

## Emergência indígena e abertura da história no Baixo Tapajós

### *Indigenous emergency and opening of the history in Low Tapajós*

Ib Sales Tapajós<sup>1</sup>

Nirson Medeiros da Silva Neto<sup>2</sup>

**Resumo:** *Este artigo propõe uma reflexão sobre a emergência do movimento indígena como sujeito coletivo nos últimos vinte anos (1998-2018) na região do Baixo Tapajós, Oeste do Estado do Pará. Busca-se compreender o processo de etnogênese em curso na região, no qual dezenas de comunidades, antes classificadas como ribeirinhas ou caboclas, passaram a assumir publicamente a identidade de povos indígenas, lutando pelo reconhecimento de direitos diferenciados, em especial a demarcação dos seus territórios. De igual forma, o artigo busca analisar o significado histórico e os desdobramentos produzidos por esse fenômeno, tomando como suporte teórico a noção de história aberta de Walter Benjamin. Chega-se, ao final, à conclusão de que a emergência indígena reabriu dossiês históricos fechados acerca da história do Baixo Tapajós e alterou profundamente o panorama da região, com a conquista de importantes direitos pelos povos indígenas, especialmente o direito à autodeterminação.*

**Palavras-chave:** *movimento indígena, Baixo Tapajós, etnogênese, história aberta.*

**Abstract:** *This article proposes a reflection about the emergency of the indigenous movement as collective subject in the last twenty years (1998-2018) in the area of the low Tapajós, West of the Pará state. The article attempts to understand the process of etnogenesis going on the area, in which dozens of communities, before classified as riversides or caboclas, started to assume publicly the identity of people indigenous, fighting for the recognition for different rights, in special the demarcation of their territory. In the same way, the article attempts to analyse the historical meaning and the unfoldings produced by this phenomenon, having as technical support the notion of open history of Walter Benjamin. At the end, comes to the conclusion that the indigenous emergency reopened historical dossiers that was closed about the history of Low Tapajós and has altered deep the panorama of the area, with the conquest of important rights by the indigenous people, especially the right to self-determination.*

**Keywords:** *indigenous movement, Low Tapajós, etnogenesis, open history.*

<sup>1</sup>Advogado militante em Santarém, Pará. Possui mestrado em Ciências da Sociedade, com ênfase em Direitos Humanos, pela Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). É graduado em Direito pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e especialista em Direito Público pela Universidade Anhangera/Uniderp. E-mail: ibtapajos@hotmail.com.

<sup>2</sup>Professor do Instituto de Ciências da Sociedade da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), e integrante do corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade. Possui doutorado em Ciências Sociais, área de Antropologia, e mestrado em Direito, com ênfase em Direitos Humanos, pela Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: nirson.silva@ufopa.edu.br.

## Introdução

Nos últimos vinte anos (1998-2018), a região do Baixo Tapajós, no Oeste do Pará, tem sido palco de uma luta política e identitária de grandes dimensões. Dezenas de comunidades da região, antes classificadas como “ribeirinhas” ou “caboclas”, passaram a afirmar publicamente a identidade de povos indígenas, lutando pelo reconhecimento de direitos diferenciados, em especial a demarcação dos seus territórios. Nesse processo, povos dados como extintos entraram em cena novamente, alterando as suas relações com as instituições do Estado (VAZ FILHO, 2010).

De acordo com informações do Conselho Indígena Tapajós e Arapiuns (CITA), existem hoje 13 povos indígenas no Baixo Tapajós (Arapium, Apiaká, Arara-Vermelha, Borari, Jaraqui, Kumaruara, Maytapu, Munduruku, Munduruku-Cara Preta, Tapajó, Tupaiú, Tapuia e Tupinambá), que estão distribuídos entre 65 aldeias/comunidades<sup>3</sup> nos municípios de Santarém, Belterra e Aveiro (CITA, 2018).

Algumas dessas etnias eram, há muito tempo, consideradas extintas pelo Estado, e “reapareceram” no cenário público entre o final do Século XX e o início do Século XXI, numa luta por reconhecimento e pela garantia dos direitos diferenciados previstos na Constituição Federal de 1988. Trata-se de um fenômeno que tem sido interpretado pela Antropologia à luz do conceito de *etnogênese* (BARTOLOMÉ, 2006; ARRUTI, 2006; PACHECO DE OLIVEIRA, 2016).

Em 2018, completam-se 20 anos da autodeclaração oficial da comunidade de Taquara (município de Belterra) como indígena, que é o marco inaugural desse processo de reafirmação étnica em curso no Baixo Tapajós. Esse marco histórico se mostra propício a algumas reflexões importantes: a) como interpretar esse fenômeno e seus desdobramentos? b) quais os impactos que a irrupção desse novo sujeito coletivo produziu na região nestes últimos 20 anos?

Essas são as questões que norteiam o presente artigo<sup>4</sup>, o qual, baseado em

<sup>3</sup> Sobre os usos dos termos “aldeia” e “comunidade” no Baixo Tapajós, Vaz Filho (2010) assinala que a palavra “comunidade” começou a ser usada para denominar os vilarejos ribeirinhos a partir da década de 1950, por influência do trabalho de catequese rural da Prelazia de Santarém. Todavia, com o advento do movimento indígena, alguns grupos passaram a identificar as suas localidades como “aldeias” para se distinguir dos não-indígenas.

<sup>4</sup> Este artigo reproduz reflexões apresentadas na dissertação de mestrado do primeiro autor (TAPAJÓS,

levantamento bibliográfico e pesquisa documental, propõe uma interpretação sobre a emergência indígena no Baixo Tapajós à luz da noção teórica de “história aberta”, de Walter Benjamin (2012).

## 1. Colonização e povos indígenas no Baixo Tapajós

A situação atual dos povos indígenas no Baixo Tapajós precisa ser interpretada à luz da trajetória histórica desses povos, na qual a colonização portuguesa foi um divisor de águas, pois produziu transformações profundas nos seus modos de vida.

Analisando as fontes históricas, Pacheco de Oliveira (2016) assinala que, antes da chegada dos portugueses, a região amazônica era habitada por populações extensas, com produção agrícola desenvolvida e alto preparo militar. Beltrão (2015, p. 37), por sua vez, aduz que “talvez nenhuma outra região do Brasil tenha apresentado, entre os Séculos XVI e XVII, maior número de áreas contínuas e densamente povoadas por indígenas, de diversas etnias, espalhados por inúmeras aldeias, que o vale amazônico”.

Além da expressiva demografia, merece destaque a complexidade das organizações sociais então existentes na Amazônia, sobretudo aquelas situadas às margens do Rio Amazonas. Destarte, as sociedades indígenas da região costumam ser caracterizadas como cacicados complexos, “com estrutura política centralizada e organização social hierárquica sustentada pela extração de tributos e por uma economia agrícola intensiva” (FAUSTO, 2005, p. 45).

Dentro desse contexto amazônico está situada a região do Baixo Rio Tapajós (afluente do Rio Amazonas), com muitos etnônimos registrados entre os séculos XVII e XIX. No período da invasão portuguesa, os povos mais expressivos, demográfica e politicamente, eram os Tapajó e os Tupinambá (MENÉNDEZ, 1992). Sobre o povo Tapajó, os registros históricos descrevem uma sociedade complexa, hierarquizada, com economia de grande escala, incluindo produção agrícola intensiva e uma sofisticada produção de cerâmicas. Do ponto de vista militar, “eram guerreiros temidos, que usavam flechas envenenadas e colecionavam crânios dos inimigos” (VAZ FILHO, 2010, p. 60).

A ocupação da região pelos portugueses, que tem início em meados do Século 2018), orientada pelo segundo autor, especialmente no seu primeiro capítulo.

