



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS
SOCIAIS**

FLORÊNCIO ALMEIDA VAZ FILHO

**A EMERGÊNCIA ÉTNICA DE POVOS INDÍGENAS
NO BAIXO RIO TAPAJÓS, AMAZÔNIA**

Salvador
2010

FLORENÇO ALMEIDA VAZ FILHO

**A EMERGÊNCIA ÉTNICA DE POVOS INDÍGENAS
NO BAIXO RIO TAPAJÓS, AMAZÔNIA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (PPGCS/FFCH/UFBA) como requisito para a obtenção do grau de Doutor em Ciências Sociais.
Área de Concentração: Antropologia

Orientadora: Profa. Dra. Maria Rosário Gonçalves de Carvalho

Salvador
2010

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

V393e Vaz Filho, Florêncio Almeida

A Emergência étnica dos povos indígenas do baixo Rio Tapajós, Amazônia. / Florêncio Almeida Vaz Filho; Orientadora Maria Rosário Gonçalves de Carvalho. – Salvador, 2010.

478 f.: il; 30 cm.

Inclui referências.

Orientadora Maria Rosário Gonçalves de Carvalho.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Área de concentração em Antropologia. Salvador, 2010.

1. Índios da América do Sul – Brasil – Usos e costumes. 2. Brasil – História – Cabanagem, 1835 – 1840. 3. Etnologia. 4. Pinhel (PA). I. Carvalho, Maria Rosário Gonçalves, *orient.* II. Título.

CDD: 21. ed. 980.41098115

FLORÊNCIO ALMEIDA VAZ FILHO

**A EMERGÊNCIA ÉTNICA DE POVOS INDÍGENAS
NO BAIXO RIO TAPAJÓS, AMAZÔNIA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (PPGCS-FFCH-UFBA) como requisito para a obtenção do grau de Doutor em Ciências Sociais.

Aprovado em 31 de março de 2010.

Banca Examinadora

Maria Rosário Gonçalves de Carvalho _____
Doutora em Ciência Social pela Universidade de São Paulo, Brasil.
Universidade Federal da Bahia

Edwin B. Reesink _____
Doutor em Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil.
Universidade Federal de Pernambuco

Evergton Sales Souza _____
Doutor em História Moderna e Contemporânea pelo Université Paris-Sorbonne, França.
Universidade Federal da Bahia.

João Pacheco de Oliveira Filho _____
Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil.
Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Mark Harris _____
Doutor em Antropologia pela University of London, Inglaterra.
University of St. Andrews, Escócia.

Dedico este trabalho à memória de todos os homens e mulheres que lutaram durante a Cabanagem (1835-1840) na região do baixo Amazonas, cujo sangue, ainda fresco na terra e nas mentes dos seus descendentes, exige a justiça que ainda não lhes foi feita.

Vivam para sempre os defensores da Pátria e da Liberdade!

AGRADECIMENTOS

Esta tese é fruto da colaboração de muitas pessoas e instituições, pessoas físicas, jurídicas e espirituais. São tantas, que seria impossível nomear todas. Cada uma deu algo de si, e o conjunto dessas generosidades é que tornou possível este fruto. Coube a mim a tarefa do cuidado e do preparo, da produção. Agradeço sinceramente a todas e espero ter sido digno da sua confiança.

Já pedindo desculpas àqueles cujos nomes não serão citados aqui, devido ao espaço, agradeço aos seguintes apoiadores e colaboradores:

À Universidade Federal do Pará (UFPA), e especialmente à Faculdade de Direito do *campus* de Santarém (hoje fazendo parte da Universidade Federal do Oeste do Pará - UFOPA) pela liberação e apoio moral e material para que eu conseguisse realizar este curso;

Ao Programa Institucional de Capacitação Docente e Técnica (PICDT/CAPES), pela bolsa de apoio durante os anos 2005-2008, que ajudou a custear as inúmeras viagens entre Santarém e Salvador e ainda as *comunidades* indígenas;

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS), da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH) da Universidade Federal da Bahia (UFBA), seus diretores, professores e funcionários, pela acolhida e porque com seu trabalho garantiram as condições do meu trabalho acadêmico;

Sou particularmente agradecido à minha orientadora, Profa. Maria Rosário Gonçalves de Carvalho, que me adotou desde os primeiros momentos e mostrou dedicação e paciência enormes, com sugestões, críticas e leitura da tese em construção, ajudando-me decisivamente a dar o seu contorno final;

Aos professores membros da banca examinadora, pela leitura e pelos comentários durante a qualificação, pelos livros sugeridos e emprestados, que ajudaram no aperfeiçoamento da minha pesquisa. Apesar do esforço, não foi possível aproveitar toda a sua contribuição. A responsabilidade da versão final da tese é toda minha;

Em Santarém, agradeço ao Conselho Indígena dos rios Tapajós e Arapiuns (CITA), ao Grupo Consciência Indígena (GCI) e aos líderes das *aldeias* e *comunidades* indígenas, pelas informações prestadas, pela convivência fraterna e pela paciência em responder a tantas perguntas;

A cada um dos moradores das *aldeias* onde fiz trabalho de campo, por terem me acolhido nas suas casas e pela disponibilidade em conversar. Agradeço especialmente ao meu

irmão Florecildo Colares Vaz e sua esposa Olivete Oliveira Vaz, que me hospedaram e também me adotaram em Pinhel, e à família de Isaías das Chagas Cardoso e Valdete Xavier Corrêa, que me hospedaram em Camarão;

Nas pessoas do Dr. Claudio Henrique C. M. Dias, Procurador da República em Santarém, que autorizou a pesquisa nos documentos do Procedimento Administrativo (PA) do MPF referente aos indígenas do baixo Tapajós, e do colega Analista Pericial em Antropologia, Raphael Frederico A. Moreira da Silva, que me ajudou bastante durante a consulta, agradeço ao MPF por esta grande ajuda;

Ao meu sobrinho Marco Antônio Vaz de Souza e à amiga indígena e profa. Veraneize dos Anjos, pela paciência na transcrição das longas entrevistas. Veraneize ainda fez as últimas correções e sugestões antes da impressão definitiva;

Através dos freis Marconi Lins e Afonso Schomaker (Ministro Provincial da Província Franciscana de Santo Antônio e Guardião do Convento São Francisco em Salvador, respectivamente), quero dizer obrigado a todos os irmãos franciscanos do Nordeste, e especialmente de Salvador pela acolhida generosa e fraterna durante estes cinco anos. Deus lhes pague;

Ao Frei João Schwieters (Ministro da Custódia Franciscana de São Benedito da Amazônia) e a todos os meus irmãos franciscanos na Amazônia, obrigado por tudo, principalmente pela compreensão com este frade tão “distante” e isolado durante os últimos cinco anos;

Aos meus familiares, e especialmente minha mãe, Eunice Colares Vaz, pelas orações, pelos momentos de festa e por torcerem sempre para que eu concluísse um dia essa tal “tese”;

Aos meus amigos em Santarém e Salvador, obrigado pelas cervejas, sorrisos, afetos e amizade, que tornaram menos áridos e mais agradáveis estes anos de espera. Aos outros amigos, desculpem a longa ausência e o silêncio;

Finalmente, quero agradecer aos meus amigos, irmãos e avós que me acompanham em todas as horas e lugares a partir do mundo dos espíritos. A todos os mortos e aos meus antepassados, especialmente meu pai, Florêncio Almeida Vaz, obrigado por estarem comigo. A sua FORÇA me sustentou nesse caminho e as suas luzes ajudaram na redação desta tese;

A todos os meus santos protetores, especialmente São Benedito, Santo Antônio, Nossa Senhora de Nazaré, Santa Bárbara e o Senhor do Bonfim, obrigado pela graça alcançada;

Obrigado meu Deus, Pai e Mãe, por me segurar e sustentar na fragilidade da existência e por permitir que eu viva para momentos como este.

*Queremos reivindicar lo que hemos sido
Porque solo enraizado en el pasado
Se construye los sueños de mañana.*

Cantata Santa Maria de Iquique
“Reencuentro” – Quilapayun (Chile)

RESUMO

Este estudo é uma etnografia do processo de formação de identidades étnicas indígenas que está ocorrendo no baixo rio Tapajós, no Oeste do Pará, envolvendo 40 *comunidades* ribeirinhas resultantes do processo de catequese e colonização que se iniciou ainda no século XVII, que já foi chamado de “caboclicização”. A pesquisa se concentrou no período recente e de maior efervescência do processo: 1998-2008. Informada pelos estudos de etnicidade, a investigação, baseada na literatura histórica e em pesquisa de campo, procurou levar em conta os indígenas como sujeitos e não como vítimas do processo histórico. Agindo criativamente através de estratégias variadas, que envolveram o silêncio, a superposição, tradução, adaptação, reelaboração e recriação cultural, eles foram capazes de conservar, durante séculos, parte considerável das suas culturas indígenas e uma leve lembrança das suas origens tribais. Através do trabalho educativo de setores da Igreja, iniciado nos anos 1960 e, mais recentemente, do Grupo Consciência Indígena (GCI), e dentro do contexto mais amplo da conquista de direitos indígenas e de uma conotação mais positiva sobre o ser *índio*, alguns grupos sentiram que havia condições favoráveis e recompensas simbólicas e materiais para *assumir* sua identidade indígena, o que significou um processo de “descaboclicização”. E fazem isso lançando mão de um repertório cultural já disponível, como parte da cultura genérica chamada também de “cabocla”. O estudo destaca três desses elementos - as *festas de santo*, as crenças e práticas da pajelança e a memória que essas pessoas conservaram sobre a Cabanagem (1835-1840) – de onde foram retirados os mais destacados sinais diacríticos para a construção da diferença étnica desses indígenas. Utilizando-se destes elementos, eles dizem que seus antepassados já viviam nessas terras desde tempos imemoriais e que eles são a continuidade histórica e cultural daqueles povos, e que mesmo tendo passado por profundas mudanças sócio-culturais, persistiram indígenas.

Palavras –chave: Amazônia, Caboclos, Índios, Etnogênese.

ABSTRACT

This study is an ethnograph of the formation process of ethnic indigenous identities that is occurring in the lower Tapajós River in the western part of the State of Pará, involving 40 riverine communities that are a result of the catechetical process and the colonization that began in the 17th century, that was called “caboclization”. The research was concentrated in the recent period of effervescence of this process: 1998-2008. Informed by studies of ethnology, the investigation, based on historic literature and local research, tried to take into account the indigenous as subjects and not as victims of the historical process. Acting with creativity by various strategies that involve silence, a superposition, translation, adaptation, re-elaboration and cultural re-creation, they were able to conserve during centuries, a considerable part of their indigenous cultures and a vague remembrance of their tribal origins. Through the educational work of certain sectors of the Church, beginning in the 60’s and more recently, the Group of Indigenous Consciousness (GIC), and within the more ample context of the conquest of indigenous rights and of the more positive connotation of being Indian, some groups felt that there were favorable conditions, symbolic rewards and enough material to take on their indigenous identity, which meant a process of “descabocização”. They do this by using their cultural repertoire already available, as a part of their generic culture which is also called “caboclo”. The study emphasizes three elements – the feasts of saints, the beliefs and practices of *pajelança* and the memory that was conserved by the Cabanagem (1835-1840) – from which it was withdrawn the most important diacritical signs for the construction of the ethnic difference of these indigenous. Using these elements, they say that their ancestors already lived in these lands from immemorial times and that they are the historic and cultural continuity of these people, and even though they have gone through profound social and cultural changes, they persist in being indigenous.

Key-words: Amazon, *Caboclo*, Índians, Etnogenesis

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- ACOSPER – Associação Cooperativa do Oeste Do Pará
- AMTAPAMA Associação dos Povos Tupi do Mato Grosso, Pará, Amapá e Maranhão
- CGID – Coordenação Geral de Identificação e Delimitação, da FUNAI
- CIMI – Conselho Indigenista Missionário, da Igreja Católica
- CITA - Conselho Indígena dos rios Tapajós e Arapiuns
- CNPT – Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais, do IBAMA, hoje ICMBio
- CNS – Conselho Nacional dos Seringueiros
- COEPA – Cooperativa do Oeste do Pará
- DAF – Diretoria de Assuntos Fundiários, da FUNAI
- FEAGRO - Federação das Associações do Assentamento Agro-Estrativista do Lago Grande
- FLONA – Floresta Nacional
- FUNAI – Fundação Nacional do Índio
- GCI – Grupo Consciência Indígena
- GRENI – Grupo de Reflexão de Religiosos Negros e Indígenas
- IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
- IBDF – Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal, que depois foi transformado no atual IBAMA
- ICMbio - Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (antigo CNPT/IBAMA)
- INCRA – Instituto de Colonização e Reforma Agrária
- ITTO - International Tropical Timber Organization ou Organização Internacional de Madeiras Tropicais (em Português)
- KEPA - Finnish Service Centre for Development Cooperation (Finlândia) ou Centro de Serviços para a Cooperação no Desenvolvimento, em Português
- MEB – Movimento de Educação de Base, da Igreja Católica
- MEIAM- Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas
- MPF – Ministério Público Federal
- ONG – Organização Não-Governamental
- PAE – Projeto de Assentamento Agro-Extrativista, do INCRA
- PDPI - Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas, do PPG7
- PPG-7 – Programa Piloto para Conservação das Florestas Tropicais do Brasil

PPTAL- Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal

PROMANEJO - Projeto de Apoio ao Manejo Florestal Sustentável, do PPG7

PSA – Projeto Saúde e Alegria

RESEX – Reserva Extrativista

SECTAM - Secretaria de Ciência e Tecnologia do Estado de Pará

STR – Sindicato dos Trabalhadores Rurais

TI – Terra Indígena

UC – Unidade de Conservação

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO GERAL	15
CONTEXTO HISTÓRICO DOS POVOS INDÍGENAS NO BAIXO AMAZONAS E RIO TAPAJÓS.....	57
I. PINHEL: HISTÓRIA E CULTURA	83
1.1 HISTÓRIA.....	85
1.1.1 A Cabanagem em Pinhel: “A Cabanagem começou aqui”	98
1.1.2 As últimas referências aos índios em Pinhel.....	112
1.1.3 Os padrões judeus como herança da exploração da borracha	115
1.1.4 Outros aspectos de Pinhel na primeira metade do Século XX.....	118
1.2 PINHEL HOJE.....	121
1.2.1 A Emergência política dos indígenas em Pinhel.....	122
1.2.2 As razões dos “contrários”	135
1.2.3 Afirmção e auto-percepção indígena: o que é ser índio?	144
1.3 CRENÇAS RELIGIOSAS: FEITIÇARIA, PAJELANÇA E FESTAS DE SANTO	154
1.3.1. A feitiçaria	156
1.3.2 A pajelança: benzedores e pajés	171
1.3.3 Os encantados e crenças associadas	182
1.3.3.1 Bichos do mato.....	183
1.3.3.2 Bichos associados ao povoado e à beira do rio	191
1.4 A FESTA DE SÃO BENEDITO E O GAMBÁ	201
1.4.1 A história da festa de São Benedito	202
1.4.2 A festa de São Benedito de 2007 e 2009	218
II. OS SENTIDOS DA AUTOIDENTIFICAÇÃO INDÍGENA: O “ASSUMIR-SE”, O “RESGATE” DA CULTURA E A CONSTRUÇÃO DA DIFERENÇA	229
2.1 A IDEIA DE ASSUMIR-SE ÍNDIO E SEUS SENTIDOS.....	229
2.1.1 O “sangue” e a referência às origens: eles eram índios, nós somos também.....	231
2.1.2 “Ser índio está na nossa cara. Ninguém pode negar”	236
2.1.3 A referência aos costumes: somos índios porque fazemos e comemos farinha	240
2.1.4 Sou índio porque nasci neste lugar: referência ao território	242
2.1.5 O processo e as condições do <i>assumir-se</i> índio	245
2.1.6 A consciência de ter direitos e a decisão de <i>assumir-se</i> índio.....	253
2.1.7 Os que são indígenas mas não querem se <i>assumir</i>	258
2.2 O “RESGATE” NO DISCURSO INDÍGENA E DE AGENTES EXTERNOS	265
2.3 A CONSTRUÇÃO DA DIFERENÇA.....	275
2.3.1 As palavras	276
2.3.2 O índio das danças e rituais e os índios reais.....	280
2.3.3 O sairé, os índios folclóricos e os borari reais.....	287
2.3.4 A festa da mani como ritual recriado	291
2.3.5 As danças indígenas e os antigos cordões	297
2.3.6 Uso das “roupas de índio”	303
2.3.7 Tarubá é a bebida indígena, mas a cachaça também o é	306
III. OS INDÍGENAS ENTRE O RECONHECIMENTO E O CONFLITO.....	308
3.1 O APOIO E O RECONHECIMENTO EXTERNOS	308
3.1.1 A Igreja e o Grupo Consciência Indígena (GCI).....	308
3.1.2 A influência de <i>índios de fora</i> na emergência no Tapajós	322
3.1.3 O reconhecimento oficial: FUNAI e MPF	328
3.2 OS INDÍGENAS E OS CONFLITOS	340

3.2.1. Os conflitos entre CNS/RESEX/STR/IBAMA e o Movimento Indígena.....	340
3.2.2 O IBAMA ou um grupo dentro do IBAMA?	350
3.2.3 Os argumentos dos “contrários”	364
3.2.4 Lições do conflito.....	368
IV. SOBRE CONTINUIDADES E REELABORAÇÕES	371
4.1 O SILÊNCIO E A INDIFERENÇA COMO ESTRATÉGIAS	376
4.2 AS FESTAS DE SANTO	385
4.3 PAJELANÇA E ETNOGÊNESE	398
4.2 OS ÍNDIOS PUROS E OS CABANOS NA RECONSTRUÇÃO DO PASSADO INDÍGENA.....	423
4.2.1 Os índios de antigamente e os índios de hoje.....	426
4.2.2 A memória da cabanagem.....	437
CONCLUSÃO	445
BIBLIOGRAFIA	450
ANEXOS	472

INTRODUÇÃO GERAL

O fenômeno da *emergência étnica* ou *etnogênese*¹, que ocorre em quase todo o Brasil² e em outros contextos externos, não é estranho à região amazônica, que tem sido palco nas últimas décadas, de um crescente movimento de grupos que, vistos como “caboclos”³, passaram a se afirmar como indígenas, como, por exemplo: os Mura no rio Autazes, os Kambeba no médio rio Solimões, os vários povos que vivem no rio Negro, no Estado do Amazonas (MEIRA, 1996; PERES, 2003; PEREIRA, 2007), os Kontanawa do rio Tejo (AC)⁴ e os Maraguá em Nova Olinda do Norte (AM)⁵. E o mesmo acontece nos contextos urbanos da região, que desde os primeiros anos da colonização sempre tiveram uma numerosa população de origem indígena – o que podia ser facilmente notado pelos seus traços físicos característicos – mas que negava taxativamente qualquer identificação com algum povo indígena. Atualmente, existem dezenas de movimentos e associações indígenas que realizam encontros e mobilizações políticas em Belém e Altamira (PA), Manaus (AM), Boa Vista (RR) e Porto Velho (RO), entre outras cidades. Como compreender este fenômeno?

