

Os Borari e os Arapium: história do tempo presente

The Borari and the Arapium: history of present time

Kércia Priscilla Figueiredo Peixoto¹

Rodrigo Corrêa Diniz Peixoto²

Resumo: *O artigo resgata a história, fazendo a ponte entre passado e presente, para informar sobre extermínios físico e cultural dos povos nativos do Baixo Tapajós, mas também para falar sobre a resistência dos Borari e dos Arapium da Terra Indígena Maró até os dias atuais. Os povos nativos sofrem com um modelo de reprodução de violências, física e simbólica, que atravessa o tempo. Uma violência que despreza o indígena, marginalizando-o na sociedade dominante e submetendo-o a ser um “outro” diverso e inferior. Missões jesuíticas, colonização, diretório indígena, cabanagem, ciclos da borracha, ressurgência na história, sentença judicial negando o direito de ser indígena, racismo. Todos esses momentos decisivos de violência sofrida, reconfiguração, resistências e insurgências da população nativa do Baixo Tapajós. Uma história que os Borari e os Arapium revelam através de vida e defesa do território, para o entendimento do que é ser indígena hoje.*

Palavras-chave: *TI Maró, Borari e Arapium, história do tempo presente, violência contra indígenas.*

Abstract: *The article retakes the history in the Baixo Tapajós region, building a bridge between past and present, in order to inform about physical and cultural exterminations of indigenous peoples. It also talks about the ongoing resistance of the Borari and Arapium in the Indigenous Land Maró. Presently, the indigenous peoples suffer because a model of development reproduces over time physical and symbolic violence. That violence despises indigenous peoples, excluding and forcing them to be inferior and diverse from their real identity. Jesuit missions, colonization, indigenous directory, cabanagem, rubber cycles, historical resurgences and a recent judicial sentence have denied the right they have to self-identification. They suffer an enduring racism, and these events represent decisive moments of that violence the Baixo Tapajós indigenous have suffered. In a context in which occurs reconfigurations, resistances and insurgences, the retake of history that the article carries out reveals the Borari and Arapium throughout their life and defense of their territory. Their struggle gives meaning to the indigenous condition nowadays.*

Keywords: *Indigenous Land Maró, Borari and Arapium, History of the present time, violence against indigenous people.*

¹ Professora substituta na Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Pós-doutoranda no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da UFSC. E-mail: kerciapris@gmail.com

² Professor do Programa de Pós-Graduação de Sociologia e Antropologia (PPGSA) - UFPA; Coordenador do Observatório de Conflitos Urbanos de Belém e do Projeto de Pesquisa Histórias Indígenas e Quilombolas não contadas nos livros didáticos. E-mail: rodrigopeixoto1810@gmail.com

Introdução: a persistência da história

Todorov, em *A Conquista da América: A Questão do Outro* (1982), discorre acerca da percepção de Colombo sobre os “índios”. Essa percepção é a do colonizador sobre o colonizado, a qual persiste até hoje. O colonizado é inferiorizado e o colonizador busca assimilá-lo de acordo com seus valores, que julga superiores. Uma atitude é a de tomar os “índios” como seres humanos, como quase iguais, e disso resulta a projeção dos próprios valores europeus sobre eles, no sentido do assimilacionismo. Outra é vê-los como diferentes, diferença essa medida em termos de superioridade e inferioridade, classificando os “índios” como algo “imperfeito de si mesmo”, negando a eles uma substância humana outra. Segundo Todorov, “estas duas figuras básicas da experiência da alteridade baseiam-se no egocentrismo, na identificação de seus próprios valores” (p.26).

Esse modelo de relação eurocêntrica se reproduz após meio milênio de contato e foi plenamente perceptível nas comemorações dos 500 anos do “Descobrimento do Brasil”, evento que ligou passado e presente. Nessa mesma direção, vamos mostrar nesse artigo como o assimilacionismo esteve presente nas intenções de uma sentença judicial que tentou negar aos Borari e Arapium o direito de existir. A sentença, alinhada com os interesses do “progresso”, no caso vinculado a exportações de madeiras tropicais, pretendeu reduzir os indígenas afirmados a uma condição prévia, questionando-os nos seguintes termos: “Qual o móvel para a assunção de uma identidade indígena e negação da qualificação “população tradicional”, ribeirinha ou cabocla?” (BRASIL, 2014). A ação que originou a sentença questionava os limites demarcatórios da Terra Indígena Maró. O juiz foi além e arbitrou quanto à identidade indígena, segundo seus próprios valores. Contudo, os Borari e os Arapium não querem ser qualificados como mão-de-obra para a indústria madeireira. Eles não querem ser incluídos em lógicas alheias. E a terra para eles é mais que um mero fator de produção. Com esses dois exemplos - as comemorações dos 500 anos e a sentença egocêntrica -, buscaremos mostrar como a história persiste no traço colonial assimilacionista.

Vamos começar, portanto, com as comemorações e seguir com uma crítica ao chamado progresso, esse percurso linear que expressa uma temporalidade que Walter Benjamin chama tempo homogêneo e vazio. (BENJAMIN, 1987). Vamos mostrar como o movimento indígena no Baixo Tapajós e especialmente os Borari e os Arapium romperam

com essa linearidade, qualificando o tempo presente com um significativo renascimento.

As comemorações marcaram uma permanência. Na “Ilha de Vera Cruz”, rebatizada Brasil no século XVII, a nomeação dos nativos como índios, sua cristianização e assimilação cultural alcançou os festejos oficiais dos 500 anos. Um modelo de reprodução da violência permaneceu: uma violência simbólica que despreza e inferioriza o Outro, nesse caso os Pataxó, totalmente subordinados pela organização oficial do evento. Enquanto isso, agora mesmo ocorre outra permanência ou lógica linear na história. No Baixo Tapajós, empresas madeireiras cobiçam a Terra Indígena Maró para gerar lucros. Estes interesses acionaram setores do Estado para deslegitimar os indígenas, e um juiz da Justiça Federal de Santarém, em novembro de 2014, afirmou em sentença não haver indígenas na região. Os dois eventos mostram relações de tipo colonial e, portanto, exemplificam a persistência da história. Ocorre às vezes dessa colonialidade, que é um nome que se dá à persistência da história, ser rompida por sujeitos coletivos que se insurgem e rompem com ela. Isso é o que pretendemos mostrar nesse artigo.

De muitas formas a perspectiva eurocêntrica persiste na história. Nas escolas ela se revela especialmente a cada 22 de abril, data em que é celebrado o “descobrimento” do Brasil. Nesse dia, no ano de 1.500, a frota comandada por Cabral chegou pela primeira vez à Pindorama, que era como os Tupi-Guarani designavam as terras brasileiras, que acreditavam livre dos males. Invasa a Pindorama, os portugueses deram-lhe o nome inicial de Ilha ou Terra de Vera Cruz. Embora há quem defenda que outros navegantes³ tenham passado por aqui antes, o nome de Cabral ficou famoso e eternizado em ruas, avenidas e praças espalhadas de Norte a Sul do Brasil.

Por outro lado, o cacique Dadá e os indígenas da Terra Indígena Maró constroem e divulgam uma proposta pedagógica indígena, distinta dessa versão eurocêntrica. Eles reconhecem que os indígenas enfrentam um sistema educacional que lhes é imposto, que desvaloriza a forma indígena de educar e que eles mesmos precisam ser agentes da transformação. Um primeiro passo, segundo eles, é não aceitar essa ideia de que o Brasil foi “descoberto” por Pedro Álvares Cabral. Os indígenas já estavam aqui muito antes e os portugueses simplesmente invadiram essas terras. Essa leitura crítica e decolonial

³O português Duarte Pacheco Pereira teria passado entre os Estados do Pará e do Maranhão em 1498 e o espanhol Vicente Yañez Pinzón teria passado pelo norte do Brasil em janeiro de 1500.

é o que os indígenas e o cacique Dadá propõem para as celebrações da semana da pátria. Nesse período eles exercitam uma experiência pedagógica diferente, que eles chamam “projeto de vivência interdisciplinar”, que inclui as disciplinas de Notório Saber e de Nhengatu, isso para fortalecer a cultura indígena. As atividades se realizam no Centro de Apoio Terra Indígena Maró, em uma casa que os indígenas retomaram dos madeireiros. O cacique Dadá discursa⁴:

uma ação mesmo, com a força dos Suraras, e essa semana é uma semana pedagógica inteira, nós trabalhamos desde a pré-escola até o terceiro ano do modular indígena (...) o hasteamento da semana da pátria que nós fazemos lá, nós não penduramos lá a bandeira do Brasil não, nós não penduramos lá a bandeira do estado (...) o que nós colocamos ali é o nosso cocar, porque ele é o que nos protege. Qual é a contribuição do governo do estado, qual é a contribuição de Brasília, só mandar aquele monte de livros?