XVII, provocou um impacto sem precedentes sobre os povos que aqui habitavam: a aparição do branco teve como consequência imediata uma rápida diminuição populacional dos Tupinambá e Tapajó (MENÉNDEZ, 1992). Além do drástico processo de depopulação, é imperioso destacar que, desde os primórdios da dominação colonial, os brancos buscaram integrar os indígenas à sua própria economia e ao seu modo de vida, dito “civilizado”. Assim, a política colonial combinava o extermínio físico dos povos nativos (genocídio) e a destruição sistemática da sua cultura (etnocídio)<sup>5</sup>.

A colonização do Baixo Tapajós foi liderada inicialmente pelos jesuítas, que fundaram, em 1661, a Missão dos Tapajó (onde hoje está a cidade de Santarém), buscando catequizar os indígenas, através da Língua Geral Amazônica, o Nheengatu (VAZ FILHO, 2010). Em 1755, após uma série de conflitos com os colonos, relacionados à disputa pela mão-de-obra indígena, os jesuítas foram expulsos da região pelo governo colonial do período pombalino. As aldeias fundadas pelos jesuítas foram transformadas em vilas e passaram à administração secular; surgiram no período as diretorias de índios com o objetivo de administrar as vilas e o trabalho indígena (MENÉNDEZ, 1992).

A legislação elaborada por Marquês de Pombal para os povos indígenas - aplicada na região do Baixo Tapajós a partir de 1757 - tinha um inequívoco caráter assimilacionista, voltada para transformar os índios em mão-de-obra atrelada ao desenvolvimento da economia colonial. Como parte desse projeto “civilizatório”, houve a imposição do Português como língua única, com a proibição tanto das línguas nativas como do Nheengatu (Pacheco de Oliveira, 2016).

Tal política de assimilação<sup>6</sup> era entendida pelas lideranças políticas da colônia como uma benevolência, pois, segundo a concepção evolucionista em voga<sup>7</sup>, estaria

<sup>5</sup> De acordo com o antropólogo francês Pierre Clastres (2004, p. 56), “o termo genocídio remete à ideia de ‘raça’ e à vontade de extermínio de uma minoria racial, enquanto o termo etnocídio aponta não para a destruição física dos homens (caso em que se permaneceria na situação genocida), mas para a destruição de sua cultura. O etnocídio, portanto, é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição. Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito”.

<sup>6</sup> Cardoso de Oliveira (2003) define assimilação como o processo pelo qual um grupo étnico se incorpora noutro, perdendo sua peculiaridade cultural e sua identificação étnica anterior.

<sup>7</sup> O postulado básico do pensamento evolucionista é a ideia de que, em todas as partes do mundo, a sociedade humana teria se desenvolvido em estágios sucessivos, indo das formas organizativas mais simples para as mais complexas (CASTRO, 2005). Em outras palavras, de estágios “primitivos” em direção ao estágio da “civilização”.

ocorrendo um progresso dos povos indígenas a um patamar superior, o da civilização. O resultado de quatro décadas de política pombalina foi o fortalecimento do etnocídio como política de estado, fragilizando as formas de organização social e as práticas culturais e linguísticas da população nativa:

O Diretório pombalino vigorou durante 42 anos, ao fim dos quais Portugal, se não conseguiu transformar os nativos em membros da sociedade portuguesa, conseguiu integrá-los à sua economia e aplicou um duro golpe às suas formas de organização social (...) Após essas duas fases (domínio dos jesuítas nas missões e o controle do Diretório), uma parte dos povos indígenas continuava vivendo às margens dos rios, porém, já não sob o padrão pré-contato. Não mais existiam povos específicos, mas tapuios, cujas línguas, sistemas de parentesco, meios de subsistência e crenças ligadas aos seus povos indígenas específicos estavam profundamente alterados. (VAZ FILHO, 2010, p. 66).

A aplicação prolongada da política assimilacionista na região acarretou uma intensa miscigenação e o enfraquecimento de signos culturais dos povos nativos, de modo que estes passaram a ser tratados como “caboclos”, isto é, descendentes de indígenas miscigenados, supostamente adaptados e integrados à sociedade hegemônica.

A constituição simbólica da imagem do “caboclo” foi um momento crucial no processo de integração das populações nativas. Em toda a região amazônica, conforme Pacheco de Oliveira (2016), os “descendentes” de índios foram chamados genericamente de “caboclos”, num movimento classificatório que se, por um lado, os distinguiu dos índios hostis aos colonizadores, por outro lado, continuava a indicar-lhes a origem indígena, o que lhes impunha uma condição social inferior.

Na classificação imposta pelo colonizador, a figura do “tapuio” estava situada entre o “índio” e o “caboclo”. Os “tapuios” eram os índios “amansados”, que não representavam mais uma ameaça aos colonizadores (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016). Por detrás dessa classificação, estava o esquematismo histórico, construído pelo pensamento evolucionista, de que os agrupamentos humanos sempre evoluem do estágio primitivo ao estágio civilizado - assim, os nativos da Amazônia teriam passado de “índios” para “tapuios” e, depois, para “caboclos”.

Através do longo processo histórico de colonização e dominação, aqui tratado em linhas gerais, os povos indígenas do Baixo Tapajós foram dados como extintos em meados do Século XIX, quando então teria se operado sua completa conversão em “ca-

boclos”, cuja mão-de-obra seria amplamente utilizada na exploração da borracha entre as décadas de 1850 e as primeiras décadas do Século XX.

Um dos atributos inerentes ao poder simbólico<sup>8</sup> é a prerrogativa de definir o outro. O poder de dar sentido ao mundo, de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer (BOURDIEU, 2011), levou o colonizador a definir o conjunto das populações nativas do Baixo Tapajós, a partir do Século XIX, como caboclas.

Esse processo de violência simbólica que envolveu várias gerações de nativos da região não impediu, porém, a adoção de estratégias de resistência discretas e silenciosas, através das quais eram conservados e recriados vários costumes e práticas culturais dos tempos pré-coloniais, a exemplo das práticas de pajelança, da crença nos *encantados* e das festas de santo (VAZ FILHO, 2010). As formas comunitárias de relacionamento com o território também foram mantidas em grande parte.

De todo modo, não houve um questionamento público à declarada extinção dos povos indígenas na região. A aceitação dessa transformação e a renúncia de uma identidade indígena têm sido interpretadas de diversas formas, sendo que alguns pesquisadores sustentam a hipótese de que houve, antes de tudo, uma estratégia de sobrevivência dos povos nativos (RODRIGUES, 2015). Viveiros de Castro (2015, p. 16) assinala que esse processo de ocultação de identidades foi frequente em todo o Brasil: “muitas comunidades indígenas brasileiras deixaram de se identificar como indígenas por motivos de uma ‘instrumentalidade’ perfeitamente razoável - elas tinham interesse em não serem perseguidas, discriminadas, excluídas”, daí terem abandonado algumas das práticas socioculturais estigmatizadas pela sociedade envolvente.

Mais de um século se passou sem qualquer questionamento político sobre a declarada extinção dos povos indígenas no Baixo Tapajós. A história contada pelos “vencedores” parecia definitiva. Todavia, na última década do Século XX, diante de um renovado contexto histórico, um novo sujeito coletivo emergiu, interrompendo o “cortejo triunfante dos dominadores de ontem e de hoje” (BENJAMIN, 2012).

A emergência dos povos indígenas no Baixo Tapajós, no final dos anos 1990, pode

---

<sup>8</sup>Poder simbólico, segundo Bourdieu (2011), é todo poder capaz de impor significações e a impô-las como legítimas, dissimulando as relações de força que estão na base de sua força.

ser entendida como a passagem de uma resistência silenciosa para uma resistência pública dos povos nativos, que passaram a afirmar e defender uma identidade outrora silenciada. A volta dos povos do Baixo Tapajós tem nos mostrado, afinal, que toda a violência colonial praticada ao longo dos séculos não foi capaz de exterminá-los.

## 2. A viagem da volta: etnogêneses no Baixo Tapajós (1998-2018)

Como assinalado acima, os povos indígenas do Baixo Tapajós, declarados extintos no século XIX, voltaram à cena pública no final do século XX. Trata-se do ressurgimento de afirmações identitárias por parte de coletividades que, segundo as fontes governamentais, estariam assimiladas (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016).