O conceito de *etnogênese* tem sido usado na antropologia para designar os variados processos que envolvem os grupos étnicos e, mais recentemente, também no estudo dos “processos de emergência social e política dos grupos tradicionalmente submetidos a relações de dominação”, vistos como “definitivamente aculturados”, totalmente “miscigenados” ou

¹ Não há muito consenso entre os pesquisadores sobre o melhor termo para o fenômeno. Oliveira Filho (1999a), por exemplo, fala de “ressurgimento das identidades étnicas”, enquanto Reesink (2000, p. 394-395, Nota de Rodapé 1) prefere “reemergência” ou “ressurgência”, uma vez que já teria ocorrido uma primeira emergência no período da Conquista. Concordo que *emergência* sugere um aparecimento súbito e em descompasso com o passado, enquanto já sabemos que se trata de um processo continuado no tempo (ANDRADE, 2002). Na medida do possível, usarei *etnogênese*.

² José Maurício A. Arruti (1997) faz uma abordagem comparativa sobre a emergência dos *remanescentes* de grupos indígenas e quilombolas no Brasil. A partir de categorias residuais como *caboclos* e *mulatos*, respectivamente, eles passam a se organizar como coletivos étnico-raciais juridicamente reconhecidos, os indígenas desde a década de 1920 no Nordeste, e os negros a partir da Constituição de 1988.

³ Na Amazônia, o termo “caboclo” é usado por estudiosos (os moradores da região falam *caboco*) para classificar a população que habita as comunidades rurais ribeirinhas. Descendentes dos indígenas “tribais”, que foram levados para as *missões* e povoados, catequizados, “amansados” e transformados em *tapuios* (índios destribalizados) e miscigenados, os “caboclos” teriam perdido as referências aos povos distintos e a independência que eles tinham em relação à sociedade dominante. São vistos como integrados social e economicamente ao sistema dominante. O termo carrega um sentido pejorativo: matuto, rude e inculto. Ver estudo detalhado em Lima (1992a; 1999).

⁴ Lideranças Kontanawa reivindicam demarcação de suas terras. In: Notícias/CIMI, 23/11/2007. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=2862&eid=348>. Acessado em 27.05.2008.

⁵ A descoberta da Identidade Maraguá. *Porantim/CIMI*, Brasília (DF), Ano XXIX, N.299, outubro de 2007, p. 14.

“extintos” (BARTOLOMÉ, 2006)⁶. Ou seja, se refere à constituição de novos grupos étnicos onde antes, *aparentemente*, só existia a indiferenciação étnica. Ao falar da situação no Nordeste brasileiro, José Maurício Arruti diz que etnogênese é “o processo de autoatribuição de rótulos étnicos por grupos que, até determinado momento, eram tomados indistintamente como sertanejos ou caboclos” (2006a, p. 381). Mas, não se trata apenas do momento específico da emergência de um grupo étnico, e sim de todo o “processo de formação, manutenção e dinâmica de uma fronteira socialmente efetiva e [de] uma identidade categórica” (BARRETO FILHO, 1999, p. 92).

Miguel A. Bartolomé (2006) ressalta que

[...] as etnogêneses referem-se ao dinamismo inerente aos agrupamentos étnicos, cujas lógicas sociais revelam uma plasticidade e uma capacidade adaptativa que nem sempre foram reconhecidas pela análise antropológica. [...] a etnogênese foi e é um processo histórico constante que reflete a dinâmica cultural e política das sociedades anteriores ou exteriores ao desenvolvimento dos Estados nacionais da atualidade. É o processo básico de configuração e estruturação da diversidade cultural humana. Suas raízes fundem-se nos milênios e projetam-se até o presente⁷.

As várias etnogêneses que aconteceram na América Latina após a Conquista, envolveram os grupos indígenas e os negros, e produziram novos *sujeitos coletivos* previamente inexistentes como tal, embora potencialmente contidos nas antigas configurações culturais. Nesse sentido, diz Bartolomé (2006), “a etnogênese apresenta-se como processo de construção de uma identificação compartilhada, com base em uma tradição cultural preexistente ou construída que possa sustentar a ação coletiva”⁸.

Vale a pena insistir nesse aspecto, uma vez que, com o uso excessivo desse conceito associado à ideia de “emergência étnica” com uma data para começar, o seu sentido ficou mais restrito. Nesta tese, vou me esforçar para pensar etnogênese no seu sentido mais amplo, evitando a tendência de estabelecer um rígido marco cronológico do caso abordado, ainda que, para efeito de análise, tenha que dar destaque a um período que considero de maior efervescência do processo em estudo.

Devido às imposições da Conquista e à consequente dominação econômica e cultural, que resultaram em proibições da manutenção dos costumes próprios e desorganização étnica, os povos indígenas “emergentes” na Amazônia já não falam, em geral, as línguas particulares

⁶ BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As Etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, Rio de Janeiro, vol.12, No.1, Abr. 2006. Fonte: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-3132006000100002&lng=en&nrm=iso. Acesso em 27/05/2008

⁷ BARTOLOMÉ, op.cit.

⁸ BARTOLOMÉ, op.cit.

e têm um modo de vida e caracteres físicos em muitos aspectos semelhantes àqueles dos “caboclos”. Essa situação pode ser aplicada aos povos indígenas no Nordeste, que, resultando de muitas misturas culturais e biológicas, estariam “desprovidos de forte contrastividade cultural” frente aos seus vizinhos não-indígenas (OLIVEIRA, 1999a, p. 17). Porém, na Amazônia, esse quadro tem suas especificidades. Ser culturalmente assemelhado aos vizinhos não-indígenas não significa exatamente ausência de traços tidos como indígenas.

Um aspecto que pode chamar a atenção na Amazônia é que essa população regional vizinha aos indígenas, em face da qual eles estariam quase indistintos e com a qual eles eram confundidos, até recentemente, conserva, entre seus costumes e valores, muitos elementos das culturas indígenas pré-colombianas, principalmente de raiz Tupi. Esse fato já foi atestado por todos os estudiosos que trataram da chamada população *cabocla*⁹ na Amazônia. Além do mais, mesmo um viajante comum observa, logo de início, que os traços físicos dos *caboclos* amazônicos são predominantemente indígenas, ou seja, a população regional ou envolvente apresenta muitos aspectos que podem ser também considerados indígenas. Por isso, na Amazônia, dizer que os povos indígenas emergentes apresentam pouca distintividade frente aos regionais não significa dizer que aqueles apresentem poucos traços indígenas.

Se dissemos que, culturalmente, os dois grupos são semelhantes, de que forma os indígenas se diferenciam dos *caboclos*? Através da resignificação desses símbolos e práticas culturais regionalmente compartilhados, e também da reelaboração da sua cultura ou suas tradições. Seria o que ficou muito conhecido na antropologia como “invenção das tradições” (HOBSBAWM; RANGER, 1997, p. 09).

Essa questão tem a ver com o processo histórico em que os indígenas da Amazônia foram transformados em *caboclos* e como, nos últimos anos, estão se “descaboclicando” e se “indianizando”. É disso que vou tratar aqui. Minha proposta de pesquisa foi investigar o processo de construção e afirmação de identidade étnica indígena de populações amazônicas, que até recentemente eram genericamente definidas como *caboclas* ou *ribeirinhas* no baixo rio Tapajós, uma região de antiga colonização na Amazônia. Este fenômeno social remete a uma ampla discussão dos conceitos de identidade étnica e cultura na Amazônia, pensados no contexto das relações sociais e políticas (CUNHA, 1987). Entre a população regional, diz-se

⁹ A lista é extensa. Citamos apenas como exemplos: Wagley ([1957] 1988), Galvão ([1952] 1976), Parker, (1985a e 1985b), Ross (1978), Silva (1977) e Morán (1974). Lima (1992) escreveu um estudo muito profundo sobre a categoria social *caboclo* cuja leitura é fundamental nesse debate. Mais recentemente Neves, Adams e Murrieta (2006) publicaram uma obra com um conjunto de textos que abordam as *sociedades caboclas* sob diferentes ângulos e que incorporam questões bem atuais sobre tais populações. Mesmo que não seja um termo de autoatribuição, para evitar excessos de aspas, e uma vez que é muito usado na literatura, daqui para frente escreverei *caboclo* no itálico.

que os *caboclos* já não são mais *índios* porque perderam a cultura dos seus antepassados indígenas e porque estão mestiçados, biologicamente, com brancos e negros principalmente. Algumas versões dessa ideia penetraram em certos setores da academia, e são usadas para negar ou questionar a indianidade dos povos indígenas emergentes na região¹⁰.

O fenômeno da etnogênese de povos indígenas na Amazônia deve ser compreendido dentro dos estudos da etnicidade e da identidade étnica. Sabe-se que as velhas identidades que estabilizaram o mundo social durante séculos estão em crise há algum tempo, e seria próprio da sociedade “globalizada” a fragmentação das identidades fixas e unificadas, a valorização de identidades locais e o surgimento de novas identidades. No caso das identidades étnicas, se trataria do argumento histórico de uma identidade como “discurso”, variável e não-essencialista (HALL, 2005). Mesmo as “tradições” que alegam serem muito antigas podem ter sido recentemente inventadas, ainda que mantenham alguma relação com um passado histórico (*origens*), com o qual procuram mostrar coerência (HOBSBAWM; RANGER, 1997).

A chamada globalização tem como um dos seus efeitos contestar e deslocar aquelas identidades fixas e fechadas, como as de uma suposta “cultura nacional”. Apesar da tendência à “homogeneização global”, há um reavivamento do apego ao local, do particularismo e da etnia. Foram produzidas novas possibilidades de identificação – ainda que algumas apelem para antigas nomenclaturas – mais posicionais, políticas. Algumas circulam em torno da “tradição”; e outras, distantes de qualquer pretensão de pureza, desenvolvem culturas híbridas e seguem um tipo de “tradução”. Em ambos os casos, é inegável a influência de diferentes fontes culturais. O “local” tem outra configuração bem diferente das suas velhas formas.

Em toda parte estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em *transição*, entre diferentes posições; que retiram seus recursos, ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais; e que são o produto desses complicados cruzamentos e misturas culturais que são cada vez mais comuns num mundo globalizado. (HALL, 2005, p. 88, destaque no original).

Por mais que seja difícil precisar uma definição aceita por todos os estudiosos da temática, a verdade é que “grupo étnico” e “eticidade” são conceitos que continuam bastante utilizados. E é preciso recuperar o sentido que vou lhes atribuir nesta tese. Max Weber (1994,

¹⁰ Ainda no final de 2009, um jornalista que atua em Santarém e se apresenta como “pós-graduando em mudanças climáticas” acusou os índios do rio Arapiuns de serem “falsos” e “fabricados” pelos movimentos sociais, e inclusive por mim. Isso porque eles já seriam resultado de misturas com migrantes de outros Estados. O jornalista se apega à ideia de que o DNA deles comprovaria que não são índios. Ou seja, trata-se de um apelo à pureza genética (FERREIRA, 2009).

p. 270), distinguindo etnia de raça, descreveu os grupos étnicos como aqueles que, em virtude de semelhanças de hábitos e costumes e/ou de lembranças de uma história comum, “nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva [...]”. É a consciência de grupo e as suas relações comunitárias internas, acionadas em vista de objetivos políticos, que constituem o grupo étnico, que é essencialmente político, pois surge em um contexto político e dentro de um processo de comunicação política.

Tentando escapar das concepções primordialistas ou objetivistas (as distinções étnicas estão fixadas nos próprios grupos) e das instrumentalistas ou subjetivistas (as distinções são manipuladas), Fredrik Barth ([1969]1998) renovou o entendimento sobre grupos étnicos ao mostrar que a etnicidade é resultado da interação social e que não é o isolamento que sustenta a diversidade cultural, mas é exatamente o seu contrário: as relações interétnicas. As diferenças permitem organizar a interação, pois o repertório cultural preexiste ao jogo da etnicidade, e ao mesmo tempo que é fruto desta. Manuela Carneiro da Cunha (1987), seguindo na mesma direção, afirma que a identidade étnica é uma construção ao nível da linguagem política que, na comunicação entre os grupos, determina quais traços culturais (“tradições”) devem ser realçados e quais devem ser minimizados, num jogo de *contrastes* com os sinais homólogos apresentados pelos outros grupos étnicos. Esses traços culturais realçados são os sinais diacríticos que um grupo coloca diante do outro para mostrar que é diferente. Assim, no processo de diferenciação étnica, apesar da suposta baixa distintividade de alguns grupos, eles elegem e apresentam seus sinais da distinção. Quais seriam esses sinais mais perceptíveis quando se trata dos povos em situação de emergência na Amazônia? Apresentar esses sinais diacríticos é uma das minhas tarefas aqui.

Grupos étnicos são uma “forma de organização social” (BARTH, [1969]1998, p. 193-194). Por isso seu traço fundamental é a autoatribuição: “Grupos étnicos são categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores” (BARTH, [1969] 1998: p. 189), em geral considerando a origem e o meio ambiente. As fronteiras entre os grupos persistem apesar dos contatos e da movimentação entre eles. As relações sociais são construídas dentro dessas fronteiras, baseadas em visões dicotomizadas.

Na análise de F. Barth, importa saber como são gerados e mantidos os grupos étnicos, com suas dicotomias, ou como são construídas as fronteiras e quais seus efeitos no comportamento efetivo do grupo. Essa é uma perspectiva diferente daquela que já busca de antemão as distinções culturais como algo anterior à interação. Conforme esse autor, meu

desafio na pesquisa é estudar as condições que favoreceram a emergência das distinções étnicas e a sua articulação com a variável cultural (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998). Assim, minha tarefa não é comparar grupos étnicos, mas, diferentes tipos de organização social da cultura. Como os *caboclos* que passaram a se identificar como *índios* organizam sua cultura, para se legitimar como tal frente aos vizinhos que continuam na condição de *caboclos*?

A questão gira em torno dos limites das fronteiras étnicas, ou seja, onde estão as fronteiras entre os indígenas e os não-indígenas? Como é construída essa distinção? Já existem muitas tentativas de responder a essa questão. Os estudos sobre os “povos emergentes” ou as “novas etnicidades” são muitos e acrescentam bons elementos para a discussão (CARVALHO, 1994; OLIVEIRA FILHO, 1999a, p. 29). Meu desafio é mostrar como esse processo se dá na Amazônia.

O tema tem sido debatido no meio acadêmico por vários antropólogos que estudaram o fenômeno em populações do Nordeste brasileiro¹¹. Seus estudos trazem à tona a realidade de povos que ao longo da história foram silenciados e por vários motivos permaneceram esquecidos ou invisíveis, e somente nas últimas décadas estão assumindo uma identidade étnica, valorizando certos elementos da cultura local como marcadores diacríticos da identidade e reivindicando direitos garantidos pela Constituição, sendo o principal deles a terra demarcada. Minha pesquisa se coloca dentro desses estudos.

Minha tese é que após a chegada dos europeus, quando os nativos foram classificados como *índios*, aqueles que viviam próximos à calha principal do rio Amazonas e que sobreviveram ao extermínio das primeiras décadas passaram por um processo de dupla face, que envolveu a desindianização e a *caboclicização*. Uso “desindianização” no sentido de perda das referências étnicas e culturais indígenas específicas, enquanto *caboclicização*, termo mais conhecido, envolve perdas culturais e a aquisição de uma cosmovisão e um modo de vida genéricos: nem indígenas (enquanto ligados a povos específicos) e nem europeus, mas com elementos dessas duas tradições culturais, já que a contribuição dos africanos não teria sido expressiva. Foi Eugene Parker (1985a; 1985b) que popularizou o termo *caboclicização* para se referir ao processo de destruição dos grupos tribais indígenas - que viviam principalmente às margens do rio Amazonas e no baixo curso dos seus rios tributários – e à transformação dos

¹¹ Há inúmeros livros e artigos sobre a temática voltada para a situação dos povos do Nordeste. Cito apenas como exemplos a coletânea “Índios do Nordeste: Temas e Problemas”, que tem como um dos coordenadores Luiz Sávio de ALMEIDA foi publicada pela Editora da Universidade Federal de Alagoas (EDUFAL) e entre 1999 e 2004 já havia chegado ao 4º. Volume; e Carvalho (1994), Oliveira Filho (1999a), Barbosa (2003) e Grunewald (2005).

sobreviventes em participantes de uma *cultura cabocla* na Amazônia do século XIX. Ele afirma que o processo de *cabocliização* – que ocorreu principalmente através das *missões*, da política do Diretório dos Índios e das medidas repressivas após a Cabanagem - foi concluído entre 1800 a 1850, quando se instalou na região o comércio *aviador*, que iria predominar durante a exploração da borracha na região.

Afastando-me da visão evolucionista que envolve a ideia de cabocliização, seguindo a crítica de Harris (2000) aos autores que veem as *sociedades caboclas* como forma de acomodação e adaptação às forças externas, procuro ver os indígenas como sujeitos e não como vítimas do processo histórico (obrigados a transformar-se em *tapuios*¹² e, depois, em *caboclos*), agindo através de uma estratégia que incluía silêncio, superposição cultural e recriação ou invenção, para conservar, durante séculos, parte considerável das suas culturas indígenas e uma leve lembrança das suas origens tribais. As crenças e práticas da pajelança e as *festas de santo* foram espaços privilegiados para a reconstrução, tradução, negociação, adaptação, reelaboração, reinvenção ou recriação cultural dessas populações, nos termos de Gruzinski (2001; 2003), Pompa (2003; 2006), Wright (1999), Vainfas (1995) e Carvalho Júnior (2005), entre outros. A “descabocliização” começou em um contexto novo, nas três últimas décadas do século XX¹³, quando alguns grupos de *caboclos* sentiram que havia condição favorável e recompensas simbólicas e materiais para se manifestar indígenas novamente (PERES, 2003; PEREIRA, 2007).

Vou apresentar a situação de 40 *comunidades* ribeirinhas¹⁴ que desde 1998 passaram a se identificar publicamente como indígenas, na região do baixo rio Tapajós, rio Arapiuns e rio Curuá-Una, nos municípios de Aveiro, Belterra e Santarém, oeste do Estado do Pará. Ao todo

¹² A categoria sócio-histórica *tapuio* concerne, na Amazônia, aos indígenas que – no esquema evolucionista - estavam entre os *tribais* e os *caboclos*, àqueles que haviam sido catequizados ou “amansados” nas *missões*, mas conservavam certa independência em relação à sociedade dominante. Por isso o *tapuio* constituiu a massa predominante entre os rebeldes na Cabanagem, conforme mostra Carlos A. Moreira Neto (1988). O *tapuio* é bem diferente do atual *caboclo*, integrado social e economicamente ao sistema dominante.

¹³ Parker (1985a; 1985b) também foi o primeiro a usar este termo, mas no sentido de que, após os anos 1960, com as políticas do regime militar na Amazônia, grande parte dos moradores migrou para as cidades ou começou a abandonar aquelas suas estratégias adaptativas do passado. Neste caso, descabocliização se aproximaria de proletarianização ou urbanização. Eu uso descabocliização mais no sentido de (re)indianização.

