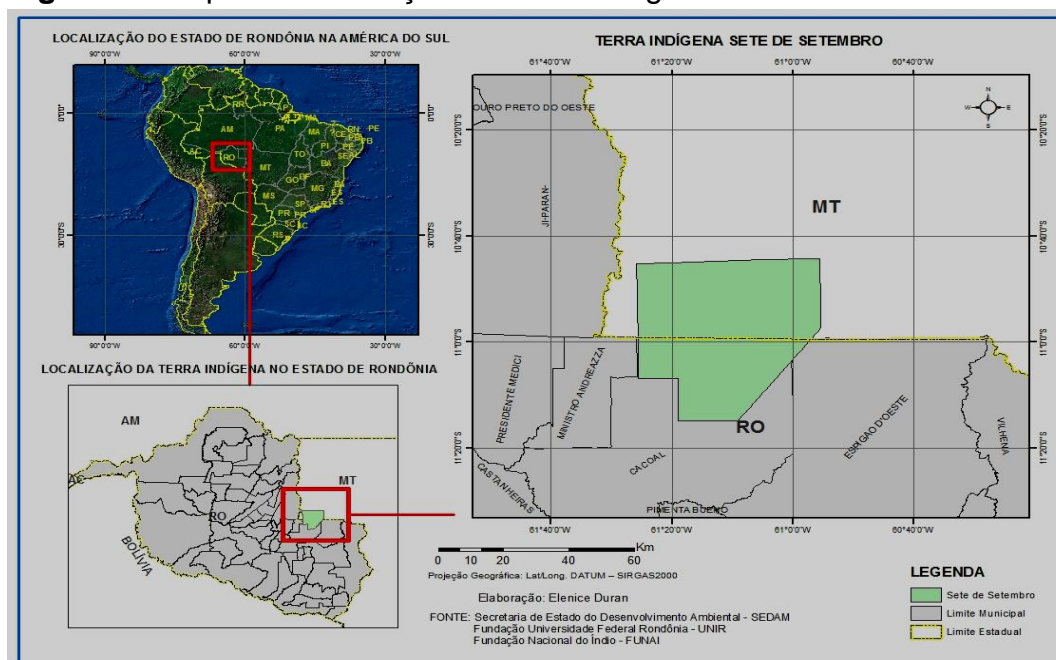
Silva e Ferreira Neto (2014), relatam que assim como em qualquer outro grupo social os Paiter Suruí também têm divisões sociais e políticas, que são estabelecidas

devido aos clãs, os quais proporcionam uma divisão em quatro linhagens: “Gabgir, cujo símbolo é um maribondo amarelo; Gamep, cujo emblema é um marimbondo preto; Makór, representado por uma taquara; e Kaban, que remete a uma frutinha doce, clã originado do roubo de uma mulher Cinta Larga” (SILVA e FERREIRA NETO, 2014, p.164).

Uma das finalidades das divisões clânicas é estabelecer regras, como, por exemplo, dos casamentos, os quais, segundo Silva e Ferreira Neto (2014), seguindo a tradição, eram poligâmicos, o homem se casaria com a sua sobrinha desde que fosse filha da sua irmã. Atualmente, devido a vários fatores, os casamentos não são predominantemente poligâmicos.

Dados do ISA (2003), demonstram que a maioria das aldeias dos Paiter Suruí está localizada na Terra Indígena Sete de Setembro, ao norte do município de Cacoal. Tem uma extensão territorial de 248.146, 921 hectares, alongando-se até a fronteira do município de Aripuanã, em Mato Grosso. Conforme descreve Silva e Ferreira Neto (2014), no processo de colonização e demarcação de terras de Rondônia realizado pelo governo, as estradas tomaram uma forma que remete a uma espinha de peixe, essas receberam a denominação de Linhas e, para o reconhecimento, cada uma, seguindo uma sequência de ordem numérica, recebeu um número. No final das Linhas 7, 8, 9, 10, 11, 12 e 14 estão as aldeias pertencentes à Terra Indígena Sete de Setembro.

**Figura 9 - Mapa da localização da Terra Indígena Sete de Setembro Paiter Suruí**



É sempre relevante que sejam feitos levantamentos tanto demográficos quanto populacionais para que assim possam ser analisados os motivos do crescimento ou decadência das etnias. Segundo Silva e Ferreira Neto (2014, p. 164):

Segundo a Casa de Apoio à Saúde do Índio (CASAI, 2011, comunicação pessoal), atualmente existem 26 aldeias distribuídas ao longo da Terra Indígena. Embora 60% da área localizem-se no Mato Grosso, com 147.401,73 ha, neste estado existem apenas quatro aldeias, representando 9,5% da população total desses índios. Tal distribuição implica que a maioria das relações, tanto comerciais quanto sociais, é feita no estado de Rondônia, sobretudo no município de Cacoal, que concentra 84,93% da população Suruí.

Quanto à população Paiter Suruí, a qual se concentra nos estados de Rondônia e Mato Grosso, em consonância com os dados de 2015 obtidos junto à Fundação Nacional do Índio (FUNAI), por meio da Coordenadoria de Cacoal, do Núcleo de Coordenação e Promoção da Cidadania (NCPC) e do Núcleo de Promoção dos Direitos Sociais (NPDS), são 1.469 Paiter Suruí divididos em 327 famílias no âmbito de 27 aldeias e na zona urbana, conforme mostra a tabela a seguir.

**Figura 10** - Tabela da população Paiter Suruí

<b>TERRA INDÍGENA</b>	<b>LOCALIZAÇÃO E NOME DA ALDEIA</b>	<b>POPULAÇÃO</b>
Sete de Setembro	Payaman Linha 7	58
	Ngaxip Linha 7	8
	Matera Linha 8	17
	Atamoia Linha 9	7
	Paiter Linha 9	125
	Iratana Linha 10	11
	Central Linha 10	96
	Apoena Meyreles Linha 7	88
	7 de Setembro Linha 7	5
	Panag Linha 7	18
	Aymoré Entre as Linhas 10 e 11	21

	Amaral Linha 11	139
	Joaquim Linha 11	78
	Lapetanha Linha 11	101
	Lobó Linha 11	34
	Tikã Linha 11	43
	Anine Linha 12	74
	Mauira Linha 12	23
	Paulinho Linha 13	19
	Placa Linha 14	43
	Nova Paiter Linha 14	28
	Gabgir Linha 14	240
	Nova Canaã Entre as Linhas 14 e 15	4
	Kabaney Linha 15	24
	Bethel Pacarana, Linha 15	52
	Gahere Pacarana, Linha 15	33
Indígenas urbanos	Vários Municípios	80
<b>Resumo populacional</b>		
Total de indígenas: <b>1.469</b>		
Total de famílias: <b>327</b>		

#### 4.2.1 Histórico do contato

Não diferente do “descobrimento” do Brasil pelos não indígenas no período de colonização do estado de Rondônia, os índios já habitavam a região. Por isso, não há como dissociar os instrumentos utilizados na ocupação do referido estado da história do povo Paiter Suruí. Do ponto de vista histórico, reconhecemos que os povos



indígenas são habitantes deste território que tiveram suas terras invadidas pelos colonizadores que ocuparam o território nas diásporas amazônicas, tendo divisões políticas e sociais, de cultura e costumes.

Segundo Mindlin (1985), os Paiter Suruí tentaram se distanciar dos não indígenas, quando no século XIX, em fuga, vieram de Mato Grosso para Rondônia. Porém foi em vão, pois no fim desse mesmo século ocorreu a ocupação de Rondônia por meio de várias atividades como a exploração do látex, a instalação das linhas telegráficas por Rondon e a construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, feitos que tornaram inevitável a aproximação.

Becker (1991) relata que outros instrumentos de ocupação de Rondônia ocorreram em 1970 com a construção da rodovia BR 364 e o Programa Integrado de Colonização (PIC) – este trouxe um enorme fluxo de pessoas para Rondônia, o que ocasionou falta de controle do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), e assim várias ocupações clandestinas aconteceram, resultando em ameaças à sobrevivência dos povos indígenas e desconsideração da sua cultura e território.

Dentro deste contexto histórico, muitos pesquisadores reconhecem que meu Povo Suruí Paiter são um dos 55 povos indígenas cuja sobrevivência foi ameaçada de extinção pelo maldoso Programa Polonoroeste e pela pavimentação da BR-364. Esses dois projetos desenvolvimentista foi organizado no regime militar sem levar em consideração a nossa presença e dos outros povos que fazem parte da região Amazônia no Estado de Rondônia que na época era território do Estado brasileiro (JOATON SURUÍ, 2014, p. 22).

Com todas as ocupações realizadas pelos não indígenas, foi inevitável o contato com os Paiter, sendo no ano de 1968 criado pela FUNAI o acampamento denominado Sete de Setembro. E foi nesse acampamento que ocorreu o primeiro contato oficial em 1969, dos Paiter com os sertanistas que o chefiavam, conforme relata Mindlin (1985, p. 14): “Apoena é quem, com o pai, Francisco Meirelles, fez o primeiro contato da FUNAI com os Suruí”. Ambos foram grandes defensores dos Suruí com relação a demarcação territorial, em defesa das terras indígenas, conquistando após muitos anos a confiança e apreço do Povo Suruí.

Neste contexto, Naraykopega Suruí (2015), no seu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) relata que:

O encontro com os não indígenas e o contato com a FUNAI, no início foi difícil, pois fez a nossa população diminuir, trouxe muito sofrimento para a gente trouxe estranhamento, pois tinham assuntos e costumes diferentes que alterou o ritmo diferente do espírito nativo dos Paiter e provocou modificações no nosso costume da natureza. Na minha imaginação se não tivesse acontecido o contato com o não indígena nossa vida talvez fosse mais tranquila, a alimentação melhor, mais saudável e sem doenças.

A referência que Naraykopega Suruí faz quando relata que ocorreu a diminuição populacional e houve muito sofrimento é para reforçar o peso do processo histórico. A propósito, Mindlin (1985), descreve que em 1985 morreram muitos indígenas devido a doenças como sarampo e gripe, contraídas de não indígenas, porém as mortes ocorridas pelos frequentes embates entre os invasores, exploradores e pelas demarcações de terras também eram recorrentes.

É inegável os vários malefícios que a chegada dos colonos trouxe aos indígenas e ao ambiente por eles habitado. Em meio aos abusivos malefícios com relação à tomada do território e às várias mortes causadas pelos confrontos e doenças, os indígenas também foram massacrados pelo governo, pois, conforme afirma Joaton Suruí (2015, p. 22), as ações dos programas criados pelo governo “tentaram tirar a nosso direito de existência. Todo tipo de barbaridade foi praticado sem levar em consideração as diferenças culturais de formação da sociedade brasileira”.

Diante do forçado contato entre os indígenas e os não indígenas, segundo Joaton Suruí (2015), a convivência com os não indígenas fez com que eles conhecessem outros modos de vida, ocorrendo, assim, influências culturais da cultura dos não indígenas para os indígenas, desde utensílios a ferramentas.

Segundo Mindlin (1985), há uma tradição em que as divisões de tarefas eram feitas da seguinte forma: os homens eram responsáveis pela caça e pela adequação do terreno para a agricultura e as mulheres ficavam em casa, cuidando dos afazeres domésticos e dos filhos, além de fabricarem cerâmicas e cestas e, assim como os homens, elas eram responsáveis pela pesca e cuidados na lavoura. O povo Paiter Suruí que antes vivia da caça, da pesca e da coleta de produtos da floresta e agricultura, adequou-se às mudanças ocorridas e hoje têm variadas profissões como meio de renda para a sobrevivência.

Desde os primeiros contatos com os não indígenas, as lutas se fizeram presentes na vida dos indígenas. Os enfrentamentos por terra, madeira, dentre outros,

ainda persistem, porém em sua maioria deixaram de ser em conflitos corpo a corpo, tornando-se lutas políticas, como descreve Trubiliano e Ferreira (2016, p. 131).

Nas últimas décadas, registrou-se uma alteração nesse cenário. Os indígenas passaram a se organizar politicamente, por meio da criação de movimentos indigenistas. Entre suas bandeiras de luta, estão as reivindicações por políticas de ações afirmativas que atuem como reparação aos sofrimentos causados durante a colonização; a visibilidade de sua presença na sociedade contemporânea; a promoção social e a eliminação (ou, ao menos, a redução) do racismo por meio da educação e da criminalização da prática racista.

As marcas danosas e discriminatórias que esse contato sangrento e abusivo causou aos Paiter Suruí estão guardadas na memória dos mais velhos e repassadas de geração em geração. Para os indígenas as lutas não cessam, sempre em busca da obtenção de se manter numa cultura vitoriosa, por terem resistido a todas as formas de disseminação comuns desde os primeiros contatos.

#### **4.3 Cultura Paiter Suruí: novos olhares**

Muito se dissemina na sociedade que indígenas são todos iguais, tanto na aparência física quanto na sua forma de ser e estar no mundo. Se uns sobrevivem da caça, todos os povos têm que sobreviver, se outros vivem em malocas, todas as tribos seguem a mesmo padrão, e assim por diante. Visão exagerada e sem respeito e consideração à diversidade e às particularidades que cada povo tem. Cada povo é único, querer unificá-los é uma forma de extinguir as particularidades advindas do seu cotidiano, da forma de entender e perceber a vida e suas representações culturais.

Cada povo indígena constitui-se como uma sociedade única, na medida em que se organiza a partir de uma cosmologia particular própria que baseia e fundamenta toda a vida social, cultural, econômica e religiosa do grupo. Deste modo, a principal marca do mundo indígena é a diversidade de povos, culturas, civilizações, religiões, economias, enfim, uma multiplicidade de formas de vida coletiva e individual (LUCIANO, 2006, p.31).

Uma diversidade de povos, de culturas, de formas de perceber o mundo, de se representarem e apresentarem para o mundo. Dentre esses mais variados povos está o povo Paiter Suruí. Um povo que assim como os outros povos indígenas sofreu agressões físicas e culturais dos colonos, que foi menosprezado e ridicularizado, que durante muito tempo foi considerado sem história e sem língua própria. Porém,

atualmente, em conjunto com outros povos indígenas, consolida uma união (e não unificação) lutando por objetivos e interesses em comum, seguindo a busca da preservação e reconhecimento cultural, de forma a respeitar cada particularidade.

De modo geral, segundo Luciano (2006), um marco que possibilitou com mais ênfase as conquistas dos povos indígenas no Brasil, alavancando e instigando-os a conquistarem seus espaços na sociedade de forma a respeitar a sua cultura diversificada, foi a estratégia de aliança política pan-indígena, que significa:

[...] a superação do trágico projeto de extinção dos índios e a arrojada promessa de construção de uma unidade política dos povos indígenas que não signifique igualdade ou homogeneidade sociocultural e política, mas sim uma unidade articulada de povos culturalmente distintos, na defesa de seus direitos e interesses comuns. Dentre esses direitos e interesses encontra-se a própria continuidade das diferenças de projetos societários, de garantia das territorialidades e da conquista de cidadania global diferenciada (LUCIANO, 2006, p. 33-34).

Com base nos incentivos à cultura e à defesa dos povos indígenas ocorrida nesse período, a realidade relacionada ao âmbito sociocultural mudou. As culturas indígenas passaram a ser vistas com o riquíssimo valor cultural que têm, e assim, tanto as línguas indígenas quanto suas tradições tiveram seus valores exaltados. Por mais que ainda existam resistências contra a cultura indígena, o quadro muda ao passo que as alianças e as lutas dos próprios indígenas prosseguem.

Diante da variedade de povos indígenas no Brasil, há de forma indissociável uma diversidade de culturas entre esses povos, que estão cada vez mais propagando e lutando para preservação da sua cultura, a qual vem sendo ensinada de geração em geração. Essa é uma característica também do Povo Paiter Suruí, que vê nessa prática de ensinamentos passados dos mais “velhos” para os mais novos uma tática de preservação e propagação da cultura. Cunha *et al.* (2015), afirma que esse processo de ensinamento cultural não é um processo rápido, ocorre de forma gradual.

[...] ao longo do tempo as mais distintas comunidades formam suas culturas, acumulam valores e transmitem a herança cultural de geração em geração.

A compreensão é que esse processo é lento e gradativo – porém, dotado de uma dinâmica própria, em que no caso deste estudo, os Paiter Suruí têm uma cultura herdada cosmogonicamente de seus antepassados, transmitida aos mais jovens por meio de ensinamentos que perpassam o ato de vestir, dançar, pintar e alcançam a espiritualidade e outros valores de subjetividade (CUNHA *et al.*, 2015, p. 253).

Assim, as tradições socioculturais dos Paiter Suruí são transmitidas, no convívio e diálogo com o Outro, fato esse essencial para a formação da identidade indígena, pois, para Hall (2015), é na relação com o Outro que são apresentados ao sujeito os símbolos, valores – a cultura, enfim. Hall (2015, p. 11), relata que “a identidade é formada na ‘interação’ entre o eu e a sociedade”. Nessa interação inevitável entre o Eu e a sociedade e devido ao contato com os não indígenas, as identidades e a cultura Paiter Suruí foram se modificando e se adequando a novos modos de vida e de bens de consumo. Porém, a identidade indígena permanece, pois nesse processo não ocorre o descarte do Eu interior, muito pelo contrário, sua essência permanece, porém em contínuo processo de transformação devido aos constantes contatos com as culturas e identidades que o sujeito foi posto em contato.

Essa mistura entre as culturas que provoca a formação de novos rumos chama-se hibridismo cultural. De uma forma geral, esse fenômeno ocorreu principalmente, e de forma rápida, pela expansão da modernização causada pelos processos de globalização. Canclini (2011, s.p.), entende hibridação como sendo “processos culturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”. Porém, quando o autor cita “práticas discretas”, ele salienta que não significa dizer que pertence a uma fonte pura, o oposto disso, essas já sofreram hibridações, pois, conforme afirma Edward Said (1993) *apud* Eagleton (2003, p. 28), “todas as culturas estão interligadas; nenhuma é singular e pura, todas são híbridas, heterogêneas, extraordinariamente diferenciadas e não monolíticas”.

Estar diante do hibridismo cultural é colocar em evidência a diversidade cultural existente na sociedade, colocando face a face o tradicional com o moderno, o velho com o novo, o diferente com o igual, e apesar das diversidades de oposições se reformular, readaptar, misturar de uma forma respeitosa ao “novo” e ao não costumeiro.

O trabalho fronteiro da cultura exige um encontro com o “novo” que não seja parte do *continuum* de passado e presente. Ele cria uma ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético: ela renova o passado, refigurando-o como um “entre-lugar” contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O “passado – presente” torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver (BHABHA, 2005, p. 27).

Por meio da experientiação, trocas, enlaces, influências culturais que a sociedade sofre no seu cotidiano, ela vai se reajustando ao julgado “estranho” com relação ao que as outras culturas têm de particularidades. Devido à globalização, as fronteiras geográficas e o distanciamento entre as culturas se tornaram praticamente inexistentes, conhecer uma cultura não exige mais um gasto exorbitante ou um tempo extenso. Os meios de comunicação de massa proporcionam inúmeras informações sobre qualquer cultura que se pretende conhecer. Com relação às “fronteiras” no sentido de limites que existe entre as culturas, no sentido de regras e normas reguladoras, nada mais são do que as particularidades, as grandes e ao mesmo tempo pequenas diferenças culturais.

Diante desse conceito, o hibridismo cultural na cultura Paiter Suruí passou a acontecer com rapidez e intensidade no momento do contato com os não indígenas, sentindo uma necessidade de em mudar sua forma de vida e a cada vez mais fazerem uso de materiais, objetos, entre outros, que até então não pertenciam apenas à cultura não indígena.

Desse modo, muitas coisas mudaram na cultura Paiter Suruí desde o contato com os não indígenas. Dentre as mudanças estão as festas rituais culturais que eram frequentemente realizadas e tinham objetivos e simbologias incorporadas. Cunha (2015, p. 249-250), afirma a importância desses rituais para o povo indígena.