Partindo da premissa de que a cultura é algo essencialmente dinâmico e perpetuamente reelaborado (CARNEIRO DA CUNHA, 2012), a Antropologia cunhou o conceito de *etnogênese* para se referir ao desenvolvimento de novas configurações sociais, de base étnica, envolvendo grupos participantes de uma mesma tradição cultural. Bartolomé (2006, p. 45) trata da etnogênese como um “processo de construção de uma identificação compartilhada, com base em uma tradição cultural preexistente ou construída que possa sustentar a ação coletiva”.

A etnogênese é parte constitutiva do processo histórico de desenvolvimento da humanidade, e não apenas um dado do presente, pois a etnicidade é um elemento essencialmente dinâmico. É nesse contexto que deve ser entendido o movimento de “grupos étnicos considerados extintos, totalmente ‘miscigenados’ ou ‘definitivamente aculturados’ e que, de repente, reaparecem no cenário social, demandando seu reconhecimento e lutando pela obtenção de direitos ou recursos”(BARTOLOMÉ, 2006).

No Brasil, os processos de etnogênese indígena se multiplicaram nas décadas de 1990 e 2000, sobretudo no Norte e Nordeste, onde vários povos, outrora declarados extintos, passaram a fazer a “viagem da volta”<sup>9</sup>(PACHECO DE OLIVEIRA, 2016) e a lutar pelos direitos previstos na Constituição Federal de 1988.

<sup>9</sup> A “viagem da volta” é uma imagem metafórica utilizada por Pacheco de Oliveira (2016) em relação aos povos indígenas do Nordeste, para expressar a afirmação de suas identidades étnicas mediante um “retorno” às suas origens. A ideia de “viagem” busca expressar também a relação entre etnicidade e território, isto é, “uma poderosa conexão entre o sentimento de pertencimento étnico e um lugar de origem específico” (Ibid., p. 215).

Nesses processos, os mecanismos de afirmação identitária variam conforme o grupo em questão, mas, em geral, opera-se uma recusa aos padrões homogeneizantes como os grupos étnicos são classificados pelo Estado. No lugar da homogeneização, edifica-se uma perspectiva de diversidade: “Se o etnocídio é o extermínio sistemático de um estilo de vida, a etnogênese, em oposição a ele, é a construção de uma autoconsciência e de uma identidade coletiva contra uma ação de desrespeito, com vistas ao reconhecimento e à conquista de objetivos coletivos” (ARRUTI, 2006, p. 51).

Na Amazônia, as etnogêneses são dotadas de algumas características comuns, conforme salienta Lisboa (2017, p. 71):

Populações amazônicas submetidas ao longo de séculos a relações de dominação e subordinação, e que devido a esse sistema discriminatório já não se identificavam mais como indígenas - os “caboclos”, ribeirinhos e os chamados “índios civilizados” - passaram a se reagrupar em torno de identidades étnicas renascidas, reconhecendo em si mesmos e sobretudo nas relações que travam entre si e com o território um diferencial marcante perante as formas convencionais da “cultura nacional”. (...) O agrupamento em torno de uma identidade étnica - ou seja, em torno de um vínculo novo e ancestral ao mesmo tempo - funciona agora como um instrumento político desses povos frente às ameaças e pressões crescentes sobre seus territórios e modos de vida tradicionais.

Situado no coração da Amazônia, o Baixo Tapajós passou a ser palco de um processo vivo de reafirmação étnica, no final dos anos 1990. Que fatores históricos, políticos e culturais contribuíram para o “despertar” da consciência étnica dos povos do Baixo Tapajós nesse momento histórico? Uma resposta a essa questão passa por uma análise da situação histórica inaugurada com o processo de redemocratização do Brasil, que resultou no fim do regime militar e na aprovação da Constituição de 1988.

Foi apenas na década de 1970 que emergiu no Brasil um movimento indígena articulado em nível nacional, reunindo os distintos povos para lutar pelos seus interesses e necessidades comuns (KRENAK, 2015). Os povos indígenas e seus aliados exerceram forte pressão sobre os deputados constituintes, resultando em importantes avanços em relação aos direitos indígenas (artigos 231 e 232 da Constituição de 1988).

Abandonando o paradigma assimilacionista até então vigente, a Constituição de 1988 positivou o paradigma do reconhecimento da diversidade étnica. Assim, reconheceu aos índios a sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os



direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam (BRASIL, 1988). Ao inaugurar um novo tipo de relação entre o Estado e os povos indígenas, a Constituição de 1988 criou um cenário mais favorável para a rediscussão das identidades de agrupamentos considerados assimilados pela sociedade nacional. Tanto é que vários processos de etnogênese se desenvolveram na década de 1990 e no início dos anos 2000, sobretudo no Norte e no Nordeste (ARRUTI, 2006).

No contexto específico do Baixo Tapajós, ocorreram alguns processos de efervescência política na zona rural, entre as décadas de 1970 e 1990, que certamente contribuíram para o “despertar étnico” na região. Vaz Filho (2010) destaca que o trabalho de “evangelização libertadora” feito por setores progressistas da Igreja Católica, através de projetos como o Movimento de Educação de Base (MEB), foi responsável pela formação de muitas lideranças comunitárias em Santarém e imediações. A atuação de setores do clero inspirados pela Teologia da Libertação<sup>10</sup> era voltada para a formação de consciência crítica e para a valorização das tradições culturais da região, promovendo a ideia de que “é do povo oprimido que vai surgir a libertação” (VAZ FILHO, 2010, p. 76).

Esse tipo de trabalho pastoral, que aliava teologia e política, influenciou o desenvolvimento do famoso movimento sindical dos trabalhadores rurais de Santarém. Em meados da década de 1970, o Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR) de Santarém era o maior sindicato rural da Amazônia, com cerca de 12 mil sócios, mas estava controlado por lideranças ligadas à ARENA (partido governista do regime militar), de modo que os setores progressistas da Igreja Católica se uniram para “tentar tomar a direção do sindicato dos pelegos” (PETIT, 1996, p. 119).

Uma ampla mobilização pelas bases levou a oposição sindical a vencer as eleições do sindicato em 1980 (PETIT, 1996). Esse processo organizativo disseminou na região uma consciência política classista, voltada para a defesa da terra, sendo que “os líderes do STR eram os mesmos formados pela Igreja. E muitos destes seriam, a partir de 1998, os líderes indígenas” (VAZ FILHO, 2010, p. 76).

<sup>10</sup> A atuação das correntes “progressistas” da Igreja Católica, ligadas à Teologia da Libertação, é apontada por Trejo (2006, p. 241) como uma importante influência na onda de mobilizações indígenas que iniciaram em toda a América Latina na década de 1970: “o clero católico desenvolveu discursos ideológicos que revalorizam as línguas e culturas autóctones, e estratégias pastorais que favoreceram a organização social das populações indígenas”.

Foi nesse período de efervescência no meio rural que se travaram importantes lutas nas duas margens do Rio Tapajós, as quais possuem conexões com o processo de emergência indígena na região.

Na margem direita do Rio Tapajós, a criação da Floresta Nacional (FLONA) do Tapajós, em 1974, desencadeou uma série de conflitos sociais, pois esse tipo de reserva não permitia, na época, a residência de pessoas no seu interior. Como havia, dentro da FLONA, 18 comunidades ribeirinhas, o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF) tentou inicialmente removê-las dos limites da reserva (IORIS, 2014).