A eurocêntrica ideia do “descobrimento do Brasil” desconsidera a numerosa população nativa que os portugueses encontraram nessas terras. A estimativa é que havia, só na Amazônia, mais de 8 milhões de nativos (CLEMENT, 2015), que falavam cerca de 1.300 línguas. Toda essa diversidade cultural e linguística talvez tenha sido diferença demais para ser entendida e considerada relevante para os conquistadores ávidos por riquezas, materializadas em metais preciosos. No primeiro documento redigido no Brasil - a carta de Pero Vaz de Caminha ao rei de Portugal, D. Manoel -, dentre descrições das pessoas que aqui os portugueses encontraram, com ênfase à sua inocência e elogios às suas feições⁵, dois interesses se destacam: o de encontrar ouro e prata e o de salvar aquelas almas através do cristianismo. Em um trecho, a carta informa sobre a interpretação cheia de cobiça dos navegadores em relação aos gestos e olhares dos nativos:

Todavia um deles fitou o colar do Capitão, e começou a fazer acenos com a mão em direção à terra, e depois para o colar, como se quisesse dizer-nos que havia ouro na terra. E também olhou para um castiçal de prata e assim mesmo acenava para a terra e novamente para o castiçal, como se lá também houvesse prata!

A princípio não acharam nem ouro, nem prata, mas logo notaram que na terra havia uma espécie de árvore que poderia gerar valor monetário: o Pau Brasil. A intensa

⁴Na ocasião do I Encontro da Juventude Indígena do Baixo Tapajós realizado na aldeia Lago da Praia, TI Cobra Grande, nas margens do rio Arapiuns, entre os dias 07 e 09 de julho de 2017.

⁵“A feição deles é serem pardos, um tanto avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus, sem cobertura alguma. Nem fazem mais caso de encobrir ou deixar de encobrir suas vergonhas do que de mostrar a cara. Acerca disso são de grande inocência” Carta de Pero Vaz de Caminha, disponível em <http://www.culturabrasil.org/zip/carta.pdf>.

exploração do Pau Brasil deu o novo nome a essa terra, e os homens que extraíam a árvore, os brasileiros, deram nome ao povo que se formou. Ao nativo da terra, independente do povo a que pertencia, chamaram-no índio. Como índios, eles foram violentados, inferiorizados, compactados e anulados pelo colonizador em suas diferenças. Toda essa anulação do Outro indígena expressa a intenção de assimilá-lo à lógica do colonizador, conforme descreve Todorov em *A Conquista da América*.

O projeto assimilacionista é uma permanência da história. O próprio Estatuto do Índio, considerado, à época da sua aprovação, um instrumento de proteção aos direitos indígenas, traz essa concepção: “O Estatuto do Índio foi aprovado no contexto de uma visão ideológica assimilacionista, ou seja, com a proposta de “integrar os indígenas a uma suposta comunhão nacional homogênea. Em outras palavras, para ser cidadão brasileiro, com plenos direitos, o indígena teria que deixar de ser indígena” (FUNAI, 2012, p. 32).

A história persiste no que Todorov chama a questão do Outro. Existe no Brasil um processo colonizador interno que, mediante o oferecimento de facilidades oficiais, traz empresários do Sul do país para explorar a Amazônia. No Baixo Tapajós, empresas madeireiras, merecendo apoios governamentais por representarem o progresso, obtiveram terras a baixo custo para delas retirar e exportar madeiras nobres. Operam nessa atividade contratando comunidades classificadas de tradicionais, ribeirinhas ou caboclas, conforme identifica o juiz que disse serem os Borari e os Arapium falsos índios. Os indígenas são verdadeiros e, renascidos na história, incomodam porque se orgulham da sua indianidade e não se encaixam na lógica do colonizador. Eis aqui algo que quebra o curso linear do progresso e rompe com o que Benjamin chama tempo homogêneo e vazio.

A presença indígena incomoda ao se contrapor ao progresso baseado na exploração das florestas e dos rios. O protagonismo indígena luta hoje contra o fato de as demarcações de terra terem sido deixadas de lado, contra as intenções espoliativas do chamado marco temporal e contra os retrocessos políticos que pretendem restabelecer o curso linear da história. Na Terra Indígena Maró, os Borari e os Arapium lutam para melhorar suas condições de vida e para defender seu território contra a cobiça das em-

presas madeireiras.

1. Comemorar o quê?

A “descoberta” dessas terras pelos portugueses marca o início de uma história violenta do Brasil que apaga histórias correspondentes às organizações sociais, culturais, territoriais e espirituais dos povos que pertenciam a essas terras. Era como se tudo que se referisse à Pindorama⁶ - o Brasil antes da invasão portuguesa - não merecesse ser contado ou registrado, a fim de não legitimar ocupantes e seus ancestrais como legítimos donos desse vasto território. Atualmente, a palavra descobrimento vem sendo lentamente substituída pela palavra conquista, em uma nova tentativa errônea de se aproximar da real história de invasão dessas terras.

Quinhentos anos depois do primeiro contato entre indígenas e portugueses, o governo brasileiro organizou faustosa programação. Para a ocasião da festa do “Brasil 500 anos”, planejou-se reproduzir de forma fantasiosa o momento do encontro entre o “novo” e o “velho” mundo. O “velho mundo” seria a fração europeia representada por Portugal que chegou trazendo a “civilização” para um mundo cujos habitantes os invasores a princípio consideraram selvagens demais para serem humanos. Passado todo esse tempo, a atitude de dominação e desrespeito em relação aos povos originários em pouca coisa mudou. O governo federal investiu em parafernália grandiosas, ao mesmo tempo em que negligenciava as demandas dos povos indígenas.

O foco das comemorações que tiveram lugar na reserva indígena de Coroa Vermelha, situada em Santa Cruz de Cabrália, no sul da Bahia, foi a realização de obras e festejos voltados para os turistas. Ou seja, a preocupação das comemorações levadas a cabo pelo governo brasileiro não foi a de realizar algo levando em conta a cultura dos Pataxó, mas a de agradar eventuais visitantes, o que de antemão revela a colonialidade dos festejos. As ações governamentais incluíram um curso para ensinar os indígenas a receber turistas, mas deram pouca atenção às demandas deles por melhores condições de vida. O governo não permitiu o ponto de vista dos Pataxó de Coroa Vermelha nas comemorações. Mas comemorar o quê?

⁶a terra que hoje é o Brasil (CASTANHA, 2007).

Os Pataxó fazem parte dos denominados genérica e pejorativamente botocudos, indígenas Aimoré do grupo linguístico macro-jê. Os Aimoré ocupavam larga área da mata atlântica, na Bahia, no vale e na foz do rio Doce, em Minas Gerais e no Espírito Santo, quando chegaram os colonizadores com suas ações de extermínio e assimilação. Os chamados botocudos foram vítimas da “guerra justa”, promovida no início do século XIX pelo príncipe regente Dom João. Massacrados em nome do progresso e da civilização, tiveram suas terras tomadas e distribuídas como sesmarias. Entre eles estão os Krenak, cujo território situa-se às margens do rio Doce, nominado Watu. “A lama da Samarco matou o Watu”, esse é o lamento sofrido das famílias indígenas que perderam seu cotidiano com o vazamento de rejeitos de minérios das barragens em Mariana. Os Krenak não podem mais pescar, tomar banho e beber a água do rio contaminado. Eles lutam para retomar a terra sagrada dos Sete Salões, usurpada pelo Estado, que instalou ali um parque estadual hoje ocupado por fazendeiros. Aqui a persistência da história está novamente na destruição da natureza e na espoliação de territórios indígenas pelo chamado progresso.

Mas por que estamos falando dos Krenak, se o foco do artigo está nos Borari e nos Arapium? Aconteceu de Shirley Krenak e do cacique da TI Maró, Odair Dadá Borari, encontrarem-se em Santarém, em um evento promovido por estudantes indígenas da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), e, a partir daí, estabeleceu-se uma comunicação, um reconhecimento recíproco e uma luta comum para defender a natureza e a cultura dos respectivos povos. Essa colaboração entre povos caracteriza o movimento indígena no Brasil e em todo o mundo. Entre os povos indígenas há um diálogo, um reconhecimento de si no Outro.

2. O poder dos encontros

Longe Santa Cruz de Cabralia, no oeste do Pará, e já em 2014, o traço do poder colonial, que classifica para inferiorizar, dominar e espoliar, novamente se evidenciou. Uma vez chamada “Aldeia dos Tapajós”, a cidade de Santarém há muito desconhecia a presença de indígenas na região. Diante dos massacres, tentativas de extermínio e da violência da colonização, os indígenas se deslocaram para o interior da floresta para garantirem sua reprodução física e cultural. Espalhadas pela floresta, essas populações

foram classificadas pejorativamente de caboclas, uma espécie de identidade negativa.

Longamente obrigados ao silêncio sobre sua condição étnica, os Borari e os Arapium reconheceram-se indígenas, ressurgiram na história e conquistaram a Terra Indígena Maró, inclusive através de um relatório circunstanciado de identificação e reconhecimento, devidamente publicado no Diário Oficial da União. Assim fazendo, contrariaram o ordenamento territorial na região que dispunha essa área para o chamado progresso, através da colonial atividade de extração e exportação de madeira. Acionado por essa ideologia e interesse, uma sentença judicial buscou classificar os Borari e os Arapium como não índios. A sentença, que tentou reclassificar os indígenas como genéricos caboclos, gerou uma “troca linguística” (Bourdieu, 1977) historicamente significativa: “Eu existo. Justiça racista”, rebateram os Borari e os Arapium. Esse artigo, que fala da história do presente, tratará, já na conclusão, sobre o ressurgimento indígena na região.