¹⁴ A palavra *comunidade* para denominar os povoados do Baixo Amazonas é uma inovação recente. É fruto do trabalho da catequese rural da Prelazia de Santarém, a partir da década de 50 do século XX (ARAUJO, 1994). Hoje, todos os vilarejos ribeirinhos se autodenominam *comunidades*. Uma *comunidade* é a reunião efetiva de um grupo de famílias que vivem próximas umas das outras na zona rural, realizando cultos religiosos semanais, festas, trabalhos e outras atividades coletivas, coordenadas por líderes eleitos entre seus membros. Geralmente ela possui um barracão para eventos, escola, capela e campo de futebol. Após o advento do movimento indígena, onde os moradores em sua maioria passaram a *assumir-se* como indígenas, eles substituíram *comunidade* por *aldeia* e, onde são minoria, os não-indígenas continuam impondo o termo *comunidade*. Por isso, falarei em *comunidades* e *aldeias* indígenas. Em algumas situações vou me referir ao conjunto das *comunidades* e *aldeias* genericamente como *comunidades*. Sendo *comunidade* uma categoria nativa, usarei sempre itálico, para não ficar repetitivo.

são doze povos, a saber: Munduruku, Apiaká, Borari, Maytapu, Cara Preta, Tupinambá, Cumaruara, Arapium, Jaraqui, Tapajó, Tupaiú e Arara Vermelha. Os líderes indígenas calculam que são sete mil os indígenas pertencentes a esses povos na região. Uma parte dessas *comunidades* está na Reserva Extrativista (Resex) Tapajós-Arapiuns, na Floresta Nacional (Flona) do Tapajós¹⁵ e no Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE) Lago Grande, e outra parte em áreas chamadas devolutas ou em disputa com madeireiros e fazendeiros.

Os indígenas dessas *comunidades* afirmam que pertencem a alguns dos povos documentados pela história como aqueles que foram encontrados pelos europeus, na região, entre os séculos XVI e XVIII. Esse é o caso dos Tapajó e Tupaiú¹⁶, Tupinambá, Arapium, Borari, Maytapu, Munduruku e Cara Preta¹⁷. Mesmo os povos Arara Vermelha e Jaraqui, para os quais não encontrei referência na literatura, dizem que seus antepassados já viviam nessas terras antes da chegada dos portugueses. Ou seja, os atuais moradores das *comunidades* sob estudo afirmam ser a continuidade histórica e cultural dos povos que foram encontrados pelos portugueses na região, e que, mesmo tendo passado por profundas mudanças sócio-culturais, persistiram indígenas.

Enquanto antropólogo, examino, nesta tese, a afirmação identitária desses grupos, a sua história e a sua forma de vida atual, para buscar o sentido do que eles pensam que são. Em quais sentidos essas *comunidades* são indígenas? Conforme o sentido que os próprios nativos dão à sua afirmação, eles continuaram indígenas mesmo quando não eram assim consideradas pela sociedade nacional, pelos cientistas sociais e até por eles mesmos. Por isso dizem que são a continuação histórica, política e cultural dos povos que habitavam esses territórios à época da chegada dos primeiros europeus. Ao longo da tese vou perseguir estes sentidos.

É evidente que não compete aos antropólogos atestar quem é verdadeiramente indígena, pois só os próprios indígenas é que podem fazê-lo quando afirmam tal identidade. Conforme

¹⁵ A Floresta Nacional (FLONA) do Tapajós está situada à margem direita desse rio, no Município de Belterra. Sua criação ocorreu em 1974 através do Decreto 73.684/74, que criou também uma série de problemas para as mais de vinte *comunidades* que já viviam na área. São quase 30 anos de conflitos entre os ribeirinhos e os órgãos governamentais responsáveis. Nos últimos anos o Governo propôs o diálogo, mas a tensão é latente. A Reserva Extrativista (RESEX) Tapajós-Arapiuns foi criada, entre o baixo rio Tapajós e o rio Arapiuns, nos Municípios de Santarém e Aveiro, em 1998, como resultado de uma ampla mobilização de moradores de algumas *comunidades* e de entidades não-governamentais. Na área de aproximadamente 650 mil hectares da Resex, existem cerca de 65 comunidades, e em vinte das quais as pessoas se identificam como indígenas.

¹⁶ As fontes históricas usam as duas formas para se referir ao povo que habitava a região de Santarém até o século XVII. Arqueólogos e historiadores usam o termo Tapajó, o mesmo que usarei aqui. Atualmente há uma *comunidade* que se identifica como Tapajó e outras duas que afirmam ser Tupaiú, como povos distintos entre si.

¹⁷ O termo Cara Preta foi usado no passado para identificar os Munduruku, devido ao seu costume de pintar o rosto de preto (IORIS, 2005). Atualmente, no baixo Tapajós, há três comunidades auto-identificadas como Munduruku, e duas, como Cara Preta.

Eduardo Viveiros de Castro: “[...] *ninguém* tem o direito de dizer quem é ou quem não é índio, se não se diz (porque é) índio ele próprio” (2006, p. 45, destaque no original). Assim, se os moradores do baixo rio Tapajós se auto-identificam como indígenas, compete-nos, como pesquisadores, estudar e entender como é que isso que eles estão dizendo se relaciona com outras coisas que eles também dizem, e, com outras coisas que outras pessoas também disseram ou dizem sobre eles. Este trabalho se propõe, basicamente, a fazer isso: descobrir o sentido do dito indígena, através das fontes históricas, das fontes orais indígenas, da observação da sua organização social e dos estudos teóricos voltados para essa temática.

Então, por que eles não apareciam como indígenas antes de 1998? Minha ideia é que eles apareciam como indígenas, mas foram ignorados como tais, sob a forma de *tapuios* e *caboclos*. Martin Bazarco Osório (2006), ao estudar o processo de “renegociação étnica” na Península de Santa Elena, na costa equatoriana, aponta fenômeno semelhante. Ali, os grupos indígenas foram ignorados e invisibilizados pela história oficial e pelos cientistas sociais, que ao se ocuparem deles os tratavam como *campesinos* e *mestizos*, deixando-os fora do mapa étnico do país. Sobre essa invisibilidade dos indígenas em toda a América Latina, Bartolomé (2006) afirma:

[...] os povos nativos sempre estiveram ali, não como fósseis viventes do passado, mas sim como sujeitos e participantes da história, [...] essa presença étnica nunca esteve realmente oculta, a não ser por sua ausência no discurso acadêmico e político que até recentemente não havia reparado nela”¹⁸.

Na Amazônia, ao longo dos últimos séculos, a Igreja, as agências oficiais e, mais recentemente, algumas ONGs, trabalharam intensamente para inculcar nesses moradores um sentimento de negação das suas identidades étnicas indígenas. Assim, os indígenas foram levados a desenvolver um estado de espírito que, ao mesmo tempo que negava sua pertença étnica ou condição indígena, buscava aproximar-se do modo de ser *civilizado*, ou do “mundo dos brancos”, que eles nunca alcançavam, ao mesmo tempo em que também nunca deixavam de ser completamente indígenas. Esse estado de espírito é a condição do *caboclo*, conforme Oliveira (1972; 1976).

O roteiro desta tese inclui um cronograma do processo de etnogênese nos últimos anos e o quadro histórico geral antes e depois da colonização, para entender os processos pelos quais essas *comunidades* passaram e como essa evolução pode ajudar a explicar a sua atual situação

¹⁸ BARTOLOMÉ, op.cit.

de etnogênese. Já nesse quadro, destaco o significado da guerra da Cabanagem (1835-1840) para estes povos, uma vez que é um evento sempre presente na memória dos moradores e, atualmente, é reelaborado como parte da sua história de resistência indígena. Através de uma etnografia mais focalizada em uma *comunidade* indígena na região, vou analisar como os indígenas veem a sua história, além de destacar as crenças e práticas, principalmente a pajelança e as *festas de santo*. Entendo que priorizando estes três aspectos da realidade em estudo (Cabanagem, Pajelança e *Festas de Santo*) poderei obter melhores ganhos em termos de análise, ao invés de tentar abarcar manifestações variadas e dispersas. Vou examinar como caboclicização, descaboclicização e indianização ocorrem através desses três fatos referenciais. Vou me debruçar ainda sobre os conflitos que eclodiram entre entidades, instituições e empresas, de um lado, e o movimento indígena, de outro, em torno das reivindicações políticas dos índios. É exatamente no confronto com os *outros* que o *nós* indígena constrói sua diferença - evidenciada através dos sinais diacríticos - e explícita em que consiste ser *índio*.

Para estudar o processo de etnogênese dessas 40 *comunidades* indígenas a metodologia adotada envolveu vários meios. A pesquisa bibliográfica assegurou o entendimento sobre a história das populações da Amazônia e, especificamente, do baixo Tapajós, ainda que não haja muitos trabalhos disponíveis sobre os povos indígenas no Tapajós. Entre outras leituras, Menéndez (1981/1982; 1992) foi fundamental para uma visão geral sobre os povos indígenas na região Tapajós-Madeira, no período colonial, e João Bettendorff ([1698] 1990) e João Daniel ([1776] 2004) forneceram preciosas informações sobre costumes e práticas culturais de alguns povos que viviam, ali, nos séculos XVII e XVIII. Sobre as *comunidades* do Tapajós em processo de etnogênese, são pioneiras as teses de doutorado de Ioris (2005), Lemoine (2005) e Cárdenas (2008), que foram muito úteis.

A pesquisa documental foi feita, basicamente, nos arquivos do Grupo Consciência Indígena (GCI) e do Conselho Indígena dos rios Tapajós e Arapiuns (CITA), onde analisei os documentos produzidos pelas *comunidades* indígenas ou sobre elas (abaixo-assinados, ofícios, relatórios, atas de reuniões etc.), e no meu próprio arquivo de recortes de jornais, gravações de vídeo¹⁹ e áudio, anotações e relatórios que produzi entre 1996 e 2004. Estes materiais se constituíram já em “cadernos de campo” antecipados, pois ao longo desse período eu já tinha a preocupação antropológica de documentar os fatos dos quais eu participava, captando as

¹⁹ Como procurei filmar quase todos os grandes eventos das *comunidades* indígenas ao logo desse período, rever essas imagens dez anos depois foi como assistir a um “filme da vida” do movimento indígena na região, podendo até recuperar os sentidos de gestos, ritos, pinturas, discursos, etc., que o tempo já havia colocado no campo escuro do esquecimento. Quanto aos documentos escritos, quando se tratar de relatórios e outras anotações, farei referência ao contexto do documento em nota de rodapé.

ideias das pessoas e procurando ser fiel, ao máximo, às suas falas, ao seu ponto de vista. Esses registros pré-doutorado foram muito utilizados por mim na reconstrução dos fatos durante os 10 anos da emergência indígena no baixo Tapajós e, com o distanciamento no tempo, se tornaram ainda mais objetivos. Na etapa seguinte, através de entrevistas, tive acesso a outros pontos de vista sobre o processo. Até esta etapa da pesquisa, pude reconstruir os fatos históricos que serviram de suporte para a compreensão e uma primeira interpretação do fenômeno da etnogênese no baixo Tapajós.

Outras informações complementares foram obtidas através da participação em reuniões e encontros promovidos pelo CITA e GCI, entre o final de 2006 e o primeiro semestre de 2009. Paralelamente, fiz entrevistas com os principais líderes do CITA e do GCI, de algumas *comunidades* indígenas, da Associação Tapajoara da Resex Tapajós-Arapiuns e com servidores do Instituto Chico Mendes de Biodiversidade (ICMBio, antigo CNPT/IBAMA)²⁰. Outra etapa do trabalho foi a pesquisa etnográfica e observação participante na *comunidade* de Pinhel, quando registrei informações sobre a vida cotidiana e o comportamento das pessoas do lugar. Realizei, ainda, entrevistas com líderes e moradores para conhecer os aspectos culturais, sociais e simbólicos do grupo.

Na pesquisa sobre Pinhel trabalhei também com a história oral, criando e organizando arquivos de documentos transcritos, resultantes de entrevistas gravadas (AMADO; FERREIRA, 1996; FREITAS, 2002), que foram importantes para reconstruir a história daquela *comunidade* indígena a partir da sua memória coletiva. Assim, pude preencher a lacuna deixada pela história escrita e oficial, e ainda fazer a história oral interagir com essas fontes, colaborando para a produção de uma história mais democrática e devolvendo às pessoas comuns, que efetivamente viveram essa história, um lugar fundamental, conforme suas próprias palavras (THOMPSON, 1992). Principalmente com os mais velhos usei o recurso da história de vida²¹, para conhecer, através da sua trajetória, a história do grupo local. A história de vida como método de acesso ao conhecimento do passado possui uma importância significativa, se considerarmos que a biografia de um indivíduo pode ser “uma espécie de síntese da sociedade de seu tempo ou mesmo de seu grupo social” (FRANCO, 2001, p. 55). É claro que não tomei as falas dos informantes como “a” verdade histórica, estando ciente de que elas são subjetivas, seletivas, sem o esforço do distanciamento etc. Mas mesmo as omissões e as seleções de informação têm significado. Ainda que fantasiosa, em

²⁰ Órgão ao qual estão submetidas às Unidades de Conservação (UCs), como a Resex e a Flona.

²¹ Sem ser exaustivo, eu pedia, apenas, que os informantes falassem dos fatos mais significativos do seu passado ou dos quais se lembravam, sugerindo os marcos cronológicos (infância, adolescência, antes e depois do casamento etc.).

alguns casos, a versão dos moradores de Pinhel deve ser considerada e interpretada, porque é uma das possíveis formas de se contar uma história, e é um testemunho (THOMPSON, 1992).

Para a história das *comunidades* da região, que não contam com quase nada escrito, a história oral é mais que complemento, é a principal fonte de informações sobre o seu passado. Sobre isso, procurei levar em conta a recomendação da antropóloga que realizou a primeira visita de um GT da FUNAI ao baixo Tapajós, Rita Heloisa de Almeida (2001, p. 48):

O antropólogo que vier realizar a identificação e delimitação destas áreas terá necessidade de reconstituir a história particular desses povos, privilegiando como material de pesquisa a tradição oral da região mais do que os registros escritos a fim de resgatar os movimentos de dispersão e de aglutinação que resultaram na constituição étnica específica dessas comunidades. Não há dúvida de que descendem de índios.

Antes de iniciar a pesquisa, eu havia selecionado as *comunidades* de Escrivão, Camarão e Pinhel, para o trabalho de campo mais sistemático. Mas ao constatar que demandaria muito tempo de observação e de sistematização posterior, decidi fazer um estudo mais profundo apenas em Pinhel. Pesou o fato de ser uma das mais antigas *comunidades* da região, resultado de uma *missão* jesuítica do início do século XVIII, e de atualmente estar vivenciando a mesma situação de muitas outras, isto é, a divisão interna entre indígenas e não-indígenas. Pinhel possui escola (ensino fundamental completo), telefone, energia elétrica²² e uma vida urbana relativamente intensa, bem demonstrativa da realidade das mudanças por que passam todos os povoados da região.

O trabalho de pesquisa da primeira fase durou oito meses, entre dezembro de 2006 e agosto de 2007, e consistiu em:

1ª fase - de dezembro de 2006 a agosto de 2007: período em que estive morando em Santarém, de onde saía para visitar Pinhel e outras *comunidades*. Divido este tempo em duas etapas: [1] 12/2006-03/2007: convivência com as lideranças do CITA e GCI e pesquisa nos arquivos dessas entidades, no escritório do movimento indígena em Santarém. Essa primeira etapa também envolveu participação em reuniões de lideranças indígenas e visita a algumas *comunidades* ligadas ao CITA e GCI; [2] 04/2007-08/2007: observação participante em Pinhel, com visitas a Camarão e Escrivão. Permaneci em Pinhel durante quase dois meses, em períodos intercalados.

Nos períodos em que não efetuava visitas às outras *comunidades*, continuava o trabalho de pesquisa no escritório do CITA e GCI, em Santarém. Como o escritório é um ponto de

²² Durante a noite, das 19:00 às 22:00 hs. São dois os telefones públicos no local.

referência, por onde passam os indígenas das *aldeias* e *comunidades* quando vêm à cidade e onde ocorrem as reuniões do CITA e do GCI, aproveitei para conversar com muitas lideranças das várias *comunidades* e observar o que era dito nessas reuniões.

2ª fase – Em setembro de 2007, retornei a Salvador, para a continuação da pesquisa, já em gabinete. A partir desta data, voltei a Santarém, nos meses de janeiro, abril, julho e dezembro de 2008 para visitas rápidas de uma a três semanas, quando sempre aproveitava para mais contatos com as lideranças do CITA e do GCI. Na viagem de dezembro de 2008, passei uma semana em Pinhel. Nessas ocasiões aproveitava para averiguar informações que estavam faltando.

3ª fase – Imaginando que a pesquisa já estava avançada e que eu poderia concluir a redação da tese em Santarém, voltei a dar aulas no campus local da UFPA em março de 2009, e a participar de eventos do CITA e de algumas *comunidades* indígenas. Tais atividades me afastaram completamente da tese, que ficou parada. Para poder me dedicar exclusivamente à sua conclusão, retornei a Salvador em agosto de 2009, onde permaneci até janeiro de 2010, quando efetivamente terminei a redação da tese.

Durante todo esse período (dezembro de 2006 a agosto de 2009), entre cursos e encontros (com duração de cinco dias em média cada um) e visitas de fim de semana, passei 30 dias em diferentes *comunidades* indígenas. Em Pinhel, estive durante 61 dias, sendo só em 2007: 13 dias em maio, 19 dias em junho e 12 dias divididos em outros meses. Em dezembro de 2008, estive em Pinhel durante uma semana. E em 2009, visitei três vezes esta *comunidade*, entre os meses de abril e julho, somando 11 dias. Estive em Camarão durante uma semana inteira, em 22-30/08/2007, e fiz duas visitas a Escrivão no primeiro semestre de 2007, somando quatro dias ao todo.

O PROCESSO DA ETNOGÊNESE NO BAIXO RIO TAPAJÓS

Toda pesquisa antropológica tem uma história, um caminho que o pesquisador percorreu para se aproximar do seu objeto e construí-lo como desafio científico. Comigo não poderia ter sido diferente. Além de pesquisador, sou também um nativo e um dos principais líderes do movimento indígena objeto desta pesquisa. Na verdade, meu encontro com as ciências sociais e com a pesquisa marcou também o início da minha atividade política relacionada com a questão indígena que, como estudioso e nativo, ajudei a impulsionar. Minha trajetória está intimamente ligada com a história da emergência étnica na região em estudo. Por isso, falar desta é falar daquela também.

Nasci em Pinhel, no rio Tapajós, município de Aveiro, próximo de Santarém (PA)²³. Aos 12 anos, em 1976, passei a residir em Santarém, para continuar os estudos. Aí, concluí o ensino médio. Entre 1984 e 1989, quando estudava no Instituto de Pastoral Regional (IPAR) em Belém, meu trabalho de conclusão de filosofia tratou da guerra da Cabanagem (1835-1840) como uma luta de libertação na Amazônia (VAZ; RITHER, 1988). Para esse trabalho li muito sobre as lutas indígenas de resistência na região, e pude entender mais a respeito do processo histórico da dominação sobre os povos indígenas. A Teologia da Libertação, predominante em muitos institutos de teologia da Igreja Católica à época, usava tanto a sociologia que eu havia me apaixonado por esta ciência, e decidi que queria ser sociólogo.

Formalmente, meu contato com o campo científico se deu em 1990, quando entrei para o curso de Ciências Sociais na UFPA, em Belém, que concluí em 1994, no IFCS/UFRJ, no Rio de Janeiro. Quando me transferi para o IFCS/UFRJ, em 1992, foi que comecei a me interessar pelos temas de cultura, etnicidade e identidade indígena, a partir das disciplinas antropológicas. Fui influenciado sobremaneira por dois artigos de Manuela Carneiro da Cunha (1987), “Etnicidade, da Cultura Residual, mas Irredutível” e “Parecer sobre os Critérios de Identidade Étnica”, e pelo livro “Identidade, Etnia e Estrutura Social”, de Roberto Cardoso de Oliveira (1976). Tais autores destacavam a identidade étnica indígena como dinâmica e resultado de processos de contato contrastantes com outros povos. Cardoso de Oliveira falava do *caboclisto* como uma via de negação da identidade indígena e afirmação da identidade de *civilizado*. Até então, eu pensava identidade étnica em termos substanciais, como algo que estaria dado objetivamente nas pessoas e grupos, e pensava que eu era um *caboclo*. Foi aí que pensei em estudar as *comunidades* ribeirinhas da Amazônia, onde em geral as pessoas eram vistas como *caboclas* por quem vivia nas cidades.