Diante dessa ameaça, as comunidades se articularam em um vigoroso movimento de resistência, apoiado ativamente pelo STR. Com a resistência, o IBDF acabou por abandonar o plano de remoção e concordou em destinar uma área dentro da FLONA para as “comunidades de resistência” (IORIS, 2014). Mas a definição do tamanho da área gerou novas polêmicas, pois o IBDF pretendia destinar uma área insuficiente para a reprodução dos sistemas produtivos das comunidades. Inconformadas, as “comunidades de resistência” desencadearam um movimento de autodemarcação territorial para fazer frente ao IBDF:

Em reação à tentativa do IBDF de demarcar uma área que não contemplava seus valores e formas de uso da floresta, as pessoas das comunidades decidiram, então, elas mesmas demarcar os limites de uma área considerada necessária às suas estratégias de subsistência, de forma a garantir a manutenção do acesso às terras de florestas. Em maio de 1984, todas as 18 “comunidades de resistência” demarcaram conjuntamente uma área que se estendia por dez quilômetros das margens do Rio Tapajós até o centro da floresta. Essa linha de demarcação foi denominada *Pico das Comunidades*, em oposição ao *Pico do IBDF*, que o Instituto tentava impor (IORIS, 2014, p. 172).

Do outro lado do Rio Tapajós, algumas comunidades também vivenciavam situação de conflito pela manutenção de seus territórios, devido à expansão da atividade madeireira promovida pela empresa *Amazonex*, que adquiriu porções de terras na margem esquerda do Tapajós, município de Santarém. Diante da ameaça de expulsão, os moradores fizeram um pico delimitando a área coletiva das comunidades, 13,4 km da margem do rio para o centro da floresta. A área situada além desse limite foi deixada para a *Amazonex*, que, em 1981, diante da resistência comunitária, foi forçada a negociar e ceder, deixando para os nativos a faixa de terra reivindicada (VAZ FILHO, 2010).

É perceptível a semelhança entre as duas mobilizações, tanto nos métodos utilizados (abertura de picos na floresta) como na forma de organização dos territórios: “tanto os 10 km na Flona Tapajós (margem direita) como os 13,4 km à margem esquerda do rio foram defendidos e posteriormente protegidos como uma terra coletiva, e não subdividida em lotes individuais. Foi a tradição dos próprios moradores que se impôs” (VAZ FILHO, 2010, p. 78).

As áreas de floresta na margem esquerda do Rio Tapajós continuaram a ser exploradas por empresas madeireiras ao longo dos anos 1990, provocando conflitos com as territorialidades das comunidades nativas; a mesma situação ocorria no Rio Arapiuns, afluente do Tapajós. Diante disso, as comunidades do Tapajós e do Arapiuns iniciaram um novo ciclo de mobilizações contra a exploração madeireira, a partir do ano de 1996: “aquelas *comunidades* que realizaram o pico dos 13,4 km se juntaram às outras, e passaram a reivindicar toda a área entre os rios Tapajós e Arapiuns como uma Resex, e não apenas uma faixa limitada à margem do rio” (VAZ FILHO, 2010, p. 79).

A luta das comunidades foi levada ao poder público (IBAMA) mediante a defesa da criação de uma Reserva Extrativista (RESEX), unidade de conservação que as lideranças comunitárias consideraram adequada ao seu modo de usar o território. Com o apoio de várias entidades da sociedade civil, as comunidades conquistaram, em novembro de 1998, a criação da RESEX Tapajós-Arapiuns, com extensão de 647.610 hectares, abrangendo 68 comunidades de Santarém e Aveiro (ICMBIO, 2008).

Essa mobilização coletiva despertou a atenção das lideranças comunitárias para a questão de sua própria história, inclusive com a valorização da “cultura indígena” nos encontros do movimento pró-RESEX:

Um dos momentos mais marcantes desses encontros era quando os assessores mostravam a evolução e a ligação histórica entre os povos indígenas da época da conquista e aquelas mesmas comunidades, por meio de dramatizações feitas com os próprios moradores. Ali estavam os índios pintados de urucum e os cabanos, seus antepassados, mostrados como bravos defensores do povo e como exemplos de luta em defesa da terra. Da mesma terra que os nativos estavam defendendo naquele fim do século XX (VAZ FILHO, 2010, p. 81).

Diante desse novo contexto, alguns “caboclos”, nascidos em comunidades da região, passaram a olhar com estranhamento para essa identidade genérica que lhes era atribuída. As reflexões que emergiram da luta pela RESEX geraram um forte sentimento

de valorização das “raízes regionais”, e entrou em cena o *assumir-se como índio* (VAZ FILHO, 2010).

Naturalmente, a assunção desta identidade está relacionada com a luta pelo direito aos territórios em que habitam as comunidades e que um dia habitaram seus antepassados - territórios estes que passaram a ser cada vez mais invadidos ou ameaçados pelo avanço da fronteira do capital no final do Século XX. Assim, a etnogênese revela-se também como “bandeira política da autonomia na batalha cotidiana pelo reconhecimento de direitos” (BELTRÃO, 2015, p. 32).

No ano de 1997, foi fundado na cidade de Santarém o Grupo Consciência Indígena (GCI), por iniciativa de lideranças comunitárias e eclesiais, ligadas à Igreja Católica (com destaque para o Frei Florêncio Vaz). O objetivo do GCI era “*resgatar a cultura e a identidade indígenas*” (VAZ FILHO, 2010, p. 35). Para tanto, a organização passou a promover encontros em várias comunidades da região, que misturavam formação política, celebrações religiosas e valorização de símbolos indígenas.

Dentro desse contexto, ocorreu o primeiro processo de autoafirmação indígena na região, na comunidade de Taquara, situada na margem direita do Rio Tapajós, município de Belterra. Taquara foi fundada em 1889 por uma família descendente de indígenas mundurucu<sup>11</sup>. Desde seus primórdios, a organização social da comunidade girou em torno dessa família, que possuía “forte presença de pajés, que curam pessoas não só da comunidade, mas também de vários outros lugares” (IORIS, 2014, p. 247).

O mais famoso dos pajés era Laurelino, principal líder político e espiritual de Taquara, que ficou muito famoso na região por tratar e curar pessoas doentes de várias comunidades. Laurelino gostava de dizer que era índio, e não tinha vergonha disso (VAZ FILHO, 2010). Após sua morte, em 1998, seus filhos e parentes ouviram várias vezes uma entrevista que o pajé havia concedido a Florêncio Vaz alguns anos atrás, e a interpretaram como um chamado para que a comunidade guardasse a tradição dos seus ancestrais (IORIS, 2014).

A decisão de assumir a identidade indígena munduruku se deu em meio à co-

---

<sup>11</sup> Conforme a descrição etnográfica de Edviges Ioris (2014), a ascendência munduruku é o motivo de as pessoas da comunidade de Taquara se reconhecerem como pertencentes a esse grupo étnico, apesar de também reconhecerem outras origens entre seus ancestrais, como Tupinambá e Kumaruara.

moção causada pela morte de Laurelino. Em agosto de 1998, dois filhos do velho pajé viajaram a Itaituba para reivindicar junto à FUNAI o reconhecimento da comunidade de Taquara como indígena (IORIS, 2014). Ainda em 1998, no mês de dezembro, os moradores de Taquara realizaram um grande ritual, denominado Poracé Abá, “com o objetivo de informar aos demais que a partir de então eles deveriam ser ‘reconhecidos como indígenas Munduruku’” (IORIS, 2014, p. 258); e em abril de 1999 realizaram uma *missa indígena*, com participação de comunidades vizinhas, além de representantes da FUNAI e de entidades da sociedade civil.

O aparecimento de uma comunidade ribeirinha se afirmando indígena teve muita repercussão em toda a região, e provocou o interesse de outras comunidades em “aderir ao movimento indígena”. Estimulado pelo movimento de Taquara, o GCI realizou o I Encontro dos Povos Indígenas do Rio Tapajós, de 31/12/1999 a 01/01/2000, na comunidade de Jauarituba, com a presença de 150 pessoas de 10 comunidades da região, bem como de representantes da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que convidaram os presentes para a Marcha Indígena dos 500 Anos, que passaria em Santarém em abril de 2000, a caminho de Coroa Vermelha, Bahia (VAZ FILHO, 2010).

