

# Pertenças, territórios e fronteiras entre os povos indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns *versus* o Estado brasileiro\*

Jane Felipe Beltrão\*\*

## Resumo

O texto é constituído a partir dos depoimentos de lideranças do Tapajós e Arapiuns em oficinas para trabalhar história e memória. Analisam-se: (1) as “histórias herdadas” produzidas por terceiros para os povos indígenas; (2) as narrativas indígenas sobre as trajetórias e os territórios de cada povo; e (3) a apropriação que os povos indígenas fazem da “herança” e das narrativas, produzindo os fios de “etnogêneses” identitárias associadas a territórios, em eterno “fazer e desfazer” das fronteiras que lhes foram impostas.

## Palavras-chave

História dos povos indígenas; territórios; “etnogêneses”; pertenças; identidade étnica

## Abstract

This work is construed on the basis of Tapajós and Arapiuns leadership testimonies collected during history and memory workshops. Analysis is based over three different types of narratives: inherited narratives originally produced by others than themselves; their own narratives on their history and territories; and heritage and narratives appropriated by them. These narratives combined produce a continuous identity ethno-genesis with reference to territories in a weaving and unweaving of imposed frontiers.

## Keywords

History of Indigenous Peoples; territories; ethno-genesis; sense of belonging; ethnic identity

## **Pertenças ocultas, direitos negados, histórias “em suspenso”**

Refletir sobre e com povos indígenas no Brasil é pensar em uma relação sócio-institucional, pautada, sistematicamente, pela oscilação entre negar e reconhecer direitos, pois secularmente os indígenas conviveram com a incompreensão da diferença, a negação da diversidade e a violação da autodeterminação de forma bastante drástica, sobretudo no período colonial, quando foram obrigados a viver em aldeamentos missionários ou reduções estatais que até hoje são compreendidos não como etnocídio, mas como conflitos interétnicos no campo do sistema colonial.

Hoje, a situação parece ter sido modificada, especialmente considerando-se que, ao final do mais longo período ditatorial no Brasil, a Constituição Federal de 1988<sup>1</sup> é responsável pelo surgimento de novos marcos para a democracia e para os Direitos Humanos no Estado brasileiro. A positivação de amplo rol de direitos fundamentais, o reconhecimento do pluralismo jurídico e o restabelecimento das liberdades democráticas figuram entre os pontos centrais do novo documento constitucional.

A construção de uma nova relação entre o Estado e os povos indígenas pode ser tomada como outro dos marcos inovadores estabelecido pela Constituição Federal. Rompendo com a perspectiva integracionista, a Constituição reconhece os direitos dos povos indígenas à identidade étnica, garantindo o respeito à cultura, à organização social, às línguas, às tradições e à demarcação de terras tradicionalmente ocupadas.

No entanto, é importante frisar que as inovações conquistadas com a Constituição Federal de 1988 são, acima de tudo, frutos de intenso processo político de indígenas em movimento desde a década de 80. Como afirma Luciano,

[a] conquista histórica dos direitos na Constituição promulgada em 1988 mudou substancialmente o destino dos povos indígenas do Brasil. De transitórios e incapazes passaram a protagonistas, sujeitos coletivos e sujeitos de direitos e de cidadania brasileira e planetária (2006, p. 19).

Para Araújo (2006), a Constituição de 1988 trouxe inovações no tratamento entre Estado e povos indígenas. Desde então, houve significativo avanço na proteção e no reconhecimento dos direitos indígenas no país. Os constituintes brasileiros de 1988 consagraram, pela primeira vez na História, um capítulo de proteção dos direitos

---

<sup>1</sup> Uso como referência a versão: BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm) .

indígenas, afastando a perspectiva assimilacionista, e asseguram aos povos indígenas o direito à diferença. Diz Araújo:

[a] Constituição reconheceu aos povos indígenas direitos permanentes e coletivos e inovou também ao reconhecer a capacidade processual dos índios, de suas comunidades e organizações para defesa dos seus próprios direitos e interesses. Além disso, a Constituição atribuiu ao Ministério Público o dever de garantir os direitos indígenas e de intervir em todos os processos judiciais que digam respeito a tais e interesses [...] (2006, p. 38).

O movimento indígena avançou em busca de tratados e convenções internacionais de proteção aos seus direitos, promulgados nas últimas décadas. A *Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT)*, de 1989, a *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*, de 2007, e as jurisprudências internacionais, como aquelas oferecidas pelas decisões da Corte Interamericana de Direitos Humanos, se afiguram como mecanismos para fazer valer direitos que são caros aos povos indígenas. Malgrado a promulgação da Constituição de 88 e de mecanismos internacionais que versam sobre a proteção dos direitos indígenas, o respeito à diversidade sociocultural ainda não é realidade no Brasil. Reconhecer que os povos indígenas possuem direitos diferenciados não basta, pois a intolerância à diversidade faz parte do cotidiano. O direito estatal, conforme ensina Carlos Frederico Marés de Souza Filho (2006), nega a convivência, em um mesmo território, de direitos diferenciados. O Direito estatal, ainda, acredita-se único e onipresente. E a intolerância adquire nuances difíceis de combater, pois vem camuflada via filantropia, obstáculos, nem sempre visíveis às políticas públicas, atos discriminatórios, entre muitas outras ações.

Parece imperioso que se crie no Brasil uma renovada visão do outro que não se pautem pelo etnocentrismo, pois os povos indígenas têm, por conquista, o direito à autonomia, à autodeterminação e a se fazer respeitar pela diferença. No caso dos povos indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns, a tarefa é imperiosa, pois a emergência das etnogêneses é um processo que resulta de luta política para vencer a homogeneização a que foram submetidos desde os tempos coloniais.

Aos povos indígenas, a sociedade não-indígena deixou em suspenso as histórias de cada povo, que termina subsumida em uma história oficial que, ao negar a identidade étnica, escamoteia e oculta as pertencas tão caras aos nativos. Assim, para restaurar as possibilidades de diálogo, é necessário tomar a sério inscrições de várias ordens: (1) o

papel das missões religiosas e a sistemática implantação de aldeamentos, produzindo artificialmente outras formas de socialização, ainda pouco estudadas (ROLLER, 2010); (2) as políticas indigenistas de Estado, razoavelmente estudadas e discutidas no campo da Antropologia;<sup>2</sup> (3) as escolas e o ensino da história indígena<sup>3</sup> que não contemplam os protagonistas; (4) as histórias indígenas produzidas pelas organizações não-governamentais para favorecer e/ou fortalecer os movimentos indígenas, as quais muitas vezes são ensinadas como breviários de luta;<sup>4</sup> e (5) a apropriação que os povos indígenas fazem das histórias em suspenso herdadas e das narrativas da tradição, na tentativa de protagonizar outras formas de luta.

É a imbricação dos processos antes referidos que nos permite entender tais pertencas. Daí decorre a importância de estudá-las, pois, caladas à força, elas ressurgem bravamente por meio de interlocutores que requerem direitos olvidados no passado e, pouco entendidos no contexto brasileiro. É preciso demonstrar, cabalmente, que os povos indígenas não são inventados, a não ser pelo fato de estarem deixando o lado oculto da história, que estava “em suspenso”.