Eu procedia de uma dessas *comunidades*, e as discussões provocadas nas aulas de antropologia me levaram a pensar também sobre a minha identidade. Foi no Rio de Janeiro que as pessoas passaram a me chamar de *índio*, devido aos meus traços físicos. No Pará e em toda a Amazônia, quase todos os nativos temos esse biótipo e dificilmente alguém chama o outro de *índio* e, quando o faz, trata-se de ofensa. De repente, na diáspora, nesse deslocamento temporário para o Rio de Janeiro, eu era “o índio”. Mas eu me perguntava: “eu sou índio mesmo?” Daí meu interesse em estudar as minhas origens e a minha identidade.

²³ Essa minha trajetória foi apresentada em parte, com o título “O Nativo revestido com as Armas da Antropologia”, na MR “Intelectuais e Lideranças Étnicas no Campo da Antropologia”, coordenada pela Prof^a. Maria Rosário de Carvalho, na 26^a. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho de 2008, Porto Seguro, Bahia, Brasil.

Escrevi e desenvolvi o projeto de iniciação científica “Caboclos do Rio Tapajós: Identidade e Ecologia na Amazônia”. Isso me forçou a tomar conhecimento da vasta bibliografia sobre a história das populações amazônicas e obras de antropologia, como “Uma Comunidade Amazônica”, de Charles Wagley ([1957] 1988), e “Santos e Visagens”, de Eduardo Galvão ([1952]1976) e “A Ilha Encantada”, de Heraldo Maués ([1977] 1990), sobre pajelança. Essa pesquisa me levou a problematizar, cientificamente, as questões da cultura e da identidade dessas *comunidades* ribeirinhas, que visitei durante o trabalho de campo (VAZ, 1996a).

Passei a olhar com certo “estranhamento” o que já me parecia familiar. Com olhos mais críticos, fui às *comunidades* que eu pensava já conhecer bem, e vi um mundo rico de costumes, saberes e crenças. Entre 1994 e 1995, fui duas vezes a Takuara, no rio Tapajós, município de Belterra, para fazer uma entrevista com o conhecido *curador* Seu Laurelino²⁴. Encontrei um homem de quase 80 anos, cabelos brancos, já cego, fala mansa, que demonstrava profundo conhecimento sobre a história e a vida naquela região. Conversamos muito sobre sua trajetória, seus saberes ligados aos *encantados* e ao *dom* da cura, que lhe tinham granjeado tanta fama. Seu Laurelino não tinha vergonha de dizer que era *índio*. Gravamos, com intervalos, quase cinco horas de entrevista. Esse material foi muito útil para as conclusões a que cheguei. Por exemplo, os moradores detestavam ser rotulados de *caboclos* e também não gostavam de ser chamados de *índios* (por isso, a declaração do *curador* me chamou a atenção). No máximo alguém dizia “sou descendente dos índios”. Ao mesmo tempo, as pessoas apresentavam uma rica cultura herdada em grande parte dos indígenas (VAZ, 1996a). E tudo me levava a concluir que nós éramos mais indígenas do que costumávamos pensar.

A população daquelas *comunidades* seria indígena pelas suas origens, mas assim não se considerava. E eu me perguntava: esse é um caminho sem volta? Foi, então, que tomei contato pela primeira vez com a realidade dos povos indígenas *emergentes* no Nordeste, através da obra “A Semente da Terra: Identidade e Conquista Territorial por um Grupo Indígena Integrado”, tese de doutorado de Vera Lúcia Calheiros Mata (1989). Ela mostrava o caso dos Xocó e Kariri-Xocó, que foram declarados extintos ou totalmente integrados ainda no século XVII, que se identificavam como *caboclos*, e nos anos 1980 floresceram como

²⁴ A palavra *pajé* não era aceita tranquilamente pelos próprios *curadores*, provavelmente pelo sentido negativo que o termo denota na região. O próprio Seu Laurelino (assim ele era chamado por todos na região) preferia *médico do povo* para se referir ao seu ofício. Habitantes das cidades, setores intelectualizados e pesquisadores é que usam as palavras *pajelança* e *pajé* mais facilmente (MAUÉS; VILLACORTA, 2004). Atualmente, os líderes das comunidades indígenas na região usam intensamente a palavra *pajés* para se referir aos *curadores*, e ela está ganhando um sentido positivo. É comum, agora, ouvir-se a expressão *pajé Laurelino*.

povos indígenas, remetendo seus rituais, costumes e tradições a longínquos ancestrais, o que os legitimava como *índios de verdade*. Passaram a recusar o termo *caboclo* e a fazer questão de serem *índios*, reinventando a sua indianidade no contexto da luta para reaver o território perdido. Concluí que, formalmente, os *caboclos* do Tapajós poderiam fazer também aquele caminho.

A partir daquele momento, deixei de olhar as tradições dos *caboclos* do ponto de vista negativo (os pajés eram desqualificados como pessoas inferiores e classificados como “mentirosos”, “feiticeiros” e “diabólicos”, por exemplo), e passei a desenvolver um olhar mais antropológico, relativista, crítico da antinomia “selvagens x civilizados”. Como esses moradores não gostavam de ser chamados de *caboclos* e nem de *índios*, optei pelo termo *ribeirinhos*, que me pareceu menos pejorativo (VAZ, 1996a).

No início de 1995 entrei no mestrado, no Curso de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento e Agricultura (CPDA/UFRJ), que seguia uma linha interdisciplinar entre as Ciências Sociais e a economia agrícola. Minha proposta era estudar os aspectos sustentáveis do modo de vida dos ribeirinhos da Amazônia. Prossegui com minhas leituras sobre antropologia e as populações amazônicas ribeirinhas, procurando sempre a “nossa” história indígena e tentando entender como nós havíamos deixado de ser indígenas. Aqui, cito uma obra fundamental que me respondeu a essa questão, “Índios da Amazônia: de Maioria a Minoridade (1750-1850)”, onde Carlos A. Moreira Neto (1988) demonstra que a política do Diretório pombalino e a Cabanagem (1835-1840) foram decisivas para a exclusão dos *tapuios* da sociedade amazônica.

Excluídos como categoria social, os *tapuios* e seus descendentes continuaram vivendo às margens dos rios e da sociedade amazônica. Eu havia descoberto que aquelas pessoas eram comprovadamente descendentes de povos indígenas, que tinham sido catequizados pelos jesuítas nos séculos XVII e XVIII. Proibida de falar sua língua materna e obrigada a aprender o Nheengatu (ou Língua Geral Amazônica) e, depois, forçada a abandonar esta língua e a falar o Português, essa população só falava esta língua, mas com muitos vocábulos do Nheengatu. Suas revoltas e guerras contra os dominadores foram sufocadas e tratadas como atos criminosos, como ocorreu com a Cabanagem. Para sobreviver como povo, essa gente teve que assimilar vários costumes dos colonizadores, passando a negar sua história, identidade e sua cultura indígena e a se comportar como *civilizados*²⁵, em um processo que denomino de

²⁵ Os próprios indígenas do baixo Tapajós dizem hoje que são *índios civilizados*. A palavra *indígena* é uma adaptação latina do termo grego *endogenès*, que significava “de casa” ou “nativo do lugar” (CUNHA, 1982). A palavra já existia no Latim, bem antes de o primeiro europeu chamar os nativos americanos de *índios*, pensando

identidade reprimida, em uma leitura psicossocial lacaniana. A história dos povos indígenas da Amazônia tem sido uma história de negação de si. Para mim, naquela época, o grande desafio era *resgatar* e valorizar essa história.

Essa ignorância da sua própria história e a negação de uma identidade indígena, eu iria observar no trabalho de campo do mestrado em algumas dessas *comunidades*, agora um trabalho mais elaborado do que o que realizei durante a graduação. Não obstante, muitos dos seus costumes denunciarem origem indígena, aquelas pessoas não admitiam que fossem indígenas, pois, na sua visão, *índios* eram aqueles que moravam no meio da selva e andavam nus. Tampouco gostavam de ser chamadas de *caboclos*, que eram os matutos ou incultos. Elas tinham um profundo sentimento de baixa autoestima, e muita vergonha dos seus costumes. Vi mães dizerem aos seus filhos que deveriam estudar para "ser gente" e conseguir um emprego na cidade. Esta era a maior expectativa dos jovens.

No Rio de Janeiro, conheci alguns líderes indígenas que passavam pela cidade, entre eles, Álvaro Tukano que, desde a primeira vez, me tratou como indígena, sem nenhum questionamento. Comungávamos as preocupações de ajudar os “nossos parentes”. E eu fui me convencendo, cada vez mais, que eu era realmente indígena. A literatura já me havia ensinado isso. Eu já estava participando do Grupo de Reflexão de Religiosos Negros e Indígenas (GRENI), um movimento interno da Igreja Católica que reúne freiras e religiosos em busca de recuperar ou afirmar suas *identidades étnicas e raciais*. Fui designado para participar de um congresso latino-americano de religiosos indígenas em Iquitos, no Peru, onde conheci muitos padres e freiras indígenas. Fui ainda a Cusco e Machu Picchu, onde fiquei deslumbrado com as grandiosas realizações dos indígenas, com a sua heroica resistência contra a colonização e com a sua espiritualidade. Cada vez mais, eu tinha orgulho de ser indígena.

O objetivo geral da pesquisa de mestrado era apreender os aspectos de sustentabilidade nessas *comunidades* em convivência com a natureza (VAZ, 1997b). Estava claro que a crença nos *encantados* não era o mesmo que “lendas”, e a reciprocidade da *putáua*²⁶ me parecia muito mais importante para a economia local e para a realidade social vivida do que

tratar-se dos indígenas das Índias. Trata-se de vocábulo que tem a mesma raiz de “endógeno”, próprio, que vem de dentro, o contrário de “exógeno”, o que foi gerado fora. O contrário de *indígena* é *alienígena*, o gerado fora, o que veio de fora, o estrangeiro. É nesse sentido que considero a cultura dos *ribeirinhos* da Amazônia como *indígena*.

²⁶ *Putaua* é uma palavra do Nheengatu muito antiga na região do baixo rio Tapajós – Bettendorff ([1698] 1990, p. 161) escreveu *putabas*, no plural - e significa o costume de uma pessoa e/ou família doar um pouco de alimento (carne de caça, pescado ou frutos) a outra família que lhe retribui, imediata ou posteriormente, com outra porção de alimentos. *Putaua*, literalmente, é aquilo que se dá, um presente, que carrega consigo a obrigação da retribuição. No fim, é uma rede de troca de presentes que muito contribui para a distribuição geral de alimentos na *comunidade*, evitando o acúmulo em algumas casas e a escassez em outras.

imaginava. Descobri que as *comunidades* estavam muito próximas à sustentabilidade, que era garantida pelo trabalho coletivo, a economia de reciprocidade e pelo uso controlado dos recursos da floresta devido à crença nos mitos da natureza, entre outros costumes herdados dos indígenas. Mesmo que eu procurasse, não via nenhuma tendência de um reavivamento étnico, para minha tristeza.

Em fins de 1996, quando ainda escrevia a dissertação, tive contato com lideranças de algumas *comunidades*, inclusive de Pinhel, que queriam barrar a invasão das empresas madeireiras nas suas terras. Participei dos encontros com as *comunidades* ameaçadas. Minha contribuição imediata foi argumentar, com provas históricas, que eles tinham direito àquela terra porque descendiam dos habitantes que já estavam ali antes de os europeus chegarem. Mesmo sem possuir documentos de propriedade, eles podiam exigir do Governo brasileiro a proteção da área e a expulsão das empresas dali, pois era uma reivindicação legítima.

Meu orientador, professor Peter May, me colocou em contato com o cientista e ativista belga radicado no Brasil Jean Dubois, que presidia a Rede Brasileira Agroflorestal (REBRAF) que, por sua vez, sugeriu a criação de uma Reserva Extrativista (Resex) para proteger aquelas terras nas mãos dos moradores. Ele me indicou aos técnicos e autoridades do CNPT/IBAMA de Brasília, que me explicaram o processo de criação de uma Resex, e autorizaram o CNPT/IBAMA, em Santarém, a nos apoiar no trabalho. A proposta de legalizar as terras como Resex foi aceita pelos moradores. O peso do meu discurso era político e acadêmico, ao mesmo tempo. Afinal, eu era um filho da “beira do rio Tapajós” que saiu para fazer o mestrado no Rio de Janeiro, um *mestre* relacionado com autoridades em Brasília e, ainda, um frade, em uma região onde a Igreja goza de grande respaldo social.

À época havia um contexto muito favorável à criação de Resexes como forma de proteger a floresta amazônica. Uma Resex poderia ser criada onde houvesse *população tradicional* e, nesse sentido, a minha pesquisa teve a grande influência de evidenciar *cientificamente* a presença dessas populações naquelas terras. Os ribeirinhos, que manejavam os recursos naturais sem destruí-los, eram as tais *populações tradicionais*²⁷, bem ao gosto do discurso oficial então na moda.

²⁷ O uso do termo “populações tradicionais” se estabeleceu no meio ambientalista no Brasil em fins da década de 1980 e foi oficializado, na política, pela Lei do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) em 18 de julho de 2000. Seriam populações tradicionais os *caboclos*, indígenas, quilombolas, pescadores etc. O uso desta expressão é bastante criticado nas ciências sociais, pois o termo sugere que essas comunidades não são tão avançadas como as sociedades “modernas” e que suas práticas de manejo não causariam grandes impactos na floresta. Seriam sociedades “pré-capitalistas”, que estão um passo atrás do progresso das sociedades capitalistas. E quem decidiu que essas comunidades são “tradicionais”? Certamente, não foram elas mesmas. Então, uma sociedade que se julga avançada tem autoridade para dizer que as outras são “tradicionais”? É a velha ideologia evolucionista que coloca as sociedades “modernas” e capitalistas no mais avançado grau na escala evolutiva.

Junto com alguns amigos oriundos de *comunidades* do Tapajós, formei o grupo Ajuricaba, para trabalhar no movimento pela criação da Resex. Ajuricaba era o líder Manáo que, entre 1723 e 1727, comandou uma guerra contra os portugueses em torno da região onde, hoje, está localizada Manaus. O nome indicava minha simpatia pela história da resistência indígena. Buscamos o Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR), a Igreja Católica e outras ONGs, e formamos um Grupo de Trabalho (GT), que passou a coordenar as atividades do movimento pela Resex. No início de 1997, após muitos encontros intercomunitários, mais de 60 *comunidades* solicitaram oficialmente a criação da Resex Tapajós-Arapiuns, e realizaram várias mobilizações para pressionar o Governo Federal a atendê-los.

Envolvido nesse processo, eu ajudava na recuperação da consciência histórica dos moradores e na revalorização dos seus costumes como algo de que eles deveriam ter orgulho²⁸. Minha mensagem era que eles eram os herdeiros dos primeiros donos da floresta, eles eram, portanto, donos da terra, e poderiam se tornar, novamente, sujeitos da sua história. Nos encontros, eu providenciava dramatizações sobre as primeiras lutas da resistência indígena em defesa da terra, dando ênfase à Cabanagem, que continuava viva na memória dos mais velhos, apesar de um pouco deturpada. Valorizamos o uso do chibé²⁹ durante as reuniões, como símbolo dos costumes locais.

Em outubro de 1997, eu apresentei e defendi a dissertação no CPDA, e voltei para o rio Tapajós, podendo me dedicar inteiramente às atividades do movimento. Uma mudança considerável ocorreu em 1998, quando passei a apresentar um programa de rádio voltado para essa população. Fiz ampla divulgação da luta dos ribeirinhos pela Resex. No ano seguinte, eu já apresentava outro programa diário com uma hora de duração, e o impacto positivo foi maior ainda, pois as famílias da zona rural têm sempre um rádio de pilha. É meio de comunicação mais popular do que a televisão. Eu falava da mobilização pela Resex como um exemplo de luta em defesa das terras, dos direitos e do modo de ser daquelas populações. O programa fez multiplicar o alcance da mensagem da luta dos ribeirinhos e da valorização da sua história e cultura. A luta pela criação da Resex ganhou mais visibilidade política.

Um dos resultados desse processo de reuniões, estudos, audiência com autoridades e programa de rádio foi uma mudança na autoestima dessas pessoas. Elas passaram a se

Estas reconhecem que as populações “selvagens” ou “tradicionais” até convivem em harmonia com o meio ambiente, como o mítico “bom selvagem”, e este seria um dos poucos traços positivos do seu “primitivismo”. Para aprofundar as críticas aos usos do termo, ver Barreto Filho (2006).

²⁸ Reservas Extrativistas: Solução para os Ribeirinhos. Entrevista com frei Florêncio Vaz, por Gerciene Belo. Publicada no *Jornal de Santarém e Baixo Amazonas*, Santarém, 17 a 23 de maio de 1997.

²⁹ *Xibé* no Nheengatu, mistura de farinha de mandioca com água, pirão, comida muito comum na região. Em outros lugares é chamado de “jacuba”. Os nativos costumavam beber muito chibé, mas apenas na roça ou dentro de casa, nunca na presença de autoridades ou pessoas da cidade.

orgulhar mais da sua história e dos seus costumes, além de se sentirem reconhecidas como sujeitos de direitos. Outra minha contribuição foi a realização do Estudo Sócio-Econômico da área (VAZ, 1998) que, mostrando a história das *comunidades* e a sua relação com a floresta, dava a base necessária à argumentação em favor da criação de uma Resex³⁰. Foi o estudo que atestou que se tratava de uma população *tradicional*.

O movimento pela criação da Resex enfrentou a oposição organizada de alguns líderes políticos, que tentaram impedir a sua criação. Nesse tempo de muita tensão³¹, eu era agente da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e estimulava as autoridades da Igreja local a darem apoio ao movimento. Também tivemos o apoio do Ministério Público Federal (MPF). E a Resex Tapajós-Arapiuns foi criada em fins de 1998. Significou uma grande conquista, pois as empresas madeireiras e as pequenas mineradoras foram colocadas para fora da área, e as associações de moradores da área começaram a assumir parte da direção da Reserva.

Ainda em fins de 1998, aconteceu um fato marcante na história regional: o pequeno vilarejo chamado Takuara, localizado à margem direita do rio Tapajós, município de Belterra, *assumiu* publicamente sua identidade indígena. A decisão foi tomada após o falecimento do seu líder, o *curador* Laurelino (31/05/1998), que provocou grande comoção entre as famílias, que se reuniram para escutar, repetidas vezes, a entrevista que ele me concedera, em 1994 e 1995. Causou profunda reflexão os trechos em que ele dizia que era índio, filho de pais “puro índio”, e que não se envergonhava dessa condição. Com essas palavras ecoando nas mentes, os filhos do falecido pajé sugeriram aos outros moradores que deveriam se *assumir* como *índios* e buscar a demarcação das suas terras³². Todos aceitaram, e o filho mais velho do falecido procurou a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), na cidade de Itaituba, em busca do *reconhecimento* de que eles eram *índios*. O administrador do órgão pareceu não ter duvidado disso³³, e lhe entregou um documento³⁴ onde afirmava que a *comunidade* de Takuara tinha

³⁰ As Reservas Extrativistas surgiram com o movimento dos seringueiros liderados por Chico Mendes, na Amazônia, assassinado (1988) por sua luta em defesa da floresta. Nesse tipo de Reserva, a expectativa é que os *moradores tradicionais* vivam coletivamente, explorando a floresta sem devastá-la. É o plano.