Compreender o ritual indígena tem o sentido de apreender sua identidade cultural, bem como os espaços e territorialidades que constroem a partir das vivências e experiências cosmogônicas, cujo universo é constituído de representações, significados e símbolos que deram o sentido a suas existências.

Mindlin (1985), realizou um levantamento das principais festas, sendo a mais importante delas o Mapimã, o Ga magãre e Lab wãa. Todas tinham um objetivo e eram realizadas em mutirões, a primeira para a derrubada, a segunda para fazer roça nova e a terceira para a construção de oca nova. Além dessas, existiam os rituais da pesca com timbó (chamado de Itxage), e o de pintura corporal com jenipapo ou urucum (chamado de Wexomãrewe). Pucci (2009, p. 33), descreve a razão de essas festas rituais terem se desfeito com o passar do tempo, afirmando que:

Como estão vivendo em casas de madeira, não se constroem mais asocas, ritual de nome Lab wãa. O Itxage e o Ga magãre também deixaram de existir por que raramente se pesca ou se faz roça. O único ritual que se mantém em

algumas situações é o Wexomãrewe, quando os Suruí se pintam para fazer alguma reivindicação na esfera política. Com os corpos pintados e cocares na cabeça, eles ocupam a BR-364, impedindo a passagem de caminhões e carros – ou seja, o ritual se mantém, mas como forma de protesto político.

Conforme já relatado, as moradias em sua maioria não são feitas de recursos *in natura*, ou seja, as casas atualmente são fabricadas aos moldes e utilizando materiais introduzidos na cultura Paiter Suruí pelos colonos.

**Figura 11-** Moradia Paiter Suruí antes do contato



Fonte: Pucci (2009)

**Figura 12 -** Moradia Paiter Suruí em 2016



Fonte: Luciana C. B. Gregianini (2016)

Não somente as casas de madeira ou alvenaria, como panelas de metais, alimentação advinda dos supermercados da cidade, vestimentas de produção industrial, eletroeletrônicos, dentre outros recursos utilizados pelos indígenas

atualmente, podem e devem ser caracterizados como parte da sua cultura, uma cultura que se modificou e se modifica continuamente por meio das relações sociais estabelecidas com outras culturas.

A busca pela renda, que antes não era necessária devido ao fato de as necessidades humanas serem somente de consumo e os alimentos, retirados de forma sustentável da natureza, depois do contato, foi se modificando. Joaton Suruí (2014, p. 24), relata que atualmente sobrevivem “da roça, plantação de café, caça, pesca e colheita de frutas e alguns recebem aposentadoria, Bolsa Família e têm empregos, como no caso dos professores, agentes de saúde e de saneamento”.

Apesar do pouco tempo de contato com os não indígenas, os Paiter Suruí diferem de outras etnias pela procura de exercitar as relações com outras culturas e utilizarem esses novos conhecimentos para benefício e defesa do seu povo. Oliveira *et al.* (2015, p. 244), cita um exemplo do estabelecimento de relações entre o povo Paiter Suruí e o Google Earth para a utilização das tecnologias para assegurar ameaças ao seu território.

O Labiway e Saga, representando a Associação Metareilá do Povo Paiter Suruí, fechou parceria com o Google Earth para a elaboração do mapeamento e gestão de recursos florestais. Inúmeras visitas foram realizadas pelos técnicos do Google Earth após o acordo, sendo que os indígenas receberam treinamento para acessar a internet, postar vídeos, bem como monitorar possíveis agressões em seu território (invasões, roubo de madeira, entre outros) tendo como ferramenta o Google Earth.

Portanto, a cultura indígena atualmente se pauta nesse hibridismo existente entre as culturas, agregando novas formas de estar no mundo e não destruindo sua identidade. Um povo guerreiro que traça metas e projetos de forma a utilizar os que lhes foi apresentado da cultura dos não índios para propiciar mais proteção e defesa à manutenção da sua raiz Paiter Suruí por meio da sua preservação cultural.

A questão escolar indígena é um dos exemplos mais claros da utilização de um recurso, até então considerado nos moldes da cultura dos não indígenas, que passou a ser usado a favor da cultura indígena como um local de propagação, ensinamentos e conservação da cultura Paiter Suruí, principalmente na questão linguística.

É por meio da língua paiter que nos comunicamos na aldeia, as nossas crianças aprendem a falar a língua portuguesa apenas quando entram na escola e começam a aprender a ler e escrever. A língua Paiter deverá ser a língua que os nossos alunos serão alfabetizados, a alfabetização será



bilíngue, mas com ênfase maior na nossa língua (JOATON SURUÍ, 2014, p. 43).

Dada a prioridade do ensino da língua materna aos alunos no processo de alfabetização, a escola torna-se uma fonte de transmissão e preservação da Língua Paiter Suruí. Percebemos que a Língua Portuguesa também é ensinada, porém numa escala de menor valor, pois a mesma surge como forma de proporcionar diálogos entre os não indígenas e assim não permitirem que os enganem, tornando acessíveis os debates entre os mesmos, ampliando a comunicação com variadas culturas.

Enfim, vários são os fatores que fizeram com que houvesse mudanças na cultura Paiter Suruí, dentre esses, como relatamos, se destaca o contato com os não indígenas, que depois, aos poucos, foram cada vez mais conhecendo novas culturas, principalmente por acesso aos meios tecnológicos de comunicação e assim se hibridizando com novas formas de vida. Assim, sem deixar suas raízes e identidade indígena, muito pelo contrário, orgulhosos delas, os Paiter Suruí seguem enfrentando os desafios e na luta para a manutenção e divulgação da sua cultura, sem deixar de viver e entender as culturas que os cercam.

#### **4.4 Relação entre os povos Paiter Suruí e surdo**

Diante da diversidade de povos, raças, classes, gênero, etnias, entre outros, os povos surdo e indígena se organizam política e filosoficamente a fim de se impor e se afirmar como povos únicos na sua cultura e identidade, defensores e orgulhosos da história e tradições.

Dentre as formas de autoafirmação desses povos estão suas línguas. Línguas essas que representam sua forma cultural de se expressar e os representa na sua concepção de mundo e identidade. Tais povos sofrem com a imposição da Língua Portuguesa como a prioritária e dominante, a fim de tornar a linguagem única para todos os povos, chegando a ponto de ser destruidora cultural. Neste prisma, Vilhalva (2012), corrobora ao relatar que uma indígena idosa surda reclama que para sobreviver foi necessário aprender a língua de sinais na perspectiva da cultura ocidental ouvinte, demonstrando desta forma que há um processo de colonização dos ouvintes em relação ao povo surdo.

Para ser aceita e sobreviver, precisei adotar a cultura dos não índios deixando de lado a minha cultura indígena; precisei aprender a língua do outro e esquecer a minha, pois a língua deles tem mais poder de vida lá fora do que a minha; [...] Os brancos que ontem vieram para colocar a sua língua nos índios vêm hoje trazer de volta a língua que nos tiraram, anseiam por quer os índios voltem e reconstruam sua origem (VILHALVA, 2012, p. 13-14).

Nestes pressupostos apresentados por Vilhalva (2012), há o reconhecimento de que o sujeito surdo deixa de ser surdo e passa a construir uma cultura e identidade da cultura ouvinte. Isto porque, para a autora, se isso não acontecer o sujeito surdo não é aceito na sociedade ouvinte.

Digo que nós surdos tivemos que deixar de “ser surdos” e passar a ser ouvintes, pois “ser ouvinte” é ser aceito. Tivemos que arrancar e esconder nossa cultura e nossa Língua de Sinais por que era a parte das exigências para dar *status* a única língua oral, pois para eles a língua espontânea dos surdos era a errada. Na realidade, “ser surdo” tinha que ser escondido para aparecer anonimamente “ser ouvinte”, para ser aceito na sociedade (VILHALVA, 2012, p. 14).

Verificam-se as semelhanças que ocorrem entre esses dois povos, ambos sofreram imposição tanto linguística quanto cultural, fatos que afetaram a vida em sociedade e também intrinsecamente ao próprio ser, que se viu diante do dilema de ser o que não era, a conviver fora da sua forma de vida, segundo sua forma espontânea linguística e cultural. Amarrados, a seguir, à ordem social imposta pelos ouvintes e aos não indígenas.

Strobel (2008), assegura que dentre os variados povos indígenas estão presentes os indígenas surdos, os quais têm uma pluralidade cultural, pois além da cultura indígena na qual estão inseridos, concomitantemente estão atrelados à cultura surda. Mesmo não tendo contato, de uma forma diversificada e não pertencendo às mesmas comunidades surdas, os indígenas surdos partilham as mesmas características dos surdos não indígenas, pois em ambos a cultura visual é a forma de percepção e constituição de mundo. Seguindo esse preceito de cultura visual, é que ocorre a identificação da cultura e identidade nos sinais mapeados, a fim de definir a cultura surda dos Paiter Suruí, não possibilitando que se percam as experiências visuais dos mesmos.

#### 4.4.1 Povo ou comunidade surda Paiter Suruí?

As expressões *povo surdo* e *comunidade surda* são demasiadamente descritos em materiais voltados para o contexto dos Estudos Surdos, estudos esses, segundo Skliar (2015), definidos como um programa voltado a pesquisas em educação, em que são elencadas todas as áreas de estudos voltados ao sujeito surdo: língua, identidade, arte, educação, história, cultura, comunidades, entre outros ramos relacionados ao povo surdo, que buscam disseminar o sujeito surdo como um ser igual na sua diferença.

Na busca de entender os processos culturais, linguísticos, e sociais, essas expressões surgiram como ponto de referência para as pesquisas e estudos nessa temática. Ambas têm fundamentações diferentes e, portanto, não devem ser confundidas, pois o uso inadequado pode trazer informações contraditórias e errôneas sobre o universo surdo.

Assim, Strobel (2008), demonstra em seus pressupostos teóricos que os surdos são um povo que tem cultura e identidade própria que se diferencia sobremaneira da cultura e identidade ouvinte.

Quando pronunciamos “povo surdo”, estamos nos referindo aos sujeitos surdos que não habitam no mesmo local, mas que estão ligados por uma origem, por um código ético de formação visual, independente do grau de evolução linguística, tais como a língua de sinais, a cultura surda e quaisquer outros laços (STROBEL, 2008, p. 31).

Com base nos pressupostos apresentados por Strobel (2008), o povo surdo tem cultura e identidade própria baseadas em afirmações culturais, históricas, costumes e tradições que constituem uma forma de viver diferenciada de outros povos. Independente de em qual país, estado ou cidade o surdo esteja, ele fará parte do povo surdo.

A utilização da língua de sinais, segundo Skliar (2015), é um dos principais elementos da cultura e identidade surda. Portanto, é preciso reconhecer que a língua de sinais é um dos principais artefatos culturais do povo surdo, por contribuir para a construção de diálogos interculturais entre os indivíduos que têm elementos da cultura e identidade surda. Por outro lado, nem todos sabem da existência dessa linguagem e muitas vezes os que sabem pouco se utilizam dela em seu ambiente familiar, já que

geralmente os familiares não sabem se comunicar em língua de sinais, mas isso não lhes tira as características culturais de povo surdo.

São as semelhanças na forma de ser e estar no mundo, captando e formando-se por meio das experiências visuais, um dos fatores determinantes nessa designação. Contudo, todos os surdos, independentemente de religião, etnia, gênero, opção sexual, forma de se comunicar, são considerados pertencentes ao povo surdo, como descreve Strobel (2008, p. 32), “o povo surdo poderia ser os surdos das zonas rurais, os surdos das zonas urbanas, os surdos índios, as mulheres surdas, os surdos sinalizados, os surdos oralizados<sup>4</sup>, os surdos com implante coclear, os surdos gays e outros”.

Com base nos pressupostos apresentados por Strobel (2008), há diferenças entre povo surdo e comunidade surda. Para ela, a comunidade surda tem cultura e identidade partilhada entre ouvintes e surdos que defendem objetivos comuns e residem em uma mesma área.

Comunidade surda é um grupo de pessoas que vivem num determinado local, partilham os objetivos comuns de seus membros, e que por diversos meios trabalham no sentido de alcançarem estes objetivos. Uma comunidade surda pode incluir pessoas que não são elas próprias Surdas, mas que apoiam ativamente os objetivos da comunidade e trabalham em conjunto com as pessoas Surdas para os alcançar (PADDEN e HUMPHRIES, 2000 *apud* STROBEL, 2008, p. 30).

Um fator que provoca bastante diferenciação entre essas duas diferenças culturais é a inclusão dos ouvintes na comunidade surda. Para fazer parte da comunidade surda não necessariamente o sujeito precisa ser surdo, pessoas ouvintes que estão envolvidas com a língua de sinais, que buscam apoiá-los nos seus direitos, que têm relacionamentos conjugais, familiares e de amizade com surdos, profissionais da educação, intérpretes, entre outros, são membros da comunidade surda. No mais, todos aqueles que sempre estão participando ativamente entre o povo surdo fazem parte dessa comunidade.

Portanto, a expressão *comunidade surda Paiteer* se refere não somente aos surdos Paiteer Suruí, mas sim a eles e aos ouvintes Paiteer Suruí que os apoiam, convivem, interagem e se comunicam. Já a denominação *povo surdo Paiteer Suruí*, refere-se somente aos indígenas surdos, visto que de acordo com os conceitos de povo e comunidade os indígenas surdos são denominados como povo surdo pelas

---

<sup>4</sup> Aqueles que se comunicam de forma oral.

suas raízes surdas, cujas manifestações culturais e linguísticas são traduzidas por meio das experiências visuais de acordo com a cultura na qual está inserido.

## **5 SPS: UM ACERVO CULTURAL E IDENTITÁRIO DO POVO SURDO PAITER SURUÍ**

Esta é a última seção dessa pesquisa, nela estão presentes os resultados produzidos durante todo percurso. São apresentadas as experiências vividas na aldeia Gapgir, trazendo informações que servem de registro cultural e histórico de como é a relação social entre os Paiter, o ambiente físico e suas representações culturais entre os anos de 2016 e 2017. Apresenta resultados obtidos através do convívio e observações realizadas, sobre a comunidade surda Paiter Suruí e o povo surdo Paiter Suruí, como quantitativo, relação com a cultura Paiter Suruí, relações sociais e hábitos.

Por fim, consolidando o principal objetivo desta seção, são apresentados os SPS mapeados, bem como uma análise profunda e consistente da cultura e identidade Paiter Suruí presente nos memos, tendo como referências para afirmação da presença da cultura Paiter Suruí contida nos SPS, primordialmente autores indígenas Paiter Suruí.

### **5.1 Percepções e vivências na aldeia Gapgir**

Conhecer a aldeia Gapgir e sua movimentação cotidiana foi de fundamental importância para nós na realização desta pesquisa. Conhecer o ambiente físico, o qual demonstra, em cada estrutura e em cada objeto, a cultura Paiter Suruí, bem como presenciar momentos da vida cotidiana do povo Paiter Suruí e ser convidado a interagir com eles, trouxe muito mais do que dados para esta pesquisa, trouxe uma experiência para a nossa vida.

Quando se chega à aldeia Gapgir, logo se depara com o posto de saúde e a escola, sendo esta um dos espaços da comunidade em que recebem os visitantes, visto que a escola nessas comunidades representa um espaço em que acontecem os diálogos interculturais entre indígenas e não indígenas. Bhabha (2005), chama esse espaço de “entre-lugares”, conceito relacionado ao modo e à visão de como os grupos “subalternos” tomam partido diante do poder imposto e de que forma realizam estratégias de empoderamento.

Esses “entre-lugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade.

É na emergência dos interstícios – a sobreposição e domínios da diferença – que as experiências intersubjetivas e coletivas de *nação* [*nationness*], o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados (BHABHA, 2005, p. 20).

Desse modo, a escola, é acima de tudo, um ambiente produtivo, em que acontecem o cruzamento e articulação das diferenças culturais diante das relações sociais e humanas, que nem sempre têm práticas e discursos de comum acordo, porém revelam as diferenças e compreensão da humanidade no âmbito das relações e interações sociais. Quanto a essa funcionalidade da escola para o povo Paiter Suruí, Joaton Suruí (2014, p. 13), ressalta que o ambiente escolar é um lugar de incentivo à preservação cultural afirmando que “para a manutenção da nossa cultura buscamos nas instituições escolares um dos meios para preservação da nossa identidade cultural”. Segundo a Coordenadoria Regional de Educação (CRE) de Cacoal (2017), a escola tem 99 alunos matriculados. Afirma, ainda, que dos dez professores que lecionam nessa escola, oito são Paiter Suruí residentes da aldeia Gaggir, fato esse que serve para reforçar ainda mais essa possibilidade de utilização do espaço escolar como forma de preservação cultural.

Próximo à escola há um pequeno campo de futebol e o museu. Esse museu foi um projeto inovador, tornando-o o primeiro museu indígena do estado de Rondônia. Denominado Museu Paiter a Soe, que significa, na Língua Paiter Suruí, “coisa de Paiter”, foi inaugurado recentemente, no dia 19/07/2016, tendo como responsável o indígena Luiz Wymilawa Suruí.

Instalado em uma casa tradicional, de palha de babaçu, feita pelos mais jovens com a supervisão de anciãos, o museu expõe painéis de barro, cestos diversos e outros artefatos e utensílios que permitem aos visitantes conhecer um pouco da vida cotidiana e a história dos Paiter. Segundo material distribuído para a inauguração, o Museu leva a comunidade a refletir sobre a relação do modo de vida passado e presente, as principais mudanças ocorridas, buscando alternativas de sobrevivência sociocultural (FUNAI, 2016).

A finalidade do museu é a de ter um espaço em que fosse propício para instigar ações que trouxessem e referendasse tanto a cultura material quanto servisse para resgatar as práticas que ao longo dos anos, devido a vários fatores, foram se extinguindo. Ou seja, a procura do resgate do que se transformou e a preservação e valorização da cultura Paiter Suruí.

Ao adentrar a aldeia, notam-se várias casas, todas são de madeira, bem aconchegantes na sua simplicidade. Ao lado de praticamente todas as casas tem um barracão lindamente coberto com folhas de coqueiro, que eles chamam, na Língua Paiter Suruí, de “meah”. A permanência dos indígenas nos barracões ao lado das casas é constante, há redes penduradas e ali ocorre o descanso, principalmente no período do entardecer. As mulheres produzem seus artesanatos embaixo dos barracões ou em suas varandas (aquelas que não têm barracão).

No centro da aldeia tem um barracão comunitário, também chamado de “meah”, esse é utilizado principalmente por alguns surdos para interagirem. De uma forma geral, os barracões são utilizados pela comunidade como ambiente de interação, seja entre amigos, visitantes ou familiares.

**Figura 13 - Aldeia Gaggir**



Fonte: <https://www.google.com.br/intl/pt-PT/earth/>

De acordo com Joaton Suruí, a aldeia Gaggir é composta por aproximadamente 50 famílias, sendo que essas variam de 4 a 40 pessoas por família. O dia a dia dessas famílias na aldeia é agitado, porém com um ar de calma, de tranquilidade, cada um cumpre a sua função. Não diferente dos relatos de Mindlin (1985), os homens saem para trabalhar e as mulheres cuidam dos afazeres da casa, da alimentação e dos filhos e também vão cuidar da roça com os esposos. Atualmente alguns deles têm formação docente e atuam como professores na aldeia.

É uma aldeia muito ativa e, como praticamente todos os professores da escola são moradores na aldeia e vivenciam a cultura Paiter Suruí, a busca por incentivos,



pesquisas, resgate da preservação cultural é constante. Desse modo, muitos grandiosos projetos são realizados e a comunidade inteira se envolve, seja ajudando na estrutura física do projeto, na preparação da alimentação, na organização documental, na busca de incentivos, na ornamentação, nas produções culturais, todos participam de alguma forma.