### **Os “filhos” do Tapajós e Arapiuns em múltiplas histórias**

Desde a década de 80, a questão do surgimento ou ressurgimento de etnias vem se colocando fortemente no Brasil; etnias, das quais os brasileiros há muito não tinham notícias (porque se recusavam a ler as evidências) ou consideravam-nas extintas em face ao violento processo colonial, vêm produzindo controvérsias sem fim, pois poucos compreendem a situação dos povos submetidos sistematicamente a processos que a

---

<sup>2</sup> Sobre as políticas indigenistas de Estado e seus desdobramentos, consultar: Souza Lima, Antonio Carlos. 1995. *Um grande cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes e, sobre a mal contada História indígena, ver: CUNHA, Manuela (org.). 2002. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras.

<sup>3</sup> Sobre escola indígena e possibilidades de “fazer história” a partir dos protagonistas como possibilidade de ampliar horizontes, consultar o trabalho da educadora *Kaingang*: FERNANDES, Rosani de Fatima. *Educação Escolar Kyikatêjê: novos caminhos para aprender e ensinar*. Belém, 2010. Dissertação de Mestrado a ser apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD) da Universidade Federal do Pará (UFPA).

<sup>4</sup> Denomino “breviário de luta” as histórias produzidas como espaços/veredas acanhadas e resumidas, à maneira dos breviários produzidos pela Igreja católica com finalidade de “instrumentalizar” determinada luta, à semelhança dos que fazem as “cartilhas programáticas” de partidos políticos “aparelhando”, ainda hoje, os companheiros de partido. Documentos que não admitem versões e os quais se observam sem questionamentos, caminhos alternativos não se fazem presentes, dúvidas não são semeadas, portanto servem à História – como fonte, mas, não, são vias adequadas à nova História.

“ferro e a fogo” negaram a possibilidade dos povos indígenas “serem quem são”, apesar de brasileiros ou, inclusive, por serem brasileiros, como eles mesmos se afirmam, evocando o direito constitucional de serem membros de um determinado povo indígena e usufruir da cidadania como quaisquer outros cidadãos (LUCIANO, 2006). O protagonismo indígena que assume a reivindicação de direitos diferenciados como bandeira de luta assusta grande parte dos não-indígenas, que teimam em desconhecer os povos indígenas como agentes sociais, especialmente pelo fato de exigirem direitos de forma coletiva e não individual, situação *sui generis* no Brasil até bem pouco tempo.

Em face da demanda dos povos dos rios Tapajós e Arapiuns, que reivindicam a “escrita da história” como possibilidade de provar quem são, questiona-se: (1) o que leva os coletivos indígenas a utilizar, como estratégia de luta, a possibilidade de se apropriarem de narrativas tradicionais e de “histórias contadas sobre si” (nas escolas não-indígenas, por exemplo) ou “construídas para si” por aliados que instituem “breviários de luta”, documentos elaborados por organizações não-governamentais que apoiam os movimentos de etnogêneses como instrumentos de luta pelo reconhecimento das pertencas étnicas; (2) por que o resgate, as origens, as identidades étnicas, vivenciadas ou representadas pelos indígenas, chamados genericamente – às vezes de forma pejorativa – de “ressurgidos”, “novos” ou “remanescentes” é importante para o movimento indígena.

As perguntas feitas anteriormente estão relacionadas às demandas dos povos indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns para que eu fosse até eles “ensinar história”.<sup>5</sup> Passado o susto com o tamanho da responsabilidade e sabendo que poderia, unicamente, exercitar o ofício de antropóloga e historiadora junto deles, iniciei um diálogo que se mantém há quatro anos e a partir do qual se tenta escrever, por considerar possível, a

---

<sup>5</sup> A primeira demanda veio dos povos do Tapajós e Arapiuns (2009) e a segunda dos *Tembé* conhecidos como “de Santa Maria” no Guamá (2010) ambas estimuladas pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) que atua entre os interlocutores. Na tentativa de descobrir o porquê da demanda, fui informada que, como antropóloga, “fazia documentos”, laudos antropológicos e eles estavam discutindo direitos à terra. Por último, a implantação do Curso de Licenciatura e Bacharelado em Etnodesenvolvimento, no *Campus* de Altamira da UFPA, veio a demanda do Xingu, que é premente por conta da lamentável implantação do Complexo Hidrelétrico de Belo Monte. Sobre o assunto, conferir: BELTRÃO, Jane Felipe & RIBEIRO, Patrick Henrique. Ações afirmativas para Povos Tradicionais e institucionalização na Universidade Federal do Pará, 2011. *GT 06 – Antropologia, Direitos Coletivos, Sociais e Culturais*. São Paulo: *II ENADIR – Encontro de Antropologia do Direito*. Disponível em: <http://www.enadir2011.blogspot.com/>.

“história de si”<sup>6</sup> (no caso, dos povos indígenas referidos) e a “história para si”<sup>7</sup> (na referência, instrumento de luta pelo reconhecimento de direitos). Isso tudo sem ignorar aquilo que chamo de histórias “em suspenso”, herdadas de um passado colonial violento, explícitas nos processos de escrever a história ignorando os protagonistas – caso dos livros didáticos, por exemplo; ou tomando os verdadeiros protagonistas apenas como atores de enredo produzido, o qual o interessado não domina ou domina muito pouco, caso dos “breviários de luta”.

Assim sendo, elegem-se etnogêneses para indicar o rompimento produzido pelos povos indígenas com a situação colonial instaurada desde os tempos dos “parentes mortos”, o que gera um complexo processo de “retorno à” ou de “reforço à” identidade que parecia enterrada no espaço do primeiro aldeamento missionário, no qual seus antepassados foram obrigados a permanecer (OLIVEIRA FILHO, 1999).<sup>8</sup>

É admissível falar de etnocídio, entendido como processo político imposto a uma ou a diversas etnias e que compreende a “desintegração” cultural e linguística que, não necessariamente, implica em destruição física e se desenvolve em contextos de extrema violência ou de suposta cordialidade. O processo de etnocídio pode assumir contornos mais graves, os quais podem se configurar em genocídio, tomado como ódio racial e étnico cometido contra grupos específicos, configurando-se como ação que corrói as relações interétnicas e conduz ao extermínio físico conhecido como genocídio. Entre as formas mais violentas de genocídio, estão os casos de estupro referidos no discurso dos povos indígenas, como “acabavam... com as moças tudinho...”, leia-se: eram violadas! (BENBASSA, 2010 e VITO; GILL & SHORT, 2009).

---

<sup>6</sup> A expressão brinca com a ambiguidade dos processos que, ao formularem propostas, trabalham de uma forma muito pessoal, assemelhada a construção de um diário, sem se aperceber o que há de coletivo na escrita. A sugestão vem do excelente trabalho de GOMES, Ângela. C. (Org.). *Escrita de si, escrita da História*. Rio de Janeiro: FGV, 2004, sobre a importância de documentos mais pessoais na escrita da História.

<sup>7</sup> Produzida não como invenção, no sentido de criação inverossímil, mas no sentido de *invenção da tradição* para comprovar a pertença, compreendendo o acontecido, uma vez que ninguém, teoricamente, se preocupou em produzir a escrita considerando os protagonistas que desejam visibilidade para dar continuidade à luta por direitos e eliminar as histórias *em suspenso*. Sobre *invenção da tradição*, consultar: HOBBSAWM, Eric & RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2002.

<sup>8</sup> Sobre a origem e as discussões em temas da etnogêneses, consultar: BARTOLOME, Miguel Alberto. “As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político” *In Mana*. Rio de Janeiro, v. 12, No. 1, abr.2006. Disponível em : [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104) .