Interessante notar que as eurocêntricas comemorações do “descobrimento” acabaram levando à afirmação de agência por parte dos indígenas. Nesse caso, agência significa a capacidade de os indígenas escreverem sua própria história. Acontecimentos paralelos, uma Marcha Indígena e uma Conferência Indígena, além de manifestações em diversas capitais do país, mobilizaram protestos, debates e o apoio de dezenas de entidades ligadas à causa indígena. A palavra “descoberta” foi substituída por “invasão”, e essa semântica é significativa. De barco, de ônibus e a pé, os indígenas vieram, para acampar em barracas, dormir em alojamentos e principalmente debater seus problemas. Durante quatro dias, Santa Cruz Cabrália foi palco de intensas discussões, e isso gerou agência. O poder surge quando as pessoas se reúnem e agem de comum acordo, disse Hannah Arendt (1983). Igualmente, a violência simbólica representada pela sentença que classificou os Borari e os Arapiuns como “falsos” também produziu uma intensa mobilização em Santarém, um encontro em espaço público de muitos indígenas, o qual gerou uma histórica ação decolonial, que descreveremos mais adiante.

Exemplos de como o poder de agência pode brotar de encontros são muitos. Um artigo de Rigoberta Menchú (2003), no livro *Women Writing Resistance: Essays on Latin America and the Caribbean* (Mulheres escrevendo sobre resistência: ensaios sobre a América Latina e o Caribe), conta como as celebrações do quinto centenário do

“descobrimento” da América e a Rio 92 (Conference, United Nations Conference on Environment and Development - UNCED) marcaram um despertar do movimento indígena em escala continental. Os movimentos de resistência ao redor do mundo criam eles mesmos um cosmopolitismo que se insurge contra a persistência da história em escala global. Antes de falar do ressurgimento indígena na região do Baixo Tapajós, simbolizado pelo grito “Eu existo”, é preciso, contudo, percorrer um caminho cheio de desencontros e reduções do Outro a algo diferente dele mesmo.

3. Desencontro

Mas a história é também feita de muitos desencontros. Antes da chegada de Cabral, na Amazônia viviam pelo menos oito milhões de pessoas. Foi o que apontou pesquisa realizada por uma equipe liderada por Charles Clement (2015) do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA). De acordo com dados do IBGE, esse número de habitantes só foi atingido pelo Brasil “branco” no final do século XIX, somando-se a população de todas as regiões do país. A pesquisa revelou que, há quatro mil anos, mais de oitenta espécies de plantas selvagens foram domesticadas⁷. Os arqueólogos encontraram indícios dessa larga ocupação da Amazônia através de restos de amplas estradas, diques e paliçadas defensivas, resquícios de manejo dos rios para captura de peixe em larga escala⁸, e produção de uma cerâmica complexa⁹, que sugere sistemas de hierarquia e trabalho especializado. Esse é o conhecimento indígena que a perspectiva eurocêntrica desconsiderou.

A despeito dessa longa história que abrange desde a construção de artefatos a uma complexa tecnologia de cultivo, os europeus que aqui chegaram consideraram todos os grupos e culturas indígenas como uma coisa só. Os compactaram, os homogeneizaram e os consideraram parte indissociável da natureza. De forma que, para portugueses, de um lado estava a “civilização” por eles representada, e de outro uma massa de índios tidos como “primitivos”. Os invasores se apropriaram deste chão, chamando todas as formações geográficas com nomes de santos (CUNHA, 2006). Adestraram pessoas a seus interesses e batizaram-nas com os mesmos nomes. Com a mesma facilidade com que

⁷Entre elas o cacau, batata, abacaxi, mandioca, tabaco, açaí e cupuaçu (CLEMENT et al, 2015).

⁸Na região do Xingu.

⁹Na ilha do Marajó e na região Oeste do Pará.

abriram clareiras, destruindo mata e explorando tudo o que dela lhes servia, esvaziaram a terra das gentes nas suas identidades indígenas. Houve genocídios e um sistemático etnocídio, que, iniciado no período colonial, prevaleceu ao longo da história.

Os acidentes geográficos - montes, baías, ilhas, campos- foram desenhados, traçados em mapas, enquanto nesses mapas as populações indígenas foram invisibilizadas e exterminadas. Os mapas, além de servirem à localização e à orientação, sempre foram importantes instrumentos de poder. Assim como tem sido a inferiorização do Outro na sua própria humanidade. O índio reduzido na sua humanidade foi considerado como mais um elemento da rica e variada natureza local. A ideia do índio como parte da natureza, plantada durante a invasão e colonização, persiste até os dias atuais. Recentemente, o IBGE lançou o *Atlas Nacional Digital do Brasil 2016*, com caderno temático sobre os indígenas e mapas interativos. O G1 do grupo Globo, um dos canais digitais mais acessados do país, divulgou a notícia no caderno “Natureza”¹⁰, junto com matérias sobre jacarés, ursos, peixes e leões. Assim como os invasores do século XVI exterminavam nativos com a mesma brutalidade com que extraíam árvores, os meios de comunicação hegemônicos do século XXI exterminam os povos indígenas da sociedade, ao divulgar suas notícias na mesma seção que comunica sobre animais ou sobre o desmatamento. Nas redes sociais, ativistas, estudantes e pessoas aficionadas à causa indígena compartilharam a informação, sem se dar conta de que a notícia vinculada à natureza é parte de um senso comum que ainda percebe o indígena como um ser selvagem e natural, e não social.

Fato é que o “encontro” entre o antigo e o novo mundo foi dilacerador para as populações nativas. Mais adequado seria nominá-lo desencontro. Desencontro de visões de mundo, de formas de viver, vestir, comer, crer, morrer¹¹. De milhões, quando

¹⁰Publicada no dia 02/07/2016 - <http://g1.globo.com/natureza/noticia/2016/07/305-etnias-e-274-linguas-estudo-revela-riqueza-cultural-entre-indios-no-brasil.html>

¹¹ “ Para os que chegavam, o mundo em que entravam era a arena dos seus ganhos, em ouro e glórias. Para os índios que ali estavam, nus na praia o mundo era um luxo de se viver. Esse foi encontro fatal que ali se dera. Ao longo das praias brasileiras de 1500, se defrontaram, pasmos de se verem uns aos outros tal qual eram, a selvageria e a civilização. Suas concepções, não só diferentes mas opostas, do mundo, da vida, da morte, do amor, se chocaram cruamente. Os navegantes, barbudos, hirsutos, fedentos, escalavrados de feridas de escorbuto, olhavam o que parecia ser a inocência e a beleza encarnadas. Os índios, esplêndidos de vigor e de beleza, viam, ainda mais pasmos, aqueles seres que saíam do mar”. Escreveu poeticamente Darci Ribeiro na contra capa do seu livro *O Povo Brasileiro - A formação e o sentido do Brasil* (1995).

do contato, a população indígena foi reduzida a menos de 100 mil em 1957 (RIBEIRO, 2009 [1970]). Como se sabe, a primeira grande causa da depopulação indígena foram as epidemias trazidas pelos europeus, que primeiro dizimaram os indígenas concentrados e aldeados por missionários e órgãos oficiais (CUNHA, 2006).

Além disso, a sede por escravos, para prover de mercadorias o capitalismo mercantil, fez com que o colonizador fomentasse guerras entre os grupos indígenas. As guerras combinadas com toda a crueldade da colonização trouxeram fome, deslocamentos, desestruturação social dos grupos indígenas e luta para sobreviver alhures. Esses eventos marcaram o início do genocídio e etnocídio indígenas, que na região amazônica se estendeu de maneira brutal até o período ditatorial.

Com dimensão continental e densa mata, a Amazônia só ganhou atenção da Coroa Portuguesa entre os séculos XVII e XVIII, tendo sido os jesuítas os responsáveis pela sua ocupação (ibidem). Nesse período, a cobiça era destinada à exploração das drogas do sertão¹², associada à exploração do trabalho indígena. Com o intuito de devassar e explorar os produtos da floresta, Darcy Ribeiro afirma:

Os índios foram aliciados desde a primeira hora, através de toda a sorte de compulsões, desde a “sujigação” e o descimento para as missões e núcleos coloniais até técnicas mais manhosas, como a de acostumá-los ao uso de artigos mercantis cujo fornecimento posterior era condicionado à sua participação nas atividades produtivas como mão de obra para todo serviço” (2009 [1996], p. 36).

Os maiores conhecedores das especiarias amazônicas eram os nativos, logo transformados em mão de obra escrava para a colheita. A Coroa tinha como objetivo garantir o território e protegê-lo dos “invasores”, especialmente dos franceses e dos holandeses, que continuamente o ameaçavam. No século seguinte, os colonizadores portugueses continuaram a ocupação das terras amazônicas, pois garantir o território fazia parte das metas do Império¹³.

4. De índio a tapuio

No imaginário e na realidade, a Amazônia sempre foi vista como fonte de recursos inesgotáveis. Uma lenda indígena conta sobre a existência do “eldorado”: lugar de

¹²Especiarias como ervas aromáticas, plantas medicinais, cacau, canela, baunilha, cravo, castanha.