Várias lideranças viajaram até a Bahia, retornando a Santarém muito entusiasmadas com a luta indígena. A partir do contato com o movimento indígena nacional, trouxeram a ideia de criar um “conselho indígena” para organizar as comunidades emergentes (VAZ FILHO, 2010). Ainda no ano 2000, foi criado o Conselho Indígena Tapajós e Arapiuns (CITA), que se tornou a “principal representação política de mobilização indígena do Baixo Tapajós, passando a organizar as ações do movimento no plano dos direitos indígenas perante a Funai e a outros órgãos públicos” (NOVA CARTOGRAFIA, 2014, p. 02).

No início dos anos 2000, GCI e CITA continuaram organizando grandes encontros indígenas nas “viradas de ano”, mobilizando centenas de pessoas<sup>12</sup>. Ao longo desses

<sup>12</sup> O II Encontro dos Povos Indígenas ocorreu na comunidade São Francisco, na virada do ano 2000 para 2001, e já não foi apenas do Rio Tapajós, mas também do Arapiuns, pois sete comunidades deste rio haviam se assumido como indígenas; na virada de ano seguinte (2001 para 2002), ocorreu o III Encontro, na comunidade São Pedro. O IV Encontro dos Povos Indígenas do Tapajós e Arapiuns foi realizado em julho de 2003, na aldeia de Bragança, e o V Encontro aconteceu em agosto de 2004 na aldeia de Cachoeira do Maró (VAZ FILHO, 2010).

e de outros eventos, a dimensão dos direitos territoriais indígenas passou a ter cada vez mais importância: à autoafirmação das comunidades seguiu-se a reivindicação de regularização de seus territórios como terras indígenas, junto à FUNAI.

Como muitas das aldeias indígenas estavam (e estão) situadas nos limites da FLONA e da RESEX, o pleito territorial dos indígenas não agradou algumas lideranças comunitárias e sindicais da região, que temiam a redução dessas unidades de conservação. Por isso, “líderes do STR de Santarém, da Associação Tapajoara da Resex e do CNS passaram a ser críticos do movimento indígena a partir do final de 2001” (VAZ FILHO, 2010, p. 40). Esse “racha” cindiu politicamente as comunidades nativas da região entre aquelas vinculadas ao STR e as aldeias ligadas ao movimento indígena.

De todo modo, o movimento indígena seguiu se organizando e acumulando forças. O V Encontro dos Povos Indígenas do Tapajós e Arapiuns, realizado em agosto de 2004 na aldeia de Cachoeira do Maró, atingiu o ápice de participação, com 430 pessoas (VAZ FILHO, 2010).

Durante esses eventos, e nos demais momentos de expressão pública do movimento indígena emergente, a afirmação das *novas* identidades era acompanhada por um processo denominado por Eric Hobsbawn (2014) como a “invenção de tradições”, isto é, a reelaboração da cultura dos grupos humanos diante de circunstâncias e objetivos novos. Assim, práticas e ritos costumeiros das *comunidades* foram ressignificados e realçados, como as festas de santo e a pajelança. Tradições novas foram inseridas nos grupos, a exemplo do uso de cocares e da pintura corporal, servindo como sinais diacríticos diante da sociedade envolvente (VAZ FILHO, 2010).

Essas inovações, revestidas de um caráter de antiguidade (remissão a um passado distante), foram utilizadas para demarcar a diferença entre os grupos indígenas emergentes e os demais grupos locais que, embora detentores de modo de vida semelhante, não desejaram “aderir” ao movimento indígena. Assim, através da “utilização de elementos antigos na elaboração de novas tradições inventadas para fins bastante originais” (HOBSEBAWN, 2014, p. 13), as comunidades indígenas ressurgidas passaram a reconfigurar socialmente sua própria cultura e, no campo político, passaram a pleitear o reconhecimento da sua *nova* identidade.

Parte importante desse processo de afirmação identitária foi o aprendizado do Nheengatu pelos indígenas. Desde o início do movimento, o GCI e o CITA investiram energias na realização de oficinas de Nheengatu (VAZ FILHO, 2010), que continuam ocorrendo até hoje, num esforço de *resgate* de elementos socioculturais e linguísticos para demarcação de uma *fronteira* diante dos outros grupos. Diante da destruição das línguas nativas durante o processo colonial, o retorno ao Nheengatu é a “demanda possível” dos povos do Baixo Tapajós no campo linguístico (BELTRÃO, 2015).

Entre a autoafirmação pioneira de Taquara e o presente momento, o avanço do movimento indígena foi muito expressivo: atualmente, contabilizam-se 13 etnias no Baixo Tapajós, distribuídas entre 65 aldeias (CITA, 2018), localizadas no entorno e dentro da RESEX Tapajós-Arapiuns, na FLONA do Tapajós, no PAE Lago Grande, na Gleba Nova Olinda e no Planalto Santareno (NOVA CARTOGRAFIA, 2014).

Destarte, na região do Baixo Tapajós, povos dados como extintos ressurgiram no cenário público para recontar sua própria história e para lutar por um novo tipo de relação com o Estado e com a sociedade. A história indígena na região, que parecia fechada, foi reaberta no final do Século XX pela ação de uma nova e determinada geração de indígenas.

### 3. Abertura da história através da resistência indígena

Analisando as “Teses sobre a História” escritas pelo filósofo alemão Walter Benjamin (2012) no ano de 1940, Michael Lowy (2005) assinala que se trata de um *manifesto filosófico para a abertura da história*, o que comporta tanto a abertura das possibilidades futuras quanto a releitura do passado, sob a ótica dos oprimidos.

Refutando as concepções positivistas e evolucionistas sobre as “leis da história”, as teses benjaminianas vislumbram a história como um vertiginoso campo de possíveis, sem cair na ilusão de uma liberdade absoluta: “se a história é aberta, se o ‘novo’ é possível, é porque o futuro não é conhecido antecipadamente; o futuro não é o resultado inevitável de uma evolução histórica dada, o produto inevitável do progresso econômico, técnico e científico” (LOWY, 2005, p. 149).

Destarte, o curso da história não é linear, e sempre comporta possibilidades di-

versas a serem construídas pela humanidade, a partir dos condicionamentos de cada tempo histórico. Nas palavras de Benjamin (2012, p. 29): “A história é objeto de uma construção cujo lugar é constituído não por um tempo vazio e homogêneo, mas por um tempo preenchido pelo *Agora*”.

Por outro lado, as teses benjaminianas discutem também as possibilidades de abertura do passado:

O futuro pode reabrir os dossiês históricos “fechados”, reabilitar vítimas caluniadas, reatualizar esperanças e aspirações vencidas, redescobrir combates esquecidos, ou considerados “utópicos”, “anacrônicos” e na “contracorrente do progresso”. Dessa forma, a abertura do passado e do futuro estão estreitamente associadas (LOWY, 2005, p. 158)

A abertura da história, para Benjamin, demanda do pesquisador a tarefa de “escovar a história a contrapelo”, isto é, desconfiar da versão oficial da história contada pelos vencedores, recusando uma identificação afetiva com estes, e construir um olhar ligado às lutas dos oprimidos. Essas lutas, que foram derrotadas no passado, recuperam sua atualidade quando a história é “escovada a contrapelo”. Agindo dessa forma, o pesquisador crítico se recusa a marchar no “cortejo de triunfo que conduz os dominantes de hoje a marcharem por cima dos que jazem por terra” (BENJAMIN, 2012, p. 14).

Em que pese a distância geográfica e temporal entre a obra de Benjamin e o processo de emergência étnica no Baixo Tapajós na década de 1990, aquela nos fornece instrumental valioso para a interpretação deste fenômeno, na medida em que o reaparecimento de povos indígenas consiste numa demonstração concreta de *abertura da história*.