Em meio ao ambiente da aldeia Gapgir, ouvem-se gritos de alegria, risadas e animadas conversas na Língua Paiter Suruí, são as crianças encantando e alegrando a aldeia. Segundo Gasodá Suruí (2016), as crianças Paiter Suruí têm um cotidiano muito diferente das crianças não indígenas. As brincadeiras ao ar livre e o contato com a natureza são constantes, brincam no rio e de caçar. Na aldeia Gapgir, durante o dia inteiro e uma parte da noite, muitas crianças brincam nos pastos, perto de suas casas, debaixo da “meah”, em todos os espaços. As crianças são criadas livres, não se veem crianças no choro o tempo todo e brigando.

A relação com os pais é de muito afeto, demonstrado espontaneamente ao andar de mãos dadas pela aldeia, em carinhos e abraços constantes. Mindlin (1985, p. 78), descreve essa relação dos pais com os filhos dizendo que “os adultos são muito carinhosos. Também os homens se ocupam dos filhos com tanto desvelo e ternura quanto as mães”, fato esse bastante perceptível durante as estadias na aldeia Gapgir, pois pais e mães de fato se mostram calmos na criação e educação dos seus filhos.

Gasodá Suruí (2016), afirma que essa liberdade e respeito existente entre pais e filhos é uma questão cultural, segundo o autor existem, sim, os castigos impostos pelos pais aos filhos, porém “o costume da aldeia não é bater, pois esses indígenas acreditam que a mãe que bate no filho não será cuidada por ele quando ele crescer”. Diante desse respeito, liberdade e carinho, as crianças se divertem muito em meio aos encantos da natureza, com uma liberdade invejável.

Os Paiter Suruí moradores da aldeia Gapgir têm uma postura de amor a sua cultura e ao seu povo. Têm uma afeição à família e um respeito a todos que na aldeia adentram ou residem. De acordo com Gasodá Suruí (2017, s.p.), essas são características culturais do povo Paiter Suruí.

As pessoas que pertencem a esse grupo geralmente são definidas e vistas pela sociedade Paiter por meio das suas características que o resume como ser humano: carinhoso, atencioso, tranquilo, bondoso, paciente, amoroso, ter respeito ao próximo, ter postura de liderança, não humilhar os outros, compreensivo e acima de tudo ter responsabilidade e o orgulho pelo da sua origem, ama a sua cultura e a natureza que fazem parte da sua vida.

Esse carinho, amor ao próximo relatado pelo autor, foi percebido por nós nos momentos de observação e convivência com as famílias dos indígenas surdos, não só com a família, com a comunidade como um todo, com relação aos indígenas surdos Paiter Suruí.

Devido a falta de laudo médico, ou podemos dizer também, na dificuldade de acesso a esses laudos devido a fatores de demonstração de poder e posse de instituições governamentais, não afirmamos exatamente a quantidade de sujeitos indígenas surdos existentes na aldeia Gapgir, no entanto divulgamos o quantitativo de oito surdos, com idades entre seis a dezenove anos, os quais foram nos apresentados por Joaton Suruí, havendo assim contato, diálogos e/ou aproximação com os mesmos.

Assim como qualquer criança e adolescente indígena Paiter Suruí, os surdos possuem vínculos de amizades específicos, as quais variam entre amizades de surdo com outro sujeito surdo ou surdo com ouvinte, ocorrendo assim interações afetivas, culturais e sociais entre os mesmos.

De uma forma geral, seguindo a cultura Paiter Suruí, os surdos possuem hábitos e costumes não diferentes dos indígenas ouvintes, as meninas ficam maior parte do tempo ajudando a mãe nos afazeres da casa, cuidando dos irmãos, produzindo artesanatos culturais e em outros afazeres comunitários que há a presença de mulheres. Já os meninos, a todo momento os avistamos nos arredores da aldeia, trabalhando em conjunto com outros homens da comunidade, brincando no quintal, caçando no mato e sentados embaixo do barracão comunitário, conversando e trocando informações sobre meios digitais de informação e entretenimento.

Dos oito indígenas aqui apresentados, seis deles frequentam regularmente a escola, porém não é lhes oferecido, por vários fatores, o atendimento necessário para o pleno desenvolvimento educacional, o que proporciona um descontentamento e preocupação dos pais e dos professores.

Diante dessas observações, foi notado que a vivência entre os ouvintes e os surdos ocorre de forma natural, sendo vistos a todo momento realizando as mesmas tarefas cotidianas e culturais como qualquer outro membro da comunidade. Desse modo, a inserção dos sujeitos surdos na comunidade ocorre de maneira espontânea, sendo a eles ensinadas as mesmas normas culturais, sem qualquer discriminação e menosprezo por parte dos ouvintes e sim com carinho e atenção maior para com eles.

A comunidade surda Paiter Suruí constitui-se de sujeitos que têm cultura e identidade híbrida, de ouvintes e surdos que têm variados estágios de sinais nos processos de comunicação e expressão, sendo que os surdos que ouvem parcialmente desenvolveram a oralidade.

Essa comunidade surda se comunica por meio de sinais criados pela necessidade de comunicação e expressão entre seus membros, alguns ouvintes se destacam na comunicação e em muitas ocasiões assumem a posição de intérpretes. O Povo Paiter busca sempre a preservação da Língua Paiter Suruí e, seguindo esse princípio de preservação e utilização da língua nativa, os indígenas surdos foram oralizados na Língua Paiter Suruí, poucos aprenderam, além dela, a Língua Portuguesa, e mesmo quando isso acontece é com um vocabulário bem restrito.

Diante do exposto, o povo surdo Paiter Suruí vive a diversidade linguística, os sujeitos vivem em constantes diálogos entre a língua de sinais criada por eles, caracterizada por alguns autores a exemplo de Vilhalva (2012), como sinais emergentes ou sinais caseiros, entre a Libras, cujo ensino tem um dia semanal de aula reservado, oferecido pelo Atendimento Educacional Especializado (AEE) e administrado pela Coordenadoria Regional de Educação (CRE) do município de Cacoal. Conforme informações da CRE, o atendimento oferecido aos surdos da aldeia Gapgir, matriculados ou não na escola dentro da aldeia E.I.E.E.F.M. Sertanista José do Carmo Santana, ocorre desde o ano de 2015, com aulas ministradas por dois professores da rede estadual de ensino, entre a Língua Portuguesa e a Língua Paiter Suruí.

É importante destacar que esta pesquisa reconhece os sinais realizados entre os surdos e a comunidade como SPS, fato esse que nos deixa intrigados não somente em registrar os SPS como também em analisá-los, a fim de identificar a cultura e identidade Paiter Suruí presente nos sinais.

Percebemos que os indígenas surdos ficam “perdidos” em meio a diversidade linguística e formas de comunicação que eles estão inseridos, e que os SPS surgem como forma de exalar a linguagem que representa sua cultura surda. Perigoso afirmar se eles possuem ou não consciência da grandiosidade cultural contida nos SPS, devido a dificuldade de estabelecer um diálogo mais profundo teoricamente com eles. Porém, ao que nos parece, eles não possuem a noção de que os sinais que eles utilizam na comunicação é advinda de uma cultura surda que se relaciona intimamente com a cultura Paiter Suruí, e principalmente, que esses devem ser

reconhecidos, preservados e aprofundados, e não vistos como gestos soltos, sem cultura e identidade, utilizados apenas momentaneamente por uma necessidade.

A diversidade linguística existente, o contraste entre os rostos dos indígenas, suas casas, sua forma de ser, de viver, suas formas de pensar, torna a aldeia Gapgir um local muito agradável e instigante, em harmonia com a natureza e com valiosas representações culturais. Cada material, objeto, estrutura que se vê tem uma história de como é feito, do por que deve ser feito daquela forma e o que significa. Um lugar lindo visualmente, porém muito mais belo quando se conversa com os indígenas e se começa a enxergar além do que os olhos veem, além do que a cultura à qual pertencem consegue ver.

## **5.2 A constituição de uma bacia semântica de palavras identificadas**

A concretização das categorias da bacia semântica ocorreu após a entrevista realizada com o pesquisador Joaton Suruí. No total são oito categorias da bacia semântica, as quais apresentam, com base no conhecimento cultural e identitário do povo Paiter pelo pesquisador Joaton Suruí, uma descrição etnográfica das palavras contidas nas categorias.

Seguindo o princípio de análise cultural e identitária dos SPS mapeados, a etnografia nos proporciona fazer uma descrição etnográfica dessas palavras, alimentando e disponibilizando um maior conhecimento e aprofundamento nos pensamentos e significações da cultura Paiter Suruí, que conforme Klein e Damico (2012, p. 67), na etnografia pós-moderna, coloca-se “em relevo um modo de conceber a linguagem e o papel fundamental que esta desempenha na instituição dos sentidos que damos às coisas do mundo. Desse modo, a linguagem não faz a mediação do que vemos e o pensamento – ela constitui o próprio pensamento”.

Dessa forma, apropriando-se do conceito da etnografia pós-moderna, em que a linguagem constitui o próprio pensamento, é que iremos, a partir desse princípio, analisar se existe relação do significado semântico segundo a cultura Paiter Suruí, da palavra com os SPS.

Para tal apresentação dos resultados das categorias, elaboramos oito quadros, organizados da seguinte forma: apresentação da palavra em Língua Portuguesa, logo

na Língua Paiter Suruí e em seguida o significado semântico segundo a cultura Paiter Suruí.

**Figura 14** - Quadro do resultado da categoria da bacia semântica: Frutos

<b>CATEGORIA DA BACIA SEMÂNTICA: FRUTOS</b>		
<b>LÍNGUA PORTUGUESA</b>	<b>LÍNGUA PAITER SURUÍ</b>	<b>SIGNIFICADO SEMÂNTICO NA LÍNGUA PAITER SURUÍ</b>
Manga	Ihp ah	Semente de árvore
Coco	Pasap tih ah	Coco do babaçu grande
Seriguela	Ihp ah atir ah	Fruta azeda de árvore
Ingá	Morili ah	Fruta de árvore morili
Colorau	Noah yo ah	Pó do urucum
Goiaba	Não informado	Não informado
Caju	Orixí ah	Fruta de árvore orixí
Tucumã	Orokap ah	A fruta de orokap
Laranja	Não informado	Não informado
Jatobá	Não informado	Não informado

**Figura 15** - Quadro do resultado da categoria da bacia semântica: Artesanato

<b>CATEGORIA DA BACIA SEMÂNTICA: ARTESANATO</b>		
<b>LÍNGUA PORTUGUESA</b>	<b>LÍNGUA PAITER SURUÍ</b>	<b>SIGNIFICADO SEMÂNTICO NA LÍNGUA PAITER SURUÍ</b>
Cesto de palha	Nitih	Não informado
Colar	Sogap	Caroço de algo
Brinco	Nepibeh Sit	Enfeite de orelha
Anel	Não informado	Não informado
Palito para cabelo	Narsiht esirigap	Amarrador de cabelo na cabeça
Panela de barro	Lobeah	Algo usado para pôr coisas dentro

Esteira	Akape	Algo pra sentar

**Figura 16** - Quadro do resultado da categoria da bacia semântica: Ambientes

<b>CATEGORIA DA BACIA SEMÂNTICA: AMBIENTES</b>		
<b>LÍNGUA PORTUGUESA</b>	<b>LÍNGUA PAITER SURUÍ</b>	<b>SIGNIFICADO SEMÂNTICO NA LÍNGUA PAITER SURUÍ</b>
Escola	Sodêhg oh	Lugar de escrever
Casa	Lab	Não informado
Igreja	Palop emayãmah	Lugar de falar com Deus
Barracão	Meah	Casa que fica no terreiro
Barraco ao lado da casa	Meah xít	Casa de terreiro pequena
Museu	Paiter a soe	Casa das coisas antigas/os (museu no geral); produtos da gente (Museu Paiter)
Cidade	Yara kalahp	Povoado dos brancos

**Figura 17** - Quadro do resultado da categoria da bacia semântica: Acessórios indígenas

<b>CATEGORIA DA BACIA SEMÂNTICA: ACESSÓRIOS INDÍGENAS</b>		
<b>LÍNGUA PORTUGUESA</b>	<b>LÍNGUA PAITER SURUÍ</b>	<b>SIGNIFICADO SEMÂNTICO NA LÍNGUA PAITER SURUÍ</b>
Flecha	Yap	Não informado
Arco	Ur	Não informado
Cocar	Ĝapeh	Não informado
Pintura indígena	Laht ewexo	Pintura de índio
Rede	Ĩh	Não informado

**Figura 18** - Quadro do resultado da categoria da bacia semântica: Natureza

<b>CATEGORIA DA BACIA SEMÂNTICA: NATUREZA</b>		
---	--	--

LÍNGUA PORTUGUESA	LÍNGUA PAITER SURUÍ	SIGNIFICADO SEMÂNTICO NA LÍNGUA PAITER SURUÍ
Água	Ihtxer	Não informado
Terra	Ĝoy	Pó
Sol	Ĝat	Elemento que esquenta
Lua	Ĝat kat	Mãe do sol
Árvore	Ihp	Não informado
Flor	Solirahp	Algo que tem várias formas, delicadeza, algo delicado
Bambu	Mokor ap	“Bambu espinhosa”
Rio	Ih	Coisa líquida

**Figura 19** - Quadro do resultado da categoria da bacia semântica: Nomenclatura para pessoas

CATEGORIA DA BACIA SEMÂNTICA: NOMENCLATURA PARA PESSOAS		
LÍNGUA PORTUGUESA	LÍNGUA PAITER SURUÍ	SIGNIFICADO SEMÂNTICO NA LÍNGUA PAITER SURUÍ
Cacique	Labiwahy	Pessoa superior
Índio	Laht	Não informado
Não índio	Yara	Não informado
Amigo	Omakap	Mais um (pessoa, parceiro) comigo
Criança	Mamuhk	Não informado

**Figura 20** - Quadro do resultado da categoria da bacia semântica: Animais

CATEGORIA DA BACIA SEMÂNTICA: ANIMAIS		
LÍNGUA PORTUGUESA	LÍNGUA PAITER SURUÍ	SIGNIFICADO SEMÂNTICO NA LÍNGUA PAITER SURUÍ
Arara	Kasar	Grita muito
Macaco	Arimẽ	Que tem rabo como arco
Tatu	Walahy	Não informado
Cachorro	Awuru	Não informado
Boi	Sobahk pohy	Não informado

Galinha	Arayah	Não informado
Galo	Arãÿ ohp	No sentido de macho

**Figura 21** - Quadro do resultado da categoria da bacia semântica: Meios de transporte

<b>CATEGORIA DA BACIA SEMÂNTICA: MEIOS DE TRANSPORTE</b>		
<b>LÍNGUA PORTUGUESA</b>	<b>LINGUA PAITER SURUÍ</b>	<b>SIGNIFICADO SEMÂNTICO NA LÍNGUA PAITER SURUÍ</b>
Bicicleta	Waoth Karĩyut	Esqueletinho de jacaré grande
Carro	Waoth	Jacaré grande
Ônibus	Watih pijãahp	Carro comprido fechado

Algumas palavras, o pesquisador Joaton Suruí, desconhece o significado semântico ou tradução para a Língua Paiter Suruí, dessa forma, não são analisadas com base nessa significação, mas sim apresentando a existência ou não em relação à cultura Paiter Suruí.

### **5.3 Marcas da cultura e identidade Paiter Suruí presentes nos SPS**

Segundo Quadros e Karnopp (2004), com base na teoria gerativista da aquisição da linguagem segundo seu precursor Noam Chomsky, o ser humano já nasce com a capacidade de inventar modos e meios de se comunicar, sendo-lhe inata a aquisição da linguagem. Isso é demonstrado nos quadros a seguir, mostrando que nem diferenças culturais, sociais, étnicas, linguísticas e de canal de percepção impossibilitam a propagação e surgimento da comunicação, pois o ser humano se reinventa de diversos modos para conseguir expressar a forma como vê o mundo e realiza suas necessidades para uma convivência com seus pares e com o que o cerca.

Cientes dessa capacidade de reinventar de acordo com suas necessidades, apresentamos a seguir os SPS realizados pelos cinco indígenas surdos Paiter, sinais esses advindos da necessidade de se entender e fazer-se entendido somada às representações advindas da cultura Paiter Suruí.



Na categoria da bacia semântica *frutos*, dentre as dez palavras, três apresentaram referências culturais da cultura Paiter Suruí: “ingá”, “colorau” e “tucumã”. Segundo Joaton Suruí, a palavra “ingá” tem a tradução na Língua Paiter Suruí de “morili ah”, a qual tem como significado semântico “fruta de árvore morili”.

Apesar das grandes mudanças culturais na alimentação sofridas pelos Paiter Suruí, a presença de frutos no ambiente da aldeia é visível, não somente frutas nativas, mas também plantadas por eles mesmos. A ligação com o colher e comer do alimento que a natureza oferece, tornou-se menos frequente depois do contato com os não indígenas, porém não deixou de ser praticada. Via-se a todo tempo crianças comendo frutos coletados por eles mesmos no espaço da aldeia, fato esse que Mindlin (1985, p. 54) relata:

Na época das chuvas há passeios menos demorados, quase diários: buscar os cajú vermelhos, variedade mais doce que a nossa, os ingás, a palma, a seriguela, o pariri, as variedades de cacau e uma infinidade de frutos que lembram pitombas e jaboticabas. Crianças podem ir sozinhas, tantas vezes mais espertas que os adultos, conhecendo os melhores lugares.

Nesse mesmo contexto, a autora ainda reforça dizendo que é uma prática comum as crianças irem buscar frutas, por ser um trabalho menos árduo, podendo ser facilmente realizados por elas.

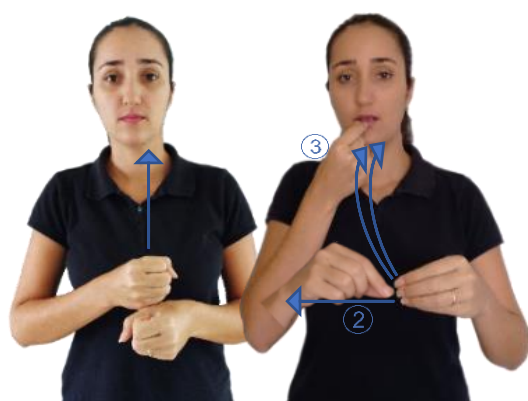
**Figura 22 - Ingá**



**Fonte:** Foto Luciana C. B. Gregianini (2017)

A foto acima é o registro do fruto ingá no ambiente social da aldeia, situado à beira de um carreador – que é um caminho de uso diário dos membros de

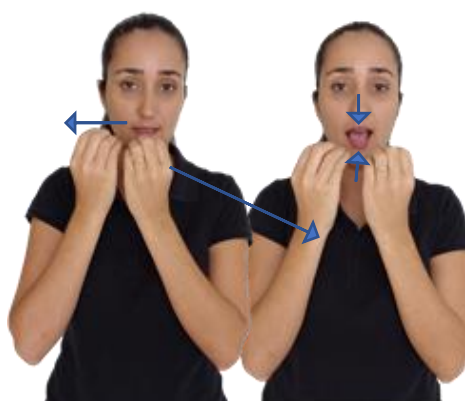
comunidades rurais para transitar entre os espaços sociais e as suas residências. Por isso, a pesquisadora registrou essa imagem para fazer parte do acervo que foi montado para a produção de dados, a fim de que as experiências visuais dos participantes indígenas surdos fossem transformadas em sinais durante a apresentação em forma de fotografias, da própria visão que eles têm diariamente, reconhecendo-se e identificando-se com a imagem mostrada.