¹³O período Imperial foi de 1822 a 1889.

tesouros inimagináveis, que atiçava a cobiça dos primeiros colonizadores. Cobiça materializada em desprezo, violência e extermínios das populações que ali viviam. Tesouros que na realidade não se apresentaram em forma de ouro e pedras preciosas (apesar de a região ter proporcionado também esse tipo de riqueza), mas na exploração de alguns produtos que consolidaram ciclos econômicos. A cada ciclo criaram-se laços entre a região e o mercado externo e, assim como os produtos, a maior parte dos lucros foi exportada. Os povos da região, quando não foram exterminados, foram explorados por novas modalidades de uma “escravização” disfarçada em relações de trabalho desumanas, que se reproduziram ao longo do tempo.

Grandes lucros foram gerados, mas a população local foi sacrificada a cada novo ciclo econômico. Ao fim de cada ciclo, seja por esgotamento do produto ou por baixa valorização no mercado, a população que se tornava dependente da extração de um produto específico ficava desamparada e a região economicamente estagnada. A condição do Baixo Tapajós como fronteira econômica, a ser apropriada para a exploração de recursos naturais, se iniciou quando o capitão Pedro Teixeira chegou pela primeira vez na região no século XVII. Acompanhado de jesuítas, o capitão incorporou esse pedaço da colônia aos interesses lucrativos de Portugal, dando início ao primeiro ciclo econômico: a extração das drogas do sertão¹⁴.

Expandindo o domínio da coroa para o Oeste em 1626, o capitão Pedro Teixeira chegou à baía de Alter do Chão. Ele comandava uma tropa de resgate, que capturava índios escravizados por tribos divergentes. Na intenção de “resgatá-los”, de um lado estava o desejo de catequizá-los pelos jesuítas da Companhia de Jesus, e de outro utilizá-los como mão de obra escrava para a colheita das drogas do sertão pelos colonizadores. “Tudo devia estar a cargo desse braço nativo, imprescindível, pois, para que se efetuasse, dinamizasse e frutificasse a empresa do domínio” (REIS 1979, p.14). Esse braço nativo foi utilizado para a extração de madeira e de outros produtos de valor econômico, sendo desfrutado também pelos jesuítas, que fundaram a missão dos Tupaiu de Nossa Senhora da Conceição, em 1661, lugar onde nasceu a cidade de Santarém.

Através das missões jesuíticas, a Igreja Católica foi também responsável pela de-

¹⁴Coletavam cacau, cravo, salsa e guaraná.

sestruturação da vida social e cultural dos grupos indígenas que conseguiu alcançar. Embora alguns historiadores afirmem que as missões¹⁵ buscavam introduzir o cristianismo e o modo de vida europeizado respeitando os valores culturais indígenas, os jesuítas efeturaram na prática o desprezo pelo Outro, inferiorizando-o e condenando suas práticas e modos de vida, pois estava na gênese das missões substituir traços culturais, crenças e comportamentos dos nativos pelos valores europeus. As culturas dos nativos eram demasiadas distintas para serem compatíveis com os valores eurocêntricos cristãos. Ou seja, a missão era a de desindianizar a partir do discurso da salvação das almas, e assim formar uma sociedade cristã aos moldes da civilização europeia. O historiador Arthur Cezar Ferreira Reis demonstra a sistemática redução da gentilidade indígena na região apresentando o dado segundo o qual, já em 1719, “havia 35 mil índios batizados na missão” (REIS 1979, p. 24/33).

De tão incapaz de compreender e respeitar a cultura dos nativos, a missão foi “o centro por excelência de destribalização e de homogeneização deculturativa (...). O produto final é o índio privado de sua identidade étnica, o tapuio” (MOREIRA NETO, 1988, p.23). De acordo com o antropólogo Carlos Moreira Neto¹⁶ (1988), o tapuio era então o nativo que arrancado do seu grupo de origem, violentado em sua identidade, se transformava no índio destribalizado e etnicamente deculturado. O tapuio é o índio impossibilitado de entender a sua origem étnica, de resgatar seu caminho de ancestralidade, de praticar a espiritualidade e a tradição do grupo do qual se originou, não por opção, mas por desconhecer sua própria raiz. O índio, sempre rejeitado pela sociedade branca colonizadora, foi remodelado com o auxílio dos missionários e transformado em tapuio, e continuou sendo desprezado.

A sociedade dominante não enxergava o índio como uma pessoa, mas sim como uma categoria genérica. O índio tapuio teve grande dificuldade de reconstruir modo de vida, crenças e comportamentos, por desconhecer sua própria origem e também por ter sido submetido a aderir à cultura e a crenças impostas pelos jesuítas. Para Moreira

¹⁵As missões eram também chamadas “reduções”.

¹⁶Carlos Moreira Neto buscou compreender profundamente a categoria pouco conhecida Tapuio, revelada no livro de sua autoria “Índios da Amazônia. De maioria à minoria. 1750 - 1850” (1988). Moreira Neto faz um estudo detalhado dos mecanismos oficiais e extraoficiais que “civilizaram” o índio, deculturando-o e matando-o da história.

Neto (1988) nada caracterizava mais o estado colonial do nativo do que o anonimato e a impessoalidade. Essa condição de quase inexistência atravessa a condição dos nativos com seus respectivos grupos étnicos bem identificados, passa pelo índio violentado em sua identidade, o tapuio, e alcança a condição do caboclo, como é chamada atualmente grande parte dos habitantes da Amazônia rural.

5. De tapuio a caboclo

O século XVIII foi marcado pela assinatura do Tratado de Madri¹⁷, em 1750, que acarretou consequências dramáticas para a vida do índio. O tratado colocava fim a uma disputa histórica por territórios entre Portugal e Espanha nas colônias sul-americanas, concedendo a Portugal mais ganhos territoriais na parte Norte, ou seja, na região Amazônica¹⁸. Assim, uma nova estratégia foi formada para dinamizar economicamente a região. Dentre as ações da Coroa, a partir das políticas implantadas por Marquês de Pombal¹⁹, estava a criação da Companhia Geral de Comércio do Maranhão e Grão-Pará, que serviu à importação de escravos africanos em grande escala a fim de desenvolver a agricultura e o comércio. Até sua criação em 1755, cerca de 3.000 africanos escravizados entraram na região, número que saltou para 12.000 no período de 1755 a 1777. Fato que deu uma nova face à população local. Além disso, o posicionamento contrário à instalação da Companhia Geral de Comércio por parte dos jesuítas, aliada aos seus interesses particulares, fez com que Portugal se sentisse ameaçado em sua soberania e tomasse a decisão de expulsá-los dos seus domínios.

Para garantir a posse e o usufruto da região, a Coroa portuguesa instalou o Diretório dos Índios em 1757, com o claro objetivo de “civilizar”. O Diretório transformava os aldeamentos indígenas, organizados pelos jesuítas, em vilas e aldeias administradas por um diretor. Assegurava a liberdade ao índio, mas impunha normas que golpeavam ainda mais suas identidades culturais. Uma delas foi a implantação de escolas com o

¹⁷Acordo firmado pelos reis João V de Portugal e Fernando VI da Espanha, na capital espanhola, em 13 de janeiro de 1750.

¹⁸Maria Regina Celestino de Almeida informa que a colonização da Amazônia não foi homogênea, pois enquanto no Oeste a maioria da população era indígena, a região leste (Belém e arredores) tinha uma presença muito maior de brancos e negros, sendo mais povoada e mais produtiva (ALMEIDA, 1990).

¹⁹Marquês de Pombal foi o primeiro ministro de Portugal entre os anos 1750 - 1777. Ele implantou uma série de políticas controversas no país e em suas colônias. Tais políticas, chamadas Reformas Pombalinas, geraram impactos nas esferas econômicas, administrativas e educacionais. A intenção era transformar Portugal em uma metrópole capitalista, a exemplo da Inglaterra.

uso exclusivo da língua portuguesa, ficando proibido falar em qualquer outro idioma. A punição era a de morte para quem ousasse usar a “língua brasileira” (conhecida como *nheengatu* ou a língua geral). A nudez e as habitações coletivas foram proibidas. Além disso, os índios foram obrigados a adotar sobrenomes portugueses.

Tais políticas haveriam de considerar os índios enquanto colonos à semelhança dos vassallos europeus. (...) Em sintonia com o Diretório, outras medidas almejavam este intento: a lei de incentivos de casamentos entre índios e europeus, o Alvará de liberdade dos índios, o Alvará que retirava o poder temporal dos missionários sobre os aldeamentos e destinava aos índios a gerência das povoações que habitavam, e, finalmente a elevação dos aldeamentos em vilas. (ROCHA, 2009: 7 - 8).

Tais políticas causaram enorme confusão marcada por uma nova fase de submissão, pois o Diretório significava ligar as populações indígenas aldeadas diretamente ao sistema colonial, sem a intermediação dos jesuítas. E acarretaram “extraordinariamente o processo de desorganização e de dominação dessas comunidades, iniciado pela ação missionária” (MOREIRA NETO, 1988, p. 21). Se antes os brancos eram proibidos de frequentar os aldeamentos missionários, o Diretório passou a estimular a mestiçagem. A intenção era incorporar o índio na sociedade dos brancos, através da sua transformação em trabalhador, pois assim Portugal acreditava garantir o povoamento e a defesa do território colonial.