³¹ *Ata da Audiência Pública de Esclarecimento e Confirmação sobre a Criação da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns*. Assinada por Edilson Sena (escrivão da Procuradoria da República) e Dr. Felício Pontes Jr. (Procurador da República em Santarém). Em Mentai, 15 de agosto de 1998.

³² A antropóloga Edviges Ioris comprovou que o fato de ter escutado a tal entrevista repetidas vezes motivou, decisivamente, o grupo a *assumir-se* como indígena. O *pajé* queria que guardassem as tradições. Então, perguntaram-se: por que não nos identificamos como indígenas? Se era por vergonha, resolveram deixá-la de lado, e ser o que eles “realmente” eram, como disseram à pesquisadora (IORIS, 2005, p. 252).

³³ Essa atitude de Walter Azevedo Tertulino, o então Administrador Regional da FUNAI em Itaituba teve para aquele grupo um significado político enorme: eles se sentiram já confirmados na sua afirmação inicial de que eram *índios*. Mais adiante discutirei melhor a relação do pessoal do órgão com os indígenas do Tapajós na questão do seu *reconhecimento*.

³⁴ A Declaração do Administrador da FUNAI de Itaituba, em resposta à demanda dos moradores de Takuara é datada em 07/08/1998 (LEMOINE, 2005, p. 304).

grandes possibilidades de ser reconhecida oficialmente como indígena, e que deveria aguardar os estudos antropológicos que dariam a palavra final sobre sua identidade (VAZ, 2004).

Tal fato causou grande surpresa entre os vizinhos e na sociedade santarena. Afinal, todos pensavam que os *índios* da região haviam sido extintos há muito tempo. Alguns duvidaram da sua verdadeira indianidade e outros, como era o meu caso, celebraram a coragem daquele povo de se *assumir* indígena em meio a muitos preconceitos. Este fato foi amplamente divulgado e comentado por mim no programa de rádio, onde eu mostrava que era legítima a sua reivindicação, pois as raízes culturais da região eram indígenas.

Por minha sugestão³⁵, os líderes de Takuara organizaram a Poracé Abá, uma festa pública para se apresentar como indígenas e explicar essa sua decisão³⁶. Junto com agentes do Grupo Consciência Indígena (GCI)³⁷, um representante do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) de Belém e das Pastorais Sociais da Diocese, líderes do movimento da Resex e jornalistas, fomos à Takuara participar desse evento (19-20/12/1998). Isso foi muito comentado na Rádio Rural de Santarém, principalmente no programa Nossa Voz é Nossa Vida, sempre reforçando a autoestima dos moradores com relação à sua memória, cultura e identidade.

Com a Resex criada em novembro de 1998, passei a me dedicar, mais diretamente, à questão do nascente movimento indígena. Divulguei e discuti, através de artigos em jornais locais, a emergência política do povo Munduruku de Takuara, e, quando convidado a participar de palestras sobre os indígenas, eu convidava um dos seus líderes para se apresentar. Eu argumentava que a reivindicação étnica do grupo era coerente, de acordo com a sua história e a teoria antropológica, e que a autoidentificação era uma das condições para que um povo fosse considerado como indígena.

Nas *comunidades*, eu concedia uma atenção especial aos mais velhos, que tinham ainda o orgulho de dizer que eram indígenas. Parte desse material recolhido, junto com os resultados das minhas pesquisas, resultou na cartilha “História dos Povos Indígenas dos Rios

³⁵ Em uma reunião na *comunidade* de Tauari, na Flona, em 24/10/1998, Raimundo Vitor Fernandes e Guilherme Floriano, de Takuara, participaram-me, alegres, que sua *comunidade já era indígena*, e me mostraram o tal documento da FUNAI de Itaituba. Naquele momento, fiquei muito contente, e sugeri que fizéssemos a festa.

³⁶ Exemplos dos noticiários nos jornais: A Comunidade de Takuara festeja o Poracé Abá. *A Gazeta de Santarém*, Santarém, 27/12/1998 a 09/01/1999; Poracé Abá – Festa de Gente. *Revista O Mensageiro – CIMI-Norte 2*, Belém (PA), edição N. 114, jan-fev de 1999, p. 07.

³⁷ O GCI foi criado por mim em Santarém, no primeiro semestre de 1997, com jovens vindos do Grupo de Reflexão dos Religiosos Negros e Indígenas (GRENI) e outros ligados ao movimento pela criação da Resex. Eram quase todos provenientes das *comunidades* da região que estavam estudando ou trabalhando na cidade. O objetivo era *resgatar a cultura* e a identidade indígenas. Suas atividades concerniam a reuniões com estudos e celebrações religiosas, com destaque para a história, os símbolos e cânticos indígenas.

Tapajós e Arapiuns a partir da Ocupação Portuguesa” (VAZ, 1997a)³⁸. A memória e a documentação histórica faziam a ponte entre a origem indígena das *comunidades* e o seu presente. Ali, a Cabanagem era mostrada como a luta desses povos pela sua terra. Luta que, no presente, ainda estava em curso. Nomes de lugares e outras palavras de origem indígena eram destacados como sinais desse passado. Essa valorização da história também aumentou a autoestima das pessoas. Em algumas *comunidades* o texto passou a ser usado como parte da sua história escrita³⁹.

Além de estudar a questão indígena na Amazônia e no Brasil e divulgar a “consciência indígena”, com a emergência indígena do povo de Takuara, os membros do GCI começaram a visitar essa *aldeia*⁴⁰ nos finais de semana, para participar dos *rituais*, que passaram a ser realizados frequentemente. Ao redor de uma grande fogueira, à noite, cantavam e dançavam, tomando as bebidas fermentadas de mandioca, e lembravam os seus *antepassados*.

Por iniciativa do GCI, nos dias 10 e 11 de abril de 1999 foi celebrada, em Takuara, uma *missa indígena*, que incluiu discussões sobre identidade e direitos indígenas, e serviu, mais uma vez, para os moradores obterem o *reconhecimento* como indígenas. A missa contou com a participação de representantes de ONGs de Santarém e pessoas de outras *comunidades* próximas a Takuara. A maioria destas saiu contagiada pelo desejo de também se *assumir* como indígena. O evento foi mostrado na imprensa como algo “inédito” na região⁴¹, e a notícia ocupou uma página inteira no jornal *O Liberal*, ilustrada com fotos de indígenas com saíotes, colares, cocares e arco e flecha (CARNEIRO, 1999).

Com o objetivo de ampliar o *processo de valorização das tradições culturais das comunidades*, a CPT e o GCI realizaram, em 03-05/06/1999, a Assembleia da Terra e da Tradição⁴², que aconteceu em Vila Franca, com a participação de 43 *comunidades* da Resex e vizinhança, dos rios Tapajós e Arapiuns, e mais 12 entidades, totalizando 328 pessoas. Na mesma ocasião, os líderes do Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS) realizaram a sua

³⁸ O texto foi escrito em 1996 e atualizado em junho de 1997. Com 27 páginas, contém citações de falas de pessoas mais velhas, porém com muitas referências historiográficas. Sua divulgação ocorreu mediante fotocópias que alcançaram os líderes do GCI e das *comunidades* e se tornou material de consulta na biblioteca do GCI.

³⁹ Durante a primeira visita da técnica do IPHAN a Pinhel, para conferir antigas ossadas humanas encontradas ali no início de 2008, líderes locais forneceram-lhe aquela velha cartilha como material informativo sobre a história de Pinhel (IPHAN, 2008).

⁴⁰ Depois da afirmação indígena, os moradores de Takuara passaram a chamar o seu povoado de *aldeia* e não mais *comunidade*, como falavam antes, e o *presidente da comunidade* deu lugar ao *cacique*. São exemplos de várias outras mudanças ocorridas na linguagem do grupo sob o impacto desse evento.

⁴¹ Missa Indígena reúne mais de 350 Pessoas no Takuara. *Gazeta de Santarém*, Santarém, 11 a 17 de abril de 1999. p. 7.

⁴² “Ata da Assembleia da Terra de Extrativistas e Seringueiros” – Vila Franca, 03-05/junho/1999 [a Ata manuscrita parece ter sido elaborada por comunitários de Vila Franca, mas não é assinada]. Confere também com as imagens do evento gravadas em VHS (arquivo pessoal).

primeira assembleia regional e eleição. Os Munduruku de Takuara, devidamente vestidos e pintados como *índios*, apresentaram seus cantos, danças e *rituais* e explicaram a sua decisão de se identificar como indígenas. As outras pessoas os receberam com muita simpatia. Houve procissão, ladainha, danças e discussões mais amplas sobre a necessidade de crescente valorização das tradições e da cultura dessas *comunidades*, juntamente com a defesa da terra. No final, muita gente começou a perder a vergonha e também a dizer que era indígena.

Com outras *comunidades* interessadas em aderir ao movimento iniciado por Takuara, foi realizado o I Encontro dos Povos Indígenas do rio Tapajós, nos dias 31/12/1999 e 01/01/2000, na *comunidade* de Jaurituba. O objetivo era celebrar os “500 anos de resistência indígena” e reunir as *comunidades* para discutir “o resgate da história, identidade e tradições indígenas”⁴³. Estiveram presentes 150 representantes de quase dez *comunidades*, que participaram de cantorias, danças e, principalmente, dos *rituais* ao redor da fogueira. Já não havia estranheza com o fato de Takuara haver decidido se identificar como indígena. Havia apenas questões a serem discutidas com relação ao significado e às consequências de “ser indígena”. Presente no evento, Euclides Macuxi, coordenador da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), esclareceu todas as dúvidas sobre os direitos dos indígenas, com destaque para a demarcação das terras. A sua presença foi muito significava: a entidade reconhecia politicamente aqueles grupos como indígenas. Junto com um representante do CIMI, de Belém, ele convidou os presentes a participarem da Marcha Indígena dos 500 Anos, que passaria em Santarém em abril de 2000, a caminho de Coroa Vermelha (BA). Cada *comunidade* indígena tinha direito a uma vaga na caravana. A empolgação foi grande.

Quando a caravana da Marcha Indígena passou em Santarém, em 07/04/2000, com 483 representantes de vários povos do Amazonas e Roraima, foi recepcionada “por uma multidão”, sendo a grande maioria os representantes das 11 *comunidades* assumidamente indígenas na região⁴⁴. As pessoas portavam saiotos de fibras de cascas de árvores, cocares de penas de pássaros e variados colares. O encontro dos índios que chegavam do Amazonas e os do Tapajós foi *emocionante* (palavra usada por vários informantes que estiveram presentes). A passeata pelas ruas da cidade mostrou à população local que os indígenas da região não estavam extintos. A Caravana continuou viagem para Belém, já com representantes do Tapajós.

⁴³ Virada de Ano com Caxiri à Beira da Praia. *A Província do Tapajós*, Santarém, 29.12.1999.

⁴⁴ “Marcha Indígena partiu na sexta para Belém” e “Comunidades do Tapajós lutam pelo Reconhecimento Indígena”. *Gazeta de Santarém*, Santarém, 09 a 15 de abril, 2000. Outra matéria que tratou do evento: “Índios querem a Reconquista do Brasil”. *A Província do Tapajós*, Santarém, 10.04.2000.

O entusiasmo que contagiou a região, no começo, logo se fez acompanhar da necessidade de organizar as *comunidades* que estavam se identificando como indígenas. Os líderes que voltaram da Bahia trouxeram a ideia de criar um “conselho indígena”, e assim foi criado, em maio de 2000, o Conselho Indígena dos rios Tapajós e Arapiuns (CITA), cujos líderes passaram a estabelecer comunicação com outras organizações indígenas e indigenistas em Belém, Manaus e Brasília. Os indígenas do baixo Tapajós já estavam *reconhecidos* pelo chamado movimento indígena e pelas entidades indigenistas⁴⁵.

GCI e CITA realizavam reuniões nas *comunidades* para tratar do problema da terra e exigir que a FUNAI procedesse ao *reconhecimento* dos povos indígenas na região e organizaram de 04 a 09 de janeiro de 1999, em Santarém, uma oficina de Nheengatu⁴⁶, com assessoria de Celina Cadena, índia Baré da região do rio Negro (AM). Outras duas Oficinas de Nheengatu e Resgate Cultural Indígena voltadas para as *comunidades* indígenas foram realizadas entre os dias 1º e 12 de julho de 2000, com a mesma assessora, com o objetivo geral de fazer o “resgate e revalorização das tradições e dos costumes, reavivar a história, e revitalizar a cultura indígena”. Um dos objetivos específicos era “fazer com que os líderes, professores e os mais jovens voltassem a usar o Nheengatu como língua corrente”⁴⁷. Os participantes passaram a articular frases, aprenderam e criaram cantos em Nheengatu, que depois eram usados durante os *rituais*.

Desde 1999, eu passei a ser professor de sociologia na UFPA, no campus de Santarém. Envolvi os alunos e a instituição em atividades ligadas ao tema, como visitas às *aldeias* e a realização de seminários, onde os líderes indígenas fizeram-se presentes como palestrantes, nas mesas-redondas, entre antropólogos e ativistas de Belém e outros locais. Nessas oportunidades, os indígenas se legitimavam e obtinham o reconhecimento social entre pessoas que influíam e formavam opinião na cidade. A partir daí, assembleias e grandes encontros indígenas passaram a contar, sempre, com a presença de estudantes universitários simpatizantes do movimento indígena.

O GCI divulgava para outros grupos de articulação do chamado movimento social e para a sociedade em geral, através da imprensa, a retomada da organização indígena. Assim,

⁴⁵ Além do apoio do CIMI e da COIAB, a notícia sobre a missa indígena em Takuara, de abril de 1999 (publicada em *O Liberal*, Belém, 18 de abril de 1999. Capa e p. 5) foi citada no livro “Povos Indígena no Brasil – 1996-2000” (ISA, 2000).

⁴⁶ FIT promove Curso Intensivo de Nheengatu. *A Gazeta de Santarém*, Santarém, 27/12/1998 a 09/01/1999; Curso vai ensinar a língua indígena. *Tribuna do Tapajós*, Santarém, 02-08/janeiro/1999; Reaprendendo o Nheengatu. *Jornal de Santarém e Baixo Amazonas*, Santarém, 4 a 10 de janeiro de 1999; Índios e Brancos Resgatam Identidade. *Jornal de Santarém e Baixo Amazonas*, Santarém, 11 a 16 de janeiro de 1999.

⁴⁷ Relatório da Oficina de Nheengatu. 1-12 de julho de 2000. GCI. Elaborado por Floriene Colares Vaz, minha irmã e uma das líderes do GCI.

nos encontros mais significativos do CITA, estavam os representantes da COIAB e do CIMI, do MPF, do CNS, entre outras entidades. Esse enorme apoio político fortaleceu ainda mais o movimento. Cresceu muito o número de *comunidades assumidas* como indígenas. No II Encontro Indígena já se contavam aproximadamente 18 *comunidades*.

O II Encontro dos Povos Indígenas já não foi apenas “do rio Tapajós”, mas passou a ser também “do rio Arapiuns”, pois sete *comunidades* deste rio haviam se *assumido* como indígenas em 2000. O evento aconteceu em São Francisco, entre os dias 30-31/12/2000 a 01/01/2001⁴⁸, com o objetivo de fortalecer “as identidades cultural e étnica das *comunidades indígenas*” e o movimento indígena organizado na região. Entre as entidades envolvidas, além do GCI e do CITA, estavam COIAB e Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas (MEIAM), entre outras. Estavam presentes também um líder dos Munduruku de Itaituba, e outros de Belém. É importante notar que até este II Encontro Indígena, o CNS era uma das entidades sempre presente e que apoiava, até financeiramente, os eventos do movimento indígena. Isso mudaria completamente no final de 2001.

Este Encontro foi também maior do que aquele de Jauarituba com relação ao número de participantes: 150 pessoas no I e 315 no II Encontro. Estiveram representadas 15 *comunidades* indígenas. De dois dias o Encontro passou para três dias, e como em outros eventos, os líderes de Takuara relataram sua história e disseram por que e como passaram a se identificar como indígenas. Houve a mesa sobre o tema “O que é ser Povo Indígena Hoje?” Mas em São Francisco, a diversidade, em termos de áreas e povos indígenas representados, foi maior, e a discussão mais rica. De fora do baixo Tapajós, por exemplo, estavam presentes Euclides Macuxi (COIAB), Fidelis Baniwa (MEIAM), Piná Tembé, da Associação dos Povos Tupi do Mato Grosso, Amapá, Pará e Maranhão (AMTAPAMA) e Amâncio Munduruku (Itaituba), além dos líderes locais. Todos afirmavam estar orgulhosos da sua indianidade e diziam que ser indígena é ter uma história, uma origem, costume, tradições e uma cultura diferentes. O discurso dos índios visitantes superava a visão do “índio selvagem e nu”. Negava a ideia de ser “descendente” e defendia a afirmação “eu sou índio!” e a necessidade de *resgatar* a identidade indígena, não por causa de “vantagens”, mas por “direitos”.

A dimensão dos direitos indígenas ganhou mais importância nas falas dos participantes, bem como a luta organizada e a pressão política para tê-los respeitados. Porém, o maior destaque do encontro continuou sendo o lado espiritual, celebrativo ou lúdico. Houve

⁴⁸ Relatório do II Encontro Indígena da região Tapajós e Arapiuns – GCI - Elaborado por Floriene Vaz, para a Caritas/CNBB, que financiou, em parte, a realização do evento. As informações foram complementadas com minhas anotações pessoais e com a gravação em VHS do evento (arquivo pessoal).

levantação e derrubada do mastro tal como nas *festas de santo*, acompanhados pelos *foliões* do Gambá de Pinhel, e os *rituais* noturnos continuaram envolvendo a todos. O uso de pinturas corporais – além do vermelho do urucum, o preto do jenipapo introduzido após a Marcha 2000 – estava mais disseminado e passou a fazer parte da paisagem indígena: pintavam-se uns aos outros, mesmo enquanto se desenrolavam as atividades do Encontro. O saíote continuou sendo um costume basicamente dos Munduruku de Takuara, mas os cocares e colares eram usados por quase todos os participantes.

O fato de o GCI contar, entre os seus membros, com professores e religiosos com curso superior e estudantes universitários, deu no início do movimento um grande respaldo às reivindicações identitárias dos indígenas, pois eram pessoas bem relacionadas no ambiente urbano - entre os movimentos sociais e os meios de comunicação principalmente - e bem articuladas no discurso. E eu era o que mais tinha acumulado conhecimentos das ciências sociais sobre os indígenas, e os repassava aos líderes e aos moradores das *comunidades*, sob a forma de assessoria, na parte organizacional e política.

Não foram poucas as situações em que os líderes do GCI e CITA tiveram que debater, diretamente, com opositores dos indígenas, como diretores e técnicos do IBAMA, líderes do STR de Santarém, da Associação Tapajoara da Resex e do CNS, que passaram a ser críticos do movimento indígena a partir do final de 2001. Esse “racha”, como ficou conhecida a divisão entre essas entidades, trouxe profundas consequências para o desenvolvimento do movimento indígena. É preciso entender sua origem.