Bartira



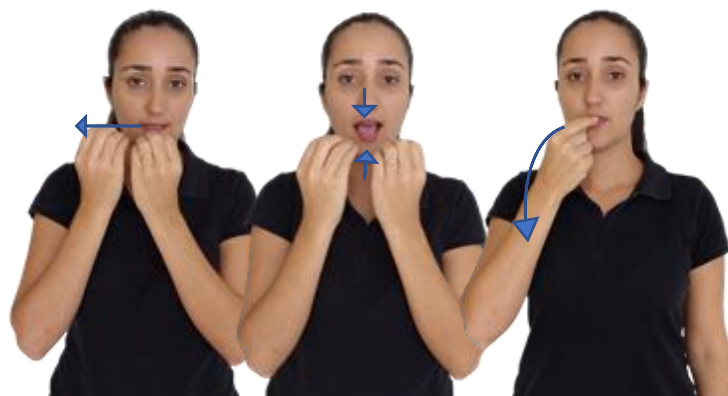
Mauá



Tainara



Ubirajara



Amary

O ícone presente nos SPS realizados por Bartira, Tainara, Ubirajara e Amary é a forma de abrir o fruto para o consumo. Agindo de forma diversa, Tainara e Amary realizam um movimento de puxar com os dentes enquanto Bartira e Ubirajara o fazem com as mãos, num movimento de puxar. Nesses quatro sinais, eles demonstram como consumir o fruto, como o abrem e a ação realizada para comê-lo, seguindo a experiência visual de cada um.

Mauá é o único que não realiza o manuseio do fruto para comer. Ele realiza no sinal uma relação com o significado semântico da palavra em Paiter Suruí “fruta de árvore morili”, pois reproduz por meio do braço na posição vertical, o tronco, da mão aberta representando os galhos e a esses galhos acopla os frutos seguindo o formato do ingá.

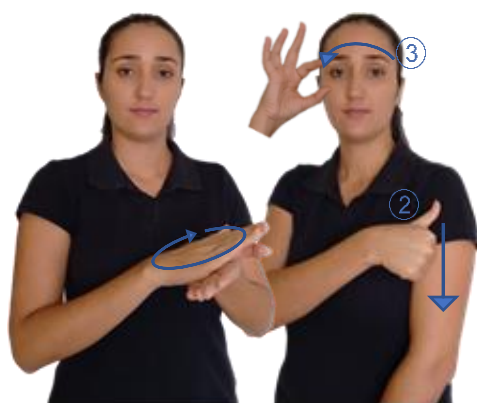
Na Língua Paiter Suruí, a palavra “colorau” corresponde a “noah yo ah”, que segundo Joaton Suruí tem como significado semântico “pó do urucum”.

**Figura 23 - Colorau**



Fonte: <http://www.tecnologiaetreinamento.com.br>

Essa foi a imagem que a pesquisadora apresentou aos cinco indígenas surdos no momento da produção dos dados. Ao utilizá-la, tinha a pretensão de verificar como o fruto era sinalizado pelos participantes no seu cotidiano. Diante da cultura não indígena da pesquisadora, no momento da escolha da imagem, vinha a sua mente o uso do colorau como condimento e corante alimentício, porém essa não foi a mesma referência que os participantes demonstraram.



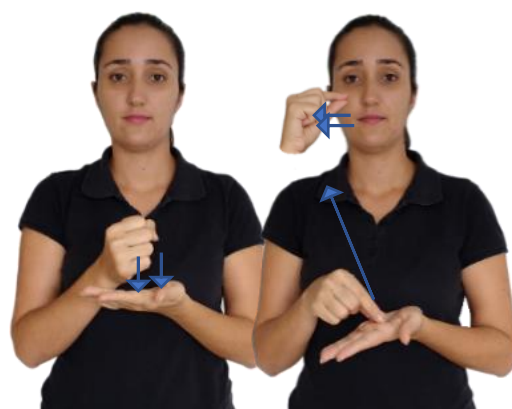
Bartira



Mauá



Tainara



Ubirajara



Amary

Como podemos observar nos SPS, nenhum deles faz menção ao uso do colorau como corante e condimento alimentício. O ícone presente nos SPS realizados por Bartira, Tainara, Ubirajara e Amary é a pintura indígena. Apenas Mauá não apresenta esse ícone no sinal, e sim demonstra a forma de abrir o fruto, ou seja, demonstrando a influência da cultura visual.

A pintura corporal indígena é uma forte marca da cultura e identidade indígena, servindo como forma de representação, afirmação e preservação cultural.

Uma das características que mais marcam a cultura indígena é a pintura corporal que pode ser vista como tão necessária e importante esteticamente como a roupa usada pelo “homem branco”. Da mesma forma, não é diferente para os Paiter (também conhecidos como os Suruí de Rondônia (GASODÁ SURUÍ, 2010, s.p.).

A pintura corporal indígena, segundo Gasodá Suruí (2016), é uma forma de representação, afirmação e preservação cultural. Conforme Gasodá Suruí (2010), o uso das pinturas corporais com colorau e jenipapo ocorre principalmente em ocasiões de festividades, fato esse o qual podemos observar na imagem a seguir, que segundo Luciano (2006), apresenta lideranças indígenas se preparando para uma festa.

**Figura 24 - Lideranças Paiter Suruí**



**Fonte:** Luciano (2006)

Outro fator é que os SPS realizados por Bartira, Ubirajara e Amary traduzem em seus sinais a representação do preparo do colorau e, depois, a pintura corporal. Nesses casos, podemos dizer que existe relação dos sinais com a significação

semântica “pó do urucum”, pois essa função se liga ao processo para o uso do fruto segundo a cultura indígena.

Portanto, os SPS para se referir ao colorau apresentado por quatro dos cinco indígenas surdos, demonstram o seu valor e as práticas da cultura à qual pertencem, pois há a identificação cultural mostrando uma marca identitária.

Nessa mesma categoria, outro SPS que apresentou na sua configuração marcas da cultura e identidade Paiter Suruí, foi o tucumã. Na Língua Paiter Suruí, a palavra “tucumã” corresponde a “Orokap ah”, que segundo Joaton Suruí tem como significado semântico “a fruta de orokap”.

**Figura 25 - Tucumã**



**Fonte:** Foto Luciana C.B. Gregianini (2017)

Essa palmeira chamada tucumanzeiro produz o fruto tucumã, do qual tanto as folhas quanto a madeira e os frutos são muito utilizados pelos povos indígenas (MACEDO, s.d.). Nos arredores da aldeia Gaggir existem vários tucumanzeiros, sendo essa imagem acima um deles que foi fotografado pela pesquisadora durante a busca de imagens para a organização da produção dos dados.

Ao fotografar e inseri-la na produção dos dados, tinha-se a pretensão de que os participantes sinalizassem como se referiam ao fruto do tucumanzeiro, seguindo características físicas do mesmo, porém foi apresentado na maioria dos SPS algo a mais, a utilidade do fruto segundo a sua cultura, pois segundo Mindlin (1985), é um fruto muito utilizado e presente na cultura Paiter Suruí.



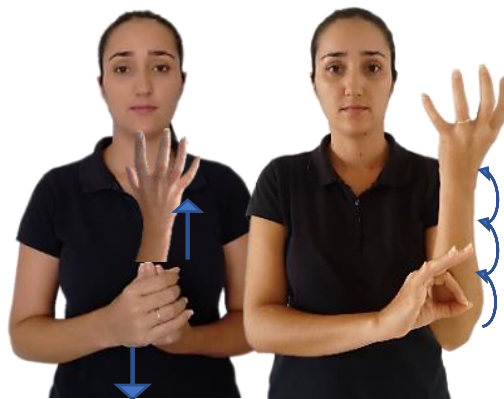
Bartira



Mauá



Tainara



Ubirajara



Amary

A identificação da cultura e identidade Paiter Suruí está presente nos SPS realizados por Bartira, Tainara e Amary. Ao sinalizar, essas três participantes têm como ícone o anel indígena feito do fruto tucumã. Bartira faz o primeiro sinal demonstrando o tucumã e em seguida o corte do fruto. Mesmo não realizando a ação de colocar o anel no dedo como fazem Tainara e Amary, ela realiza o ato de serrar o fruto para a fabricação do anel, fato esse que demonstra que o ícone presente é o anel. Tainara e Amary, além de representarem a ação de serrar o tucumã e colocar o anel, nos remetendo ao ícone anel, reproduzem grande parte da ação de produção do mesmo, quando sinalizam a palmeira do tucumanzeiro, com a ação de derrubar o fruto com uma vara, de cortar o fruto, e, por fim, colocam o anel no dedo.

Essa ação do fabricar está relacionada à experiência visual que têm sobre a arte de fabricação segundo a sua cultura, pois segundo Mindlin (1985), dentre as variadas funções na aldeia, a arte de fabricar artesanato como pulseiras, anéis, colares, cerâmicas, entre outros, é, segundo a cultura Paiter Suruí, das mulheres.

**Figura 26** - Paiter Suruí fazendo colar com o “coquinho” do tucumã



**Fonte:** Foto Luciana C. B. Gregianini (2017)

Fazendo essa constatação cultural, observamos que apenas as participantes mulheres fizeram menção à fabricação do artefato cultural, sugerindo assim que também se trata de uma reprodução das experiências observadas e praticadas por elas no seu cotidiano, as quais, conforme Perlin (2003), influenciam e contemplam a forma de se comunicar dos sujeitos surdos advindos de uma cultura visual.

Ubirajara sinaliza realizando a reprodução da imagem da palmeira brotando do solo, o braço estendido verticalmente representa o tronco, as folhas são



representadas pela mão com os dedos abertos e, por fim, com o dedo indicador e o polegar em formado circular pontua esses “coquinhos” na própria representação do tronco. Mauá também representa a palmeira do tucumã, porém ele não demonstra o tronco, somente do início das folhas e as próprias folhas, inserindo os “coquinhos”, configurados igualmente Ubirajara, numa ordem como se fosse um cacho. Toda essa reprodução exala uma relação entre esses dois sinais e o significado semântico “a fruta de orokap”, pois representam tanto a própria palmeira quanto os frutos que ela produz.

Na categoria da bacia semântica *artesanato*, dentre as sete palavras, seis apresentaram marcas culturais da cultura Paiter Suruí. São elas: “cesto”, “colar”, “brinco”, “anel”, “palito para cabelo” e “esteira”.

Iniciando pela palavra “cesto” que na Língua Paiter Suruí corresponde a “nitih”, que segundo o pesquisador Joaton Suruí, desconhece o significado semântico, não sendo possível analisar se existe relação entre os sinais realizados e o significado semântico segundo a cultura Paiter Suruí.

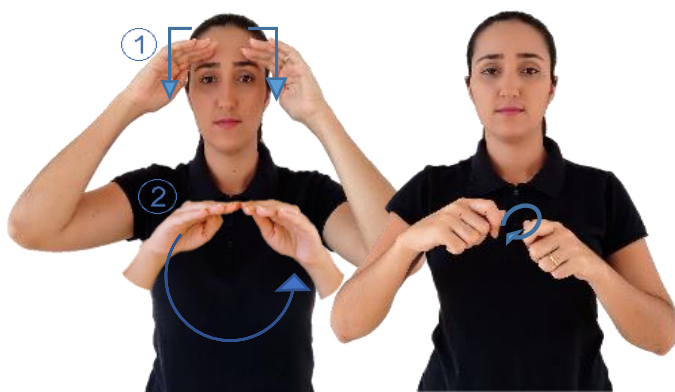
**Figura 27 - Cesto**



**Fonte:** Foto Luciana C.B. Gregianini (2017)

A imagem acima foi a mesma apresentada aos cinco indígenas surdos na produção dos dados. Realizando observações no ambiente da aldeia e interagindo com os moradores, uma senhora indígena aproximou-se da pesquisadora querendo vender artesanatos culturais. Dentro desse cesto havia vários anéis feitos de tucumã, pediu-se autorização para que registrasse a imagem do cesto explicando para que fim serviria.

Portanto, essa imagem segue o ideal de captar as mesmas imagens de que os sujeitos surdos se apropriam para elaborar a comunicação e expressão no seu dia a dia, por esse motivo não se teve o anseio de apresentar uma imagem de um cesto pertencente a outra cultura, mas sim um cesto produzido pelos próprios Paiter Suruí dentro do universo da aldeia e com técnicas e materiais próprios. A pretensão da pesquisadora foi de que os indígenas surdos participantes realizassem o sinal que utilizam quando querem pedir, mostrar, utilizar e produzir um cesto, visto que a cestaria está muito presente na cultura Paiter Suruí.



Bartira



Mauá



Tainara



Ubirajara



Amary

Nota-se que os SPS feitos por Bartira, Tainara e Ubirajara não somente representam uma característica física do objeto em questão (no caso, referem-se ao formato arredondado) como também principalmente a ação de fabricar o objeto, pela representação do movimento de trançar que as mãos realizam. Essa referência da fabricação remete à cultura à qual eles pertencem, uma cultura na qual são muito comuns os artefatos fabricados por eles mesmos, com matéria-prima retirada da natureza, sendo o formato do cesto o ícone presente nos cinco SPS.

Joaton Suruí (2014) afirma que a cestaria é uma das artes culturais que é transmitida de geração em geração, sendo repassada pelas indígenas mais velhas para as mais novas, preservando e dando sequência à arte do trançado com a folha do tucumã.

**Figura 28** - Paiter Suruí fabricando cesto



**Fonte:** Joaton Suruí (2014)

Os cestos são muito utilizados pelos indígenas, tendo assim diversas utilidades. Segundo Mindlin (1985, p. 68), “há cestos dos mais variados tamanhos, em que se guardam objetos, linha, comida, ou cestos para levar alimentos, redes etc. Foi uma utilidade cultural do cesto que Bartira referenciou na realização do sinal, trazendo a marca cultural do “adó”, o cesto de trazer provisões da roça”. Esse tipo de cesto tem uma alça comprida que é colocada na testa das indígenas, uma demonstração cultural deles, utilizada por Bartira ao realizar o primeiro movimento com um dos sinais na testa.

**Figura 29 - Cesto adó**

**Fonte:** Foto Luciana C. B. Gregianini (2017)

**Figura 30 - Paiter Suruí transportando argila**

**Fonte:** Vidal (2011)

Mauá e Amary não trazem marcas da cultura na configuração dos sinais, porém demonstram a visualidade presente representando o formato do cesto.

O termo “colar” pertencente a essa categoria é chamado de “sogap” na Língua Paiter Suruí, tendo como significado semântico “caroço de algo”, conforme informado por Joaton Suruí.

**Figura 31 - Colar**

**Fonte:** Foto Luciana C.B. Gregianini (2017)

A imagem acima foi fotografada pela pesquisadora na aldeia, durante uma visita informal à casa da família de Bartira. No momento, a mãe de Bartira ofereceu o artefato para compra e a pesquisadora aproveitou o momento de descontração e

trocas de conhecimentos culturais para pedir autorização para fotografar o artefato, explicando a necessidade desse registro.

Ao registrar essa imagem, a pesquisadora pretendia que ao olhar a imagem os cinco participantes indígenas se identificassem com o artefato produzido pelos próprios moradores da aldeia na qual residem e realizassem como se referenciam ao artefato, acreditando que eles fossem trazer na configuração do sinal características físicas ou/e de uso.



Bartira



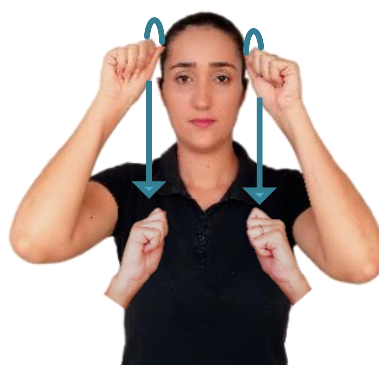
Mauá



Tainara



Ubirajara



Amary

Podemos observar como marcas da cultura Paiter Suruí os sinais realizados por Bartira, Tainara e Ubirajara, pelo fato de realizarem um dos últimos processos na fabricação do colar, o movimento de lixar a matéria-prima. Mindlin (1985, p. 67) descreve que “os coquinhos de tucumã são quebrados, cortados com faca, perfurados, enfiados numa linha amarrada em duas pontas e lixados com pedra, por vezes numa extensão de dez metros ou mais”. A autora descreve o processo de fabricação dos colares que necessitam ser lixados para que os gomos fiquem com o aspecto uniforme. No entanto, a matéria-prima pode variar, não sendo somente de tucumã como também de sementes retiradas da natureza, que nesse caso não necessitam ser lixadas.

Apesar de Mauá e Amary não apresentarem marcas da cultura Paiter, o ícone apresentado em todos os cinco SPS é o local de uso, no caso, o pescoço. Nesse local são realizados movimentos que remetem ao formato arredondado realizado por Bartira e ao formato em “V” realizado por Mauá, Tainara e Ubirajara. Já Amary representa o ato de colocar o colar no pescoço.

Já quanto à consideração se os sinais têm relação com a significação semântica descrita por Joaton Suruí, podemos relatar que não há relação entre os mesmos, pois em nenhum dos SPS é demonstrada ou feita qualquer referência a caroços.

A palavra “nepibeh sit” na Língua Paiter Suruí é a tradução do termo “brinco” dessa categoria da bacia semântica, que, segundo Joaton Suruí, significa “enfeite de orelha”.

**Figura 32 - Brincos**



**Fonte:** Foto Luciana C.B. Gregianini (2016)

A foto acima pertence ao arquivo pessoal da pesquisadora, registrada em uma exposição de artefatos culturais disponibilizados para o comércio, durante a inauguração do Museu Paiter a Soe, situado no ambiente comunitário da aldeia Gapgir. Nesse dia o evento foi aberto ao público, recebendo tanto representantes de instituições de ensino e governamentais quanto visitantes simpatizantes e apoiadores da cultura Paiter Suruí (FUNAI, 2016, s.p.).

Ao selecionar essa imagem para apresentar no momento da produção de dados, a pesquisadora tinha como foco que os indígenas participantes se identificassem com o brinco feito por seu povo, pela comunidade em que eles vivem, conhecendo-o como parte do seu cotidiano, trazendo assim memórias e experiências visuais anteriormente concebidas e, assim, realizassem o sinal para se referir ao artesanato, pois notamos durante as estadias na aldeia que as mulheres Paiter Suruí são muito vaidosas, estão sempre com algum adereço cultural para realçar e reforçar sua beleza e identidade indígena e os brincos são muito utilizados diariamente, caso daqueles de plumagem, que podem ser vistos com exuberância nas festividades. Mindlin (1985), relata essa demonstração de vaidade em uma ocasião quando três mulheres dos chefes “metare” eram elogiadas durante a Festa do Mapimaí. “Nunca os enfeites foram tão lindos: plumas brancas e coloridas, colares de palha, de algodão e tucumã, plumas no braço e no nariz, cintos, peneiras, braçadeiras etc.” (MINDLIN, 1985, p. 59).



Batira



Mauá



Tainara



Ubirajara



Amary

Dentre os cinco SPS sinalizados durante a produção de dados, as marcas da cultura Paiter Suruí são encontradas nos sinais realizados por Bartira, Ubirajara e Amary. O primeiro sinal de cada um desses cinco participantes reproduz o movimento utilizado na confecção do brinco, no qual comumente são amarradas penas de aves, fruto do tucumã, casco de tatu, entre outros, seguindo uma modelagem conforme a criatividade de cada artista.

Dessa forma, evidenciam-se as marcas da identidade presentes nessas configurações dos sinais, pois não se trata de qualquer brinco e sim de um brinco cuja fabricação é realizada por eles mesmos, fazendo-se importante ser retratada essa marca cultural.

Os sinais realizados por Mauá e Tainara remetem à forma e ao local de uso do adereço, fator muito comum na cultura visual surda. No entanto, existe uma concordância com relação ao ícone, todos têm a orelha como ícone nesses SPS, atribuindo também aos sinais uma concordância com a significação semântica da palavra brinco, pois é algo posto na orelha sem uma função biológica, mas como adereço.



Outro adereço bastante utilizado não somente por mulheres como também por homens Paiter Suruí são os anéis. O pesquisador Joaton Suruí relatou que desconhece a tradução e também a significação semântica para o termo “anel”. A não tradução gráfica para a Língua Paiter Suruí pode ser justificada pelo fato de a escrita dessa língua estar em processo de desenvolvimento, tendo como idealizador o próprio Joaton.

Somente em 2007 os falantes da língua nativa começaram a normatizar a escrita, criando um alfabeto e as primeiras experiências de grafia dos fonemas, em um processo marcado pela conscientização dos Paiter sobre a importância de tomar a dianteira nesta tarefa (TRUBILIANO E FERREIRA, 2016, p. 129).