Observa-se, por muitas vias, que os povos indígenas do Tapajós e Arapiuns, entre outros, reivindicam, sistematicamente, *fazer a viagem da volta*, metáfora utilizada por Oliveira Filho (1999) para trabalhar o processo entre os povos indígenas no Nordeste do Brasil. Essa viagem não é, necessariamente, uma viagem em si, física, com destino a um determinado espaço social originário, mas pode ser um retorno simbólico às pertencas ocultas, que aglutinam os indivíduos em coletividades que refazem fronteiras e territorializam espaços pensados como étnicos, fato até então inimaginável. Trata-se de espaços construídos e reconstruídos pelos grupos étnicos, como ensina Barth (1988), ou pelo povo indígena, como apresenta o movimento indígena, evocando a *Convenção 169 da OIT*, sempre que necessário. No caso dos povos do Tapajós e Arapiuns, a viagem é, também, “de volta”, de retorno ao território pensado com tradicional. Portanto, para fins da proposta aqui desenvolvida, etnogêneses compreendem processos políticos com finalidades explícitas, presentes nas narrativas das lideranças indígenas que objetivam recobrar a autonomia em outros termos, mas que se relacionam às origens não pelo apego à tradição apagada ou esmaecida – “adormecida”, como querem algumas lideranças – pelo processo de colonização, mas pela possibilidade de recuperar direitos perdidos nas disputas interétnicas que as missões e o Estado tentaram homogeneizar.

Evidentemente, as áreas habitadas pelos interlocutores são conflagradas: algumas famílias sofrem ameaças de morte a ponto de não poderem ser identificadas, o que não permite fotografias, e de alguns membros da coletividade utilizarem o serviço de proteção a testemunhas, no Tapajós e Arapiuns, para desespero, sobretudo, das mães cujos filhos e elas próprias encontram-se ameaçadas.

Portanto, a etnogênese provocada pela invisibilidade a que foram submetidos no passado e, ainda, no presente, torna-se instrumento de luta, bandeira política da autonomia na batalha quotidiana pelo reconhecimento de direitos.

Os povos indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns compreendem inúmeras etnias que se distribuem em muitas comunidades locais – antigas “aldeias” – hoje, denominadas “sítios” ou “territórios”. Foram apontados como sítios ou aldeias: Cutilé, Camará, São João, São Pedro, Vila Franca, Arimum, Jaca, Jacaré, Jauaratuba, Mirixituba e Santo Amaro ou Tupã, ou, ainda, Tupana, e cada local recebe descrição especial de seus filhos, que chamam os espaços sociais de “minha terra”, “meu lugar” e,

também, o “lugar dos pais”, ou “lugar dos meus avôs”. No primeiro caso, “sítio” é a denominação dada aos espaços sociais das comunidades ribeirinhas; os indígenas foram ensinados a informar os demais que moravam ou eram “do sítio”. Com a movimentação pelos direitos, reaprenderam a dizer que moram ou são “da aldeia” e, quando querem enfatizar a luta pela terra, afirmam ser do território “x” e informam detalhadamente onde fica e como se pode chegar por lá.

Alguns protagonistas desenharam cuidadosamente os espaços, colocando cada detalhe que pretendiam que o seu interlocutor observasse. É o caso de Eládio Rodrigues, *tupinambá* da aldeia Jaca no Tapajós, que apresentou as comunidades ao longo do rio.

Desenho de Eládio Rodrigues, 2010.



Observe-se que Eládio alinhou as comunidades dos Tapajós uma a uma entre Santarém e Itaituba: é o trabalho de alguém que conhece os caminhos do rio. Eládio desenhou e Maria José de Almeida, *borari*, aldeia Curucuruí – Alter do Chão, “remanescente do *Ibarari*, que era dos meus avôs, bom, no tempo dos meus avôs, eu me lembro, eu ainda conheci meus avôs” indicou o valor da terra, com paixão:

nós somos os donos da terra, dela nós somos feitos, e nós vamos voltar pra ela, **durante nós ser vivo em cima dela, vamos lutar por ela**, as cabeceiras dos nossos igarapés não existe mais, estão todas devastadas, cavadas” (negritos meus).

Nas oficinas, contei com a presença e a companhia de interlocutores dos povos *Arapium*, *Arimum*, *Borari*, *Cara Preta*, *Maytapu*, *Timbira* e *Tupinambá*, os quais estavam dispostos a oferecer informações e a narrar as histórias que conheciam dos “tempos antigos”. Foram enviadas, das aldeias, pessoas mais velhas, consideradas “sabedoras” e “conhecedoras” da arte de contar histórias. Dos interlocutores enviados, quase todos contavam mais de cinquenta anos de idade e eram homens à exceção de dona Daicy Vieira, *tupinambá*, da aldeia Jacaré no Tapajós, e de Maria José, *borari* referida linhas atrás.

A situação que se identificou com relação aos territórios indígenas, segundo as narrativas e os documentos consultados, consta do Quadro 1. Nem todas as aldeias se fizeram presentes às oficinas, pois há muita dissensão entre as etnias. Há pessoas ribeirinhas que não se pensam ou não se assumem indígenas espalhadas nos sítios considerados pelos interlocutores como terra indígena. Alguns sítios possuem fronteiras “partidas”, pois parte se aceita indígena, e parte não. Eles são classificados pelos protagonistas como os que “se assumem” e os que “não se assumem”, segundo os depoimentos, por vergonha ou receio, medo de se declarar indígena.

**Quadro 1. Situação das terras dos povos do Tapajós Arapiuns<sup>9</sup>**

| Terra indígena     | Povo(s)                     | Situação Jurídica   | Extensão em há | População      | Localização               |
|--------------------|-----------------------------|---|----------------|----------------|---------------------------|
| Aningalzinho       | <i>Arapium &amp; Tapajó</i> | Em identificação. Portaria N°. 777 04.07.2008, publicação em 09.07.2008.    | Sem definição  | Sem informação | Santarém/PA               |
| Borari             | <i>Borari</i>               | Em identificação. Portaria N°. 776 04.07.2008, publicação em 09.07.2008.    | Sem definição  | 508            | Alter do Chão Santarém/PA |
| Bragança/ Marituba | <i>Munduruku</i>            | Identificada, aprovada pela FUNAI. Sujeita a contestações. Despacho N°. 776 | 13.515         | 231            | Belterra/PA               |

<sup>9</sup> Os dados foram obtidos por meio de entrevistas e coleta junto aos *sites* do Conselho Indigenista Missionário (CIMI); da Fundação Nacional do Índio (FUNAI); e do Instituto Socioambiental (ISA).