Como um desdobramento da emergência política dos indígenas, o CITA e o GCI abriram seu escritório em Santarém em 18 de março de 2001, e o número de *comunidades* indígenas cresceu tanto que algumas pessoas já falavam que a Resex iria ser transformada em uma só Terra Indígena (TI), e que a área passaria da jurisdição do IBAMA para a FUNAI. Ainda em 2001, chegou o primeiro Grupo Técnico (GT) de antropólogos da FUNAI para o baixo Tapajós (ALMEIDA, 2001)⁴⁹, e a possibilidade da demarcação das TIs na Resex e na Flona se tornou mais real⁵⁰. Essa perspectiva parece que não agradou os líderes maiores do

⁴⁹ O *Relatório de Viagem ao Rio Tapajós*, de Rita H. Almeida, de 2001, se constituiu no primeiro documento oficial da FUNAI-Brasília *reconhecendo* a existência de povos indígenas no baixo rio Tapajós, e assim foi incorporado como um instrumento até jurídico pelos moradores das *comunidades* e pelo movimento organizado.

⁵⁰ Em meados de fevereiro de 2001 a imprensa local divulgou que a FUNAI iria iniciar estudos no rio Tapajós com o objetivo de “comprovar por meio de um laudo antropológico a existência de povos indígenas na região”. A equipe do GT chegaria à Flona em abril próximo. Se confirmada a existência de índio ali, os estudos levariam à delimitação das terras indígenas. O povo Munduruku de Takuara considerava isso uma conquista. As *comunidades* da Resex deveriam esperar a vinda de outro GT. Ao todo, eram 20 *comunidades* indígenas no baixo Tapajós, articuladas no CITA, já com um escritório em Santarém. Cf. Áreas Indígenas: FUNAI vai realizar Estudos na Flona Tapajós. *O Estado do Tapajós*, Santarém, 17-19/02/2001.

CNS ligados à Resex e diretores locais da Flona e do CNPT/IBAMA. Os sinais da tensão começaram a aparecer nas *comunidades*.

Já no dia 22 de fevereiro de 2001, o Sr. Robson de Azevedo Mendes, Gerente da Flona, enviou um ofício⁵¹ aos responsáveis pelo movimento indígena, pedindo explicações sobre as entidades que trabalhavam com a questão indígena na Flona e suas propostas. Ele mencionou, ainda, os “conflitos” entre comunitários devidos ao aparecimento dos indígenas na área. Na resposta, eu afirmei que as entidades envolvidas com esse trabalho eram GCI, CITA, Pastoral Indígena da Diocese de Santarém, FUNAI e MPF, e que a mensagem principal divulgada nas *comunidades* era:

[...] as comunidades indígenas organizadas poderão ter seus direitos como povos indígenas respeitados, e o principal deles é a terra reconhecida e demarcada. [...] Nós da Pastoral e do GCI visitamos as comunidades em um trabalho de estudo sobre o resgate da cultura e fortalecimento da consciência dos direitos assegurados em lei⁵².

Examinando-se o contexto próprio da Flona Tapajós, é até compreensível a reação negativa contra os indígenas (VAZ, 1997, 2004; IORIS, 2005). Desde a sua criação pelo Governo Militar, em 1974, a Flona enfrentou a resistência dos moradores, que se recusaram a desocupar a área, como ordenava a legislação da época sobre as Unidades de Conservação (UCs). Eles queriam que o governo desmembrasse da área da Flona Tapajós uma faixa de terra *das comunidades*, enquanto o IBAMA envidava esforços para manter a integridade da área (VAZ, 1997). Em 1998, após muitas tensões e negociações entre IBAMA e as associações dos moradores, o órgão considerava que tais problemas fundiários estavam solucionados. A nova legislação já permitia *populações tradicionais* dentro das Flonas com alguma liberdade para desenvolver suas atividades econômicas. E os representantes das *comunidades* pareciam já aceitar essas condições. Mas esse processo ganhou um novo capítulo quando Takuara, Bragança e Marituba “assumiram a identidade indígena [...] pleiteando as terras que supostamente eram de seus antepassados” (FRANCISCO, 2003) e, ainda, se recusando a reconhecer no IBAMA um interlocutor confiável. As coisas mudaram, com a presença da FUNAI e a possibilidade efetiva da demarcação daquelas Terras Indígenas, que seriam desmembradas da área da Flona. A nova configuração de forças passou a ser apontada como a causa de possíveis problemas e conflitos na Flona. Os moradores de *comunidades* não-indígenas vizinhas ficaram preocupados, ao ouvirem que perderiam suas

⁵¹ Ofício n. 011/01, de 22/02/01, do Gerente da Flona, Robson de Azevedo Mendes, ao Frei Florêncio Vaz.

⁵² Carta de Frei Florêncio Almeida Vaz ao Sr. Robson de Azevedo Mendes, Gerente da FLONA do Tapajós - Santarém, 19 de março de 2001.

terras para os indígenas. Mesmo após os esclarecimentos dos técnicos da FUNAI e líderes do GCI e do CITA, essa ideia continuou sendo muito difundida na área. O GT de 2001 realizou seu trabalho e recomendou a vinda de outros GTs de Identificação e Delimitação para dar prosseguimento aos trabalhos (ALMEIDA, 2001). Isso deu mais legitimidade às demandas dos indígenas e deixou os setores contrários aos índios ainda mais preocupados.

Em 2003, com o anúncio da vinda do GT de Identificação e Delimitação das terras dos Munduruku na Flona, foi novamente suscitado um contexto, visivelmente fabricado, de conflito com os indígenas. Muitos moradores das *comunidades* não-indígenas estavam revoltados com a *demarcação* das TIs, que iria “tomar” as suas terras e expulsar-lhes da área. Autoridades do IBAMA e representantes de algumas ONGs atuantes na região se referiam à existência de um “clima de guerra” entre as *comunidades*⁵³. Antropólogos, diretores da FUNAI e líderes indígenas esclareceram, mais uma vez, que aquele temor não tinha fundamento. Naquele contexto, a imprensa em Santarém divulgou uma declaração do Chefe da Flona do Tapajós, Ângelo de Lima, de que não havia *índios* na área, mas apenas *caboclos*. A notícia serviu para aumentar a tensão entre os indígenas e a Flona/IBAMA. No encontro de 24 de abril de 2003, na *comunidade* (não-indígena) de Maguari, com a presença da FUNAI, MPF, IBAMA, várias ONGs e moradores das *comunidades* da Flona⁵⁴, Ângelo Lima, ao ser pressionado pelos indígenas, negou ter feito tal declaração⁵⁵.

Em uma assembleia da Associação Tapajoara da Resex, em 14-16/12/2001, na *comunidade* de Surucua (não-indígena), que discutiu, entre outros assuntos, a eleição para a nova coordenação da Associação Tapajoara, prevista para meados de 2002, o então vereador

⁵³ As notícias veiculadas na imprensa local, geralmente tendo como fonte o chefe da Flona Tapajós, Ângelo de Lima Francisco, davam a ideia de que algo muito conflituoso estava em curso, e que os indígenas eram a origem dos problemas. Vejamos como exemplo a manchete “Conflito de terra na Flona pode acabar em morte”, publicada no jornal *O Impacto*, em 21/02/2003. A matéria (CRUZ, 2003) diz que: “O conflito originou-se a partir do começo dos trabalhos de definição de limites destas áreas que envolvem as três *comunidades e que seriam áreas indígenas, portanto sob direção da Funai*” [grifo meu]. Ângelo de Lima Francisco afirma que a animosidade entre as *comunidades* de Marai e Piquiatuba contra Marituba [esta última indígena] “não passa de pretensão” do presidente de Marituba, o Sr. Fortunato, que estaria ocultando intenção “não muito digna” de explorar os recursos naturais da Flona fora dos ditames da Constituição. O texto destaca que o Ibama quer que “sejam evitadas mortes nessa área, já que possui grandes riquezas e desperta a cobiça de muita gente”. Pode-se entender que os indígenas sejam parte dessa “muita gente”. Ele diz ainda que não se opõe à criação de uma área indígena na Flona, mas “se for criada, se restrinja às comunidades de Marituba, Bragança e Taquara”, sugerindo que haveria uma pretensão, dos indígenas ou da Funai, de demarcar uma Terra Indígena que abarcasse as terras de outras *comunidades* não-indígenas.

⁵⁴ *Ata da Reunião de Esclarecimento mediada pelo Ministério Público Federal, relacionada à Questão Indígena na Flona Tapajós*. Escrita e assinada por Adriana Costa Sousa, do MPF.

⁵⁵ Segundo o ativista do GCI Deusdete Andrade Oliveira, os moradores da aldeia Bragança escutaram uma *reportagem* (entrevista) que o chefe da Flona teria concedido na Rádio Rural de Santarém, “afirmando que não existiam índios na Flona e sim caboclos”. Conf. “Demarcação suscita Contradições”. *Jornal de Santarém* e do Baixo Amazonas, Santarém, 03 a 09 de maio de 2003, p. 08. Na edição anterior do mesmo jornal (edições semanais) lia-se “Ângelo Lima desmentiu declarações atribuídas a ele, na edição passada do Jornal de Santarém e Baixo Amazonas de que não reconhece as comunidades indígenas” (LEAL, 2003).

Livaldo Sarmiento (PT), que até aquele momento não havia feito oposição aos indígenas e até se identificava como vereador indígena⁵⁶, manifestou discordância com a atuação do movimento indígena, quando falou publicamente que “índio não pode se sindicalizar”. Mesmo contestado por mim, manteve sua afirmação, o que provocou um estremecimento nas relações entre o dito vereador e os líderes indígenas.

Até o III Encontro dos Povos Indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns, que aconteceu em São Pedro, no rio Arapiuns, entre os dias 30/12/2001 e 01/01/2002, foi possível registrar o crescimento acelerado e o fortalecimento do movimento das *comunidades* indígenas (ALMEIDA, 2002). O número de *comunidades* indígenas havia subido para 25, e foram contados 400 participantes. As boas vindas dos indígenas de São Pedro foram apresentadas, em forma ritual, na praia às margens do rio, mostrando apuro no seu preparo e na convicção dos líderes⁵⁷.

Nesse encontro, o vereador Livaldo Sarmiento quis saber “como fica a situação de quem mora na área e não se reconhece como indígena”. Obteve como resposta que é a *comunidade* que decide pela demarcação, e se alguém isolado não quer, “terá que ser indenizado e sair, caso não se comporte em acordo com as normas comunitárias” (ALMEIDA, 2002). Os líderes indígenas diziam abertamente que Terra Indígena (TI) é muito mais garantida e segura legalmente do que uma Resex, que é temporária, enquanto aquela é permanente. O contexto da discussão era que, na Resex, os moradores tinham um prazo de 30 anos determinado pelo Contrato de Concessão de Uso para permanecer na sua terra, e como esse prazo logo iria finalizar, dever-se-ia optar pela TI. A grande maioria das *comunidades* indígenas estava localizada dentro da Resex. Os participantes do Encontro viram-se entre dois caminhos: [1] continuar com a forma legal da Resex, defendida naquele momento pelo STR de Santarém, ao qual Livaldo Sarmiento era ligado, ou [2] optar pela TI, defendida pelos líderes do movimento indígena⁵⁸. Este foi o último Encontro Indígena que contou com a participação do CNS e diretores da Associação Tapajoara.

⁵⁶ Livaldo Sarmiento foi o animador que ficou à frente do alto-falante durante a Marcha Indígena em Santarém, no dia 7 de abril de 2000.

⁵⁷ “Os momentos mais bonitos e marcantes foram os grandes *rituais* à beira da praia, quando o grupo formava um grande círculo ao redor de uma fogueira, com defumação, banho de cheiro e cantos. [...] Ao som do maracá e dos gambás (tambores) eram feitas oferendas à Mãe Terra”. Encontro Indígena às Margens do Rio Arapiuns. *Revista Global – Gente*, Santarém, Ano I, Edição 2, maio-junho de 2002, p.04-05.

⁵⁸ Todas as entidades e líderes de movimentos sociais presentes em São Pedro haviam ajudado, direta ou indiretamente, na criação da Resex, mesmo os líderes de *comunidades* que já se identificavam como indígenas, naquele momento. Eu mesmo fui seu mentor intelectual e muito trabalhei no processo. Mas neste debate apenas Livaldo Sarmiento se colocou pública e explicitamente como defensor da continuação da Resex e questionador da demarcação de TI em lugares onde havia quem não se identificasse como indígena.

Em uma reunião entre o IBAMA e as entidades e lideranças envolvidas com a Resex e a questão indígena, ocorrida em 10/01/2002, os indígenas voltaram a repetir que a TI era mais segura e definitiva do que a Resex. O gerente executivo do IBAMA em Santarém, José Ricardo de Araújo Lima, disse que se os indígenas fossem criar problemas, o IBAMA não permitiria sua entrada na Resex, e alertou que eles não têm direito a financiamento. Ali foram apresentadas várias razões para desestimular o plano do GCI e CITA pela demarcação de TI na Resex e na Flona. E os indígenas deixaram claro que não estavam dispostos a mudar seus planos. O vereador Livaldo Sarmento afirmou que os indígenas haviam dito que os não-indígenas seriam colocados para fora quando a terra fosse demarcada, e isso ia gerar conflitos. Acusou o GCI de esconder seus planos e não agir com transparência, e expressou uma preocupação ainda maior: “E o projeto da Finlândia vai ser inviabilizado?” O temor do CNS era que a presença dos indígenas na Resex prejudicasse um projeto anunciado no valor de US\$2,4 milhões⁵⁹, que a Tapajoara e o CNS estavam negociando com o Centro de Serviços para a Cooperação no Desenvolvimento (KEPA) da Finlândia. Os líderes do GCI e CITA afirmaram que estavam mais preocupados com os seus direitos do que com o *projeto da Finlândia*. Estava ali manifesta a intransigência das duas partes.

Ao final da reunião, estava evidente que indígenas e CNS/Resex/IBAMA encontravam-se em campos cada vez mais distantes. O gerente do IBAMA lembrou que a legislação da Resex tinha que ser respeitada, e que não permitiria “trabalho paralelo”. Essa manifestação de poder e de controle pode ter sido interpretada pelos indígenas como mais uma razão para continuarem lutando pela demarcação das suas TIs e sair da Resex. É oportuno lembrar que este mesmo tipo de comportamento dos diretores do IBAMA é apontado como o pretexto para a saída das três *comunidades* Munduruku das negociações sobre a regularização fundiária na área da Flona (VAZ, 2004; IORIS, 2005, p. 177, 214-225)⁶⁰.

Até o início de 2002, o número de *comunidades* que se identificavam como indígenas continuava aumentando rapidamente na região. Foi, então, desencadeada uma campanha de difamação e desinformações contra os indígenas, uma verdadeira guerrilha discursiva da contra-informação. Os comentários que passaram a ser divulgados diziam, entre outras coisas, que os índios não poderiam se sindicalizar e nem se aposentar, e que a demarcação das terras

⁵⁹ Conforme alguns líderes da Associação Tapajoara, uma parte desse valor seria destinado à Resex Tapajós-Arapiuns, enquanto a outra parte seria usada em outras reservas extrativistas no Estado do Pará.

⁶⁰ Conforme Ioris (2005), os moradores se sentiam coagidos pelas ações do Governo Federal, na implantação efetiva da Flona e dos seus projetos, como o ITTO (International Tropical Timber Organization) que, em convênio com o IBAMA, no início dos anos 1990 fez um inventário florestal da Flona e em 1997 começaria a exploração de madeiras na área, provocando descontentamento entre os moradores das *comunidades* que se diziam prejudicadas em seus direitos como *populações tradicionais*. Reagindo a essa “coerção”, os moradores de Takuara se afastam do processo de negociação com o IBAMA, e em 1998 se *assumem* como povo indígena.

pela FUNAI iria expulsar os não-indígenas das suas terras e tomar terras de outras *comunidades*. Os indígenas eram acusados de querer dividir a Resex e a Flona e de serem criadores de problemas na região. Isso assustou os que haviam se identificado como indígenas e os que não se identificavam, mas que simpatizavam com essa possibilidade, e provocou uma estagnação no processo de crescimento do número de *comunidades* indígenas.

Durante todo o primeiro semestre de 2002, se intensificou esse processo de divisão e confronto de projetos, entre indígenas e Resex (à margem esquerda do Tapajós) e indígenas e Flona (à margem direita do mesmo rio), cada um com seus aliados. Um dos pontos altos do enfrentamento foi o processo da eleição da nova coordenação da Associação Tapajoara, que aconteceu em uma assembleia, em 06-07/07/2002, em Vila Franca⁶¹. O CNPT/IBAMA e o CNS apoiavam a chapa liderada por Nazareno José de Oliveira, e eram acusados por Miguel Lima de não liberarem recursos financeiros, para prejudicar a chapa de Célio Aldo Costa, apoiado pelos indígenas. Resultado da eleição: Sr. Nazareno Oliveira – 151 votos, e Sr. Célio Aldo – 69 votos. Politicamente, os indígenas perderam o lugar de destaque que até então detinham na condução da Resex. As consequências daquela eleição iriam repercutir entre todos, indígenas e não-indígenas, e as entidades aos dois grupos ligadas.

O passo seguinte do enfrentamento foi a criação do Conselho Deliberativo (CD) da Resex, exigência da Lei do Sistema Nacional das Unidades de Conservação (SNUC), que, tão logo eleita a nova coordenação da Tapajoara, o CNPT/IBAMA começou a implantar. GCI e CITA criticavam o CD porque ele seria chefiado pelo CNPT/IBAMA, retirando do presidente da Tapajoara o poder de coordenar a Resex. Mas a Associação Tapajoara e a maioria das entidades que atuavam na Resex apoiaram e se engajaram na criação do CD. Ao final, os indígenas se colocaram totalmente contra a implantação do CD da Resex, que se transformou em fato consumado, saíram das negociações e encaminharam uma carta aos comunitários. O documento⁶², assinado também pela Pastoral Social da Diocese e pelo Centro de Apoio aos Projetos de Ação Comunitária (CEAPAC), foi distribuído em 23/08/2002, quando da instalação do CD na sede do IBAMA, e em muitos pontos afrontava os diretores da Associação Tapajoara e o IBAMA.

Os líderes de GCI e CITA, mesmo não sendo convidados, foram para a assembleia da Associação Tapajoara, em 21-22/09/2002, em Vila Franca. Enfrentaram um clima hostil, devido às repercussões da Carta, que continuavam distribuindo durante o evento. Os diretores

⁶¹ Assembleia da Resex em Vila Franca, 06-07 de julho de 2002. Relatório de Frei Florêncio Vaz.

⁶² A versão da Carta às Comunidades da Resex Tapajós-Arapiuns usada, aqui, é a segunda, de 27 de agosto de 2002, com o mesmo conteúdo daquela divulgada em 23 de agosto de 2002; apenas foi aperfeiçoada em alguns detalhes.

da Associação Tapajoara diziam que os indígenas estavam ali para atrapalhar e criar confusão. Só após delicada negociação, conseguiram espaço na programação para ler o documento em público, sob a condição de que não houvesse nenhum comentário ou manifestação⁶³. Sem possibilidade de participar da assembleia, os líderes indígenas se retiraram, logo em seguida. Não havia mais diálogo entre as partes.