O Diretório foi extinto em 1798, quando todos os índios sob seu domínio foram emancipados e deixados à própria sorte. Alguns indígenas refizeram sua vida em novos locais, onde estabeleceram lugares sagrados, áreas de cultivo, espaços de reprodução da vida física, social e espiritual. Perseguidos, esconderam a indianidade para se tornarem brasileiros. Afastados do perigo que a colonização representava, eles cresceram e se multiplicaram. Muitos índios transformados em *tapuio*, com o incentivo à mestiçagem do Diretório, foram depois classificados racialmente como “caboclos”. No início do século XX, o caboclo foi reconhecido como uma das raças que constituíam o povo brasileiro. Época em que vigoravam as teorias biológicas raciais e se projetava um país branco, cujos esforços governamentais eram direcionados para branquear a população. Nessa classificação racial biologizada, o caboclo é resultado do cruzamento do índio com o branco português.

Mas a classificação “caboclo”, que a princípio foi alicerçada em termos biológicos,

vai ser legitimada a partir de critérios culturais estabelecidos pelos estudos antropológicos de Charles Wagley e sucessivamente por Eduardo Galvão na Amazônia. Jonathan Warren, em *Racial Revolutions* (2001), observa que Wagley combateu o determinismo biológico, ao dizer que, embora misturada, aquela população poderia ser indígena, não fosse pela influência cultural dos colonizadores, que deslegitimava a sua condição indígena. O pensamento de Wagley e dos antropólogos da época era o de que, se os grupos fossem “contaminados” pela cultura ocidental, eles perderiam a condição indígena. O fato de não viverem mais como seus antepassados haviam vivido meio século atrás fazia deles menos índios.

A concepção de cultura estática fez com que a população rural amazônica não fosse considerada indígena, embora fosse descendente de índios. Essa ultrapassada justificativa antropológica serviu para consolidar a identidade cabocla e amarrar a imagem do índio ao passado. Mas esses povos transformados em caboclos jamais se reconheceram como tais, pois caboclo é termo pejorativo, nome que carrega consigo um pesado sentido de inferioridade. (LIMA, 1999; ARENZ, 2011). A antropóloga Deborah Lima afirma que “na Amazônia, caboclo foi inicialmente usado como sinônimo de tapuio, termo genérico de desprezo que os povos indígenas usavam quando se referiam a indivíduos de outros grupos” (LIMA, 1999, p. 9). A antropóloga retoma Veríssimo (1970 [1878], p. 14 apud LIMA, 1999) para informar que em tupi a palavra tapuio significa “o hostil, o inimigo, o escravo”. Ela diz que, após a colonização, o termo tapuio foi usado para “designar o ameríndio assentado e trazia as mesmas conotações de desprezo que tinha entre os índios” (ibidem, p.10).

O termo caboclo - “aquele que vem do mato” - carrega um sentido negativo (LIMA, 1999, p.6). A denominação é um desprezo, uma depreciação que classifica negativamente. Tem sua raiz na condição do índio perseguido, negado. É nome que surge durante o período colonial da Amazônia, quando se forma o segmento camponês que compunha uma sociedade profundamente hierarquizada, na qual caboclo ocupava a posição inferior (LIMA, 1999).

Márcia Kambeba explica como grande parte do seu povo perdeu sua identidade indígena, passando a ser classificado como caboclo:

Restava ao Kambeba três opções: ou ele lutava e era morto, porque a flecha dele não ia resistir à bala; ou ele se deixava escravizar e ele não queria ser escravizado (...); ou ele fugia pra mata porque ele era da várzea ou adentrava a terra firme e negava sua identidade. (...). caa = mato; boc = surgiu, apareceu. Aí você junta kaaboc: aquele que surgiu do mato. Quem que surgiu do mato senão os indígenas, que são conhecedores dessa natureza, desse meio?

Assim como os Kambeba, vários povos na Amazônia passaram por essa mesma situação de perseguição e negação, inclusive os Borari e os Arapium. Hoje, conscientes da história, eles não querem mais estar amarrados a nomes e definições dados por terceiros, com as quais eles não se identificam, pois tais palavras são incapazes de expressar o próprio ser. “No caso de uma palavra com sentido de exclusão como caboclo (em muitos aspectos o pária da sociedade colonial amazônica), o nome atribui uma identidade que prende o grupo e os sujeitos a uma imobilidade social. A permanência do nome restringe as possibilidades de emancipação” afirma Deborah Lima (1999, p.27). Não se reconhecendo caboclos, os indígenas afirmados se mobilizam na busca por reconhecimento e direitos.

Na introdução de “Índios e Caboclos, a história recontada” (2012), as organizadoras Maria Rosário de Carvalho e Ana Magda Carvalho fazem uma alusão ao termo tapuia ao falarem do termo caboclo: “A esse termo pode ter sucedido algo similar ao que ocorreu ao termo tapuia, categoria englobante de todos os grupos indígenas ‘não Brasis’, portanto não falantes do tupi” (2012, p. 15). Elas colocam no texto o depoimento de dois Pataxó, na década de setenta do séc. XX, os quais afirmam que para eles falar de índio era coisa nova, pois eles sempre se souberam tapuios, depois caboclos e só recentemente Pataxó, e assim ficaram: “Pataxó toda vida”. Essa nomenclatura identitária imposta, mas também reapropriada ao longo do tempo, a exemplo dos Pataxó, é um processo que revela o quanto a identidade indígena originária foi deliberadamente anulada por forças oficiais que previam apagar de qualquer forma o índio. Não conseguiram no caso dos Pataxó e de tantos outros grupos indígenas que ressurgem na história, incluindo entre estes os Borari e os Arapium. Depois da extinção do Diretório, seguiram-se anos de agravamento da situação dos índios na Amazônia, muitos deles “emancipados” e não mais identificados como índios. As epidemias de doenças como o sarampo, a escravização e a profunda penúria social formaram o cenário da maior revolta social na

Amazônia e uma das maiores do Brasil: a Cabanagem.

Os indígenas do Baixo Tapajós celebram a cabanagem como marco histórico de resistência contra os opressores de todos os tempos. O movimento indígena faz da revolução popular que foi a Cabanagem (1835-1840) uma história do presente. Com essa disposição, empreendem uma viagem de volta e avocam para si o direito da autoidentificação, renascendo em várias denominações, depois da redução do índio tribal em tapuio, índio genérico visto pela elite branca como “sinônimo de cabano” (CÁRDENAS, 2008, p. 92). Hoje, comunidades então classificadas como ribeirinhas ou caboclas reclamam reconhecimento legal como indígenas e o silêncio historicamente imposto cede lugar à luta por visibilidade e território. O significado disso é o rompimento com uma longa história de negação da identidade indígena que persistia a favorecer o controle e o domínio etnocêntrico. O autorreconhecimento dado pela afirmação “eu existo” significa uma desobediência epistêmica, um “giro decolonial” da maior importância.

6. Os Borari e os Arapium se fazem autores da sua existência

De índio a tapuio, de tapuio a caboclo, de caboclo a indígena afirmado, ressurgido na história, esta é o percurso que o artigo busca revelar. Ao afirmarem-se indígenas, através da expressão “eu existo”, que traz com ela toda uma práxis de luta por direitos e território, os Borari e os Arapium juntam passado, presente e futuro e, nessa circularidade temporal, rompem com o tempo linear que caracteriza o curso do progresso. Eles se libertam de uma subjetividade que os colocava em condição subalterna nas suas relações com o mundo e conquistam a autoria da sua existência.

Santiago Castro-Gómez, a partir da distinção conceitual entre colonialismo e colonialidade, formulada por Anibal Quijano, afirma que as heranças coloniais são constitutivas do modo pelo qual se produzem as subjetividades e as relações com o mundo, em especial com o espaço público e com o conhecimento. Reconhecendo a colonialidade como um fenômeno ontológico, Castro-Gómez (2005) oferece uma contribuição importante ao pensamento crítico latino-americano e ao “giro decolonial” ao tratar do que ele denomina “ponto zero do conhecimento”. O autor de *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e Ilustración em la Nueva Granada (1750-1816)* afirma que o colonialismo, além da dominação política e econômica, estabeleceu a supremacia do conhecimento

européu sobre as muitas formas de conhecimento das populações colonizadas (idem). Desde então o controle imperial se fez mediante essa *hybris* europeia, que arrogantemente presumia-se superior às culturas, às sociedades e aos conhecimentos dos povos inferiorizados nas colônias, imaginário este que se perpetuou cultural e epistemicamente como uma colonialidade nos países tornados depois “independentes”.