Portanto, diante dos estudos e pesquisas que estão sendo realizados para a propagação e reconhecimento de uma forma gráfica da língua Paiter Suruí, algumas palavras podem não apresentar a forma grafada.

**Figura 33 - Anéis**



**Fonte:** Foto Luciana C.B. Gregianini (2017)

Essa imagem foi apresentada aos cinco participantes indígenas surdos na produção de dados, sendo a pretensão da pesquisadora que eles sinalizassem algo relacionado ao uso do anel. O momento do registro dessa imagem aconteceu no mesmo momento em que a imagem do cesto de palha foi registrada, quando em um momento de interação e observação da aldeia uma senhora indígena veio gentilmente oferecer os anéis para compra. A pesquisadora, então, pediu autorização para registrar tanto os anéis quanto o cesto, explicando a necessidade dos registros.



Bartira



Mauá



Tainara



Ubirajara



Amary

Diante desses sinais realizados, podemos observar que todos fazem relação com a ação de colocar/mostrar o local e/ou o movimento que se realiza na utilização do adereço. Contudo, Bartira, além de trazer o aspecto citado acima, faz referência ao processo de serrar o coquinho do tucumã, sendo esse um dos processos realizados na fabricação. Portanto, Bartira, ao demonstrar essa serragem, evidencia a cultura Paiter Suruí, que é a fabricação dos próprios adereços, não sendo algo que está pronto para ser comprado e sim fabricado.

**Figura 34** - Tucumã serrado para fabricação do anel



**Fonte:** Pawah Suruí (2015)

Durante uma tarde de observação, percorrendo o ambiente da aldeia, uma senhora indígena ofereceu anéis para compra, a pesquisadora, muito curiosa e intrigada em saber como eram fabricados, começou a perguntar sobre esse processo. Logo, a senhora, digna representante desse povo prestativo e acolhedor, conforme descrito por Mindlin (1985), muito simpática e prestativa, pediu para sua filha pegar um tucumã e ali mesmo começou a demonstrar, na prática, como é produzido o anel. Apesar de a senhora demonstrar com tanta destreza a produção do anel, a fabricação é trabalhosa e exige muita paciência. Primeiro, a filha colheu o tucumã da árvore, em seguida a senhora descascou-o e serrou-o no meio, raspou a parte interna para retirada da castanha, serrou da grossura desejada para a largura do anel e iniciou o processo de lixar para dar uniformidade à peça.

Naraikoe Suruí (2014), retrata que a confecção de artesanato é uma prática exercida sempre pelos Paiter Suruí, tanto os homens quanto as mulheres a praticam, sendo elas com mais intensidade e mais voltadas para utensílios domésticos e adereços, já os homens para objetos de caça e que representem liderança, fato esse bastante percebido durante as estadias na aldeia Gapgir, em que frequentemente viam-se mulheres produzindo anéis, colares, pulseiras, brincos, cestos e esteiras e os homens, numa frequência muito menor, fazendo cocares e flechas.

O ícone presente em todos os sinais apresentados é o dedo, pelo fato de todos realizarem a ação de colocar o anel no dedo, tendo-o como referência na sinalização desse termo.

Dentre os enfeites comumente utilizados pelas mulheres está o “palito para cabelo”, sendo uma das expressões dessa categoria que na Língua Paiter Suruí é “narsiht esirigap”, tendo como significado semântico “amarrador de cabelo na cabeça”.

**Figura 35 - Palito para cabelo**



Fonte: Foto Luciana C. B. Gregianini (2017)

Diante do interesse e encantamento da pesquisadora em relação a artesanatos indígenas, no evento de inauguração do museu, ela adquiriu a esse palito para cabelo registrado na foto acima. Ao inserir essa imagem no momento da produção dos dados, a pretensão era de que os cinco participantes realizassem a forma pela qual sinalizam para esse adereço durante o seu cotidiano, assimilando também as características, visto que foi fabricado pelas próprias Paiter Suruí da aldeia Gapgir.



Bartira



Mauá



Tainara



Ubirajara



Amary

Notamos que o ícone presente nos sinais apresentados por Bartira, Tainara, Ubirajara e Amary é o colocar o palito no cabelo, o dedo, como se estivesse segurando ou mesmo sendo o próprio palito, traz uma iconicidade nos sinais.

Bartira e Tainara são as únicas que apresentam marcas da cultura Paiter nos sinais. Ao realizar o sinal, Bartira faz um movimento de como se estivesse colocando algo em algo, no caso, como podemos observar na imagem do palito para cabelo produzido pelo próprio povo da aldeia Gapgir, o adereço tem como base um palito de madeira no qual são inseridas penas e sementes, tanto na haste quanto no fio que o enfeita. Como observado, Bartira realiza essa ação do fazer o adereço, sendo esta a marca da cultura Paiter presente.

Tainara, por sua vez, demonstra a marca cultural Paiter Suruí quando enfatiza o cair do fio enfeitado sobre os cabelos, pois, como podemos verificar na imagem do palito para cabelo, existe um fio comprido que serve para trazer mais beleza ao adereço e conseqüentemente mais beleza e cor aos compridos, lisos e pretos cabelos das Paiter Suruí.

Mauá faz uma representação física do adereço e Ubirajara e Amary realizam a ação de forma de uso, todos apresentam, portanto, suas experiências visuais relacionadas a sua cultura indígena e surda.

Somente Mauá não apresenta relação do sinal com a significação semântica “amarrador de cabelo na cabeça”, pois em nenhum dos movimentos realizados se refere à utilidade, local e forma de uso do adereço. Por conseguinte, todos os demais refletem nos sinais essa significação semântica.

Segundo Joaton Suruí, a palavra panela é traduzida para a Língua Paiter Suruí como “lobeah”, tendo como significação semântica “algo usado para pôr coisas dentro”.

**Figura 36** - Panela de barro



Fonte: Foto Luciana C.B. Gregianini (2017)

Durante as estadias na aldeia Gagpir, sempre que a pesquisadora passava no carreador que dava acesso às casas, avistava uma panela de barro deixada próxima a uma casinha, lugar em que havia vários utensílios guardados. Numa conversa informal com a mãe da Bartira, a pesquisadora confirmou se era uma panela de barro e, diante da resposta positiva, pediu autorização para fotografar, explicando a utilidade do registro. Contudo, é uma panela que estava à vista de qualquer passante, assim como aos dos indígenas surdos participantes, além de ter sido produzida pelos próprios membros da comunidade. Ao apresentá-la na produção de dados, a pesquisadora pretendia que eles sinalizassem como se referem a esse objeto, sendo atribuído aos SPS algo relacionado a comida.



Bartira



Mauá



Tainara



Ubirajara



Amary

O sinal realizado por Bartira apresenta como ícone a produção da panela de barro segundo a cultura Paiter Suruí, referência essa que marca tal cultura presente nesse sinal. O primeiro sinal que Bartira realiza como se estivesse socando algo, segundo Vidal (2011), é realizado pelas Paiter Suruí no momento de preparo do barro, em que se coloca uma porção de barro na mão e com a outra ele é sovado até que fique no ponto para realizar a montagem da peça.

**Figura 37 - Paiter Suruí socando argila**

Fonte: Vidal (2011)

Assim, o autor prossegue descrevendo que após sovar o barro é feita a modelagem da peça, sendo que para cada objetivo de uso tem uma modelagem diferente, porém com a mesma técnica de preparo do barro e montagem do mesmo. Segundo o autor, são feitos roletes com essa argila que depois vão sendo postos um sobre o outro em formato circular até ficar do tamanho desejado.

**Figura 38 - Fazendo “rolos” de argila**

Fonte: Vidal (2011)

**Figura 39 - Montando a panela de barro**

Fonte: Vidal (2011)



O segundo sinal realizado por Bartira mostra a montagem da panela após serem feitos os roletes, igualmente apresentada na segunda imagem anterior, pois ela, com as pontas dos dedos abrindo e fechando, faz um movimento circular.

Os demais participantes apresentam como ícone a forma da panela, atribuído à imagem mostrada pela apresentadora, porém com traços diferenciados que evidenciam a particularidade de cada uma, advinda das suas experiências.

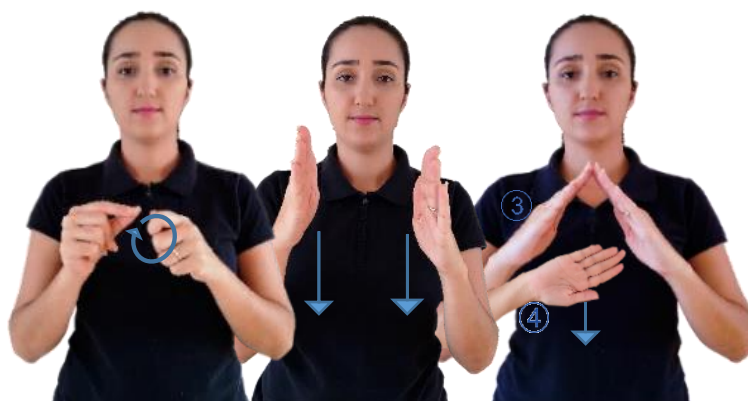
O último termo dessa categoria da bacia semântica é “esteira”. “Akape” é a tradução desse termo na Língua Paiter Suruí, sendo “algo para sentar” o seu significado semântico conforme informado por Joaton Suruí.

**Figura 40 - Esteira**



**Fonte:** Foto Luciana C.B. Gregianini (2017)

Essa imagem foi registrada durante as observações e percurso realizado no ambiente da aldeia, quando se buscavam imagens que representassem os termos das categorias da bacia semântica. Essa esteira estava no quintal de uma das casas, ao sol, exatamente como está no registro. Ao fotografá-la, a pesquisadora desejava que no momento que ela fosse mostrada para os cinco indígenas surdos eles demonstrassem como realizam a sinalização desse objeto, segundo as suas experiências visuais e culturais, no seguimento de utilidade do mesmo, visto que esse artefato é muito presente nas casas e nos barracões, porém esse estava em um ambiente aberto, permitindo que todos pudessem avistá-lo.



Bartira



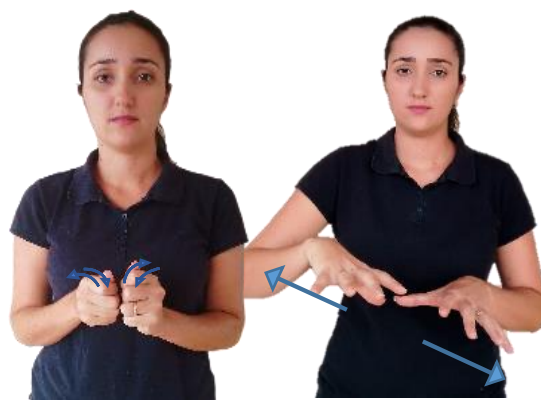
Mauá



Tainara



Ubirajara



Amary

Com relação ao ícone, todos eles realizam um movimento que demonstra o trançar/tear e o tamanho, referem-se a alongado, sendo portando um trançado comprido.

Ao sinalizar para esse termo, Bartira remete a uma peculiar marca da cultura Paiter Suruí, a reclusão. A reclusão é um processo da cultura Paiter a que tanto os homens quanto as mulheres são submetidos. Segundo Mindlin (1985, p. 73), as pessoas “doentes, as pessoas de luto, as mães e os pais de recém-nascidos, as mulheres menstruadas, a menina na menarca, ficam em reclusão”. A autora relata que esse processo pode ser realizado em variados locais, assim, “em alguns casos a reclusão pode ser feita num canto da casa, fechado por esteiras” (MINDLIN, 1985, p. 73). Dessa forma, Bartira trouxe para o sinal aspectos da própria experiência ou de experiências presenciadas, experiências essas que retratam a cultura Paiter Suruí.

Mauá, Ubirajara e Amary demonstram marcas da cultura Paiter Suruí ao realizar um movimento que representa o trançar da matéria-prima para fazer a esteira, sendo, portanto, a representação da fabricação do objeto a marca cultural, pois é da cultura Paiter Suruí a produção artesanal de objetos e outros para sua subsistência e comércio (GASODÁ SURUÍ, 2016). Tainara traz esse mesmo conceito de produtividade segundo a sua cultura, porém se utiliza de movimentos diferentes no trançar, fato esse, segundo Santana *et al.* (2008), considerado natural entre os sujeitos surdos, visto que cada um carrega consigo visões de mundo e conceitos diferentes, dependendo das suas experiências visualizadas.

A esteira tem várias utilidades além de servir para sentar no chão. Cardozo (2013), relata que ela é utilizada também como um objeto para servir alimentos e um local para colocar presentes para a troca em festividades. Apesar de ter várias utilidades e estar bastante presente no dia a dia dos Paiter Suruí, verificamos que nenhum dos SPS atribuiu qualquer relação dela com a utilidade, assim, também não demonstraram nenhuma relação com o significado semântico “algo para sentar”, pois nenhum deles atribuiu ao objeto algum uso.

Na categoria da bacia semântica *ambientes*, dentre as sete palavras ou expressões, quatro apresentaram marcas da cultura Paiter Suruí. São elas: “escola”, “barracão comunitário”, “barraco ao lado da casa”, “museu”.

Nesta categoria, torna-se relevante salientar que o processo de hibridação cultural é um grande influenciador na configuração dos SPS que são relacionados a seguir. Naraikoe Suruí (2014, p. 28), relata a influência da cultura dos não indígenas

afirmando que “a arquitetura indígena deu lugar às casas de madeira no estilo dos trabalhadores rurais da região”, sendo essa estrutura reproduzida em vários ambientes sociais que devido ao processo de hibridação cultural passaram a fazer parte da cultura Paiter Suruí. Portanto, a forma do telhado apresentada em vários dos SPS a seguir deve ser vista como parte da cultura Paiter Suruí, não de uma cultura tradicional, mas de uma cultura híbrida, a qual não pode ser excludente a novos conceitos.

O termo “escola” é chamado de “Sodêhg oh” na Língua Paiter Suruí, tendo como significado semântico “lugar de escrever”, conforme informado pelo pesquisador Joaton Suruí.

**Figura 41** - Escola dentro da aldeia Gapgir



**Fonte:** Foto Luciana C. B. Gregianini (2017)

Essa é a imagem da escola E.I.E.E.F.M. Sertanista José do Carmo Santana, no ambiente comunitário da aldeia, sendo fotografada pela pesquisadora durante um percurso nas mediações do ambiente comunitário da aldeia para os registros das imagens que representassem as palavras das categorias da bacia semântica.

Essa é a escola em que, com exceção da Bartira, estudam os indígenas surdos participantes da pesquisa. Diante disso, a pesquisadora teve como princípio permanecer com a ideia de registrar no próprio ambiente da aldeia as imagens referentes às palavras, para que os indígenas surdos participantes pudessem ter como base suas experiências visuais concretas ao realizar a sinalização, tendo como pretensão de que eles sinalizassem no contexto de alguma ação/utilidade da escola.



Bartira



Mauá



Tainara



Ubirajara



Amary

Nos sinais realizados temos uma diversidade de ícones. Bartira apresenta como ícone o formato tradicional das escolas. Dessa forma, podemos dizer que é um fator que representa a cultural tradicional Paiter Suruí, e, ao configurá-lo, faz-se referência ao formato das moradias tradicionais dos Paiter, pois segundo Joaton Suruí (2014), a arquitetura tradicional indígena é um fator cultural.

**Figura 42** - Escola da Aldeia Joaquim, Terra Indígena Sete de Setembro



**Fonte:** Leite (2013)

Possivelmente a atual escola da aldeia Gaggir tinha a forma arquitetônica da imagem acima de uma aldeia próxima à aldeia Gaggir, pois, de acordo com Joaton Suruí (2014, p. 13), “a organização da educação escolar indígena pelo Estado brasileiro teve início em 1975 com a criação da Escola Indígena Sertanista José do Carmo Santana, criada pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

A partir de 1992, a responsabilidade da escola passou a ser da Secretaria de Educação do estado de Rondônia (SEDUC). Conforme imagem a seguir, podemos verificar que quatro anos depois da criação da escola as residências Paiter Suruí tinham formas tradicionais da sua cultura, fato esse que pode demonstrar a concepção de escola nos moldes arquitetônicos tradicionais, conforme o entendimento de Bartira, que de alguma forma marcou a sua representação daquela unidade educacional.

**Figura 43** - Aldeia Paiter - 1979



**Fonte:** Pucci (2009)

O formato representado por Bartira é descrito por Mindlin (1985, p. 31) relatando que as malocas tradicionais eram em “forma de ogiva, um espaço de paz para quem olha da rede a armação de madeira coberta de palha”. Dessa forma, Bartira faz referência à escola, pois o formato atual da mesma, apesar de não ser construída com materiais *in natura*, tem semelhança, seguindo o mesmo “padrão” cultural das construções tradicionais (uma ogiva e as mãos abertas) com as folhas de palmeira usadas na construção. Outro fator que pode ter levado Bartira a ter o formato tradicional como ícone é que ela não participou muito tempo na escola, pois, de acordo com sua mãe, ela não se adaptou ao ambiente escolar, dessa forma, seu ícone não se relaciona a algo pertencente a experiências atuais vividas no ambiente escolar atual.

Mauá e Ubirajara quase sinalizam identicamente, mas com uma diferença na sinalização final, quando Ubirajara se refere a “muito”. Portanto, ambos apresentam como ícone a ação de escrever, realizando também a representação do telhado e a ação que representa guardar, remetendo a guardar os materiais escolares. Diante das descrições realizadas por Mauá e Ubirajara, podemos afirmar que eles são os únicos que apresentaram nos seus sinais relação com o significado semântico “lugar de escrever”, pois a configuração vem acompanhada de sinais que fazem menção a práticas realizadas na escola, principalmente o ato de escrever.

Tainara sinaliza identicamente ao sinal da Libras e Amary também apresenta influência quando reproduz na segunda e última posição das mãos, apesar de faltar um movimento, o sinal de estudar em Libras, sendo esse o ícone presente em ambas.

O termo “igreja” é traduzido na Língua Paiter Suruí como “palop emayãmah”, tendo como significado semântico “lugar de falar com Deus”, segundo informado por Joaton Suruí.

**Figura 44** - Igreja dentro da aldeia Gapgir



**Fonte:** Foto Luciana C.B. Gregianini (2017)

Essa igreja na imagem está situada no espaço da aldeia Gapgir, sendo registrada durante o percurso em busca de imagens que representassem as palavras da bacia semântica. Ao registrá-la, a pesquisadora desejava que ao apresentá-la os cinco participantes se identificassem com a mesma por fazer parte das suas experiências visuais cotidianas e sinalizassem como se referem a esse local, trazendo representações referentes a oração/reza contida nos SPS.



Bartira

Mauá





Tainara



Ubirajara



Amary

O ícone presente nos SPS apresentados por Bartira, Mauá e Ubirajara é a oração, que é representada pela posição das duas mãos com as palmas apoiadas uma na outra. Os sinais de Bartira e Mauá demonstram relação com a significação semântica “lugar de falar com Deus”, ao representar o telhado como um lugar e as mãos indicando uma ação de oração, sendo que Ubirajara também demonstra essa relação quando realiza um sinal indicando “dentro”, ou seja, um lugar em que se “reza dentro”, assim como também evidencia Bartira. Tainara e Amary não realizam a ação de fazer oração, mas demarcam que lugar é esse com a representatividade de um símbolo da igreja, que é a cruz. Joaton Suruí (2014, p. 8) relata que:

A religião dos não indígenas chegou à aldeia e hoje temos dentro da aldeia duas igrejas evangélicas: Assembleia de Deus e Batista. Essas igrejas ensinam o pensamento cristão por meio de pastores não indígenas que se utilizam da Bíblia para converter os indígenas ao pensamento cristão.

Portanto, essa forma de referenciar a Deus, de rezar/orar, não fazia parte da cultura Paiter Suruí, porém depois do contato e da implantação dessas religiões, Joaton Suruí (2014), critica que essas práticas religiosas trouxe a ruptura de muitas

crenças cosmológicas, as quais estão cada vez mais sendo desacreditadas pelo seu povo. Assim, não podemos desconsiderar o hibridismo religioso presente na cultura Paiter que se reflete nos sinais realizados pelos cinco surdos Paiter Suruí, afirmando que esses sinais são influências da Libras, mas sim são a representatividade de uma nova cultura.