|                        |  |  |                  |                   |                                   |
|------------------------|--|--|------------------|-------------------|-----------------------------------|
|                        |  | 29.10.2009,<br>publicada em<br>30.10.2009.   |                  |                   |                                   |
| Cobra Grande           | <i>Arapium<br/>Jaraqui &amp;<br/>Tapajó</i>        | Em Identificação.<br>Portaria N°. 776<br>04.07.2008,<br>publicação em<br>09.07.2008.   | Sem<br>definição | Sem<br>informação | Santarém/PA                       |
| Escrivão               | <i>Cara Preta,<br/>Maytapu &amp;<br/>Munduruku</i> | Em identificação.<br>Portaria N°. 773<br>04.07.2008,<br>publicação em<br>09.07.2008.   | Sem<br>definição | Sem<br>informação | Aveiro/PA                         |
| Maró                   | <i>Arapium &amp;<br/>Borari</i>                    | Em Identificação.  | Sem<br>definição | Sem<br>informação | Santarém/PA                       |
| Munduruku              | <i>Apiaká &amp;<br/>Munduruku</i>                  | Homologada.<br>Registro SPU,<br>Certidão N°. 10,<br>10.06.2004.  | 2.381.800        | 6.038             | Itaituba e<br>Jacareacanga/<br>PA |
| Munduruku –<br>Taquara | <i>Munduruku</i>                                   | Identificada,<br>aprovada pela<br>FUNAI. Sujeita a<br>contestações.<br>Despacho N°. 51<br>29.10.2009,<br>publicada em<br>30.10.2009. | 25.323           | 171               | Aveiro, Belterra e<br>Santarém/PA |
| Pimental               | <i>Arapium &amp;<br/>Tapajó</i>                    | Em Identificação.<br>Portaria N°. 1.099<br>13.11.2007,<br>publicação em<br>14.11.2007.   | Sem<br>definição | Sem<br>informação | Itaituba/PA                       |
| São Luis do<br>Tapajós | <i>Arapium &amp;<br/>Tapajó</i>                    | Em Identificação.<br>Portaria N°. 1.099<br>13.11.2007,<br>publicação em<br>14.11.2007.   | Sem<br>definição | Sem<br>informação | Itaituba/PA                       |

A situação das terras não é estável, mas a dinâmica impressa pelo movimento indígena e seus aliados faz os indígenas acreditarem na vitória e concordarem com Dadá, cacique *Borari*, da Terra Maró que afirma: “[...] eu posso até servir de adubo para o meu povo, para minha terra, mas dela nunca sairei”.<sup>10</sup>

### “Se tornar tapuio” era regra “no tempo que não se foi”

Tem uma história que o finado meu avô me contava: saindo daqui, eles não foram porque eles quiseram, eles foram **expulsos, subjulgados, acertados, mortos**, é teve uns que foram até mortos, agora eles estão querendo voltar, e nós, nessa época ninguém era gente (negritos meus).

<sup>10</sup> Para ouvir Oldair José, ou Dada *Borari*, acessar:  
<http://www.youtube.com/watch?v=ypgThhQUEkE&feature=related> .

Narrou Milton de Oliveira, *tupinambá*, da aldeia Muratuba no Tapajós, com voz pausada, buscando na memória explicações para a situação de invisibilidade vivida pelos povos indígenas do Tapajós e Arapiuns há séculos.

Talvez, nenhuma outra região do Brasil apresentou, no passado – séculos XVI e XVII, maior número de áreas contínuas e densamente povoadas por indígenas, de diversas etnias, espalhados por inúmeras aldeias, do que o vale amazônico, presença “[...] demonstrada, de modo irretorquível, pela documentação oficial da época” (MOREIRA NETO, 1988: 15)

Na calha do Amazonas, em pontos estratégicos, Belém e Santarém (no Pará) e Manaus (no Amazonas) eram os núcleos mais importantes desde a invasão portuguesa. Ao final do século XVII, muitos povos conviviam aldeados nas missões - cerca de 35 mil almas cristãs podem ser contabilizadas (MENÉND'EZ, 2002). Muitas vezes, entre a vila e a cidade, a relação de dependência era cultivada e, com o passar dos séculos, tornou-se materialmente explícita pela forma como se organizavam os povoados amazônicos do período. Frequentemente, as vilas agregavam um bairro periférico, chamado aldeia, habitado por “tapuios” (índios, supostamente, indiferenciados) e “índios de serviços” (“descidos” que permaneciam à espera de chamados). Hoje, muitas sedes de municípios, no Pará, conservam o tal bairro, denominado aldeia, como Santarém, embora os moradores não-indígenas desconsiderem a possibilidade de viver em cidade indianizada.

Entretanto, a política indigenista implantada produziu drástico processo depopular, mesmo em região tão pouco transformada pela ocupação ocidental, como indicam missionários, viajantes e naturalistas que frequentaram o Amazonas e seus afluentes da margem direita e esquerda. Profusas são as informações sobre os povos que habitavam o baixo Amazonas, especialmente entre os rios Madeira e Tapajós anotadas pelos estudiosos.

A Carta Régia, de 1798, dirigida a D. Francisco de Souza Coutinho, capitão-general do Grão-Pará, em relação aos *gentios*, ordena:

**convidar aqueles índios que ainda estão embrenhados no interior da capitania, a vir viver entre homens, mas de conservar constantes e permanentes aqueles que já hoje fazem parte da sociedade servindo ao Estado, e conhecendo uma religião em que vivem felizes, bem de outro modo que os primeiros, desgraçadamente envolvidos em uma ignorância cega e profunda, até dos princípios da religião santa que abraçaram os últimos por efeito das pias e**

benéficas disposições dos Srs. Reis meus predecessores, e minhas: e querendo igualmente que a condição d'estes índios, assim que os que já hoje tem trato e communicação com os outros vassallos, como dos que d'elles fogem, **seja em tudo a de homens em sociedade** [...] (Reproduzida *apud* Moreira Neto, 1988: 220. Negritos meus).

A narrativa de Milton, líder *tupinambá*, lida linhas acima, “interpreta” de alguma maneira a Carta e a política indigenista da Colônia quando diz que, naquela época, “ninguém era gente”, afinal, os indígenas deveriam “vir viver, entre homens”, pois estavam “desgraçadamente envolvidos em uma ignorância cega e profunda”, desconhecedores que eram “até dos princípios da religião”. A memória vem de longe e analisa o que fazem os “portugueses” – denominação genérica atribuída, pelos povos do Tapajós e Arapiuns, aos não-indígenas.<sup>11</sup>

Prossegue a Carta:

[h]ei por bem **abolir e extinguir de todo o directorio dos indios**, estabelecido provisionalmente para o governo economico das suas povoações, **para que os mesmos indios fiquem sem diferença dos outros meus vassallos, sendo dirigidos e governados pelas mesmas leis que regem todos aquelles dos diferentes Estados que compoem a monarchia**, restituindo os indios direitos que lhes pertencem, igualmente aos meus outros vassallos (Reproduzida *apud* Moreira Neto, 1988: 220. Negritos meus).

A condenação dos povos indígenas, com ou sem *Diretório*, às missões era o caminho da indiferenciação, já que eram supostamente assimilados à sociedade, para alcançar o ideal da política indigenista colonial praticada pelos Jesuítas, no caso da área Madeira Tapajós.

A expulsão dos Jesuítas, na era pombalina, aumentou extraordinariamente o processo de desorganização e de dominação das comunidades, iniciado pela ação missionária, conduzindo os povos indígenas à transformação das inúmeras etnias em “tapuios”.

A categoria “tapuio” ou “caboclo” refere-se a uma característica social distintiva na Amazônia e se aplica, desde os tempos coloniais, aos grupos indígenas que foram duramente massacrados, “destribalizados” e “deculturados”, grupos aos quais, pela proximidade da população regional, não era permitido espaço necessário ao refúgio e à sobrevivência. A categoria possui conotação pejorativa e, apesar do peso etnográfico

---

<sup>11</sup> Como diz Dada *Borari*, chama-se de portugueses a todos os não-indígenas por conta da Colônia, não por desconhecimento.

que adquire, foi descurada tanto por historiadores como por antropólogos (MOREIRA NETO, 1988).