Mi hipótesis es que la barrera que separaba a la ciencia ilustrada de la opinión o doxa lega, equivalía en realidad a la frontera étnica que dividía a los criollos de las castas. El establecimiento de esta frontera étnica se encontraba legitimado por un acto de expropiación epistémica, es decir, por un acto fundacional de violencia simbólica del cual quisiera dar cuenta en este capítulo. Mostraré entonces que la *hybris* del punto cero, adoptada - tanto por el Estado metropolitano como por los pensadores ilustrados en la Nueva Granada, se revela como una prolongación de la sociología espontánea de las elites, que veían como algo “natural” su dominio sobre negros, índios y mestizos, a quienes consideraban seres inferiores. Visto desde esta perspectiva, el discurso ilustrado no sólo plantea la superioridad de unos hombres sobre otros, sino también la superioridad de unas formas de conocimiento sobre otras. Por ello jugó como un aparato de expropiación epistémica y de construcción de la hegemonía cognitiva de los criollos en la Nueva Granada. (2005, p. 186).

Castro-Gómez fala, pois, sobre o “ponto zero do conhecimento” para dizer que um tipo de conhecimento se fez superior aos outros, em função da crença de que certos conhecimentos, instituídos por sujeitos supostamente neutros, através de determinados métodos, seriam capazes de impor verdades universais. O ponto zero seria então o local de onde o observador é capaz de olhar tudo e todos e, dessa posição de superioridade, não ser visto por ninguém de ponto algum. Localizados nesse ponto seriam incapazes de compreender o Outro no seu respectivo ponto de vista, mesmo porque o desprezam.

Essa negação do Outro e da sua visão de mundo caracteriza, no tempo presente do Baixo Tapajós, condutas típicas da colonialidade de que fala Castro-Gómez, e nesse sentido pretendemos enquadrar uma violência simbólica e seu perpetrador. Por outro lado, vamos discutir o efeito e a repercussão da violência, que representaram uma subversão desta colonialidade, um verdadeiro “giro decolonial” localizado nesse contexto, movido pelo uso das palavras “justiça racista”, proferidas em espaço público e com autonomia pelos indígenas que sofreram a agressão moral. Queremos mostrar como os indígenas assumiram o protagonismo da sua existência ao afirmarem “Sou Borari seu juiz. Exijo respeito”. Essas palavras vivas descrevem seu mundo, o reconhecimento de si mesmos e subvertem uma longa história em que o monopólio da palavra pelos domi-

nadores sempre garantiu a colonialidade do poder. As palavras mostraram dinamismo semântico e força pragmática (Fiori, 1967), como veremos.

Antes de adentrar mais nessa discussão, gostaríamos de voltar a tocar na questão da alteridade, opondo ao etnocentrismo próprio às elites a afirmação de Leonardo Boff, segundo a qual “todo ponto de vista é a vista de um ponto”.

Todo ponto de vista é a vista de um ponto. (...) A cabeça pensa a partir de onde os pés pisam. Para compreender, é essencial conhecer o lugar social de quem olha. Vale dizer: como alguém vive, com quem convive, que experiências tem, em que trabalha, que desejos alimenta, como assume os dramas da vida e da morte e que esperanças o animam. Isso faz da compreensão sempre uma interpretação. (BOFF, 1998, p. 9).

Quando Boff diz “cada um lê com os olhos que tem e interpreta a partir de onde os pés pisam” ele está dando uma lição de alteridade, de respeito ao ponto de vista do Outro. A disposição de respeitar o Outro vai de encontro à arrogância do ponto zero, que, de acordo com Castro-Gómez, tem o poder absoluto de nomear o mundo, de estabelecer os conhecimentos legítimos e os ilegítimos e de instituir a palavra que classifica o Outro e o inferioriza.

Vamos, pois, retomar um acontecimento importante na direção de um “giro decolonial” que subverteu esse poder de nomeação de quem, na condição de autoridade - no caso um juiz federal de Santarém - e na pretensa posição de neutralidade, usou a palavra para instituir uma representação negativa dos indígenas. O juiz produziu uma ferida moral ao proferir palavras tão desrespeitosas como “falso índio”, referindo-se ao cacique Borari, e “farsa”, em alusão ao movimento indígena. Essa falta de respeito está baseada no que Paulo Freire chama de ação antidialógica de grande número de profissionais que têm a convicção de que devem classificar o Outro conforme seus conhecimentos e técnicas. Para esses profissionais que se sentem em posição de superioridade: “Não há que ouvir o povo para nada, pois que, ‘incapaz e inculto’, precisa ser educado por eles para sair da indolência que provoca o subdesenvolvimento” (FREIRE 1983, p. 182). Esse foi o teor da sentença iníqua. Não é justamente essa violência simbólica que estabelece a superioridade de uns homens sobre os outros o que caracteriza a “*hybris del punto zero*”?

A palavra como instrumento de ação e poder, proferida a partir de uma visão etno-

cêntrica do mundo, ensejou a possibilidade de a sentença surtir efeito. No entanto, isso não ocorreu porque a sentença também feriu uma dimensão ética e moral, tão necessária quando se trata de relações interétnicas (CARDOSO DE OLIVEIRA 2006). Houve uma troca linguística (BOURDIEU, 1977): os indígenas, indignados com a ofensa, foram para a praça pública e proclamaram: “Fora justiça racista. Sou Borari seu juiz. Exijo respeito”. A palavra racismo, que até então era camuflada e suavizada em sinônimos e que não estava tão presente no cotidiano dos indígenas, se revelou semanticamente com força plena de significados. Os indígenas feridos no plano moral se motivaram para a ação e se manifestaram. Rejeitaram o juízo e o nomearam racista:

a sentença engendrou algo totalmente diverso da ação pretendida, pois, ao invés de desqualificar os indígenas, e retirar deles o território cobido pelos madeireiros, a sentença os fortaleceu na sua luta por reconhecimento. Tem-se aqui um caso típico do feitiço virando contra o feitiço. (FIGUEIREDO & PEIXOTO 2016, p. 7).

A força da palavra dita se potencializou. Aconteceu o que Ernani Maria Fiori diz em prefácio ao livro *Pedagogia do Oprimido* de Paulo Freire, intitulado “Aprender a dizer a sua palavra”: “Com a palavra, o homem se faz homem. Ao dizer a sua palavra, pois, o homem assume conscientemente sua essencial condição humana”. É ainda o professor Fiori que afirma: “A palavra instaura o mundo do homem. A palavra, como comportamento humano, significante do mundo, não designa apenas as coisas, transforma-as; não é só pensamento, é ‘práxis’”. (FIORI, 2011). Para a história do tempo presente dos Borari e dos Arapium, que como indígenas afirmados já haviam percorrido um processo “em que a vida como biologia passa a ser vida como biografia” (idem), a expressão “justiça racista” deu a eles a autoria da nomeação do racismo contra os indígenas, uma colonialidade que até então era camuflada e suavizada em eufemismos e que não estava tão presente na própria semântica dos indígenas. Assim, eles escreveram sua resistência e sua vida como autores e biografaram-se.

Enfim, nessa histórica troca linguística, o discurso jurídico etnocêntrico não se efetivou porque não proporcionou condições à sua recepção. Não gerou os efeitos pretendidos, não teve competência, no sentido dado por Bourdieu, pelo qual “Competência implica o poder de impor a recepção” (BOURDIEU, 1977). Não teve competência porque não se fez escutar, o que não a confirmou como instrumento de poder (idem). Por outro

lado, o grito de revolta dos indígenas foi ouvido, teve acolhida em outros setores do Judiciário, que rejeitou e invalidou a sentença.²⁰ Eles sim tiveram a competência de usar a palavra a seu favor, porque seus argumentos foram capazes de gerar recepção.

Tudo isso significou um acontecimento decolonial na medida em que mostrou a falácia da neutralidade de um juiz que, além de ancorar-se em argumentos obsoletos, para tentar tornar os Borari e os Arapium inexistentes como indígenas, chamando-os de caboclos ribeirinhos²¹, extrapolou o mérito da ação judicial, que na verdade tratava de uma disputa sobre limites da Terra Indígena Maró, que refletia um conflito entre indígenas e madeireiros, para emitir uma sentença negando a identidade indígena dos Borari e dos Arapium. Como diz o Borari Poró, que levantou o cartaz “Fora justiça racista. Sou Borari. Exijo respeito”,

A sétima vara federal não entrou no mérito se nós somos indígenas ou não porque não cabe a eles também, mas julgou a forma que se concedeu a sentença, o teor da sentença “era uma sentença tendenciosa, preconceituosa, racista. (Poró Borari, depoimento em Santarém, ...).