Joaton informou que o termo “barracão” é chamado de “meah” na Língua Paiter Suruí, tendo como significado semântico “casa que fica no terreiro”.

**Figura 45** - Barracão comunitário



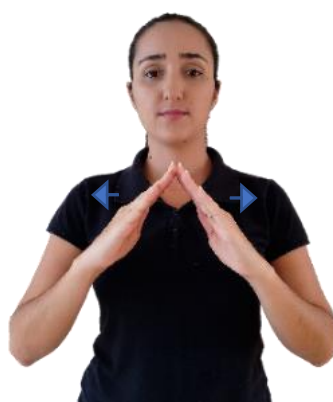
**Fonte:** Foto Luciana C. B. Gregianini (2017)

O barracão fica no centro da aldeia Gapgir e é utilizado pelos indígenas em encontros casuais entre amigos, familiares e visitantes, para dialogar. Durante observações, era comum encontrar no período da tarde os indígenas surdos Mauá e Ubirajara juntamente com outros indígenas ouvintes mexendo no celular, conversando, ouvindo e vendo vídeos (no caso dos surdos, no volume máximo e utilizando fone), ou seja, num processo de interação entre amigos.

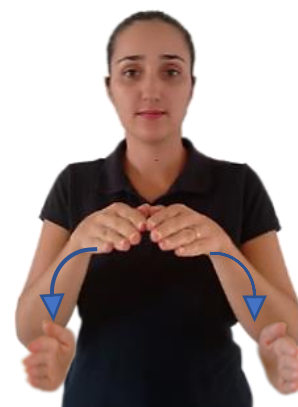
Ao registrar a imagem do barracão durante as andanças pelo ambiente comunitário em busca de imagens reais, a pesquisadora tinha a pretensão de que os indígenas sinalizassem como se referenciam ao barracão, visto que é um ambiente de convívio, bem como se pretendia saber como eles avisariam a família de sua ida àquele local ou que alguém que a família procura está lá, ou marcar um encontro, entre outros fatos do cotidiano, seguindo traços da estrutura física.



Bartira



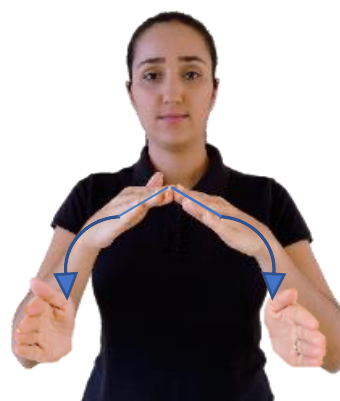
Mauá



Tainara



Ubirajara



Amary

Apesar das funções sociais do barracão, nenhum deles teve como ponto de referência qualquer função. Todos se pautaram no formato físico do ambiente, sendo esse o ícone que se reflete em todos os sinais. No entanto, tem um fator considerado importante que é a relação dos sinais com o significado semântico, neste caso, “casa que fica no terreiro”. Bartira, Ubirajara e Mauá fazem, mesmo que com movimentos diferentes, o sinal representando o telhado da casa, pelo fato de que atualmente as casas da aldeia já não seguem unicamente o modelo de casa tradicional da cultura Paiter Suruí, devido ao contato com os não índios e às interferências nas formas de vida (PUCCI, 2009). Nesse contexto, podemos entender que Bartira, Ubirajara e Mauá, além da forma física, transmitem nos sinais que eles realizaram uma concepção daquele ambiente significando uma casa, concepção essa que é atribuída a esses sinais possuidores de marca cultural segundo o significado semântico que apresentaram.

Já Tainara e Amary deixam transparecer a marca da cultura indígena à qual pertencem ao realizar o formato arquitetônico tradicional, assim como justificado no termo “escola”, não demonstrando relação do sinal com o significado semântico.

A expressão “barraco ao lado da casa” é chamado de “Meah xĩt” na Língua Paiter Suruí, tendo como significado semântico “casa de terreiro pequena”, conforme informado por Joaton Suruí.

**Figura 46** - Barraco ao lado da casa



**Fonte:** Foto Luciana C.B. Gregianini (2017)

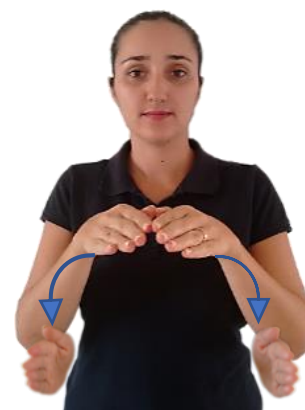
Ao fotografar esse “barraco”, apresentado por Mindlin (1985), como tapiri, a pesquisadora pretendia que os cinco participantes demonstrassem como realizam o sinal para esse tipo de ambiente, pois ao lado de praticamente todas as casas da aldeia há um desses. Além de ter marcas de uma arquitetura tradicional, ainda revela várias ações que a pesquisadora viu ali serem praticadas, à sombra, como um espaço onde se guardam objetos, amarram redes para descansar, fazem artesanato, as famílias se reúnem para se alimentar e as mulheres se encontram para conversar. A propósito, Pucci (2009, p. 37), relata que ainda existem alguns tapiris (cabanas de palha ao ar livre) que são usados para fazer colares e tecer. É ali que os Paiter se encontram e conversam, mantendo alguns fragmentos da vida tribal.



Bartira



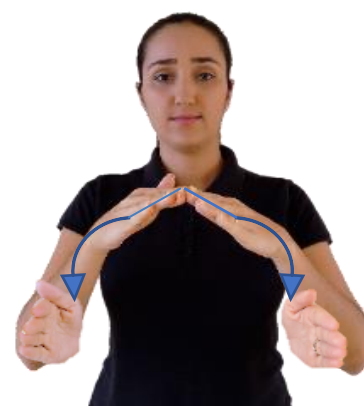
Mauá



Tainara



Ubirajara



Amary

Porém, assim como na expressão “barracão comunitário”, nenhum deles fez relação com a função ou alguma experiência visual vivida naquele espaço, pois todos remeteram a algum formato físico, sendo, portanto, o ícone presente em todos os sinais, mesmo que de uma forma diferente, conforme a visão de cada um.

A marca cultural segue a mesma ideia afirmada na expressão “barracão comunitário”, nota-se que Tainara e Amary realizam o mesmo sinal para a expressão “barraco ao lado da casa”, apresentando, portanto, as mesmas marcas culturais citadas na anterior, assim como a relação dos sinais realizados por Bartira, Mauá e Ubirajara se justificam pela significação semântica anteriormente descrita.

Finalizando essa categoria, temos o termo “museu”, o qual é chamado de “Paiter a soe” na Língua Paiter Suruí. Joaton Suruí apresentou dois significados semânticos para o termo: o primeiro relacionado à palavra museu de uma forma geral, tendo como significado semântico “casa das coisas antigas”, e o segundo se referindo ao museu que existe no ambiente da aldeia com o significado de “produtos da gente”.

**Figura 47 - Museu dentro da aldeia Gapgir**

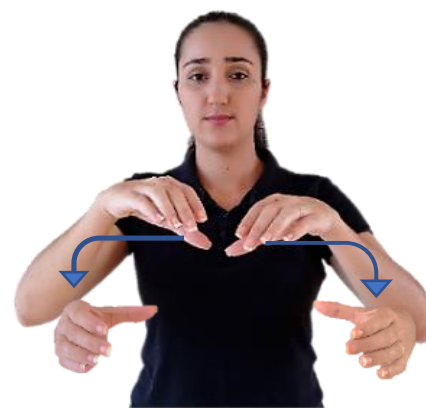


**Fonte:** Foto Luciana C. B. Gregianini (2017)

A imagem acima é o museu dos Paiteer Suruí que está dentro da aldeia Gapgir. Um modelo arquitetônico muito belo que devido à semelhança da sua cor com o solo parece ter brotado da terra. No registro dessa imagem a pesquisadora pretendia que ao visualizarem-na os cinco participantes indígenas surdos demonstrassem qual sinal transcende a sua visualidade e concepção que têm do museu.



Bartira e Tainara



Mauá



Ubirajara



Amary

Bartira, Tainara, Amary e Mauá fazem referência ao formato físico do museu representando conseqüentemente os traços culturais arquitetônicos tradicionais dos Paiter Suruí, contando, para isso, também, com o apoio da visualidade sustentada pela cultura visual surda. O ícone presente nesses sinais realizados pelos quatro é o formato físico.

Bartira e Tainara sinalizam de modo exatamente igual e reproduzem a imagem de uma maloca. Ubirajara realiza o formato físico do museu representando, com as mãos abertas, as folhas de palmeira que o cobrem. E quando sinaliza “muito”, é um sinal na testa como se fossem os adereços culturais utilizados na cabeça, sendo aparentemente representado um cocar, um artefato que traduz a cultura e identidade dos Paiter Suruí, momento em que se está fazendo também menção ao significado daquele ambiente. O ícone presente no sinal realizado por Ubirajara é o formato e o sinal realizado na cabeça indicando um cocar.

Como a imagem utilizada na produção de dados foi a do museu “Paiter a Soe”, situado na aldeia Gaggir, dentre as duas significações semânticas informadas, utilizamos a significação que corresponde ao significado de museu dentro da aldeia abrigando “produtos da gente”. Tomando isso como princípio, podemos descrever que o sinal realizado por Ubirajara tem relação com essa significação semântica, pois reflete a ideia de um cocar, um adereço que representa a cultura Paiter Suruí e, conseqüentemente, os “produtos da gente”.

Das cinco palavras e expressões da categoria *acessórios*, as duas que apresentaram sinais da cultura e identidade Paiter Suruí foram “cocar” e “pintura indígena”. O termo “cocar” tem a tradução na Língua Paiter Suruí como “ãapeh”, não sendo apresentado por Joaton Suruí o significado semântico.

**Figura 48 - Cocar**

**Fonte:** Foto Luciana C.B. Gregianini (2017)

O registro da imagem anterior ocorreu durante um momento de interação entre a pesquisadora e a comunidade. Estava uma senhora debaixo do barraco ao lado de sua casa fazendo colares de casco de tatu, e quando a pesquisadora foi se aproximando, ela, muito espontaneamente começou a conversar, questionando se a pesquisadora era professora, o que estava fazendo, demonstrando interesse em estabelecer laços de amizade. A conversa foi se prolongando e nisso a pesquisadora foi observando o processo de fabricação do colar e começou a perguntar sobre a produção do adereço. O esposo da senhora estava no mesmo local deitado em uma rede, interessado em conversar e contar sobre sua cultura, então, começou a falar que produzia cocar, pediu para que a sua filha trouxesse o artefato para mostrar. Foi nesse momento que a pesquisadora pediu autorização para utilizá-lo e registrar esse momento de experiência cultural.

O cocar é um artefato da cultura indígena carregado de simbologias de acordo com cada tribo ou etnia. De forma geral, os cocares são confeccionados pelos homens, que ao confeccionar colocam materiais e cores que os representam e representam a intenção deles ao utilizá-lo. Em algumas etnias ou tribos, o uso do cocar é restrito às lideranças (JIE, 2010, s.p.). Diante da diversidade de formas e simbologias, a pesquisadora priorizou em apresentar a imagem de um cocar produzido pelos membros da aldeia Gapgir, a fim de que os cinco participantes se identificassem com o artefato segundo o utilizado e fabricado pela sua comunidade.





Bartira



Mauá e Ubirajara



Tainara



Amary

No entanto, nenhum dos cinco participantes retratou, de alguma forma, uma simbologia que remete ao cocar, e sim à diversidade de formas do referido objeto.

**Figura 49** - Apresentação teatral dos Paiter Suruí



**Fonte:** Companhia de Teatro Balagan - Joaton Suruí (2014)

Bartira, ao realizar o sinal, realiza alguns movimentos utilizados na confecção do cocar, representando com um movimento circular um arco e depois, como se estivesse enrolando algo nesse arco, o coloca na cabeça. Esse processo de fabricação é uma marca da cultura Paiter Suruí; conforme Joaton Suruí (2014), a confecção é passada de geração em geração, de homens para homens.

O ícone presente em todos os SPS é o cocar em uso, pois todos realizam o formato do cocar na sua forma e local de uso, na cabeça.

A expressão “pintura indígena” na Língua Paiter Suruí é traduzida como “laht ewexo” e de acordo com Joaton Suruí tem o significado semântico de “pintura de índio”. Pinturas essas que Pucci (2009) afirma que não servem apenas para o embelezamento do corpo, elas são utilizadas em diversas situações de acordo com o objetivo, como uma atividade de um ritual, para determinada festa, para guerrear/protestar, como arte, entre outras simbologias.

**Figura 50** - Pintura Paiter Suruí (aldeia Gaggir)



Fonte: Foto Luciana C.B. Gregianini (2016)

**Figura 51** - Pintura indígena



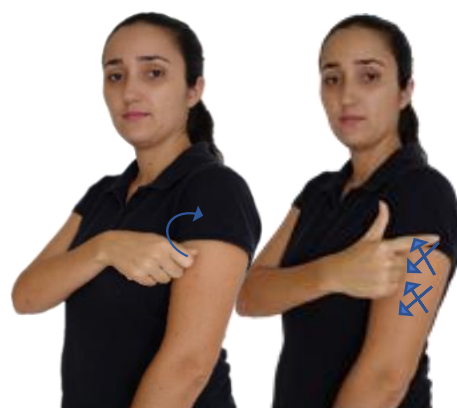
Fonte: Pintura indígena - YouTube

A figura 50 foi registrada pela pesquisadora no dia da inauguração do Museu Paiter a Soe na aldeia Gaggir. Esse registro retrata o momento de interação e trocas culturais entre os indígenas e os não indígenas. A intenção em apresentar essa imagem no dia da produção de dados foi de que os cinco participantes se lembrem das experiências vividas e/ou visualizadas, demonstrando assim como sinalizam para

essa prática cultural. A figura 51 foi apresentada como reforço da primeira imagem, apenas com o intuito de mostrar com mais nitidez e proximidade o que a pesquisadora desejava que eles sinalizassem.



Bartira, Mauá e Tainara



Ubirajara



Amary

O ícone presente em todos os sinais são os traços no braço. Uma marca da cultura Paiter Suruí pode ser observada nos sinais realizados por Bartira, Mauá, Tainara e Amary que demonstram uma das formas da pintura Paiter Suruí, pois de acordo com Pawah Suruí (2015, p. 29), “a pintura tradicional do povo Paiter também tem formas geométricas específicas, como a pintura de lamá na festa do Mapimaí, e outros tipos de pintura tradicional Paiter”. A seguir, representando e confirmando a forma realizada por Bartira, Mauá, Tainara e Amary, a imagem do pesquisador e colaborador desta pesquisa Joaton Suruí, sendo que ele representa um grande defensor e amante do seu povo.

**Figura 52** - Joaton Suruí com a pintura indígena de seu povo



**Fonte:** Companhia de Teatro Balagan - Joaton Suruí (2014)

Podemos observar que no corpo do Joaton a pintura foi realizada em forma de pequenos traços, assim como as participantes Bartira, Mauá, Tainara e Amary reproduziram na sinalização desse termo. Já Ubirajara realizou o traço da pintura de uma forma diferente, em formato de “x”, porém também é uma forma usual de pintura na cultura Paiter Suruí.

Todos os SPS realizados para esse termo apresentaram relação com o significado semântico segundo a cultura Paiter Suruí “pintura de índio”, pelo fato de fazerem referência a traços pertencentes a sua cultura.

Dentre as oito palavras da categoria *natureza*, as palavras “água”, “árvore”, “flor”, “bambu” e “sol” apresentaram marca da cultura Paiter Suruí de acordo com os SPS sinalizados pelos cinco participantes.

Vamos iniciar pela palavra “água”, a qual foi apresentada pelo pesquisador Joaton Suruí, seguindo a tradução para a Língua Paiter Suruí como “ihtxer”, desconhecendo o significado semântico.

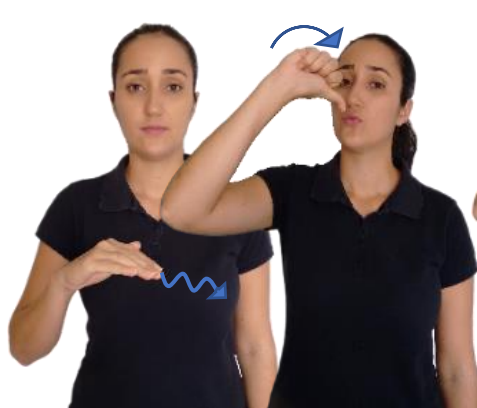
**Figura 53 - Garrafa e copo com água**

Fonte: <http://dalvaday.blogspot.com>

**Figura 54 - Água**

Fonte: <http://meioambiente.culturamix.com>

No intuito de encontrar imagens que conseguissem repassar a ideia somente de água, a pesquisadora optou por apresentar duas delas aos cinco participantes. Pretendia, assim, que eles apresentassem os sinais que utilizam para se referir a água, sem se prenderem aos objetos que a armazenam.



Bartira



Mauá



Tainara



Ubirajara



Amary

Como podemos observar nos SPS acima, o objetivo de que os objetos não influenciassem não causou efeito nos sinais realizados por Bartira, Mauá, Ubirajara e Amary. Todos eles têm como ícone o copo, apesar de Bartira, Amary e Mauá não reproduzirem o copo propriamente dito, como feito por Ubirajara e Amary, eles realizam o movimento e a ação de beber água remetendo a um copo, tendo assim o copo como ícone.

Ao contrário dos outros, Tainara não fez menção à água como fonte de bebida, ela trouxe uma representação de se banhar com a água como se estivesse em um rio, jogando a água no rosto com as mãos. Ação essa que retoma a forma mais antiga com que os indígenas tomavam banho.

Pucci (2009), relata que devido ao contato com os não índios que trouxeram mudanças culturais aos Paiteer Suruí, atualmente as casas têm água encanada e chuveiro, entre outros adereços que facilitam o consumo de água. No entanto, durante a estadia na aldeia, diariamente, em várias casas, viam-se pessoas tomando banho no tanque, jogando água no corpo com as mãos ou com algum utensílio doméstico, ato esse que nos remete ao sinal realizado por Tainara. Observa-se, portanto, que essa forma tradicional de tomar banho que configura uma marca cultural, representando a essência de como se tomava banho, de fato não se apagou, apenas se modificou.

A palavra “árvore” é representada graficamente na Língua Paiteer Suruí como “ihp”, a qual o pesquisador Joaton Suruí relata não conhecer o significado semântico na Língua Paiteer Suruí.

**Figura 55 - Árvore**



**Fonte:** Foto Luciana C.B. Gregianini (2017)

A imagem acima foi registrada pela pesquisadora quando saiu na observação do ambiente social da aldeia em busca de imagens que conseguissem representar as palavras da bacia semântica. Logo, essa imagem pertence ao ambiente de convívio dos participantes, o que facilita o reconhecimento e torna mais aberto o campo de significações na configuração dos sinais por fazer parte do seu ambiente e das suas experiências visuais.



Um fator considerado cultural realizado por Bartira, Mauá e Tainara é a menção ao brotar da árvore, realizado a ação de como se a semente estivesse dentro da terra e fosse crescendo até se tornar uma árvore. Essa ação está voltada à questão da grande influência e reverência dos indígenas para com a natureza e com o plantio. Conforme ISA (2003, s.p.), “os Paiter têm grande domínio da agricultura e roças familiares são cultivadas por grupos de irmãos, nas quais se planta uma variedade de produtos a exemplo de milho, mandioca, batatas, inhames, feijão, arroz, banana, amendoim, mamão, além de algodão e tabaco”.

Dessa forma, o cultivar da terra possibilitou aos indígenas surdos participantes uma visão mais simbólica em consonância com a realidade cultural em que vivem, demonstrando que a existência da árvore só é possível se ela vier do fundo da terra.