O processo de (suposta) indiferenciação passa pelo processo de “tapuização”<sup>12</sup> ou “caboclicização” dos povos nativos que. Se não conduz à extinção física, passa por um danoso processo que lhes retira a língua original como instrumento de comunicação e, aos poucos, a substitui por outras línguas ou pela língua geral *Nhengatu*, da mesma maneira como se havia substituído grande parte de instituições, normas e valores por outros que não diziam respeito a cultura indígena em particular, decorrendo de cultura genérica e empobrecida, fruto da situação colonial e/ou da variante missionária, como ensina Moreira Neto (1988).

Ou, como indica Reclus:

[o]s indígenas ribeirinhos que outr’ora se haviam agrupado sob a direção dos missionários jesuítas, **acham-se hoje confundidos em sua população homogênea falando a língua geral, que lhes foi ensinada como catecismo, e substituindo a pouco e pouco reste idioma pelo português dos traficantes.** Da-se-lhes o nome genérico de Tapuios, que parece terem sido outr’ora o de uma horda de Tupinambás que migrou do Brasil oriental no século XVI para as margens do Amazonas; mas essa tribo primitiva desde muito desapareceu ou, pelo menos, fundiu-se na multidão anônima das populações híbridas. O nome que têm os **Tapuios – chamados também Caboclos – não envolve nenhuma idéia de procedência especial, posto que eles se liguem provavelmente pela maior parte do tronco tupi, cujos vários dialetos se pareciam com o que os jesuítas methodicamente transcreveram** (1900: 85. Negritos meus).

Moreira Neto afirma que

[o] regime das missões cedeu lugar a um esforço de intervenção e de integração das populações indígenas aldeadas ao sistema colonial – sem intermediários –, o que aumenta extraordinariamente o processo de desorganização e de dominação dessas comunidades, iniciado pela ação missionária (1988: 20).

Voltando às narrativas de Milton, líder *tupinambá*, ele nos informa que às margens do rio Tapajós e do Arapiuns

[...] era um lugar que era só índio, dizem lá [no passado] que vieram morando nessas terras, vieram morando, mas aí chegou a Guerra, a Guerra dos Cabanos [Cabanagem], Guerra do quebra-quebra, no quebra-quebra eles [“portugueses”] vinham quebrando tudo, eles entraram nessas terras, iam pegando cabo de panela, eles **acabavam com tudo, com a casa, com a casa e com a pessoa** [matavam], **com as moças todinhas [estupravam], subiam aí pra dentro, subiam pro Centrão** [embrenharam-se na mata], lá pelo Centro tudo tinha caco de panela, **era o quebra-quebra que passou por lá, muita gente pra não morrer, porque eles [tropas legais] matavam mesmo**, foi no tempo que saiu esses nomes que agora tem [mudança dos etnônimos], tão colocando aí, saiam, eu não vi, mais o velho com o

---

<sup>12</sup> Na Antropologia, o termo “tapuização” não é frequente, mas é utilizado na Linguística. Sobre o assunto, consultar: Borges, Luiz C. As Línguas Gerais e a Companhia de Jesus — política e milenarismo Cadernos de Estudos Linguísticos. Campinas, 46(2) jul./dez 2004. p.171-194.

pau, penduravam mesmo aí [olhando o rio e a mata], eles não paravam muitos tempos, porque com a descoberta, eles foram se mudando, foram embora, mas ele [avô] sempre dizia: - **mas eles vão voltar, um dia eles vão voltar, porque eles não vão, quando chegar lá no fim, eles não tem pra onde ir, eles tem que fazer uma briga pra voltar** – [a promessa] (negritos meus).

Lendo atentamente, descobre-se que os “índios velhos” no “tempo antigo”, para fugir das tropas legais – durante a Cabanagem –, embrenharam-se na mata, chegando aos “cafundós” (hipoteticamente, ao fim da mata ou do mundo). Entretanto, como bons catequizados prometeram um dia voltar!

E agora a briga tá aí [movimento indígena] pra voltar, **tudo que é índio quer voltar, pro lugar onde era dele, aqui, nós que nunca vimos, também temos que acompanhar**, porque a terra que eles moravam, nós que mora, tem aí, ninguém tá morando, então tem que avisar, que se um grande ganancioso quiser chegar, entrar aqui, pra tomar de nós, nós temos que brigar com eles pra não deixa eles invadirem, então **essa é a história deles, tinha, aconteceu isso aí, agora eles querem voltar, e temos que fazer uma grande luta pra poder defender, mesmo a gente se defender, pra não ficar sentado** antes, pra não ficar sentada, ai nós fomos lá, assistir essas coisas (negritos meus).

Tomando documentos oficiais ou relatos orais – guardados na memória –, o desaparecimento dos povos indígenas foi real. A ação indígena contra as tropas legais, durante a Cabanagem, produziu ou reforçou a política dos corpos de trabalhadores propostos por Soares d’Andréa, que estabelecia aos tapuios a sua integração ao trabalho, público ou particular, compulsoriamente. Era a pena paga pela suposta traição aos portugueses. Na verdade, o combate sem trégua aos povos indígenas constituía-se no passo inicial de um conjunto de providências que, em última análise, visava à substituição dos indígenas por colonos “brancos” (MOREIRA NETO, 1988: 20).

Para uma visão da ferocidade da repressão aos indígenas, detalha-se a partir da *Relação dos presos rebeldes, fallecidos a bordo da Corveta Defençora desde 4 d’Agosto de 1837, thé 31 de Dezembro de 1838*,<sup>13</sup> o número de mortos, em seis meses, em um dos cárceres da Cabanagem. Entre as 229 pessoas listadas como mortas, 86 foram declaradas tapuios, 16 indígenas e 16 mamelucas (fruto de casamentos interétnicos com indígenas). Somando as três categorias de “gentes de cores”,<sup>14</sup> foram

---

<sup>13</sup> Documento reproduzido por Moreira Neto, 1988: 281-315.

<sup>14</sup> No século XIX, denominavam-se “gente de cores” pessoas que, nascidas no Pará, não eram descendentes de europeus (leia-se: não eram consideradas brancas, mas resultado de relações interétnicas). Assim, nas pessoas em quem predomina o elemento indígena, anotam-se as seguintes categorias: **cabocla**: descendentes de negros e índios, de cor morena, cabelos lisos e feições marcadamente indígenas; **cafuzo** ou **caburés**: descendentes de negros ou mulatos e índios, de cor negra, cabelos lisos e grossos; **mameluca**: descendentes de brancos e índios de cor clara, cabelos lisos e feições indígenas; e

118 mortos indígenas, mais de 50% dos massacrados, portanto, os conflitos foram de grande monta e, evidentemente, as maiores vítimas da dizimação eram indígenas.

Como informam os estudiosos, inclusive Nimuendajú, as mais de uma centena de etnias registradas, nos séculos XVI, XVII e XVIII, pelos etnônimos, chave da compreensão etnográfica do território,<sup>15</sup> “desaparecem” no século XIX. Moreira Neto está convencido de que

[...] foi nesse período que o Brasil amazônico deixou de ser região marcada por um caráter indígena dominante e onipresente, à semelhança dos altiplanos peruanos e bolivianos e de certas áreas da América Central e do México, para assumir sua feição atual (1988:15).

### A trama do território

Discutir identidade dos povos indígenas, dos rios Tapajós e Arapiuns significa compreender, primeiramente, o contexto que, na América Latina, a forja das fronteiras dos estados nacionais impôs às práticas que correspondem a lógicas diversas daquelas instituídas pelos povos nativos. Em segundo lugar, os processos de territorialização estatal produziram o “acantonamento” de povos indígenas em áreas que provocam imobilidade, às vezes, pelo isolamento, outras pela convivência compulsória, dentro de um mesmo território ou em territórios contíguos de grupos inimigos. Portanto, as observações acima devem ser consideradas na análise da situação vivida pelos povos indígenas localizados ao longo dos rios Tapajós e Arapiuns, incluindo os coletivos indígenas que “indianizaram” a cidade de Santarém.