Quais aprendizados podemos tirar desse acontecimento? Está claro que a neutralidade estabelecida pelo ponto zero, em que supunha estar o juiz, é uma falácia. Todo conhecimento se origina de um local específico que determina um ponto de vista. “A cabeça pensa a partir de onde os pés pisam” (BOFF, 1998, p. 9). Etnocêntrico é o local de onde se parte para desprezar os outros conhecimentos, colonizar mentes e dominar pessoas, já que a colonialidade, como um fenômeno ontológico, afeta as subjetividades e as relações com o mundo (CASTRO-GOMÉZ, 2005). Importa no discurso o lugar de onde ele parte, tanto quanto o que ele propriamente diz. Importa muito o poder de nomear o mundo pela palavra. Faz-se sujeito histórico e decolonial quem é capaz de tomar

²⁰A sentença, emitida em ..., foi completamente desconstruída através de apelação jurídica produzida pelo Ministério Público Federal, e finalmente extinta em decisão tomada por unanimidade pela 5ª Turma do Tribunal Regional Federal da 1ª Região (TRF1), em 20 de janeiro de 2016

²¹Conforme explica o Procurador de Justiça Camões Boaventura do Ministério Público Federal de Santarém: “Isso na concepção do Ministério Público Federal é uma violência tremenda. Uma arbitrariedade absurda. Porque coloca um terceiro como aquele responsável por apontar a identidade de um grupo ou de um sujeito. O que contraria terminantemente, sem dúvidas, a Constituição, a Convenção 169 quando trata do autorreconhecimento. E o que a gente percebe também, e o que nos deixa um pouco mais preocupados, é de que esta ausência de reconhecimento ou esse racismo institucional que tá vindo do Estado, ele se espalha pra sociedade. O que a gente vê na sociedade santarena, na região oeste do Pará, é uma dificuldade tremenda de entender que esses treze povos eles se autodenominam indígenas e que é assim que eles têm que ser tratados. Não cabe à sociedade, não cabe ao Estado, não cabe a qualquer terceiro dizer o que o sujeito é e o que que o sujeito não é.”

esse poder para biografar-se e nomear a si e ao mundo em sentido oposto à nomeação do dominador. Os Borari e os Arapium reconhecem-se e assim descolonizam o pensamento. Tomando a palavra exercem um contra-poder. Eles partem do lugar destinado ao colonizado e se insurgem, e fazem isso em consonância com outras experiências em curso na América Latina e no mundo. “A palavra viva é diálogo existencial. Expressa e elabora o mundo, em comunicação e colaboração. O diálogo autêntico - reconhecimento do outro e reconhecimento de si, no outro” (FIORI, 1967). Ao tomar a palavra, o discurso que os indígenas do Baixo Tapajós proferem tem conteúdo semelhante aos de outros movimentos, desde os que movem os Krenak e os Patoxó, até o levante zapatista e de todos os que dividem saberes locais - línguas e a feitura de elementos culturais, como artesanatos e comidas - e que codividem histórias de dor, sofrimento, superação e resistência. Dessa forma, os indígenas do Baixo Tapajós transformam Santarém e a Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA) de meros “lugares de estudo” em “lugares de pensamento”, geradores de decolonialidade (MIGNOLO, 2003).

E de que lugar falam os Borari e os Arapium? Primeiro de uma posição epistemológica que confere a eles autoria da própria existência como indígenas. E autoria também pela nomeação do seu não reconhecimento por uma instância do Judiciário como um ato racista. Com isso, concretizam a palavra como ação transformadora, subvertem o poder de nomear e efetivam uma decolonialidade no Baixo Tapajós. Reescrevem assim a história. Conquistaram a Terra Indígena Maró e falam a partir desse lugar de pertencimento, a despeito dos ordenamentos territoriais que reservavam essa terra para a exploração de madeira e, portanto, em desobediência epistêmica. Na terra, concebem-na como chão, usos, relações sociais e afetivas, vida material e espiritual, território. Território para os Borari e os Arapium representa união com a natureza - “o universo inteiro é concebido como um ser vivo no qual não há uma separação estrita entre humanos e natureza, indivíduo e comunidade, comunidade e deuses” (ESCOBAR 2005, p. 136). Território é, pois, condição de existência para eles, realidade muito diversa da natureza como objeto de exploração para a realização de lucros. Um conhecimento qualitativamente diverso do meramente econômico. Oposto ao que toma a terra como fator de produção e de um progresso que avança degradando gente e natureza, e “que acumula incansavelmente ruína sobre ruína”, como descreve Walter Benjamin *Sobre o conceito da História*.

7. Ressurgimento: o tempo presente dos Borari e Arapium na história

Quão distantes estamos qualitativamente do ano de 1542, quando frei Gaspar de Carvajal alcançou o estuário do Amazonas e seguiu o curso do grande rio, produzindo notas etnológicas sobre os povos indígenas que ocupavam suas margens? Quão distantes estamos dessa presença indígena no Baixo Tapajós? Essas notas foram reunidas na obra *Relación del nuevo descubrimiento del famoso río Grande que descubrió por muy gran ventura el capitán Francisco de Orellana*, a qual, publicada em 1895, veio a ganhar proeminência recentemente. No Baixo Tapajós, a presença revigorada dos povos indígenas confere importância às notas de Carvajal, atrelando passado e futuro nas lutas de agora.

Carvajal relata a existência de grandes aldeias indígenas, com agricultura e outras estruturas necessárias para sustentar densas populações ao longo do Amazonas, inclusive na confluência com o Tapajós. O ressurgimento indígena que mobiliza tantas comunidades do Baixo Tapajós tem potencialidade de tornar o relato de Carvajal, que viu grandes cidades indígenas, pleno de atualidade.

“dado a ser evidenciado no relato de Carvajal diz respeito à espantosa densidade de povoações observadas na margem sul deste rio “das Amazonas”. É possível ilustrar este fato através da seguinte passagem, “(...) de uma aldeia a outra não distava mais de meia légua, por toda aquela margem direita do rio, que é o lado sul. Para o interior, a umas duas léguas mais ou menos, apareciam grandes cidades (...)” (1941: 62). (ROBAZZINI 2013, p. 67)

Comunidades do Baixo Tapajós se refazem como aldeias indígenas, é fato que em processo conflituoso com os extrativistas, assim denominados por habitarem territórios classificados desde o Estado como reserva extrativista ou projeto de assentamento extrativista. O orgulho de ser indígena, uma transformação extraordinária, dado o estigma e a vergonha que para eles antes representava essa condição, confere potencialidade ao relato de Carvajal. Ecoado pelos estudantes indígenas na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), é possível que o relato ligue o passado, o presente e quem sabe o futuro, a depender do êxito das lutas.

A história está aberta. A Aldeia dos Tapajós, no calendário oficial fundada por João Felipe Bettendorf em 1661, e posteriormente, em 1758, batizada pelos colonizadores portugueses com o nome de Santarém, existia muito antes dessa cronologia colonial. O

tempo qualitativo atualiza o relato de Carvajal e confere legitimidade à luta por identidade e território. O que faz o movimento indígena, especialmente os estudantes na UFOPA, se não atualizar esse relato histórico que revela o Baixo Tapajós como uma grande província indígena muito antes da fundação de Santarém, para assim restabelecerem o calendário segundo outro critério histórico?

O que estabelece uma descontinuidade na história é a capacidade de os povos indígenas definirem os rumos de sua história. Ressurgidos, rompem o silêncio e não são mais caboclos domesticados para colaborar em situação de inferioridade com seus colonizadores. Situação que marcou uma permanência na história. A lida salvacionista de Bettendorf, missionário jesuíta a quem se atribui a fundação de Santarém, em 1661, se articulava com o objetivo de usar os indígenas para a exploração econômica dos recursos naturais. Ainda hoje muitas comunidades do alto rio Maró, carentes de luz elétrica, água potável, dado que os rios estão poluídos, e remédios para doenças trazidas pelos próprios colonizadores, acabam cooptados por empresas madeireiras, que os encaixam de maneira dependente na lógica do progresso.

Contra a lógica do progresso, autodeterminados, os indígenas ressurgidos rejeitam mediações paternalistas na relação com o Estado. E se mobilizam e estabelecem alianças para tornar essa relação mais benéfica e contrariar outro *continuum* da história, que era a tendência de desaparecimento e perda de territórios. Ao conquistarem agência e se desencaixarem de lógicas alheias, passam a incomodar as estratégias de empreendimentos econômicos que caracterizam na região um progresso de caráter colonial, que ameaça a integridade de um patrimônio natural e cultural importante para toda a sociedade.

Contra o colonial apagamento da identidade indígena, os Borari e os Arapium conquistaram a Terra Indígena Maró. Uma reconquista de território que concretiza o que Walter Benjamin chama de história do tempo presente. Um momento no curso da história que retoma e contém a história toda. Passado e futuro são vistos à luz desse presente de luta e ressurgimento. O agora é o tempo em que os sujeitos ressurgidos na história do Baixo Tapajós escrevem suas biografias contra classificações que retiravam deles a identidade indígena. É nesse “tempo do agora” que as classificações que os nomeavam

como índio genérico, tapuio, caboclo, população ribeirinha e os situavam politicamente amorfos, carregando identidades não afirmadas, são contestadas em função do orgulho de ser indígena e de lutar por um modo de vida no território. No Baixo Tapajós ser indígena hoje é pertencer a essa luta do presente.

Os Borari e os Arapium e outras denominações politicamente afirmadas retomaram a presença indígena que havia na região do Baixo Tapajós quando os colonizadores dos séculos XVI e XVII se depararam com um grande adensamento populacional e uma enraizada cultura, descrita em aspectos do cotidiano em aldeias bem estruturadas. Festas, ritos, relações familiares, hierarquias de poder, redes de reciprocidades, tudo isso se revigora e se atualiza no cotidiano do tempo presente.