Segundo Benjamin (2012, p. 8), as lutas dos oprimidos, quando dotadas de consciência histórica, “porão permanentemente em causa todas as vitórias que algum dia coube às classes dominantes”. Destarte, no Baixo Tapajós, povos dados como extintos - vencidos pelo extermínio físico e pela assimilação cultural dos colonizadores - ressurgiram no cenário público da região para recontar sua própria história e para lutar por um futuro diferente.

Em verdade, há algumas décadas, a existência de índios era considerada como algo anacrônico, uma reminiscência do passado que não teria como subsistir em tempos de globalização e progresso técnico-científico. Na década de 1970 era lugar-comum



fazer previsões sobre o “fim do índio” como resultado da marcha inexorável do desenvolvimento moderno. Nas palavras de Viveiros de Castro (2006, p. 42), “todos os índios *'ainda'* eram índios, no sentido de que um dia iriam, porque deviam, deixar de sê-lo”.

Todavia, como dito acima, no final da década de 1980, uma ampla mobilização do movimento indígena conseguiu aprovar os artigos 231 e 232 da Constituição de 1988, que instituíram importantes direitos aos povos indígenas:

Com o fim do regime militar, o Brasil foi chamado a elaborar nova Constituição e nela foi introduzido um capítulo referente aos índios. A Constituição democrática de 1988 revolucionou a relação entre o Estado e os povos indígenas porque reconheceu o direito de permanecerem para sempre como índios; parecia ser o fim de cinco séculos de política integracionista. (SOUZA FILHO, 2012, p. 90).

Com a Constituição de 1988, o Estado brasileiro substituiu a ideia da integração pela perspectiva do reconhecimento (ao menos no plano jurídico-formal). Passou-se a reconhecer os povos indígenas como grupos socialmente diferenciados, que têm o direito à reprodução da sua cultura e a uma organização social própria, dentro dos territórios que ocupam, os quais devem ser demarcados e protegidos pelo Governo Federal.

Dentro desse cenário mais favorável, a previsão de desaparecimento dos *índios* cedeu lugar a uma retomada demográfica geral, que se explica, em parte, pelo fenômeno da etnogênese, no qual “muitos grupos, em áreas de colonização antiga, após terem ocultado sua condição discriminada de indígenas durante décadas, reivindicam novamente sua identidade étnica” (CARNEIRO DA CUNHA, 2012, p. 124).

A história, que parecia seguir a trilha inevitável do progresso (com a conversão dos índios em cidadãos brasileiros e trabalhadores assalariados), foi reaberta pela “teimosia” dos indígenas ressurgidos. Para Benjamin (2012, p. 25), “o sujeito do conhecimento histórico é a própria classe combatente e oprimida”, que se nutre da visão dos ancestrais escravizados para lutar pela sua libertação no presente. Os povos indígenas emergentes, atribuindo à sua existência um elo de continuidade histórica com a luta dos seus ancestrais, ousaram escovar a história a contrapelo, e com isso vêm alterando qualitativamente a situação do presente.

Em verdade, houve uma mudança qualitativa na situação dos povos nativos da região, que antes eram tratados como “objetos” de descrições e classificações genéricas

“caboclos” e “ribeirinhos”), e agora passaram a falar com sua própria voz, e definir-se a partir de um processo coletivo e comunitário de autoatribuição. A entrada na cena política do movimento indígena converteu os “nativos” de súditos coloniais a cidadãos soberanos (GEERTZ, 2009).

Na região do Baixo Tapajós, após 20 anos de existência do movimento indígena, avanços importantes foram alcançados em relação aos direitos diferenciados previstos na legislação nacional.

Em sede de políticas públicas educacionais, foi instituída, no ano de 2007, a educação diferenciada nas redes municipais de Santarém, Belterra e Aveiro. Em 2010, foram incluídas no currículo escolar as disciplinas de Línguas Indígenas (Munduruku ou Nheengatu, conforme cada povo) e Notório Saber, que trabalha saberes tradicionais (VAZ FILHO et.al., 2017). Em Santarém (maior município do Baixo Tapajós), há atualmente 49 escolas indígenas mantidas pela Prefeitura (SEDUC-SEMED, 2018).

Na rede estadual de ensino, o Estado do Pará garante o direito à educação diferenciada através do Sistema de Organização Modular de Ensino Indígena. E, no ensino superior, deve-se destacar o papel exercido pela Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), que recebeu, entre 2010 e 2016, mais de 200 indígenas do Baixo Tapajós em seu corpo discente, via Processo Seletivo Especial Indígena (VAZ FILHO et.al., 2017). A UFOPA é hoje uma das universidades brasileiras com maior contingente de estudantes indígenas, com grande diversidade étnica.

Em relação ao direito à saúde, os movimento indígena luta por um atendimento diferenciado às aldeias, pautado no diálogo entre o sistema de saúde oficial (a medicina dos médicos) e as práticas tradicionais de cura dos povos da região (a medicina dos pajés). Até meados de 2016, a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) negava atendimento aos povos do Baixo Tapajós, com a justificativa de que as suas terras não estavam homologadas (VAZ FILHO et.al., 2017).

A omissão da SESAI levou o movimento indígena a ocupar o órgão em agosto de 2016, forçando a SESAI a adotar um “plano emergencial” para atender as aldeias do Baixo Tapajós. Todavia, como o planejamento pouco saiu do papel, o movimento voltou a ocupar a SESAI, em agosto de 2018, e uma caravana viajou até Brasília, onde con-

quistou alguns avanços, como a disponibilização de um helicóptero para atendimentos de urgência na região do Tapajós e Arapiuns<sup>13</sup>.

Todavia, é no plano dos direitos territoriais que a emergência indígena mais impactou na geopolítica da região, pois a luta pela demarcação dos territórios tem se chocado com fortes pretensões de caráter econômico-mercantil que tentam controlar os recursos naturais da região. Tais pretensões, somadas à debilidade operacional da FUNAI, são responsáveis pelo atraso na demarcação dos territórios indígenas no Baixo Tapajós. De um total de 18 territórios reivindicados (que abarcam 65 aldeias), apenas quatro já foram oficialmente reconhecidos pela FUNAI-Brasília: a) TI Bragança-Marituba; b) TI Munduruku-Taquara; c) TI Maró; d) TI Cobra Grande<sup>14</sup>.

O procedimento demarcatório da Terra Indígena (TI) Maró é certamente o mais turbulento e controverso, devido ao interesse de empresas madeireiras na exploração dos recursos florestais da Gleba Nova Olinda (porção de terras de propriedade do Estado do Pará onde está situado o referido território indígena).

A TI Maró é formada por três aldeias - Novo Lugar, Cachoeira do Maró e São José III - cujos moradores se autoidentificam como pertencentes aos povos Borari e Arapium e lutam, desde o ano de 2003, pelo reconhecimento e demarcação de um território coletivo que permita a reprodução do seu modo de vida tradicional.

No mesmo período, a Gleba Nova Olinda foi palco de uma desenfreada ocupação de fazendeiros e madeireiros oriundos do Sul do país, que receberam do Governo do Pará 25 áreas como permuta por terras que haviam perdido no sul do Pará<sup>15</sup>. Além disso,

<sup>13</sup> G-1: “Remoção de indígenas doentes do Tapajós e Arapiuns será feita por helicóptero” (31/08/2018). Disponível em: <https://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/noticia/2018/08/31/remocao-de-indigenas-doentes-do-tapajos-e-arapiuns-sera-feita-por-helicoptero.ghtml>. Acesso em 05/09/2018.

<sup>14</sup> É importante salientar que as quatro terras indígenas mencionadas se encontram em fases distintas no processo administrativo de demarcação, que é regulado pelo Decreto nº 1.775/1996. A TI Bragança-Marituba e a TI Munduruku-Taquara já tiveram as respectivas Portarias declaratórias de posse permanente emitidas pelo Ministério da Justiça, no ano de 2016. Quanto à TI Maró e à TI Cobra Grande, a Presidência da FUNAI aprovou e publicou o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID), e já se encerrou o prazo para as contestações; todavia, o Ministério da Justiça ainda não emitiu a Portaria de posse permanente. A situação das TIs pode ser acompanhada no site da FUNAI: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>.