Partindo da experiência dos povos e, detalhando, na medida das possibilidades, as pertencas e as reelaborações culturais que reavivaram e mantêm a identidade étnica, pensa-se, ao estudar as etnogenêses, na Amazônia, em trazer, pelo avesso, as sutilezas

---

**tapuia:** denominação genérica dada aos índios destribilizados e, também, às gentes com características marcadamente indígenas. Quando o elemento negro era predominante, as categorias eram: **cafuza** ou **bujamé:** descendentes de pardos ou fuscos e negros, cujos traços negros são predominantes; **mulata:** descendentes de negros e brancos, cujos traços negros sobressaem; **parda:** descendentes de negros e brancos com pele menos escura; **preta:** descendentes de africanos, nascidos no Pará; **mameluca:** mistura de negro com caboclo de pele mais escura (essa é uma designação regional). No Brasil de hoje, costuma-se dizer que as pessoas que se julgam não enquadradas como brancas são pessoas “de cor”; entretanto, a categoria indica negros de muitos matizes, embora seja politicamente incorreto recorrer a tal categoria.

<sup>15</sup> Mesmo considerando que os etnônimos registrem, equivocadamente, comunidades locais como indicativos de povos e nações diversas, a depopulação foi grave e condenou os indígenas à invisibilidade. Sobre o assunto, consultar: MENÉNDEZ, Miguel A.. A área Madeira-Tapajós: situação de contato e relações entre colonizador e indígenas. CUNHA, Manuela (org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002, p. 281-296.

referentes às implicações da intervenção de outros agentes sociais junto aos povos indígenas. Interroga-se sobre como “se fazem sentir” os impactos da ação missionária sobre os povos indígenas, pois os não-indígenas, ao questionar a identidade dos povos que vivenciam as etnogêneses, ignoram o processo histórico e ficam se perguntando como os povos podem se apresentar como tal, se não falam mais a língua que eles acreditam ser a língua materna. Os adversários ignoram que os missionários inventaram a língua geral ou *Nheengatu* para facilitar a comunicação e a catequese homogeneizadora. Mais tarde, com a expulsão dos missionários, a língua foi “se perdendo”, ou melhor, cedendo lugar a um português muito especial, o qual possui marcações e ritmos inusitados, comparando-se com o português falado no norte do Brasil hoje.

Para compreender melhor por que os indígenas não falam as línguas maternas, basta lembrar os abusos do *Directorio que se deve observar nas povoaçoens dos índios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Magestade não mandar o contrario* (1758):

[p]ara desterrar este perniciosíssimo abuso, fara hum dos principais cuidados dos Directores, estabelecer nas suas respectivas Povoaçõens o uso da Lingua Portugueza, não consentindo de modo algum, que **os Meninos, e as Meninas, que pertencem ás Escolas, e todos aquelles Indios, que forem capazes de instrução nesta matéria, usem da Lingua própria das suas Naçoens, ou da chamada geral; mas unicamente a Portugueza**, na forma que Sua Magestade tem recomendado em repetidas Ordens, que até agora se não observaraõ com total ruina Espiritual, e Temporal do Estado (Reproduzida *apud* MOREIRA NETO, 1988: 169. Negritos meus).

Ao chegar em Santarém para a primeira oficina, mesmo conhecendo o passado colonial e compreendendo os colonialismos internos, fui surpreendida por pessoas que afirmavam ser a língua geral, o *Nheengatu*, a sua língua materna. Aos poucos, apercebi-me de que a demanda não era uma verdade em si mesma, mas a demanda possível, como proposição política de entendimento. Gedeão, uma jovem liderança *Arapium*, informou-me sobre o aprendizado da língua geral como forma de revalorização cultural intensa em direção à diferenciação dos não-indígenas. Vaz<sup>16</sup> chama atenção para a movimentação política de “descaboclicização” ou indianização em busca de reconhecimento e redistribuição de recursos materiais, simbólicos e de poder político.

---

<sup>16</sup> Florêncio de Almeida Vaz, da etnia Maytapu, é frade franciscano, docente vinculado a Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA) em Santarém, e doutor em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) em Salvador, ambas no Brasil.

(2011: 424) Evidentemente, a movimentação étnica desperta tensões, pois contraria, em muito, os interesses estabelecidos.

As disputas podem ser traduzidas pelas perguntas em tom acusatório, dirigidas aos indígenas via imprensa e até em debates públicos: “como são indígenas e recitam ladainhas? Como cultuam santos católicos e têm tradições que se aproximam dos não-indígenas?” Aqueles que desconfiam das etnogêneses não se dão conta de que os aldeamentos, nos quais os antepassados dos povos indígenas viveram, eram dominados pela Igreja Católica, que os morigerava quotidianamente à fé e ao trabalho. Portanto, ao rezar ou ao entoar ladainhas, estão exercitando o que lhes foi “ensinado como tradição”, tradição essa que, agora, não é única, pois muitos se tornaram evangélicos. Em muitos casos, lhes foi ensinado a abominar a pintura corporal ou a escondê-la, pois lhes disseram ser a pintura coisa diabólica – da besta fera (demônio, Lúcifer) – e tantas outras práticas lhes foram ensinadas, afinal, a Missão tinha êxito na medida em que os fazia “esquecer” as práticas pouco “civilizadas”, substituindo-as pelos padrões cristãos. No passado, nem mesmo ao nome étnico os indígenas tinham direito, pois o Diretório pombalino classificava-os como abusos e insistia na necessidade de alterá-los:

[...] costume que se pratica em todas as Aldeias, de não haver hum so Indio, que tivesse sobrenome. E para se evitar a grande confusão que precisamente havia de refutar de haver na mesma Povoação muitas Pessoas com o mesmo nome, e acabarem de conhecer os Indios com toda a evidencia, que buscamos todos os meios de os honrar, e tratar, como se fossem Brancos; **terão daqui por diante todos os Indios sobrenomes, havendo grande cuidado dos Directores em lhes introduzir os mesmos Apellidos, e Sobrenomes, de que usam os Brancos, e as mais Pessoas que se achão civilizadas, cuidarão em procurar os meios lícitos, e virtuosos de viverem, e se tratarem a sua imitação** (Reproduzida *apud* Moreira Neto, 1988: 171. Negritos meus).

Com a recomendação, retira-se dos povos indígenas a possibilidade de nomeação diferenciada e até a possibilidade de utilização de estoques de nomes (conjunto de nomes cristãos – em geral prenomes) cujas regras de aplicação permitiam evidenciar e preservar formas originais de organização social e parentesco, como o fizeram outros grupos étnicos no Brasil.