O clima de confronto entre os dois lados continuou por todo o segundo semestre de 2002 e primeiros meses de 2003. Líderes ligados à Resex diziam nas *comunidades* que não poderia haver demarcação de TI dentro de uma Resex, e os coordenadores do GCI e CITA, em documentos e nos jornais, continuavam exigindo da FUNAI a demarcação⁶⁴. No rádio ou em reuniões, os líderes do GCI e do CITA respondiam às dúvidas e tentavam desfazer as fofocas, que lhes eram altamente prejudiciais. Além das calúnias já citadas, falava-se que os moradores estavam sendo enganados por mim e pelo GCI e CITA. Foi muito grande o estrago político para o nascente movimento indígena. Por isso, GCI e CITA pediram ao MPF que convocasse e mediasse uma reunião de esclarecimento entre indígenas, seus aliados e a Resex, CNS, IBAMA, STR de Santarém e o vereador Livaldo Sarmento.

A reunião aconteceu, em 22-23/05/2003, em Vila Franca. Estavam presentes, de um lado, várias *comunidades* e lideranças indígenas, além de representantes da FUNAI, do CIMI e das pastorais da Igreja; de outro, aqueles ligados à Resex e ao IBAMA⁶⁵. O contexto era claramente favorável aos indígenas, que, na prática, suscitaram e convocaram a reunião. Eles cobraram explicações, enquanto os líderes da Resex e seus aliados, na defensiva, tiveram que negar as acusações de autoria da divulgação das ideias anti-indígenas, e afirmar explícita e solenemente que não eram contrários, mas que, ao invés, reconheciam a legitimidade do movimento indígena dentro da área. Ainda que houvesse evidências de que eles pensavam e agiam de modo bem diferente. As duas partes fizeram um pacto de tolerância mútua e maior diálogo, o que serviu para acalmar os ânimos. À margem direita do rio Tapajós, na Flona, também aconteceram reuniões de esclarecimento com a presença da FUNAI, IBAMA, MPF, ONGs e *comunidades*⁶⁶, onde foi preciso muita argumentação para mostrar que os indígenas não iriam roubar as terras dos seus vizinhos.

⁶³ Conforme minhas anotações pessoais.

⁶⁴ Conselho quer Demarcação de área indígena em Resex. *Jornal de Santarém e Baixo Amazonas*, Santarém, 12 a 18/04/2003. p. 16.

⁶⁵ Reunião de Vila Franca, 22-23 de maio de 2003. Ata do Ministério Público Federal, em Santarém (PA), assinada pelo Dr. Felício Pontes Jr., que foi o coordenador da reunião. Descrevo este evento ainda baseado em minhas anotações e na gravação em VHS (arquivo pessoal).

⁶⁶ “Ata da Reunião de Esclarecimento mediada pelo Ministério Público Federal, relacionada à Questão Indígena na FLONA Tapajós”. *Comunidade de Maguary* (Município de Belterra), 24.04.2003. Assinada por Adriana Francisca Costa Sousa (MPF).

Os líderes do GCI e CITA ficaram momentaneamente fortalecidos com o resultado da reunião em Vila Franca, e já não aceitavam, passivamente, comentários preconceituosos sobre os indígenas, principalmente quando divulgados na imprensa. Exemplo dessas reações firmes foi uma nota contra afirmações da então vereadora Beth Lima (BELO, 2003; LEITÃO, 2003), que no dia 04 de novembro de 2003 criticou as ONGs que estariam atrapalhando o desenvolvimento da região⁶⁷, e “aproveitou para criticar uma ONG que atua na região dizendo trabalhar com índios e manda relatórios para fora do país citando essa situação quando todos sabem que aqui não existem mais índios puros, como pretendem passar para os financiadores internacionais”⁶⁸. Os indígenas repudiaram as afirmações da vereadora, baseados na legislação, lembrando inclusive a Convenção 169 da Organização do Trabalho (OIT)⁶⁹, que garante que só os próprios indígenas pode dizer se são ou não indígenas.

A vereadora Beth Lima foi ainda denunciada pelo GCI na 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal (MPF), em Brasília/DF, razão pela qual foi chamada para dar maiores explicações na Procuradoria da República em Santarém⁷⁰. Beth Lima respondeu que não havia veiculado na mídia nenhuma declaração de repúdio aos indígenas da região, contra os quais disse “não ter nenhum preconceito”⁷¹. Não se teve mais notícia de que ela teria falado publicamente algo que colocasse os indígenas sob suspeição, tampouco qualquer outro vereador.

O movimento indígena realizou o IV Encontro dos Povos Indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns, em 11-13/07/2003, na *aldeia* de Bragança, margem direita do rio Tapajós. Participaram representantes de várias entidades, tais como o Departamento das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira (DEMIAB), COIAB e Programa Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI). Eram todos importantes líderes indígenas de várias regiões da Amazônia, cuja presença reforçava o orgulho e a identidade indígena dos presentes. Estavam, ainda, o

⁶⁷ Conforme a nota “Beth diz que ONG’s escondem seus objetivos na região”, no Boletim da Câmara Municipal de Santarém – Informativo Oficial, Edição 084/2003, 04/11/2003; e “Vereadores acusam ONGs de impedir progresso da Amazônia”, *O Impacto*, Santarém, 07/11/2003.

⁶⁸ “Nota de Repúdio e Esclarecimento” do GCI, sobre o caso das afirmações da Vereadora Beth Lima – 09/11/2003.

⁶⁹ Um dos mais significativos convênios internacionais sobre os direitos indígenas, a Convenção 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, foi ratificada pelo Brasil em 2002, pelo Decreto Legislativo nº 143 de 20/6/2002, e entrou em vigor em 2003 (Conf. A Convenção 169 da OIT no Brasil. In: http://www.socioambiental.org/inst/esp/consulta_previa/?q=convencao-169-da-oit-no-brasil Acesso em: 26.08.2009). Ela garante que “é a consciência de sua identidade indígena ou tribal” que deve ser considerada “como critério fundamental” para saber se um grupo de pessoas é indígena ou não (Parte 1, art. 1º). É o chamado direito à autoidentificação (OLIVEIRA FILHO; FREIRE, 2006, p. 204).

⁷⁰ Conforme ofício assinado pelo Procurador da República em Santarém Ronaldo Ruffo Bartolomazi, e encaminhado à vereadora Beth Lima, em 05/05/2004. OF.PRM/STM/GAB2/045/2004.

⁷¹ Conforme ofício assinado pela vereadora Beth Lima, e encaminhado ao Procurador Dr. Ronaldo Ruffo Bartolomazi, em 11.06.2004. OFÍCIO No. 001/2004.

Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL) e IBAMA. Não faltaram as entidades ligadas à Igreja e estudantes universitários. Os participantes das *comunidades* e *aldeias* indígenas eram mais de 500. Foi um acontecimento especialmente relevante que em muito contribuiu para a animação do movimento indígena na região⁷².

Havia muito otimismo com o atendimento às reivindicações do movimento indígena. As expectativas eram de que um Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) para a saúde indígena seria implantado nos próximos meses⁷³ e que a identificação e delimitação das TIs dos Munduruku, na Flona, aconteceria em agosto próximo. Por isso estava ali o representante do PPTAL. Isso de fato aconteceu. O mesmo clima de otimismo era notado com relação à implantação da educação escolar indígena, que deveria ser cobrada das prefeituras. Os indígenas pediram professores para ensinar a *língua materna*: queriam mais do que as oficinas esporádicas de Nheengatu promovidas pelo GCI.

Os *rituais* continuaram tendo espaço de destaque, crescentemente conduzidos pelos próprios indígenas das *comunidades*. O nome de Seu Laurelino era sempre lembrado, ao redor da fogueira. As *noites culturais* eram espaço para várias apresentações de danças e festas. Esses ritos continuaram reforçando a identidade indígena, e pessoas que foram ao encontro pela primeira vez voltaram para suas *comunidades* impressionadas e animadas para participar do *movimento*.

Nos primeiros anos do *movimento*, os líderes pensavam ser necessário um *reconhecimento oficial*⁷⁴ desses povos, pelo Estado brasileiro, para que pudessem cobrar seus direitos garantidos pela Constituição. Por isso, solicitavam que a FUNAI realizasse os estudos antropológicos com as *comunidades*, para *comprovar* que elas eram mesmo indígenas. Depois, principalmente em função dos vários encontros indígenas e estudos sobre o direito da autoidentificação e da ratificação pelo Brasil da Convenção 169 da OIT, passaram a entender que cabe ao Governo fazer a identificação e delimitação das TIs, e não dizer se um povo é ou

⁷² Conf. Gravação do evento em VHS e anotações pessoais.

⁷³ A justificativa apresentada pelos representantes da FUNASA para o não-atendimento à saúde indígena no baixo Tapajós era que as TIs dessas *comunidades* ainda não eram identificadas, ou que faltava a FUNAI apresentar um documento de reconhecimento legal desses povos indígenas. Quando chegasse esse documento, a FUNASA iniciaria o atendimento. Isso foi o que disse Margareth Marques, representante do órgão em uma reunião com os indígenas, em Santarém, em 09-10/09/2002.

⁷⁴ Em 14 de janeiro de 1999 o então Administrador Regional da Funai de Itaituba, Walter A. Tertulino, encaminha um Memorando ao Presidente da FUNAI, em Brasília, Dr. Sullivan Silvestre Oliveira, anexando o abaixo-assinado dos participantes da *Poracé Abá* (19-20/12/98), pleiteando para Takuara o “estudo antropológico e cultural por se considerarem indígenas”. Os líderes daquela *comunidade* já haviam procurado a Funai de Itaituba desde o 1º semestre de 1998 “reivindicando reconhecimento” (MEMO No. 008/Gab/ERA-ITB/99).

não indígena. Nos últimos anos, a autoidentificação como um direito dos indígenas passou a estar sempre nos discursos até dos líderes de *aldeias* indígenas, e é acionado sempre que alguém duvida da sua verdadeira indianidade. Eles se apoderaram desse argumento e exigem ser respeitados como indígenas, mesmo que nenhuma TI na área tenha tido sua identificação concluída até agora.

O V Encontro dos Povos Indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns aconteceu em 11-13/08/2004, na aldeia de Cachoeira do Maró, região do rio Arapiuns, e reuniu 430 indígenas da região. Apesar de todas as promessas anteriores, a saúde indígena na região ainda não estava funcionando. Do mesmo modo, os GTs de identificação e delimitação, tão cobrados e esperados, não chegaram, com exceção do GT dos Munduruku da Flona. Por isso, havia grande insatisfação nas declarações dos líderes indígenas, que queriam das autoridades a atenção imediata aos seus direitos. O CITA reconheceu que, para além dos documentos encaminhados, faltava mais pressão sobre o governo.

Diante da demora relativa aos GTs de identificação e delimitação, apareceu a ideia de *auto-demarcação*, a partir do que os indígenas escutaram sobre a força e a experiência dos índios no Nordeste. Em 15-20/05/2003, um grupo de 18 líderes da região esteve participando do Encontro dos Povos Indígenas Resistentes em Olinda (PE) e, na ocasião, visitaram os Xukuru e ficaram impressionados com a sua luta pela terra. Em mais de uma ocasião, a firmeza dos indígenas do Nordeste era citada como exemplo a ser seguido na luta dos índios no Tapajós. Em Cachoeira do Maró, falavam que havia chegado a hora da auto-demarcação. Um argumento que pesou para essa decisão foi que os maiores líderes indígenas do rio Maró estavam ameaçados de morte por pessoas ligadas aos invasores das suas TIs. Um problema que se agravaria nos próximos anos. Por fim, a maioria se posicionou favoravelmente à auto-demarcação. O argumento era que os diretores da FUNAI não eram muito simpáticos e nem acessíveis aos indígenas da região. Por isso, era necessária uma ação mais ousada.

Entre os anos 1998 e 2004, os ativistas do GCI visitaram, intensa e regularmente, as *comunidades* para esclarecer dúvidas, fazer estudos sobre direitos indígenas, celebrar *rituais* e animar os trabalhos. Três professores indígenas do rio Negro (AM), falantes de Nheengatu, passaram pelas *comunidades*, realizando oficinas de revalorização da língua, com bons resultados. Frases e expressões dessa língua foram incorporadas à linguagem e aos cantos religiosos. Os grandes encontros anuais, com jogos, *rituais*, danças e assembleia para decidir os rumos do movimento, eram momentos de fortalecimento e animação dos moradores das *comunidades*. Ali, as pessoas se mostravam orgulhosas da sua identidade. Apesar do forte

movimento dos contrários, o número de *comunidades* indígenas se manteve estável, mesmo que algumas tenham se afastado do movimento.

Até o segundo semestre de 2004, o GCI continuava de pé, apesar dos sinais de fragilidade interna ameaçarem a continuação dos trabalhos e a própria existência do grupo. Em uma reunião em outubro desse ano, os membros do conselho coordenador da entidade detectaram o sério problema de falta de confiança uns nos outros. No ano seguinte o GCI entraria em uma grave crise, com a dissolução do conselho da coordenação devido à impossibilidade de convivência e diálogo.

O CITA fez um encontro em 04-06/12/2004, em Santarém, e constatou um quadro preocupante: as *comunidades* e *aldeias* estavam sem visitas havia meses; as ameaças de morte a lideranças no rio Maró haviam recrudescido e não havia nenhuma previsão acerca da vinda dos GTs de identificação e delimitação para a região; não havia dinheiro para as atividades do CITA, ainda na dependência da aprovação de um projeto do PDPI; e a comissão da auto-demarcação não conseguira avançar. Em 2005, o GCI ainda manteve seu escritório aberto, e o CITA ficou abrigado na mesma casa. Mas as relações entre os membros das duas entidades eram muito ruins, com desconfianças e acusações mútuas. Com muitos problemas internos e sem dinheiro, o GCI parecia ter chegado ao fim.

Foi no segundo semestre de 2004 que decidi interromper a militância e me preparei para a seleção do doutorado, com a proposta de estudar o processo do surgimento do movimento indígena na região, entender os conflitos que eclodiram com a sua emergência e descobrir o que esse evento teria contribuído para os estudos da etnicidade. Aprovado na seleção do PPGCS/UFBA, no início de 2005, me instalei na Bahia, para iniciar o curso, voltando regularmente a Santarém, durante as férias.

Após adaptações e reduções em relação ao valor original, o CITA passou a receber, a partir do início de 2006, os R\$54.589,00 referentes ao projeto enviado ao PDPI. Com isso, a entidade montou um escritório próprio, voltou a fazer visitas às *comunidades* indígenas e pôde desenvolver suas atividades. Nessa época, o GCI já havia fechado o seu escritório. No lugar de um *encontrão*, como aqueles que fizeram a história do movimento indígena na região entre 1999 e 2004, o CITA realizou, em 08/02/2006, apenas uma “Assembleia Geral de Eleição”. Havia mais de 80 participantes, mas somente 24 delegados, que foram informados de que não havia nenhuma resposta positiva do governo sobre a demarcação das terras e implantação da saúde indígena. A boa notícia era que a Secretaria de Educação (SEMED) de Santarém estava preparando o início da implantação da educação escolar indígena, mesmo

sem a TI demarcada. No início de 2007, os municípios de Aveiro, Belterra e Santarém começaram a implantar a educação escolar indígena.

A FUNAI continuou ignorando as reivindicações do CITA por GTs de identificação e delimitação. Em fins de abril de 2006, o CITA recebeu um ofício em que o PPTAL comunicava que os GTs prometidos não mais seriam instalados naquele ano, pois as TIs do baixo Tapajós haviam sido retiradas do plano de trabalho do PPTAL. Em resposta, o CITA oficiou ao Presidente da FUNAI⁷⁵ não “aceitar os argumentos da FUNAI e do PPTAL”. O texto é firme e cobra, energicamente, a retomada dos trabalhos de demarcação das TIs, interrompidos desde agosto de 2003, quando foi a campo o GT das TIs dos Munduruku na Flona Tapajós. Aliás, os documentos do CITA atestam, cada vez mais, uma linguagem expressiva da impaciência das suas lideranças para que a FUNAI atenda suas reivindicações e respeite os seus direitos.

Ausente de Santarém durante a maior parte do tempo, desde o início de 2005, voltei à região em dezembro de 2006 para o trabalho de campo, que se estendeu até setembro de 2007. Experimentei um período de muitas dificuldades. As divisões internas nas *comunidades*, entre os que se identificavam como indígenas e os que não se identificavam, prosseguiram e foram se cristalizando desde o *racha* de 2002. No final de 2006, começou a se estruturar, no âmbito da Secretaria Municipal de Educação e Desporto (SEMED), a Coordenação de Educação Escolar Indígena, da Prefeitura de Santarém, com o objetivo de construir uma educação escolar que respeite a diversidade étnica e o modo de vida próprio dos indígenas (MOREIRA DA SILVA, 2008). A partir daí, aumentaram, em algumas *comunidades*, as situações de conflito, com grupos se hostilizando e até se denunciando na imprensa ou na Polícia. Em geral, os não-indígenas também passaram a se organizar como grupos, e eram os mais ousados, enquanto os indígenas ficavam na defensiva. As *comunidades* com líderes expressivos não-indígenas ligados à Resex, STR de Santarém ou professores eram onde esses grupos se mostravam mais fortes. Os indígenas denunciavam “uma série de atitudes discriminatórias por parte de certas lideranças sindicais, professores e agentes de saúde, entre outros” (MOREIRA DA SILVA, 2008).

Nesse contexto de divisão, em muitas *comunidades*, aumentou a discriminação contra os indígenas. E os autores eram, geralmente, catequistas, sindicalistas e lideranças da Resex. Em São Pedro do Arapiuns, em dezembro de 2006, os não-indígenas arrancaram o marco de

⁷⁵ Ofício N. 25/2006, de 09 de maio de 2006, ao Presidente da FUNAI, com cópia para o Coordenador da COIAB. O documento, em resposta ao ofício do PPTAL de 25/04/2006, é assinado pelo coordenador do CITA, Odair José Alves de Sousa.

madeira do III Encontro Indígena, o que provocou a revolta dos indígenas. Os líderes do CITA e GCI pediram, novamente, a mediação do MPF para diminuir o clima de hostilidade entre não-indígenas e indígenas. A reunião aconteceu em 27/01/2007⁷⁶. Foi mais um embate entre as posições dos indígenas e anti-indígenas. De um lado, estavam presentes, entre outros, Miguel Lima, ex-coordenador da Associação Tapajoara, Gedeão Monteiro e Odair José Borari (pelo CITA), e, do lado oposto, o ex-vereador Livaldo Sarmiento e outros líderes locais ligados ao STR e à Igreja. O grupo liderado por Livaldo Sarmiento se manifestava contra a implantação da educação escolar indígena e a demarcação da TI. O acerto sugerido pelo Procurador Felício Pontes Jr. foi o da manutenção da escola indígena, mas meses depois, os problemas recrudesceriam, por iniciativa dos não-indígenas, que persistiam contra a escola indígena, e conseguiram, afinal, que a escola comunitária perdesse a categoria de “indígena”.

O quadro atual das *comunidades* e *aldeias* indígenas é o seguinte: dos 40 povoados indígenas suprarreferidas, em 20 deles os indígenas são a totalidade ou a maioria dos moradores, e os poucos não-indígenas não contestam o processo da demarcação das TIs. Aí os indígenas impuseram o termo *aldeia*, e são lugares com um parentesco muito forte, sem divisões internas e onde todos se sentem parte realmente de um único grupo étnico. Algumas *aldeias* se articularam com suas vizinhas e criaram associações e conselhos juridicamente reconhecidos, que assumiram as suas lutas, mantendo a articulação com o CITA. Porém, nas outras 20 *comunidades*, os indígenas estão em desvantagem numérica e geralmente enfrentam sérios conflitos com os não-indígenas, que não aceitam que seus povoados sejam chamados de *aldeias*.