O ícone presente em todos os SPS é a própria imagem icônica da árvore, em que o tronco é representado pelo braço e os galhos pelos dedos. Ubirajara e Amary, ao representar essa imagem do real, reproduzem o movimento de uma árvore ao ser balançada pelo vento, sinal esse muito semelhante ao da Libras, ligando-se a experiências e cultura visual.

Segundo Joaton Suruí, “solirahp” é a tradução de “flor” na Língua Paiter Suruí e conforme a sua cultura, tem a significação semântica de “algo que tem várias formas, delicadeza, algo delicado”.

**Figura 56 - Flor**



**Fonte:** Foto Luciana C.B. Gregianini (2017)

No momento em que a pesquisadora estava voltando de uma visita a um ambiente em construção pela comunidade Paiter Suruí, para um evento de trocas de sementes que estava próximo, com a câmera em punho, preparada para registrar imagens que representassem as palavras da bacia semântica, avistou uma flor silvestre na beira da estrada que dá acesso à construção, e registrou-a. Registrar essa imagem nesse ambiente em que o fluxo de indígenas estava frenético possibilitou permanecer com o ideal de seleção de imagens que estiveram ao alcance diário dos cinco participantes indígenas.





O ícone presente nos sinais realizados por todos é a representação da flor. Contudo, Tainara e Ubirajara ligam a esse ícone o cheiro exalado pela flor, juntamente com a expressão de como estivessem cheirando-a. Esse ato reproduzido de cheirar a flor tem relação com a significação “algo que tem várias formas, delicadeza, algo delicado” segundo a cultura Paiter Suruí, pois ao cheirá-la eles representam uma sensação de delicadeza, de sublime, de prazeroso.

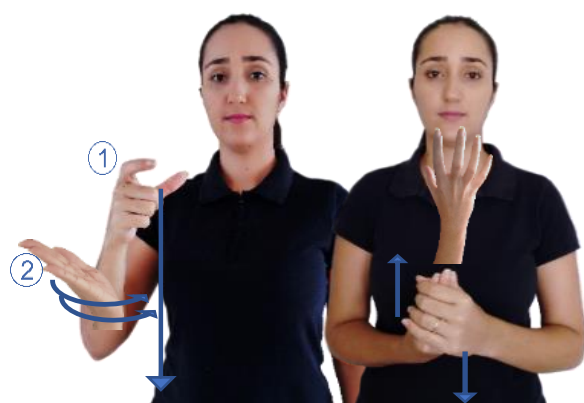
Nesse termo, o traço cultural se repete ao demonstrado no termo “árvore”, em que a ligação culturalmente estabelecida com a natureza e o plantio são referências ao realizarem os sinais, pois de acordo com Joaton Suruí (2014), o povo Paiter Suruí tem uma ligação de muito respeito e uso consciente dos recursos da natureza, pois ela é utilizada para garantir a sustentabilidade da cultura e valores que são repassados de geração em geração.

A palavra “bambu” na Língua Paiter significa “mokor ap”, tendo como significado semântico “bambu espinhosa”, conforme informações do pesquisador Joaton Suruí.

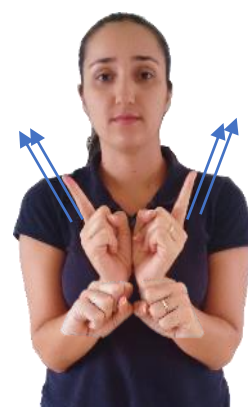
**Figura 57 - Bambu**

**Fonte:** Foto Luciana C.B. Gregianini (2017)

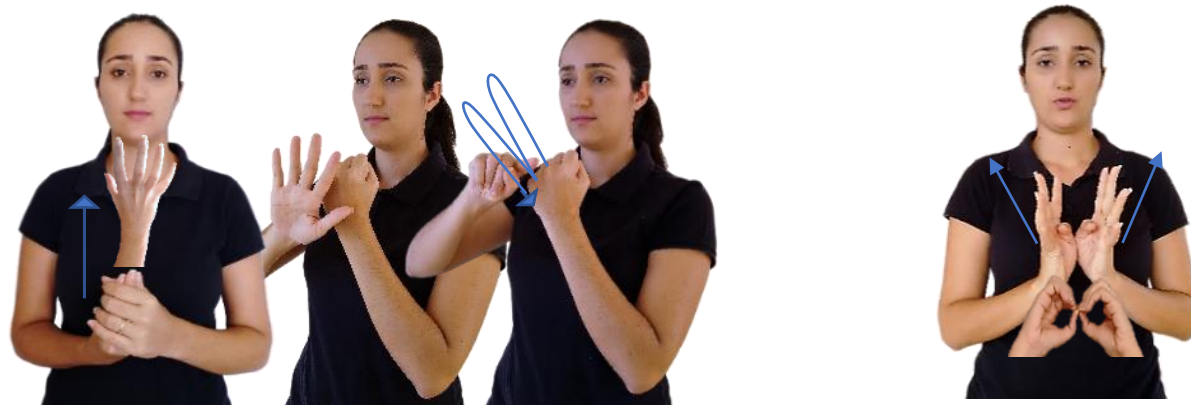
No momento em que estava voltando da visita à construção dos barracões para o evento das sementes, a pesquisadora, propositalmente, registrou esse bambuzeiro que fica na beira da estrada que corta a aldeia, a fim de inserir tal imagem na produção dos dados e assim permanecer no ideal de construção de uma produção de dados que contemplasse a visualidade diária dos sujeitos surdos indígenas participantes e, assim, eles apresentassem a forma como sinalizam para esse termo.



Bartira

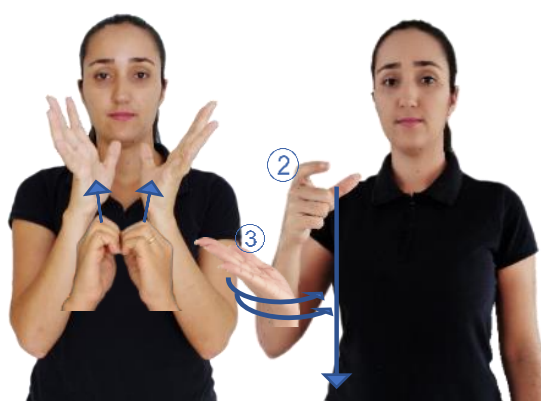


Mauá



Tainara

Ubirajara



Amary

O ícone presente nos SPS apresentados por Bartira e Amary é a representação do bambu numa forma unitária e a demonstração de uma ação de corte no mesmo. O bambu é um material utilizado pelos indígenas desde muitos anos para a construção de moradias, utensílios, artesanatos, entre outros (MINDLIN, 1985). Por essa utilização do bambu na vida cotidiana, é que Bartira e Amary, ao reproduzirem o corte, refletem a ação de manejo desse material para uso conforme a sua cultura, sendo essa uma marca cultural apresentada por elas.

Os SPS realizados por Mauá, Tainara e Ubirajara não apresentaram essa marca cultural mostrada por Bartira e Tainara. Esses três participantes tiveram como ícone os galhos do bambuzeiro, reproduzindo as características da visualidade que o mesmo proporciona, formado por uma moita com vários galhos avoaçados para cima.

Nenhum dos SPS apresentados pelos cinco participantes demonstrou fazer relação com a significação semântica “bambu espinhosa”.

“Ĝat” é uma palavra na Língua Paiter Suruí que é o termo “sol” dessa categoria. Conforme Joaton Suruí, tem como significado semântico “elemento que esquentar”.

**Figura 58 - Sol**

Fonte: <http://www.folhavoria.com.br>

O registro dessa imagem não foi realizado no ambiente da aldeia. O motivo desse não registro real e preferência por uma imagem retirada da internet, foi pelo fato da dificuldade de entendimento dos cinco participantes em não identificar um sol numa imagem não tão nítida como essa por causa do reflexo que existiria. Assim, apresentar essa imagem não causaria danos aos sinais realizados, visto que o sol é um elemento natural universal. Apresentar o pôr do sol registrado no próprio ambiente da aldeia seria possível, porém a pesquisadora não optou por esse registro por poder ser entendido pelos participantes como a expressão “pôr do sol” e não apenas “sol” como é o objetivo.

A intenção inicial da pesquisadora foi de que os indígenas surdos sinalizassem como se referenciam ao sol, qual a característica física ou funcional predominaria na composição dos sinais.



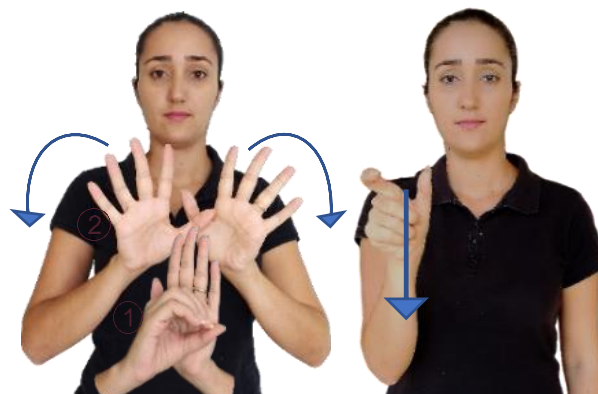
Bartira



Mauá e Ubirajara



Tainara



Amary

O ícone presente em todos os SPS acima é a claridade dos raios do sol, seja demonstrado pela expressão facial, a qual apresenta olhos quase fechados como se estivessem “cegos” pelo forte clarão, pelas mãos em movimento representando a explosão dos raios solares ou pelas mãos como se estivessem protegendo os olhos da claridade. Contudo, nenhum deles apresentou relação com a significação semântica da palavra na Língua Paiter Suruí “elemento que esquentar”.

Ao descrever a forma da vida tribal na aldeia, Mindlin (1985, p. 29), ressalta uma forma cultural de posição das malocas que serve de referência para o traço cultural realizado por Amary, relatando que todas as portas eram “voltadas para o sol nascente”. No primeiro sinal realizado por Amary, faz-se menção a um clarão, que anteriormente estava tampado, escuro, e se abriu. Dando sequência ao sinal, o segundo assemelha-se a uma brecha de luz, fazendo com que “... o sol candente da casa reduzir-se a um ponto na porta” (MINDLIN, 1985, p. 31). Portanto, ela traz na representação do sinal a visão que se tem dentro da maloca com relação ao sol.

Por fim, analisamos e demonstramos a complexidade da forma de se comunicar dos cinco participantes, que trazem dentro de cada SPS suas visões de mundo, suas experiências vividas e visualizadas no contexto da cultura Paiter Suruí e da cultura surda. Diante dessa individualidade de conceber o mundo e divergências de sentido e opiniões a depender de cada pessoa, é que justificamos existir as diferenças de sinais entre os cinco participantes, pois de acordo com Vygotsky (1994) *apud* Campello (2008, p. 87):

Entendendo-se que o sentido, de acordo com Vygotsky (1994), refere-se à dimensão particular, singularizada pelas histórias de cada sujeito pelo processo de apropriação individual dos significados. O significado, por sua vez, refere-se ao que está coletivizado e que permeia a relação do sujeito

com o mundo, mediada por signos culturais, ou seja, os “signos não-auditivos”.

Diante dos feitos e ensinamentos coletivos da cultura Paiter Suruí, é que os indígenas surdos, a partir da sua cultura visual, apropriam-se do significado que ora foi coletivo e que pela sua visualidade individual criam novos significados de acordo com a sua visão e sua relação com o meio em que estão inseridos, ou seja, a sua relação com o mundo.

Portanto, não se pode enxergar essa diversidade de sinais para se referir a uma mesma palavra como algo sem sentido e sem conexão, pois se trata de uma questão muito subjetiva. De acordo com Santana *et al.* (2008, p. 300), “há vários predicados no objeto, mas a escolha é livre. Escolhe-se aquilo que chama mais a atenção, e o que chama mais atenção para uns pode ser menos significativo para outros”. Devemos, portanto, enxergar que são formas diferentes de se conceber e enxergar as representatividades culturais e o mundo a sua volta.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A necessidade do ser humano de expandir a comunicação vem desde muito tempo, dos desenhos nas cavernas até os mais avançados meios tecnológicos. Essa necessidade ocorre porque somos altamente sociais, sendo a comunicação a forma mais utilizada na consolidação e avanço das experiências e propagação sociais.

Seguindo esse pensamento da importante e necessária comunicação social, a presente pesquisa teve como foco primordial mapear os sinais comunicativos utilizados pelos indígenas surdos Paiter Suruí. Foi possível chegar à conclusão de que a comunicação não somente é consolidada pela forma oral na Língua Paiter como, seguindo uma cultura surda visual, constante e concomitantemente são utilizados sinais no processo de interação entre o povo surdo Paiter Suruí e a comunidade Paiter Suruí.

Realizar o mapeamento dos SPS reforçou ainda mais o quanto os seres humanos, independente da sua necessidade, reinventam-se para que o processo comunicativo ocorra. Registrar a forma de comunicação e expressão desses cinco indígenas surdos Paiter Suruí foi uma etapa que trouxe muitas ideias, entusiasmo e novos rumos, por ver a diversidade de sinais existentes em cada participante, ora iguais na configuração ora totalmente diferentes, e que em meio a essas diferenças se fazem entender. Campello (2008), corrobora ao afirmar que quando os sujeitos surdos pertencem a um mesmo convívio cultural e têm experiências coletivas culturais, esses conseguem entender e ser entendidos por terem essa proximidade de conceitos e signos visuais de uma mesma cultura.

Tal fato demonstra que a diversidade de sinais realizados para uma mesma palavra, porém com ícones advindos de uma cultura visual que tem como campo de visão a cultura Paiter Suruí, é uma questão muito subjetiva, pois cada indivíduo tem um olhar diferente para com o mundo que o cerca e com isso transmite no seu sinal aquilo que chama mais atenção e faz mais sentido.

Reconhecer as marcas da cultura e identidade Paiter Suruí nos SPS nos possibilitou analisar e perceber o quanto a cultura – além da cultura visual na qual os sujeitos surdos estão inseridos – influencia e lhes oferece signos e significados para a formulação da sua forma de se expressar. Santana *et al.* (2008), descreve que para conseguir perceber as marcas de uma cultura presente nos sinais é preciso que quem

o analisa conheça profundamente a cultura à qual o sujeito surdo se refere. Dessa forma, analisando as literaturas, as observações realizadas em campo e principalmente os autores na temática da cultura Paiter Suruí, é que podemos enxergar além do que nos estava sendo mostrado nos SPS. Em cada sinal, um significado simbólico, prático e semântico embutido na palavra apresentada aos indígenas surdos participantes, indo muito além do que a pesquisadora pretendia que fosse sinalizado, causando ainda mais entusiasmo e admiração.

Verificou-se que há uma riqueza cultural extraordinária na constituição de alguns sinais. A cultura da comunidade em que os surdos estão inseridos, que é a cultura Paiter Suruí, entrelaça-se com a cultura natural do surdo, que é a cultura visual (PERLIN, 2003), e nesse processo surgem os sinais para denominar coisas que os cercam, com uma riqueza de marcas da cultura e identidade Paiter Suruí esplendorosas.

A presença das marcas da cultura Paiter Suruí torna os sinais detentores de identidade, uma identidade marcada pelo conhecimento e experiências de uma cultura indígena visualizada e interpretada por um ser com cultura visual. Diante dessa homogeneização cultural, surgem sinais que os representam como tais, sinais que os identificam, e para entender sua constituição é preciso que se conheça em profundidade a cultura Paiter Suruí.

Alguns dos SPS mapeados não apresentaram marcas da cultura e identidade Paiter Suruí, porém são, em sua maioria, reflexos de uma cultura natural do sujeito surdo, a cultura visual. Por meio dessa cultura é que os sujeitos surdos interpretam a vida, situações, acontecimentos, costumes, crenças, que muitas vezes não lhes são explicados por bloqueio na comunicação. Portanto, a leitura que fazem da vida enxergada é transferida em suas mãos em forma de sinais, tornam o sujeito surdo um sujeito diferente na forma de se expressar e agir, porém não diferente como um ser que não tem cultura, língua e habilidades.

Portanto, diante de todo o exposto, afirmamos que há uma riquíssima linguagem, que com incentivos, conscientização e aprofundamento científico pode vir a ser considerada uma língua, a língua dos surdos Paiter Suruí. Esta é a ânsia desta pesquisa, que se volte olhares para esse povo, que sejam vistos, que o seu valor cultural seja reconhecido e pesquisado a fundo, surgindo, assim, projetos, estudos, pesquisas, apoio de órgãos públicos e/ou privados, que intensifiquem as pesquisas nessa temática para que não se perca a deslumbrante manifestação cultural e



identitária do povo surdo Paiter Suruí presente nos SPS mapeados nesta pesquisa e em muitos outros que venham a ser mapeados.

Ficamos no anseio de que aconteça reconhecimento e aprofundamento na forma comunicativa dos surdos Paiter Suruí, como também que sejam respeitados, reconhecidos e admirados tanto pela sociedade de uma forma geral quanto pela comunidade Paiter Suruí, não que a comunidade não os respeite, pelo contrário, é preciso tornar claro para os Paiter Suruí que o sujeito surdo é um ser que tem uma cultura própria, com seus costumes e modos de vida e de enxergá-la, diferente dos ouvintes. Pois, conforme afirma Strobel (2008, p. 25), “o essencial é entendermos que a cultura surda é como algo que penetra na pele do povo surdo que participa das comunidades surdas, que compartilha algo em comum, seu conjunto de normas, valores e comportamentos”.

É necessário que a comunidade Paiter Suruí conheça quem são esses sujeitos surdos para que possa entendê-los na sua essência natural e assim apoiá-los, conhecer os direitos deles e apoiá-los para a concretude dos mesmos, principalmente na questão educacional, pois a comunidade Paiter reconhece que não conhece o “mundo” dos surdos, principalmente quando relacionado a educação escolar.

Diante das informações e dos resultados alcançados nesta dissertação, conclui-se com uma imensa satisfação e esperança de que venham novas pesquisas, que esta pesquisa contribuiu, mesmo que em passos singelos, diante dos inúmeros contextos a serem aprofundados, para os estudos direcionados ao povo surdo e principalmente para a conservação cultural e identitária do povo surdo Paiter Suruí.

## REFERÊNCIAS

ANDRADE, Sandra dos Santos. A entrevista narrativa ressignificada nas pesquisas educacionais pós-estruturalistas. In: MEYER, Dagmar Estermann; PARAÍSO, Marlucy Alves (org.). **Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2012.

AZEVEDO, Marlon Jorge Silva de. **Mapeamento e contribuições linguísticas do professor surdo aos índios surdos da etnia Sateré-Mawé na microrregião de Parintis**. Manaus: UEA, 2015.

BALÉE, Wiliam. **Povos indígenas do Brasil**. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/Kaapor>> Acesso em: 12 de jul. 2016.

BAUMAN, Zygmunt. **Ensaio sobre o conceito de cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

\_\_\_\_\_. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BECKER, Bertha Koiffmann. **Amazônia**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1991.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005. 3ª reimpressão.

BIEMBENGUT, Maria Salett. **Mapeamento na Pesquisa Educacional**. Rio de Janeiro: Editora Cieência Moderna Ltda., 2008.

BRASIL. Lei nº 10.436 de 24 de abril de 2002. **Lei de LIBRAS. Dispõe sobre a Língua Brasileira de Sinais – LIBRAS e dá outras providências**. DOU, Brasília, 2002. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2002/L10436.ht](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/L10436.ht). Acesso em: 17 de set. 2016.

\_\_\_\_\_. **Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012**. Disponível em: [http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/cns/2013/res0466\\_12\\_12\\_2012.html](http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/cns/2013/res0466_12_12_2012.html). Acesso em :12 de abr. 2017.

CAMPELLO, Ana Regina e Souza. **Aspectos da visualidade na educação de surdos**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Educação da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2008.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

CARDOZO, Ivaneide Bandeira. **IWAI E METARE: A Marca do Território Paiter Suruí**. Dissertação de mestrado. Porto Velho, 2013.