A memória da nomeação hoje não parece dominada pelos indígenas, mas a imposição de topônimos em substituição às denominações nativas é viva e soa como lamento e indignação nas narrativas, como é o caso de Francisco Pereira da Silva, *tupinambá* de *Tupã* no Tapajós, que contou:

[...] a minha aldeia lá com o nome de Santo Amaro, antigamente o nome da minha aldeia era *Tupã*, *Tupãna*. Com essa vinda do pessoal novo, dos filhos, é, mudaram, acho que até mesmo por aqui, não sei se não na SEMED [Secretaria Municipal de Educação, em Santarém] tá [como antes]. Mas **lá ainda existe o nome *Tupã*. Quem mudou já foram os filhos, os antepassados que ficaram prá lá [não foram ouvidos], eles acharam que esse nome *Tupã*, era um nome difícil, um nome feio pra comunidade**. Aí colocaram Santo Amaro, mas o nome que até hoje tá registrado [na memória] é *Tupã*, pode até mudar, como já mudaram pra Santo Amaro, e outro nome, mas o que existe é esse aí (negritos meus).

Examinando com cuidado o que diz Francisco, percebe-se que pessoas estranhas à comunidade impuseram mudança de nome do lugar de origem do contador de histórias: as denominações indígenas foram desconsideradas. Francisco, ao contar a história, denuncia a forma como os representantes da instituição, responsáveis pela Educação Escolar, interferiram no mundo indígena.

Maria José, *borari* de *Curucuruí*, conta indignada o abuso:

[...] aí chegou um homem lá, que ia dá um santo pra padroeiro do pessoal de lá, já modificou a nossa aldeia é *Curucuruí*, lá na frente que é São Pedro, porque tem um santo de São Pedro lá na frente, mas não nos considera delá, nós temos como referência o que está para frente, mas a **nossa aldeia é *Curucuruí*, que é onde nós nascemos, nossos avôs, nos se criamos reproduzimos filho, tão tudo lá, documento deles, os nosso, todos são como *Curucuruí*, então nós não podemos deixar modificar de uma hora pro dia** (negritos meus).

Se a troca do nome do lugar produz reação, a imposição de nomes deve ser considerada uma violência maior. Para além da violência, o resultado é a homogeneização produzida ao longo de séculos, esmaecendo as pertencas étnicas e causando transtornos que o movimento indígena teimar em restaurar, afinal, os contornos de etnocídios rompem quaisquer fronteiras.

O acesso às versões das histórias dos povos indígenas significa dar-se conta do universo dos “ressurgidos” e compreender como produzem marcações nas trajetórias tanto enquanto indígenas como enquanto povo. Percorre-se, assim, caminhos pouco palmilhados, quer na Antropologia, quer na História, na medida em que permanecem “em suspenso” as histórias, pois a revelação aviva a memória das atrocidades coloniais: da Colônia à República.

## **A memória refaz caminhos e produz identidades**

A narrativa de Francisco, líder *tupinambá*, revela as nuances da permanente tensão intraétnica – entre os ribeirinhos que se afirmam indígenas desta ou daquela etnia, rompendo com a homogeneização, e os demais, os quais têm receio de afirmar-se como

tal. E, rechaçando a história aprendida com o colonizador, revelam-se as disputas interétnicas na medida em que os protagonistas indígenas enfrentam os não-indígenas e travam uma batalha que se reporta ao passado, porque:

[...] nunca entrou na minha cabeça, que foi Pedro Álvares Cabral que descobriu o Brasil, **porque o Brasil não era um país escondido, o nosso país, ... era um país habitado por indígenas**. O que ele trouxe pra nós aqui? Muito massacre, veio massacrar a gente, matar nossos antepassados, nossos avós, queria acabar com os nossos costumes, muitos deixaram seus costumes, nós perdemos nossa língua, o índio fala uma língua que não é nossa, e bem poucos brasileiros sabem falar esse português, **nós fala essa língua obrigado por eles, que até nossos costumes, nossas missas que a gente fazia, nossas celebrações, eles tiraram tudo da gente, hoje a gente faz nossa celebração em louvor ao pai Tupã**, porque alguns veteranos, que ainda deixou a história [para nós] ainda (negritos meus).

Sobre a produção das identidades, conta Francisco:

[...] falavam pra gente, e a **gente foi, [es]tamo renovando tudo isso ai, [es]tamo relembando, resgatando aquilo que era nosso costume, aquilo que era nosso, estamos aqui companheiros, com certeza não é obrigado a ninguém a dizer assim: eu sou índio, mas sim reconhecer e assumir a identidade dele** (negritos meus).

E lamenta que poucos reparam que é feio quando alguém diz:

[...] eu sou indígena, agora muitos tem medo por causa da crítica, dizer assim que o índio é uma coisa selvagem, lá da selva, não sei o quê, muito se falava, muita gente falava, gente que eu acho que não raciocina muito bem, aí com isso, o que acontece? **As pessoas ficam com vergonha, ficam com medo, poxa, meu colega lá na cidade, ele ficou estudado, ficou sabido, ele disse pra mim que eu não sou índio, que isso é ilusão, será que é verdade?** (negritos meus).

Negar não resolve, pela ótica de Francisco, pois: “negativo, não é! Por que [de qualquer] forma, ... [como] vai deixar de ser índio, continua sendo índio! E arremata: **“... um pouco da minha história, que eu tinha pra falar, pra relatar, pra ajudar os companheiros que falaram da sua história, e só!”** (negritos meus).

As novas identidades são perigosas, mas as buscas não cessam. A narrativa de Daicy Vieira, *tupinambá* da aldeia Jacaré no Tapajós que, como indígena e professora, procura compreender a trama do território, fazendo pesquisa para, pertinentemente, falar em sala de aula, aliando as competências que traz da tradição indígena e do aprendizado com os não-indígenas, à moda das linhas do tempo, situa as questões mais recuadas na primeira metade do século XX:

[...] a minha comunidade começou [tempo que se alcança] no ano de 1918, tinha apenas três moradores, três famílias, que morava em um local denominado *Piraguara*, esse nome *Piraguara* até hoje ainda existe, segundo os mais velhos, dizem que esse nome surgiu por causa que lá perto de onde era a comunidade, tinha um lago, que naquele tempo tinha muito peixe, então *Piraguara* quer dizer buraco

de peixe. Com o passar dos tempos, essas três famílias construíram uma capelinha lá, coberta de palha, coberta de barro e festejavam o padroeiro Santo Antônio.

A década de 40, do século passado, Daicy identifica como o tempo de crescimento populacional e expansão das comunidades:

[chegou] depois ... o primeiro padre a visitar a capela foi o Frei Marques, da Ordem Franciscana Menor, e aí com o passar dos tempos, foi aumentando o número de famílias, aí pensaram em construir uma nova capela, já com a chegada de outro padre, que foi o Frei Otomar, que trouxe a proposta de construir uma capela coberta de alumínio e cercada de alvenaria, só que as famílias que participavam tinha de *Piraguara*, tinha *Muratuba*, que era no centro, e tinha *Camará* também, só que no *Piraguara* eram só três famílias, mas pra cá pro *Muratuba* tinha mais quatro famílias, no *Camará* também tinha mais quatro famílias, aí pra chegarem lá no *Piraguara*, tinham que atravessar dois lagos, onde ficava a Igreja.

Os anos 60, do século XX, são assinalados pela vinda da educação escolar, conforme narra Daicy:

[...] lá no *Piraguara* não tinha professor, quem dava aula era os professores de Catecismo, que davam aula de ensino primário e que eram pagos pela Prelazia de Santarém, com o passar do tempo a Prelazia de Santarém passou os professores para a Prefeitura pagar os professores, ... tinha aumentando mais o número de famílias que tavam lá, e tentaram mudar de *Piraguara* para o Centro que era *Muratuba*, que agora continua *Muratuba*, esse nome *Muratuba* dizem que quer dizer mata fechada ou mata alta, aí construíram um barracão lá no *Muraci*, ... depois de mudarem pra *Muratuba*, mudaram também o padroeiro, que lá no *Piraguara* era Santo Antônio e aqui no centro, *Murauba* mudaram para Santa Luzia, que continua sendo até hoje, Santa Luzia, festejado no dia 13 de dezembro.