<sup>15</sup> Conforme destacam Peixoto e Peixoto (2012, p. 184-185), o assentamento na Gleba Nova Olinda foi “destinado aos ‘permutados’, fazendeiros do Sul do país que adquiriram títulos fundiários do governo do Pará na década de 1980 com incentivo oferecido pelo Iterpa, no município de São Felix do Xingu. No entanto, a FUNAI determinou em 1990 que essas terras, secularmente ocupadas pelos índios Kayapós, constituíam uma área imemorial indígena, determinando a imediata retirada dos ocupantes exógenos.

o Estado concedeu quatro Autorizações de Detenção de Imóvel Público (ADIPs) dentro da Gleba, e a Secretaria de Estado de Meio Ambiente chegou a emitir autorizações para Planos de Manejo Florestal dentro do território dos Borari e Arapium.

A atividade madeireira é vista, pelos indígenas do Maró, como uma ameaça ao seu modo de vida, sobretudo ao uso coletivo do território. Trata-se, portanto, de um inequívoco conflito socioambiental, isto é, “um conjunto complexo de embates entre grupos sociais em função de seus distintos modos de inter-relacionamento ecológico” (LITTLE, 2006, 91).

Frustrados nas tentativas de cooptação das lideranças indígenas, os madeireiros adotaram uma estratégia de negação da indianidade dos moradores da TI Maró, tentando deslegitimar sua afirmação étnica. Tornou-se comum na região um tipo de discurso acusando os Borari e Arapium de “falsos índios” - algo similar ao que ocorre com os demais povos indígenas no Baixo Tapajós em geral.

O conflito foi judicializado em junho de 2010: sete associações comunitárias da Gleba Nova Olinda, instrumentalizadas pelos madeireiros, ajuizaram uma ação na Justiça Federal de Santarém pedindo a anulação dos atos referentes à demarcação da TI Maró (BRASIL-JF, 2014). A ação, assinada pelo advogado Talisman Moraes (que também advoga para madeireiras que atuam na área, como a Rondobel), é recheada de impropérios contra os Borari e Arapium, que são referidos por vinte e nove vezes como “falsos índios”.

Aumentando a tensão instalada, o juiz federal José Airton Aguiar Portela prolatou sentença, em dezembro de 2014, declarando que na Gleba Nova Olinda não existem índios, mas sim populações tradicionais ribeirinhas (BRASIL-JF,2014). Desconsiderando o artigo 231 da Constituição Federal e a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), o juiz afirmou que os Borari e Arapium são podem ser reconhecidos como povos indígenas pelo Estado. Por isso, anulou todos os atos administrativos tendentes a demarcar a TI Maró até então praticados.

Na sentença do mencionado juiz, que ignora todos os debates antropológicos con-

---

Forçados a sair, os fazendeiros exigiram do governo do Estado a indenização dos valores pagos para a aquisição daquelas terras ou uma área de permuta como compensação. Para eles foi destinada parte da Gleba Nova Olinda”.

temporâneos sobre grupos étnicos e etnicidade, lê-se a afirmação de que o fenômeno da etnogênese indígena no Baixo Tapajós consistiu num processo de conversão de populações tradicionais (ribeirinhos) em indígenas, mediante ação ativista-ideológica exógena voltada para a conservação da Amazônia (BRASIL-JF, 2014). Assim, a sentença tentou deslegitimar tanto a reivindicação dos Borari e Arapium como todo o recente movimento indígena do Baixo Tapajós.

Em sua decisão, o juiz Airton Portela expressou entendimentos sobre o conteúdo dos direitos territoriais indígenas que contrariam sínteses importantes construídas na comunidade jurídica, neutralizando, por exemplo, o conceito de direitos originários contido no artigo 231 da Constituição Federal (TAPAJÓS, 2018). Pode-se afirmar, portanto, que não foi proferida uma “decisão hermeneuticamente adequada à Constituição” (STRECK, 2009).

Todavia, o acúmulo de forças do movimento indígena permitiu um desfecho positivo a essa dura batalha judicial. A sentença provocou reações contundentes dos Borari e Arapium, como também de outros povos do Baixo Tapajós e de organizações ambientalistas e indigenistas, que se engajaram numa campanha intensa em defesa da TI Maró. O desrespeito ao autorreconhecimento dos Borari e Arapium, associado a várias expressões desrespeitosas contidas na sentença, como “supostos índios”, foram apontados como uma atitude racista do juiz Airton Portela, que foi duramente criticado no debate público.

A primeira manifestação contra a sentença teve início em 09 de dezembro de 2014, com a ocupação do prédio da Justiça Federal (JF) em Santarém. Manifestantes queimaram simbolicamente uma cópia da sentença e armaram um acampamento na JF que durou dois dias. Depois desse ato, várias outras atividades ocorreram em 2014 e 2015. No campo jurídico, o Ministério Público Federal interpôs um recurso de apelação, apontando diversos erros procedimentais e de mérito na sentença (MPF, 2015).

Depois de muita luta, tanto no campo jurídico como no político, o Tribunal Regional Federal da 1ª Região acatou o recurso do MPF e anulou a sentença de Airton Portela, por entender que não há sobreposição entre a TI Maró e a área ocupada pelas comunidades representadas pelas sete associações que ajuizaram a ação. Não havendo sobreposição

territorial, não havia também interesse processual (BRASIL-JF, 2016), de modo que o processo foi arquivado.

Mais do que uma simples decisão judicial, a sentença sobre a TI Maró consistiu em uma nova declaração de extinção dos povos indígenas no Baixo Tapajós, similar à que ocorreu no Século XIX, quando os nativos teriam passado da condição de “índios” para a de “caboclos”. Desta vez, porém, os indígenas se mobilizaram numa luta por reconhecimento que pressionou o Poder Judiciário num nível tal que provocou a anulação da sentença. Organizados, os indígenas não apenas queimaram uma cópia da decisão, como alcançaram algo muito maior: a sua desconstrução simbólica (corrosão da legitimidade) e prática (invalidação jurídica).

Deste modo, a mobilização indígena garantiu, no caso Maró, a prevalência da história contada pelos oprimidos sobre a história contada pelos opressores. Esse potente e vigoroso sujeito coletivo que emergiu na virada do século conseguiu, efetivamente, interromper o cortejo triunfante dos dominadores de ontem e de hoje (BENJAMIN, 2012). Ao reabrir os dossiês históricos fechados sobre seu passado, os povos indígenas abriram também novas perspectivas de futuro na região do Baixo Tapajós.

#### 4. Considerações Finais

Os povos indígenas *voltaram* para ficar no Baixo Tapajós. De grupos “extintos” sob os escombros da tempestade do progresso (Benjamin, 2012), passaram à condição de sujeito coletivo com voz ativa e ampla capacidade de mobilização. Ao que tudo indica, os inimigos dos indígenas (sobretudo aqueles interessados nas suas terras e riquezas naturais) compreenderam sua força e tentam dissipá-la, como pudemos ver na frustrada declaração de extinção contida na sentença da Justiça Federal de Santarém.

Bourdieu (2011) sustenta que a destruição do poder de imposição simbólico dos dominantes pressupõe, por parte das classes dominadas, a *tomada de consciência do arbitrário*. Essa dialética social entre imposição e resistência simbólica, entre desmobilização e subversão, está presente no movimento dos povos indígenas no Baixo Tapajós, que não mais aceitam os rótulos impostos pelos colonizadores de ontem e de hoje. Povos dados como extintos, supostamente vencidos pelo ímpeto genocida e etnocida dos

colonizadores, voltaram ao cenário público da região para reabrir sua própria história.