Há momentos em que instâncias do Estado e da sociedade, e pessoas nessas instâncias, se aliam aos subalternos e juntos são capazes de alterar o curso da história. O que rompeu com o silêncio indígena nas comunidades do Baixo Tapajós foi o estabelecimento de vínculos políticos com instituições do Estado e organizações da sociedade civil, que em aliança mobilizaram etnogêneses e demandaram da FUNAI a correspondente requalificação dos territórios. O Relatório Circunstanciado de Identificação Delimitação da Terra Indígena Maró (2011) escrito por Georgia da Silva, situa o pertencimento dos Borari e Arapium ao território, ao rio e aos igarapés:

Os Borari e os Arapium estão localizados nas comunidades de Novo Lugar, Cachoeira do Maró e São José III, na margem esquerda do rio Maró, afluente do rio Arapiuns, Gleba Nova Olinda I, em frente a Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns. [...] aldeamentos pluriétnicos ao longo do rio Tapajós e afluentes e a escravidão indígena para obtenção das chamadas drogas do sertão são exemplos das práticas que fomentaram mudanças nas territorialidades indígenas na Amazônia já no século XIX - que buscaram no interior dos rios possibilidades de manutenção de modos de vida frente às práticas integracionistas do estado nacional. [...] As histórias de migração entre os grandes rios, Arapiuns, Tapajós e Inambu contam sobre a territorialidade extensa, os antepassados indígenas e as relações entre humanos e não humanos, onde o índice de pertencimento está no rio e não na terra, relação apontada pelos velhos (as) Borari e Arapium, enquanto as pequenas migrações, no próprio rio Maró e igarapés, como o Igarapé da Raposa e o Igarapé do Cachimbo, apresentam a fixação territorial relacionado ao conhecimento ambiental, as práticas produtivas, as relações de parentesco e a práxis xamânica. (FUNAI, 2011).

Transitando em um extenso território, conforme as pressões que sofriam da sociedade integracionista, os Borari e os Arapium sempre estiveram lá, em “aldeamentos

pluriétnicos ao longo do rio Tapajós e afluentes”, até que se mobilizaram politicamente e assumiram a atual representação étnica, levando o Estado a proceder à identificação e delimitação da Terra Maró. De fato, os Borari e os Arapium sempre estiveram lá. A história do tempo presente é essa presença contínua, embora silenciada por um longo período.

O conceito de presente aplicado ao percurso histórico dos Borari e Arapium vincula-se a essa presença, que designa para Walter Benjamin “o ?tempo do agora?, às vezes traduzido também como ?agoridade”. (CROMBERG, 2002, p. 43). O pertencimento deles à Terra Indígena Maró articula presente, passado e futuro, e atualiza o relato de Carvajal, que testemunhou a presença indígena no Baixo Tapajós, a despeito da sentença judicial que enunciou não haver índios na região e tentou negar aos Borari e Arapium o direito de existir. Contudo, a identidade e a história se constroem com luta. O que é ser indígena? Uma vez perguntamos a uma Borari: “ser indígena é ter esse espírito de luta”, ela respondeu.

No “tempo do agora”, no Baixo Tapajós, os Borari e Arapium recuperaram um protagonismo que incomoda os “colonizadores” de hoje. Justamente na Gleba Nova Olinda, onde se situa a Terra Indígena Maró, uma área na Amazônia muito rica em madeiras nobres. Passado e presente, o velho e o novo aqui se opõem. Uma das expressões do progresso na região é a exploração madeireira, atividade que significa a permanência de uma história que desde sempre nos colocou em condição colonial. A história de exploração colonial dessa terra não começou com o Pau Brasil? Não é que a sentença judicial pretendeu retroceder os indígenas à condição subalterna de caboclos ribeirinhos, para assimilá-los como mão de obra ao progresso, representado pela extração madeireira? Não é essa redução do Outro a uma lógica centrada nos valores do colonizador, que nega aos indígenas uma substância humana outra, o que caracteriza percepção de Colombo sobre os “índios”, conforme Todorov, em *A Conquista da América*?

No Baixo Tapajós a história foi objeto de uma construção que interrompeu o percurso linear do tempo. Aqui, em sintonia com as lutas indígenas em todo o Brasil, o protagonismo dos Borari e Arapium fez história e estabeleceu uma descontinuidade. Na conjuntura política brasileira, o protagonismo indígena encaminha uma agenda de lutas

por direitos, a qual conta hoje com uma liderança qualificada para romper com o curso linear da história. Hoje o Brasil tem uma mulher indígena como candidata às eleições em uma chapa presidencial. Sônia Guajajara traz uma agenda plena de anseios ancestrais e capaz de durar para muito além de 2018. Uma agenda de lutas que se contrapõe ao modelo econômico baseado na exploração predatória da terra, das florestas e dos rios. Os Borari e os Arapium estão juntos na construção dessa história do tempo presente.

Referências

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- ARENDRT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 1983.
- ARENZ, Karl. *Cartilha da Terra Indígena Maró*. Belém: MCT/MPEG/PSA, 2011.
- BENJAMIN, Walter, "Sobre o Conceito de História". in *Magia e Técnica, Arte e Política*, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1987.
- BOFF, Leonardo. *A Águia e a galinha: uma metáfora da condição humana*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. *L'économie des échanges linguistiques*. *Langue Française*, 34, maio, 1977. Traduzido por Paula Montero. Disponível: <http://www.antropologias.org/files/downloads/2011/05/Pierre-Bourdieu-A-economia-das-trocas-simb%C3%B3licas.pdf>. Acesso em 10/06/2018
- BRASIL. Justiça Federal de Primeiro Grau no Pará: Segunda Vara da Subseção de Santarém. Sentença dos Processos: 2010.39.02.000249-0 e 2091-80.2010.4.01.3902 (ações civis públicas). 1º Autor: Associação Intercomunitária de Trabalhadores Agroextrativistas de Prainha e Vista Alegre do Rio Maró e outros. Réus: Fundação Nacional do Índio e União. Juiz: José Airton de Aguiar Portela. Santarém, 26 de novembro de 2014.
- CÁRDENAS, Omaira Bolaños. *Constructing Indigenous Ethnicities and Claiming Land Rights in the Lower Tapajós and Arapiuns Region, Brazilian Amazon*. A Dissertation presented to the Graduate School of the University of Florida in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy. University of Florida, 2008.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e Ilustración em la Nueva Granada (1750-1816)*. 1a ed. - Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005. Disponível em <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/157.pdf>.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Ramón. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- CLEMENT, Charles et al. *The domestication of Amazonia before European conquest*. *Proceedings of the Royal Society B*, Volume 282, issue 1812. 7 august 2015.

CROMBERG, Monica Udler. Tempo e história: algumas aproximações acerca do presente em Walter Benjamin e em Martin Buber. In *Cadernos de Filosofia Alemã* 8, p. 41-59, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro. Introdução a uma história indígena. In *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

FIORI, Ernani Maria. Aprender a dizer a sua palavra. Prefácio de FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2011.

Disponível em <http://mestradodotche.blogspot.com/2016/06/aprender-dizer-sua-palavra-ernani-maria.html>

FUNAI. Proteção e Promoção dos Direitos dos Povos Indígenas - Balanço e perspectivas de uma nova Política Indigenista PPA 2012-2015. Brasília: Governo Federal, 2012.

FUNAI - Fundação Nacional do Índio. Ministério da Justiça. Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Maró/PA. Despacho N° 107, outubro de 2011.

LIMA, Deborah. A construção histórica do termo caboclo. *Novos Cadernos NAEA* v 2, nº2. Dezembro, 1999.

MARTINS, Cristiane. Sob contatos e fronteiras: um enfoque arqueológico sobre contatos e fronteiras. *Belém: Amazonica - Revista de Antropologia*, v. 4. n.1, 2012. Disponível em <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/890>

MENCHÚ, Rigoberta. The Quincentenary Conference and the Earth Summit, 1992. In: *Women Writing resistance: Essays on Latin America and the Caribbean*. Organizado por Hernandez. Cambridge: South End Press, 2003.

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

REIS, Arthur C. F. Santarém: seu desenvolvimento histórico. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

RIBEIRO, Darcy. Os Índios e a Civilização - A integração das populações indígenas no Brasil Moderno. São Paulo: Companhia da Letras, 2009.

ROBAZZINI, Alexandre Toledo. Dinâmica da ocupação territorial indígena no Vale do Rio Tapajós. Dissertação de Mestrado. Museu de Arqueologia e Etnologia, USP. São Paulo, 2013.

ROCHA, Rafael Ale. Os oficiais índios na Amazônia Pombalina: Sociedade, Hierarquia e Resistência (1751-1798). Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói: 2009.

TODOROV, Tzvetan. A Conquista da América. A Questão do Outro. Martins Fontes. 1983. Disponível em <https://portalconservador.com/livros/Tzvetan-Todorov-A-Conquista-da-America.pdf> VAZ DE CAMINHA, Pero. Carta de Pero Vaz de Caminha ao rei de Portugal, D. Manoel, Ano de 1500. Disponível em <http://www.culturabrasil.org/zip/carta.pdf>

WARREN, Jonathan W. *Racial Revolutions: Antiracism & Indian Resurgence in Brazil*. Durhen and London: Duke University Press, 2001.