COELHO, Luciana Lopes. **A constituição do sujeito surdo na cultura Guarani Kaiowá: os processos próprios de interação e comunicação na família e na escola**. Dourados, MS: UFGD, 2011.

COELHO, Rafaeli Kátia Solange; SILVEIRA, Maria Dalma Duarte. **Caderno de estudos: LIBRAS**. Centro Universitário Leonardo da Vinci. – Indaial: GRUPO UNIASSELVI, 2009.

CUNHA, Ananda Catrine Lima da; MARETTO, Luís Carlos; SILVA, Adnilson de Almeida Silva. Representação Cultural Paiter Suruí: um ritual de celebração da vida. In: PORTUGAL, Ana Raquel; HURTADO, Liliana Regalado (orgs.). **Representações culturais da América indígena** [recurso eletrônico]. 1. ed. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015.

DURAND, Gilbert. **O imaginário**: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. Tradução Renée Eve Levié. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. Lisboa: Temas e debates - Actividades Editoriais, 2003.

FERREIRA, Lucinda. **Por uma gramática de línguas de sinais**. [reimpr.]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2010.

FUNAI. **Povo Paiter Suruí inaugura primeiro museu de Rondônia dentro de uma terra indígena**. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/3849-povo-paiter-surui-inaugura-primeiro-museu-de-rondonia-dentro-de-uma-terra-indigena>. Publicado em 22/07/2016. Acesso em: 13 de dez. 2016.

GASODÁ SURUÍ. **Pintura corporal indígena Paiter de Rondônia**. Disponível em: <http://gasodasurui.blogspot.com.br/2010/11/pintura-corporal-indigena-paiter-de.html>. Publicado em 18/11/2010. Acesso em: 02 de ago. 2017.

\_\_\_\_\_. **Cotidiano das crianças da etnia Paiter Suruí**. Disponível em: <http://gasodasurui.blogspot.com.br/2016/01/cotidiano-das-criancas-da-etnia-paiter.html>. Publicado em: 30/01/2016. Acesso em: 2 de ago. 2017.

\_\_\_\_\_. **GÃMEB** - o jeito de ser Paiter. Disponível em: <http://gasodasurui.blogspot.com.br/>. Publicado em 29/03/2017. Acesso em: 02/08/2017.

\_\_\_\_\_. **Cotidiano das crianças da etnia Paiter Suruí**. Disponível em: <Http://gasodasurui.blogspot.com.br/2016/01/cotidiano-das-criancas-da-etnia-paiter.html#links>. Acesso em 20 de jul. 2017.

GASTALDO, Denise. Pesquisador/a desconstruído/a e influente? Desafios da articulação teoria-metodologia nos estudos pós-críticos. In: MEYER, Dagmar Estermann; PARAÍSO, Mar Lucy Alves (Org.). **Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2012.

GOMES, João Carlos. **Construindo caminhos educativos para interpretação do ambiente pantaneiro**. São Carlos: UFSCar, 2008.

GUARNIERI, Ivanor Luiz. **A bacia semântica de Vilhena**. Disponível em: <http://rondoniaempauta.com.br/nl/coluna/noticias/artigo/artigo-a-bacia-semantica-de-vilhena/>. Acesso em: 11 de ago. 2016.

HALL, Stuart. **A centralidade da cultura**: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. *Educação & realidade*, Porto Alegre, v. 22, n. 2, p. 15-46, jul./dez. 1997.

\_\_\_\_\_. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Povos Indígenas no Brasil**. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/surui-paiter>, 2003. Acesso em: 12 de jul. 2016.

JIE, Jornal de Itaipu Eletrônico. **Na cabeça do índio, responsabilidade**. Publicado em 04/02/2010. Disponível em: <http://jie.itaipu.gov.br/print/42476>. Acesso em: 24 de abr. de 2017.

JOATON SURUÍ. **METAR ET AH**: uma proposta de educação escolar indígena diferenciada para o povo Suruí Paiter de Rondônia. Trabalho de conclusão do curso de Licenciatura em Educação Básica Intercultural. – Universidade Federal de Rondônia, 2014.

KAKUMASU, Jim. Urubu: Kaapor Sing Language. In: **Summer Institute of Linguistics**, 2005. Disponível em: <http://www.sil.org/americas/brasil/LANGPAGE/PORTUKPG.HTM>. Acesso em: 17 de nov. 2016.

KLEIN, Carin; DAMICO, José. O uso da etnografia pós-moderna para a investigação de políticas públicas de inclusão social. In: MEYER, Dagmar Estermann; PARAÍSO, Marlucy Alves (Org.). **Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2012.

LEITE, Kécio Gonçalves. **Nós mesmos e os outros**: etnomatemática e interculturalidade na escola indígena paiter. UFMT: Cuiabá, 2014.

LIMA BARRETO, Evanice Ramos. **Etnolinguística**: pressupostos e tarefas. P@rtes. (São Paulo). Junho de 2010. ISSN 1678-8419. Disponível em <[www.partes.com.br/cultura/etnolinguistica.asp](http://www.partes.com.br/cultura/etnolinguistica.asp)>. Acesso em: 10 de out. 2016.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MACEDO, Shirlene. **O tucumã fruta típica da Amazônia**. Disponível em: <http://portaldoamazonas.com/tucuma>. Acesso em: 2 de agosto 2017.

MEYER, Dagmar Estermann; PARAÍSO, Marlucy Alves (Org.). **Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2012.

MINDLIN, Betty. **NÓS PAITER**: Os Suruí de Rondônia. Rio de Janeiro: Petrópolis: Vozes, 1985.

MOTTA SOUZA, Andreia Teschi. **A poética do olhar: a cultura visual surda no contexto Amazônico**. Porto Velho, Rondônia, 2016. Dissertação (Mestrado em Letras) Fundação Universidade Federal de Rondônia / UNIR.

NARAIKOE SURUÍ, Rubens. **Labiway ey sad**: sistema de governança Paiter Suruí. Porto Velho, 2014.

NARAYKOPEGA SURUÍ. **Um olhar para a história e as lutas do Povo Paiter Suruí de Rondônia**. Revista Partes, 2015 Disponível em: <http://www.partes.com.br/2015/07/06/um-olhar-para-a-historia-e-as-lutas-do-povo-paiter-surui-de-rondonia>. Acesso em: 12 de jul. 2016.

OLIVEIRA, Cláudia Nascimento; MELO, Kelli Carvalho; SILVA, Adnilson de Almeida. A colonização da região Amazônica: as transformações de uma cultura após o contato com a Sociedade envolvente. In: PORTUGAL, Ana Raquel; HURTADO, Liliana Regalado (orgs.). **Representações culturais da América indígena** [recurso eletrônico]. 1. ed. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015.

PANOFKY, Erwin. Iconografia e Iconologia: Uma introdução ao estudo da arte da Renascença. In: **Significado nas Artes Visuais**. Tradução: Maria Clara F. Kneese e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2ª ed., 1986, p. 47-65.

PARAÍSO, Marlucy Alves. Metodologias de pesquisa pós-críticas em educação e currículo: trajetórias, pressupostos, procedimentos e estratégias analíticas. In: MEYER, Dagmar Estermann; PARAÍSO, Marlucy Alves (Org.). **Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2012.

PAWAH SURUÍ, Adriano. **Saberes matemáticos do povo Paiter Suruí**. Trabalho de conclusão do curso de Licenciatura em Educação Básica Intercultural. – Universidade Federal de Rondônia, 2015.

PERLIN, Gladis; STROBEL, Karin Lilian. **Fundamentos da educação de surdos**. Florianópolis: UFSC, 2006.

PERLIN, Gladis. Identidades surdas. In: SKLIAR C. (org.). **A surdez**: um olhar sobre as diferenças. Porto Alegre: Mediação, 2015.

\_\_\_\_\_. **O ser e o estar sendo surdos**: alteridade, diferença e identidade. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do sul. Programa de Pós-Graduação em Educação, Porto Alegre, 2003. Skliar, Carlos Bernardo, orient.

PUCCI, Magda Dourado. **A arte oral Paiter Suruí de Rondônia**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), São Paulo, 2009.

QUADROS, Ronice Muller de; KARNOPP, Lodenir Becker. **Língua de sinais brasileira**: estudos linguísticos. Porto Alegre: Artmed, 2004.

QUADROS, Ronice Muller. **Estudos de línguas de sinais: uma entrevista com Ronice Muller de Quadros**. *ReVEL*, vol. 10, n. 19, 2012 [www.revel.inf.br]. Artigo.

RAMOS. Clélia Regina. **LIBRAS: A língua de Sinais dos surdos Brasileiros**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Arara Azul, 2007. Disponível em: <<http://www.editora-arara-azul.com.br/pdf/artigo2.pdf>>. Acesso em: 16 de nov. 2016.

SALLES, Heloísa Maria Moreira Lima [et al.]. **Ensino da língua portuguesa para surdos: caminhos para prática pedagógica**. Brasília: MEC, SEESP, 2004. V 2.

SANTANA, Ana Paula; GUARINELLO, Ana Cristina; BERBERIAN, Ana Paula; et al. **O estatuto simbólico dos gestos no contexto da surdez**. *Maringá*, v. 13, n. 2, p. 297-306, abr./jun., 2008.

SILVA, Marília da Piedade Marinho. **Identidade e surdez: o trabalho de uma professora surda com alunos ouvintes**. São Paulo: Plexus Editora 2009.

SILVA, Nathália Thaís Cosmo da; FERREIRA NETO, José Ambrósio. **A monetarização da vida social dos Paiteer Suruí**. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 9, n. 1, p. 163-181, jan./abr. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v9n1/11.pdf>. Acesso em: 13 de jul. 2016.

SUMAIO, Priscilla Alyne. **SINALIZANDO COM OS TERENAS: um estudo do uso da LIBRAS e de sinais nativos por indígenas surdos**. Unesp: Araraquara, 2014.

SKLIAR, Carlos. Os Estudos Surdos em educação: problematizando a normalidade. In: SKLIAR C. (org.). **A surdez: um olhar sobre as diferenças**. Porto Alegre: Mediação, 2015.

STROBEL, Karin Lilian; FERNANDES, Sueli. **Aspectos linguísticos da Língua Brasileira de Sinais**. Curitiba: SEED/SUED/DEE, 1998.

STROBEL, Karin Lilian. **As imagens do outro sobre a cultura surda**. Florianópolis: UFCS, 2008.

\_\_\_\_\_. Karin Lilian. História dos surdos: representações “mascaradas” das identidades surdas. In: QUADROS, R. M. de & PERLIN, G. (orgs.). **Estudos Surdos II**. Petrópolis, RJ: Arara Azul, 2007.

TRUBILIANO, Carlos Alexandre Barros; FERREIRA, Laide Maria Ruiz. **Os etnoconhecimentos da cultura Paiteer Suruí trabalhados na Escola Sertanista José do Carmo Santana – Cacoal (Rondônia – Brasil)**. *Rev. Hist. UEG - Anápolis, GO*, v. 5, n.1, p. 124-140, jan./jul. 2016.

VIDAL, Jean-Jacques Armand. **A cerâmica do povo Paiteer Suruí de Rondônia: Continuidade e mudança cultural, 1970-2010**. Dissertação (Mestrado em Artes) Universidade Estadual Paulista, Instituto de Artes, 2011.

VYGOTSKY, Lev. **A formação social da mente**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VILAR, Stella Crivelenti; FURLAN, Reinaldo. **Alteridade e expressão em Merleau-Ponty: rumo a um paradigma alternativo da subjetividade**. Memorandum, 30, 157-176. 2016. Disponível em: [www.fafich.ufmg.br/memorandum/a30/vilarfurlan01](http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/a30/vilarfurlan01). Acesso em 21 de jul. 2017.

VILHALVA, Shirley. **Índios surdos**: mapeamento das Línguas de sinais do Mato grosso do Sul. Petrópolis, RJ: Arara Azul, 2012.

WITT, Patrícia Rodrigues. **Surdez**: silêncio em voo de borboleta. Porto Alegre: Movimento, 2013.

**APÊNDICES****APÊNDICE A: TERMO DE CONCORDÂNCIA DA INSTITUIÇÃO****TERMO DE CONCORDÂNCIA DA INSTITUIÇÃO**

Eu, ....., portado do CPF n.º....., e RG..... residente e domiciliado na .....,  
....., presidente da Associação..... com CNPJ.....localizada  
....., autorizo a realização da pesquisa intitulada ....., a qual será realizada  
na Aldeia Gapgir, linha 14 no município de Cacoal – Rondônia, tendo como condutora e  
responsável à pesquisadora ....., CPF .....

Declaro que fui informado pelo responsável da pesquisa sobre as características e objetivos da  
mesma, bem como das atividades que serão realizadas na instituição a qual represento.

A pesquisadora está ciente de suas responsabilidades como condutora da presente pesquisa e  
de seu compromisso no resguardo da segurança e bem-estar dos sujeitos recrutados,  
assegurando privacidade de modo a proteger suas imagens. A mesma garante que não utilizará  
as informações coletadas em prejuízo dessas pessoas e/ou instituição, respeitando desse modo  
as Diretrizes Éticas da Pesquisa Envolvendo Seres Humanos, conforme termos estabelecidos  
na Resolução CNS nº 466/2012, obedecendo às disposições legais estabelecidas na Constituição  
Federal Brasileira, artigo 5º, incisos X e XIV e no código Civil artigo 20.

Cacoal, .....de .....de .....

---

Assinatura e carimbo do responsável institucional



## APÊNDICE B: TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Eu, \_\_\_\_\_, nacionalidade \_\_\_\_\_, data de nascimento: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_, idade: \_\_\_\_\_, estado civil: \_\_\_\_\_ profissão: \_\_\_\_\_, endereço: \_\_\_\_\_ RG: \_\_\_\_\_ neste ato representado por mim, (representante legal) \_\_\_\_\_, nacionalidade: \_\_\_\_\_, Data de nascimento: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_, estado civil: \_\_\_\_\_, profissão: \_\_\_\_\_, endereço: \_\_\_\_\_, grau de parentesco com o sujeito da pesquisa: \_\_\_\_\_, está sendo convidado a participar de um estudo denominado MAPEAMENTO DOS SINAIS DA COMUNIDADE SURDA DO POVO PAITER SURUÍ NO CONTEXTO SOCIAL, cujos objetivos e justificativas são: “ Mapear os Sinais Paiter Suruí na perspectiva da identidade cultural no contexto social da comunidade indígena na Aldeia Indígena Gapgir do Povo Paiter Suruí na Linha 14, Terra Indígena Sete de Setembro, no município de Cacoal, Estado de Rondônia.” “Este estudo justifica-se, por ser de caráter inédito e de extrema relevância, pois irá verificar e registrar os gestos e ícones presentes nos sinais no processo de comunicação utilizados pelos Surdos Paiter Suruí no contexto social, e como se desenvolve a comunicação entre os surdos e a comunidade. O mesmo trará benefícios ao Povo Paiter auxiliando-os no conhecimento desses sinais, favorecendo e aproximando os surdos da comunidade. ”

A sua participação no referido estudo será no sentido de contribuir autorizando seu filho (a) na realização dos sinais por ele (a) criado para viabilizar a comunicação. A pesquisa será desenvolvida na metodologia pós-crítica a qual não tem um método previamente definido. Para a realização desta pesquisa, os dados serão produzidos por meio de observações na comunidade da Aldeia Indígena Gapgir, no contexto social, com realização de entrevistas direcionadas aos pais e realização de oficinas para a produção dos dados, em que os Surdos Paiter realizarão os sinais por eles utilizados. Esses sinais serão registrados em filmagens e fotografias.

Estou ciente de que a sua privacidade será respeitada, ou seja, seu nome ou qualquer outro dado ou elemento que possa, de qualquer forma, o (a) identificar, será mantido em sigilo.

Também fui informado de que pode haver recusa à participação no estudo, bem como pode ser retirado o consentimento a qualquer momento, sem precisar haver justificativa, e de que, ao sair da pesquisa.

A pessoa que realizará as entrevistas e as observações será a pesquisadora Luciana Coladine Bernardo Gregianini, acadêmica do Programa de Pós-Graduação do Mestrado Acadêmico em Letras, pela Universidade Federal de Rondônia, e também professora da UNIR no campus de Rolim de Moura. O projeto desenvolvido está sob a orientação do Professor Dr. João Carlos Gomes, professor da UNIR – campus de Ji-Paraná.

É assegurada ao meu representado durante toda a pesquisa, o livre acesso a todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre.

Enfim, fui orientado quanto ao teor de todo o aqui mencionado e compreendido a natureza e o objetivo do estudo, autorizo a participação de \_\_\_\_\_ na referida pesquisa, estando totalmente ciente de que não há nenhum valor econômico, a receber ou a pagar, pela participação.

Agradecemos por sua participação e colaboração.

Nome do pesquisador: Luciana Coladine Bernardo Gregianini.

Telefone para contato: (69) 9 8479-9451

\_\_\_\_\_  
Assinatura do pesquisador

### **TERMO DE CONSENTIMENTO**

Declaro que fui informado sobre todos os procedimentos da pesquisa e que recebi de forma clara e objetiva todas as explicações pertinentes ao projeto, e que será garantido o sigilo quanto ao meu nome e aos meus dados pessoais e de minha família. Eu compreendo que neste estudo serão realizadas observações do convívio social do meu filho (a) com a comunidade, bem como serão realizadas entrevistas sobre assuntos como: conceitos e concepções de surdez, relacionamento social e as perspectivas de interação social em relação ao meu (a) filho (a) surdo (a), sendo que fui informado que posso me retirar do estudo a qualquer momento.

Nome por extenso \_\_\_\_\_

Assinatura \_\_\_\_\_ Local: \_\_\_\_\_

Data: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_.

## APÊNDICE C: TERMO DE ASSENTIMENTO

### TERMO DE ASSENTIMENTO

Meu nome é Luciana Coladine Bernardo Gregianini e venho pedir sua ajuda para fazer um trabalho da escola em que estudo, que é a Universidade Federal de Rondônia. Esse trabalho se chama pesquisa. Dei o nome de “**Mapeando os Sinais Paiter Suruí no contexto da comunidade**” para minha pesquisa e eu quero saber como você se comunica com as pessoas da sua aldeia.

Você pode me ajudar me contando como você se comunica com as pessoas da sua aldeia, se você usa gestos ou sinais e me mostrando como são esses gestos ou sinais que você usa para falar.

Se você deixar, eu vou filmar esses sinais ou gestos que você usa para se comunicar com as pessoas da sua aldeia, para que depois eu possa assistir e registrar em forma de foto a forma que você se comunica. Esse trabalho irá contribuir para ajudar você, seus amigos surdos e a comunidade a se comunicarem mais fácil. Se você aceitar e seus pais concordarem, você pode participar esta pesquisa desta pesquisa. Seu nome não vai aparecer no trabalho e quando eu tiver acabado, vou voltar aqui e apresentar para você o que eu entendi e também trazer uma cópia para o responsável pela aldeia.

Mas você só vai participar se quiser. A nossa filmagem não vai demorar e também não vou atrapalhar suas brincadeiras, nem as suas aulas. Preciso avisar que você não receberá nenhuma recompensa por me ajudar na pesquisa. Mas o trabalho que estou fazendo pode nos ajudar a conhecer melhor como você, seus amigos surdos e as pessoas da sua aldeia se comunicam.

A qualquer hora você pode desistir sem nenhum problema e não precisa participar até o final. Se você não se sentir bem em qualquer momento da nossa filmagem, você pode me avisar e nós podemos descansar um pouco ou até mesmo interromper a filmagem.

---

Luciana Coladine Bernardo Gregianini

**Se você aceita participar, escreva seu nome a seguir.**

#### TERMO DE ASSENTIMENTO

Eu, \_\_\_\_\_, concordo em participar da pesquisa “**Mapeando os Sinais Paiter Suruí no contexto da comunidade**” e entendi como ela será realizada. Sei que posso desistir a qualquer momento, sem nenhum problema.

Cacoal/RO, \_\_\_\_ de março de 2017.

---

**Assinatura do/a menor de idade**