É interessante observar os cortes e a seleção feita pela interlocutora. Da narrativa se depreende que, desde o encerramento das atividades missionárias, a educação escolar tornou-se precária. Anos se passaram e as dificuldades aumentaram desmesuradamente.

Nos anos 80 do século XX:

[...] foi criada a delegacia sindical, o Sindicato dos Trabalhadores Rurais, foi criado com 42 associados, sendo que o primeiro delegado sindical foi o Sr. José dos Anjos, ai depois de criarem a Delegacia Sindical, já veio Partido Político, aí depois do partido político, criaram o Clube Esportivo.

Chegando “mais pra cá, em 1987”, diz Daicy:

“as comunidades todas se juntarem, pra unir as forças pra criar a RESEX- que é a *Reserva Extrativista Tapajós Arapius*, isso em 87, já chegando pra cá, pra chegar em nós do Movimento Indígena, então pelo que eu sei lá na nossa área, pra começar o Movimento Indígena, começou, foi numa virada de ano, que teve lá no *Jaurituba*, ia ter um Encontro, que o Frei Florencio ... então lá na minha comunidade foram várias lideranças pra lá, ai quando vieram de lá já com essa proposta de criação, não mais de **comunidade de *Muratuba*, e sim aldeia de *Muratuba*, aí depois da comunidade se assumir como Aldeia Indígena**, daí foi feita várias pesquisas, estudos, estudos dos antropólogos, foram por lá pra identificarem qual mesmo era aquele povo. Fizeram as pesquisas, tudo, com as pessoas mais idosas, pra vê qual era

o povo que tinha habitado por lá e chegaram ao consenso que lá era o Povo *Tupinambá*, e continua até agora o povo *Tupinambá* (negritos meus).

Juntando os diversos relatos e consultando os documentos disponíveis, é possível reunir as peças de quebra-cabeças em permanente construção. Os enfrentamentos com o Estado parecem inalterados. No passado, a Igreja foi intermediária, dileta representante do estado; hoje, o papel encarnado pela Igreja Católica é influenciado pela Teologia da Libertação e alguns agentes sociais cristãos são intermediários e solidários aos povos indígenas, contra o Estado que se quer plural, mas, ainda, desrespeitoso com os direitos indígenas. Os fios estão emergindo, mas a trama final está longe, se é que se vislumbra um final.

## Referências

### Documentos

Programa de Políticas Afirmativas para Povos Indígenas e Populações Tradicionais (PAPIT). *Desenhos indígenas*. Belém: Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA), 2009/2010.

Programa de Políticas Afirmativas para Povos Indígenas e Populações Tradicionais (PAPIT). *Entrevistas realizadas com lideranças indígenas do Tapajós e Arapiuns*. Belém: Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA), 2009/2010.

Programa de Políticas Afirmativas para Povos Indígenas e Populações Tradicionais (PAPIT). *Narrativas indígenas*. Belém: Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA), 2009/2010.

Programa de Políticas Afirmativas para Povos Indígenas e Populações Tradicionais (PAPIT). *Relatórios do Projeto Tapajós Arapiuns*. Belém: Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA), 2009/2010.

### Obras citadas

ARAÚJO, Ana Valéria et alii. 2006. *Povos Indígenas e a Lei dos "Branços"*: o direito à diferença, Brasília: MEC/SECAD – LACED/Museu Nacional. Disponível em: <<http://www.laced.mn.ufrj.br/trilhas/>>.

BARTOLOME, Miguel Alberto. 2006. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *In Mana*. Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, abr. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104)>.

BELTRÃO, Jane Felipe & Ribeiro, Patrick Henrique. 2011. Ações afirmativas para Povos Tradicionais e institucionalização na Universidade Federal do Pará. *GT 06 – Antropologia, Direitos Coletivos, Sociais e Culturais*. São Paulo: II ENADIR – Encontro de Antropologia do Direito. Disponível em: <<http://www.enadir2011.blogspot.com/>>.

BENBASSA, Esther (dir.). Ethnocide *Verbetes*. *Dictionnaire des racismes, de l'exclusion et des discriminations*. Rodese (Espanhe): Larousse à présent, 2010.

\_\_\_\_\_. Gênicide *Verbetes*. *Dictionnaire des racismes, de l'exclusion et des discriminations*. Rodese (Espanhe): Larousse à présent, 2010.

BORARI, Dada (Oldair José) Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=ypgThhQUEkE&feature=related>>.

BORGES, Luiz C. As línguas gerais e a Companhia de Jesus - política e milenarismo. *Cadernos de Estudos Linguísticos*. Campinas, 46(2) jul./dez, 2004.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm)>.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

FERNANDES, Rosani de Fatima. *Educação Escolar Kyikatêjê: novos caminhos para aprender e ensinar*. Belém, Dissertação de Mestrado a ser apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD) da Universidade Federal do Pará (UFPA), 2010.

GOMES, Ângela. C. (Org.). *Escrita de si, escrita da História*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

HOBBSAWM, Eric & Ranger, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2002.

LUCIANO, Gersem dos Santos. *O Índio Brasileiro: O que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. v. 1. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, 2006. Disponível em: <<http://www.laced.mn.ufrj.br/trilhas/>>.

MENÉNDEZ, Miguel A. A área Madeira-Tapajós: situação de contato e relações entre colonizador e indígenas. CUNHA, Manuela (org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002. p. 281-296.

MOREIRA NETO, Carlos Araújo. *Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis: Vozes, 1988.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

RECLUS, Elisée. *Estados Unidos do Brasil; geografia, ethnografia, estatística*. Rio de Janeiro/Paris: H. Garnier, 1900.

ROLLER, Heather Flynn. Migrações indígenas na Amazônia do século XVIII. CANCELA, Cristina Donza; CHAMBOULEYRON, Rafael (orgs.). *Migrações na Amazônia*. Belém: Açai/Centro de Memória da Amazônia/PPGA, 2010, p. 27-39.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. *O Renascer dos Povos para o Direito*, Curitiba, Juruá, 2006.

LIMA, Antonio Carlos Souza. *Um grande cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

VAZ, Florêncio Almeida. Povos indígenas no baixo Tapajós querem reconhecimento. RICARDO, Carlos Alberto; RICARDO, Fany (Ed.). *Povos Indígenas no Brasil, 2006-2010*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.

Vito, Daniela de; Gill, Aisha & Short, Damien. A tipificação do estupro como genocídio. *SUR Revista Internacional de Direitos Humanos*. Ano 6, n. 10, jun. 2009, p. 29-51. Disponível em: <<http://www.surjournal.org/eng/index.php>>.

---

\* Artigo de autor convidado para o dossiê. A versão inicial do trabalho foi, originalmente, apresentada e discutida por ocasião das *Jornadas de estudos* organizadas por el IIDyPCA denominadas *Prácticas de pertenencia trans-estatales y trans-categoriales* ocorridas entre 09 e 10 de abril de 2012, em Bariloche na Argentina, organizadas pela Universidad Nacional de Río Negro.

\*\* Antropóloga e historiadora; docente junto aos Programas de Pós-graduação em Antropologia (PPGA) e Direito (PPGD), ambos da Universidade Federal do Pará (UFPA). Pesquisadora do CNPq.