A previsão do “fim do índio”, muito comum no Brasil do Século XX, não se concretizou. A marcha inexorável do “progresso” não conseguiu atropelar os povos indígenas. A história mostrou que a incorporação à “comunhão nacional” como mão de obra barata não é o único caminho possível para esses povos. De igual forma, na Amazônia, os indígenas não estão necessariamente condenados a entregar seus territórios à voracidade do capital. A história comporta um campo vertiginoso de possíveis (BENJAMIN, 2012), e os povos do Baixo Tapajós estão determinados em construir sua própria história, guiados pela tradição herdada dos seus ancestrais.

Em suma: a resistência indígena e a luta pela autodeterminação dos povos e pelo controle dos territórios mudaram o panorama da região e têm mostrado que a história, longe de estar fechada nos esquemas teóricos dos dominadores, encontra-se permanentemente em aberto. Esta certamente é uma das conclusões fundamentais a serem extraídas destes vinte anos de movimento indígena no Baixo Tapajós.

## Referências

ARRUTI, José Maurício. Etnogêneses indígenas. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (ed.). “Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005”. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2006.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As Etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, 2006. Acesso em 10/01/2016.

BELTRÃO, Jane. Povos Indígenas nos rios Tapajós e Arapiuns. Belém: Supercores, 2015.

BENJAMIN, Walter. O anjo da história. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2012.

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. 2ª ed. Tradução: Fernando Tomaz. Editora Almedina, Lisboa (Portugal), 2011.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil, de 5 de outubro de 1988. Disponível: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicaoconsolidado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaoconsolidado.htm). Acesso em 01/07/2017.

BRASIL-JF. Justiça Federal, Subseção de Santarém. Sentença proferida nos processos nº 2010.39.02.000249-0 e 2091-80.2010.4.01.3902. Santarém, 26 de novembro de 2014. Disponível em: [http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2015/arquivos/Sentenca\\_TI\\_Maro.pdf](http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2015/arquivos/Sentenca_TI_Maro.pdf). Acesso em 20/06/2017.

\_\_\_\_\_. Justiça Federal (Tribunal Regional Federal da 1ª Região). Acórdão proferido

- na APELAÇÃO/REEXAME NECESSÁRIO nº 0002091-80.2010.4.01.3902/PA. Relator: Desembargador João Batista Moreira. Brasília, 20 de janeiro de 2016.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade étnica, identificação e manipulação. In: Sociedade e Cultura, vol. 6, nº 2, pp. 117-131. Universidade Federal de Goiás, 2003.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Índios no Brasil: história, direitos e cidadania. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- CASTRO, Celso. Apresentação. In: CASTRO, Celso (org.). Evolucionismo Cultural. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2005. pp. 4-20.
- CITA - Conselho Indígena Tapajós e Arapiuns. Edital de Convocação para Assembleia Geral Eletiva da nova diretoria do CITA. Santarém, 12 de fevereiro de 2018.
- CLASTRES, Pierre. Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política. Tradução de Paulo Neves. Cosac Naify, 2004.
- FAUSTO, Carlos. Os índios antes do Brasil. 3ª ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005.
- GEERTZ, Clifford. Obras e vidas: o antropólogo como autor. 3ª Ed. Editora UFRJ, Rio de Janeiro, 2009.
- HOBBSBAWN, Eric. "Introdução: a invenção das tradições". In: HOBBSBAWN, Eric & RANGER, Terence. A invenção das tradições. São Paulo, Paz e Terra, 2014.
- ICMBIO. Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade. Plano de Manejo da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns. Santarém (PA), 2008.
- IORIS, Edviges Marta. Uma floresta de disputas: conflitos sobre espaços, recursos e identidades sociais na Amazônia. Florianópolis, Editora da UFSC, 2014.
- KRENAK, Ailton. A União das Nações Indígenas. In: COHN, Sérgio (org.). "Encontros - Ailton Krenak". Rio de Janeiro, Azougue, 2015.
- LISBOA, João Francisco Kleba. Etnogênese e movimento indígena: lutas políticas e identitárias na virada do século XX para o XXI. Revista de Estudos em Relações Interétnicas. V. 20, nº 2, 2017. pp. 68-86.
- LITTLE, Paul. Ecologia política como etnografia: um guia teórico e metodológico. "Horizontes Antropológicos", Porto Alegre, ano 12, n. 25, p. 85-103, jan./jun. 2006.
- LOWY, Michael. Walter Benjamin: aviso de incêndio - uma leitura das teses "Sobre o conceito de história". São Paulo, Boitempo, 2005.
- MENÉNDEZ, Miguel. A Área Madeira-Tapajós: Situação de contato e relações entre colonizador e indígenas. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). "História dos Índios no Brasil". São Paulo: Companhia das Letras, 1992. pp. 281-296.
- MPF - Ministério Público Federal. Recurso de apelação contra a sentença proferida nos processos nº 2010.39.02.000249-0 e 2091-80.2010.4.01.3902 (direcionado ao Tribunal Regional Federal da 1ª Região). Santarém, 04 de fevereiro de 2015. Disponível em: [http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2015/arquivos/Apelacao\\_MPF\\_TI\\_Maro.pdf](http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2015/arquivos/Apelacao_MPF_TI_Maro.pdf). Acesso em 01/03/2017.
- NOVA CARTOGRAFIA. Resistência e mobilização dos povos indígenas do Baixo Tapa-



jós. Manaus, UEA, 2015.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2016.

PEIXOTO, Kércia Priscilla Figueiredo; PEIXOTO, Rodrigo. A luta territorial dos indígenas da Terra Maró. In: Somanlu - Revista de Estudos Amazônicos, ano 12, n.2, 2012. Disponível em: [www.periodicos.ufam.edu.br/index.php/somanlu/article/view/447](http://www.periodicos.ufam.edu.br/index.php/somanlu/article/view/447). Acesso em 01/12/2015.

PETIT, Pere. A Esperança Equilibrista: a trajetória do PT no Pará. Belém, NAEA, 1996.

RODRIGUES, Gilberto C. L. Nota técnica acerca da sentença expedida pela Justiça Federal em Santarém nos processos 2010.39.02.000249-0 e 2091-80.2010.4.01.3902. Santarém, 2015.

SEDUC - Secretaria de Estado de Educação (Pará); SEMED - Secretaria Municipal de Educação (Santarém). Termo de colaboração de cooperação técnica e financeira entre Estado do Pará e Município de Santarém. Belém-PA, agosto de 2018.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. O renascer dos povos indígenas para o Direito. Curitiba, Juruá Editora, 2012.

STRECK, Lenio Luiz. Verdade e Consenso - Constituição, Hermenêutica e Teorias Discursivas: da possibilidade à necessidade de respostas corretas em direito. 3ª ed. Editora Lumen Juris, Rio de Janeiro, 2009.

TAPAJÓS, Ib Sales. Direitos indígenas no Baixo Tapajós, entre o reconhecimento e a negação: o caso da Terra Indígena Maró. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade (PPGCS), Santarém, 2018.

TREJO, Guillermo. Etnia e mobilização social: uma revisão teórica com aplicações à “quarta onda” de mobilizações indígenas na América Latina. In DOMINGUES, José Maurício; MANEIRO, María (Orgs.). “América Latina hoje: conceitos e interpretações”. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2006.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. A emergência étnica de povos indígenas no Baixo Rio Tapajós, Amazônia. Tese de Doutorado. Universidade Federal da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS), Salvador, 2010.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida; TAPAJÓS PEREIRA, João Antônio; CARDOSO, Luana da Silva. Baixo Tapajós: lutando por direitos, apesar do forte preconceito. In: “Povos indígenas no Brasil: 2011-2016”. São Paulo, ISA, 2017. pp. 443-446.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é”. Entrevista. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Editores). Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. P. 41-49.

\_\_\_\_\_. Parecer sobre a sentença do juiz federal José Airton de Aguiar Portela, da Justiça federal de Primeiro Grau no Pará, de 26 de novembro de 2014, relativa aos processos 2010.39.02.000249-0 e 2091-80.2010.4.01.3902. Rio de Janeiro, 2015.