Em janeiro de 2007, Odair José Borari, coordenador do CITA, continuava sofrendo ameaças de morte devido às suas denúncias contra os invasores da TI no rio Maró. Ele protocolou denúncia no MPF e na Polícia Federal. O clima se agravou depois que a SECTAM (Secretaria Executiva de Ciência, Tecnologia e Meio Ambiente, do Governo do Pará) suspendeu, a pedido do IBAMA, planos de manejo já autorizados para uma área naquela região. Odair acusava pessoas ligadas à Cooperativa do Oeste do Pará (COEPA) de estarem invadindo a terra das *comunidades* indígenas (MUNIZ, 2007a).

E, na manhã de 20 de fevereiro de 2007, Odair José foi atacado por quatro homens quando retornava de uma agência bancária (MUNIZ, 2007b). Nos meses seguintes, quase todas as notícias sobre indígenas divulgadas na imprensa tratavam de ameaças ao líder indígena, ou até de acusações de que ele seria um “falso índio” a serviço do Greenpeace e

⁷⁶ Reunião em São Pedro sobre a Questão Indígena. 27.01.2007. Relatório de Frei Florêncio Vaz.

contrário ao desenvolvimento das *comunidades* (SANTOS, 2007)⁷⁷. Essas afirmações provinham de líderes de *comunidades* do rio Maró favoráveis à entrada dos invasores nas suas terras. Mas ele prosseguiu com as denúncias e até liderou a auto-demarcação das suas terras na zona de conflito com os madeireiros e fazendeiros. Por sua luta, Odair José Borari, aos 26 anos, foi reconhecido e agraciado, em 10 de dezembro de 2007, com o prêmio José Carlos Castro de Direitos Humanos, oferecido pela Seccional da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) do Pará⁷⁸.

Odair José ficou à frente do CITA até o fim de 2007, quando voltou a assumir a coordenação do movimento Gedeão Monteiro Arapium. Entre 2007 e 2008, o CITA funcionou precariamente, depois que acabou a verba do PDPI. A única ajuda regular que recebia era dos Frades Franciscanos, para o aluguel da casa onde funciona o escritório. O último dos grandes encontros indígenas foi aquele de Cachoeira do Maró, em 2004. E eles parecem fazer falta. Porém, acontecem algumas reuniões com representantes de *comunidades*, ao menos semestralmente, promovidas pelo CITA ou CIMI.

Em julho de 2008 a FUNAI finalmente criou quatro GTs para procederem à Identificação e Delimitação das TIs Cobra Grande, Arapium-Borari (rio Maró), Escrivão-Camarão-Pinhel e Borari (Alter do Chão). Outro GT foi direcionado para todas as *comunidades* localizadas na Resex, para que uma análise de conjuntura pudesse apresentar ao órgão uma visão do que ali pode ser feito. Foi algo animador, depois de tantos anos de espera.

Nos últimos três anos, o número de *comunidades* indígenas praticamente estacionou. Ou, a cada ano, apenas uma *comunidade* decide se identificar como indígena, um número muito baixo se comparado com os primeiros anos do movimento indígena na região. Mas é preciso considerar que nestes anos não houve mais, da parte de CITA e GCI, visitas e acompanhamento sistemáticos às *comunidades*, e nem aconteceram mais os grandes encontros que entusiasmavam a todos. Aquelas que continuaram se mantendo indígenas estão firmes nesta decisão, e naquelas onde há acirrada divisão entre indígenas e não-indígenas, o número de famílias indígenas também se mantém. Provavelmente nessa situação de conflito, permanecem apenas as pessoas que realmente têm um sentimento e uma consciência de pertença étnica ao grupo indígena, que têm vontade de se identificar como tal. No início do

⁷⁷ Essas mesmas acusações seriam repetidas contra Odair José, mais de dois anos depois (FERREIRA, 2009), agora com um pretensão lastro acadêmico.

⁷⁸ OAB-PA dará Prêmio de direitos humanos a cacique de Santarém. In: <http://www.direito2.com.br/oab/2007/dez/3/oab-pa-dara-premio-de-direitos-humanos-a-cacique-de-santarem>. Acessado em: 07/08/2008.

movimento, muito provavelmente, pessoas e *comunidades* de identificavam de forma superficial e apressada, sem uma firme consciência de ser indígena.

O ENVOLVIMENTO DO PESQUISADOR COM A QUESTÃO

Neste ponto, gostaria de fazer uma reflexão sobre a minha situação e condicionamentos, como pesquisador, em relação ao objeto da pesquisa: meu envolvimento político com o movimento indígena e as suas *comunidades*. Na sociologia e na antropologia, essa “objetivação” do sujeito produtor de conhecimento é parte fundamental do fazer científico. Na conclusão de *A Profissão de Sociólogo*, P. Bourdieu, Chamboredon e Passeron (1999) alertam contra dois perigos epistemológicos muito comuns ao sociólogo: o empirismo e o enraizamento social do próprio pesquisador. Sobre esse último, a vigilância deve ser redobrada, pois o sociólogo corre sempre o risco de usar o seu *ethos* de classe como pressuposto cultural contra os grupos estudados.

Ao se ignorar como sujeito culto de uma cultura particular e ao não subordinar toda a sua prática a um questionamento contínuo em relação a esse enraizamento, o sociólogo (mais do que o etnólogo) é vulnerável à ilusão da evidência imediata ou à tentação de universalizar, inconscientemente, uma experiência singular. (BOURDIEU; CHAMBOREDON; PASSERON 1999, p. 91).

O cientista social pesquisa o campo social, do qual também faz parte. Um postulado da sociologia da ciência é que a verdade do produto (ciência) está nas condições sociais de produção, na estrutura e funcionamento do campo científico, que inclui relações de força, interesses, estratégias e lutas. A pesquisa desenvolve-se no espaço de uma luta, de disputa entre posições. O estudioso precisa estar consciente da sua posição nesse campo (BOURDIEU, 1983). O que está em jogo nessa luta é o monopólio da competência científica, da fala do que é legítimo e autorizado.

O campo científico, enquanto sistema de relações objetivas entre posições adquiridas (em lutas anteriores), é o lugar, o espaço de jogo de uma luta concorrencial. O que está em jogo especificamente nessa luta é o monopólio da autoridade científica definida, de maneira inseparável, como capacidade técnica e poder social. (BOURDIEU, 1983, p. 122).

A autoridade científica é um tipo de capital social cuja acumulação significa poder e tende a ser convertido em outros tipos de capital na luta travada pelos grupos na sociedade.

“A forma que reveste a luta inseparavelmente científica e política pela legitimidade depende da estrutura do campo, isto é, da estrutura da distribuição do capital específico de reconhecimento científico entre os participantes da luta” (BOURDIEU, 1983, p. 136). Como os agentes em geral são desigualmente dotados de capital específico, a luta é também desigual, entre dominantes (que controlam a distribuição do capital) e novatos (pretendentes a acumuladores de capital e reconhecimento).

Diferentes posições no campo científico também estão associadas a representações da ciência. Tomadas de posição epistemológicas podem esconder estratégias ideológicas em favor de compromissos com as classes dominantes, ou com as classes dominadas. Assim ocorreria com defensores de uma sociologia oficial do tipo positivista e com defensores de uma sociologia mais crítica, interessada em produzir mudanças sociais. O problema é que o compromisso com as classes dominantes ou dominadas pode minar o esforço do pesquisador, e o resultado será igualmente nocivo para a sua busca de objetividade.

A tarefa da sociologia da sociologia é difícil, pois o sociólogo está em jogo no jogo que ele pretende descrever [...] ele só poderá objetivar o que está em jogo e as estratégias correspondentes se tomar por objeto não somente as estratégias de seus adversários científicos, mas o jogo enquanto tal, que comanda também suas próprias estratégias, ameaçando governar subterraneamente sua sociologia, e sua sociologia da sociologia. (BOURDIEU, 1983, p. 155).

Toda essa introdução ao tema da objetivação do pesquisador faz mais sentido quando explícito minha condição de pesquisador-nativo, oriundo dos lugares e dos processos que estudei. Na versão inicial do meu projeto de pesquisa, cheguei a mencionar o fato de eu ser nativo da região e pertencer aos povos que pretendia estudar, como se tal condição fosse uma vantagem, algo que poderia ser útil aos objetivos do trabalho. Bourdieu mostra que o excessivo distanciamento social do pesquisador em relação ao objeto pode ser uma dificuldade, mas a excessiva proximidade ao objeto também pode ser a raiz de problemas na produção do conhecimento científico. Minha situação se encaixa mais no excesso de proximidade social e cultural.

Nasci na *comunidade* indígena onde fiz o trabalho de campo, Pinhel, e minha trajetória política recente está associada à militância, ao apoio e assessoria ao movimento indígena dessa região. Ao mesmo tempo, tenho enfrentado politicamente as classes sociais e instituições antagônicas aos interesses indígenas. As informações e instrumentos científicos e políticos de que disponho foram colocados à disposição das organizações indígenas da região. Assim como o fato de eu ser professor da UFPA e ter usado esta posição para dar mais

visibilidade aos indígenas, a própria escolha do tema para a minha tese de doutoramento foi vista como uma “arma” que poderia ser útil aos índios na sua “luta” pelos direitos.

Isso posto, fica evidente que faço parte de um dos lados interessados naquele campo de força e de lutas, que é o campo indígena e indigenista na região do baixo rio Tapajós. Ali existem partidos e líderes políticos tidos como conservadores, instituições governamentais (como o IBAMA, ICM Bio, e INCRA, por exemplo) e não-governamentais que se opõem, ferrenhamente, ao *reconhecimento* dessa população como indígena. Por outro lado, os indígenas contam com a solidariedade e o *reconhecimento* de algumas pessoas dentro de instituições do Estado (como a FUNAI, Governo do Estado do Pará, prefeituras e o Ministério Público Federal) e ONGs (como setores da Igreja Católica) e indígenas (como COIAB e o GCI) e não-indígenas. Dentro desse quadro de disputas é que estou posicionado.

O meu discurso como professor universitário, indígena e antropólogo tem conferido certa credibilidade ao movimento indígena na região, pois argumento em favor do *reconhecimento* da identidade indígena desses grupos. O que digo tem pretensão científica, mas com muito peso social, pois parte de alguém ligado a uma instituição de peso na sociedade regional, como é a UFPA. Além disso, tenho um capital acumulado considerável, por ter feito a graduação na UFRJ e o mestrado na UFRRJ, por já ter feito pesquisas sobre as populações rurais na região e por publicar artigos em periódicos da cidade de Santarém ou em revistas da região.

Com esta pesquisa, as coisas mudam ainda mais. A “tese de doutorado” a ser defendida em uma universidade federal “fora” do Estado do Pará terá muito mais relevância, e as minhas descobertas terão o lastro da “competência científica”, serão uma fala autorizada sobre um tema polêmico. E, mais uma vez, vi coisas novas que me instigam a pensar, a refletir sobre a história e a dinâmica dos povos dos quais faço parte. Assim, mais uma vez estou pensando sobre a minha história e a minha identidade. Não é um estudo desinteressado. Os conceitos e as teorias antropológicas transformam-se em armas, que tento repartir com os parentes étnicos. Esta arma poderá ser bastante eficiente no enfrentamento de opositores políticos. Se identidade étnica é mais construção do que um conteúdo substancial, procuro influir, intensamente, nesse processo. E a tese de doutorado certamente terá impactos positivos nesse processo que está em plena efervescência. É estudar, pensar e combater o bom combate ao mesmo tempo.

Essa situação coloca vários problemas. A escolha do meu objeto de pesquisa não foi algo livre, mas motivada por interesses ideológicos e sociais. Em princípio, esse fato não

suscita maiores problemas, pois depende do que foi feito durante o processo de pesquisa. Mas posso confundir tomadas de posição epistemológica com tomadas de posição ideológica, devido à minha proximidade com os grupos indígenas.

Até muito recentemente, os antropólogos que estudaram povos indígenas eram a eles externos, mas, nos últimos anos, surgiu um grupo de índios que conseguiu chegar à pós-graduação, e alguns deles na área da antropologia. A minha produção se insere nesse grupo, que também está interessado em determinada forma de apreender a realidade. Isso pode ser questionado por outros estudiosos, em face de que precisamos estar vigilantes desde agora.

Essa minha familiaridade excessiva com o objeto foi alvo de profunda e constante vigilância epistemológica. É óbvio que não se trata de buscar uma neutralidade científica absoluta, que não existe, mas de procurar ser o mais objetivo possível, pois, afinal, a *objetivação do sujeito objetivante* é uma das garantias de que poderei me acercar da realidade investigada com certa segurança.

CONTEXTO HISTÓRICO DOS POVOS INDÍGENAS NO BAIXO AMAZONAS E RIO TAPAJÓS

Longe de mostrar exaustivamente a história da Amazônia ou do baixo rio Tapajós, aqui quero destacar que a reorganização étnica e identitária é um processo de longa duração, que se acelerou a partir do século XVII, com o estabelecimento da colonização lusa na região. Podemos observar momentos de intensa ocupação da área e controle sobre as populações nativas, e momentos de refluxo e até de abandono por parte da administração política central e de outros interesses econômicos externos. Isso ajuda a explicar parte do que acontece contemporaneamente. Afinal, como escreveu Roosevelt (1992), o modo de vida dos indígenas de hoje deve ser considerado, em parte, como uma adaptação às características do meio ambiente e às consequências da conquista, entendida como um processo que ainda está em curso. Apresentarei apenas um resumo necessário dos principais fatos históricos que servem de contorno à dinâmica do desenvolvimento da região e dos povos que aí vivem, e permitem contextualizar a atual reconfiguração étnica e as práticas sociais e culturais evidenciadas no material etnográfico que consegui produzir no trabalho de campo.

Se hoje são raros os povos indígenas na calha principal do rio Amazonas e no baixo curso dos seus principais tributários, nem sempre foi assim. Até a chegada dos conquistadores, essas regiões eram densamente povoadas por diferentes povos, de acordo com

os relatos dos primeiros viajantes europeus (CARVAJAL, [1542] 1941; HERIARTE, [1662] 1959; PORRO, 1996; MANN, 2007) e as comprovações das recentes descobertas arqueológicas na região (NEVES, 2006).

Desde 1542, época da viagem e dos relatos do padre jesuíta Gaspar de Carvajal, que testemunhou a primeira viagem de europeus pelo rio Amazonas, até os escritos dos também jesuítas Alonso de Rojas, em 1637, e de Cristobal de Acuña, de 1639⁷⁹, quando outros europeus também visitaram ou se estabeleceram na Amazônia, eram recorrentes as menções às altas densidades populacionais às margens do grande rio e à presença de grandes *aldeias* ou cidades ocupadas por milhares de pessoas, interligadas em redes regionais de trocas comerciais e de relações políticas (GOMES, 2002; NEVES, 2006), como aquelas chamadas de *cacicados*: unidades econômicas e políticas tribais territoriais, que envolviam várias *aldeias*, governadas por um chefe local, que, por sua vez, era governado por um chefe supremo geral, que cobrava tributos e centralizava todo o poder (GOMES, 2002; ROOSEVELT, 1992).

É ilustrativa dessa alta densidade populacional uma anedota contada, em 1637, por Alonso de Rojas (Citado em GOMES, 2002, p. 150-151):

Todo este rio das amazonas, nas ilhas, nas margens e terra adentro, está povoado de índios e tantos em número, que para dar uma ideia de sua multidão disse o piloto-mor desta armada, Bento da Costa, homem prático nestes descobrimentos, que navegou o rio e todos os que nele entraram até chegar a Quito, marcando a terra e anotando suas propriedades, que são tantos e sem número os índios, que se do ar deixassem cair uma agulha, há de dar em cabeça de índio e não no solo. Tal é a sua quantidade, que não podendo caber em terra firme, se arrojaram para as ilhas.

Como estes povos chegaram a tal grau de desenvolvimento? Desde quando viviam na região e o que sabemos da sua história? Na ausência de documentos escritos sobre esses povos no período pré-colombiano, apelamos para a arqueologia em busca de uma “História Antiga dos povos indígenas da região”. Debaxo do solo das principais cidades de hoje, como Manaus, Tefé e Santarém, estudiosos descobrem, em sítios arqueológicos, as informações sobre a ocupação humana pré-colonial. Afinal, tais cidades foram edificadas sobre povoamentos indígenas pré-existentes (NEVES, 2006).

⁷⁹ Gaspar de Carvajal desceu o rio Amazonas desde Quito, de onde saiu, em 1541, acompanhando a expedição de Gonzalo Pizarro em busca do El Dorado e La Cenela. A partir do rio Napo, Pizarro é deixado para trás, e Francisco Orellana e Carvajal descem o rio até o mar, com uma parte da equipe. Alonso de Rojas subiu o rio Amazonas com Pedro Teixeira a partir do Pará rumo a Quito, em 1637. Cristobal de Acuña e Maurício de Heriarte acompanharam Pedro Teixeira de Quito ao Pará, em 1639. Heriarte também escreve a sua crônica, bem mais detalhada que a de Acuña, mas somente em 1662, vinte e três anos mais tarde (GOMES, 2002).

A ocupação humana da região se iniciou com a chegada dos paleoindígenas caçadores e coletores há pelo menos 11.200 anos A. P⁸⁰, como demonstram as descobertas na Serra dos Carajás e na Caverna da Pedra Pintada, em Monte Alegre, no Pará (SCHAAN, 2008). Mas outros estudos podem comprovar que essa ocupação é ainda mais antiga, pois na gruta Lapa do Sol, no alto rio Guaporé (MT), a ocupação humana foi datada em 14.000 anos. O certo é que os grupos humanos chegaram à floresta amazônica antes do advento da agricultura (NEVES, 2006). Foi na Amazônia que foram domesticadas algumas das plantas comestíveis mais consumidas atualmente, como abacaxi, amendoim, mamão, pupunha e, principalmente, a mandioca, que provavelmente foi domesticada na região do alto rio Madeira. “A domesticação de plantas é uma condição fundamental para o estabelecimento de modos de vida agrícolas” (NEVES, 2006, p.39).

As sociedades indígenas baseadas no rio Tapajós ou nas imediações de Santarém também estão associadas à produção das mais antigas cerâmicas da América do Sul, ao lado do rio Xingu e da “zona do Salgado”, no litoral atlântico paraense. A ocorrência de cerâmicas em sítios próximos de Santarém e Monte Alegre tem provocado muita curiosidade, interesse e discussões arqueológicas (NEVES, 2006). Anna Roosevelt (1992) identificou um “sambaqui cerâmico” com idade entre 5.000 e 4.000 a.C. no sítio Taperinha, próximo da cidade de Santarém, que ela classificou como a “mais antiga cerâmica conhecida das Américas”.

Apesar da sua antiguidade, de ser tida como bastante sofisticada e provocar interesse, a cerâmica da região de Santarém é ainda pouco conhecida arqueologicamente (NEVES, 2006), o que é uma pena. Infelizmente, os sítios estão cada vez mais sendo destruídos pela intensificação da agricultura, mineração, grandes construções e o crescimento urbano. Mas, pelo conhecimento já disponível, sabe-se que a ocupação tapajônica se iniciou no final do primeiro milênio e chegou até o século XVII. A chegada dos europeus significou o seu ocaso (NEVES, 2006). Pelos relatos dos missionários e pelos dados arqueológicos disponíveis, sabemos que essa sociedade era bastante hierarquizada e que as mulheres tinham um papel político e religioso destacado.

Segundo Gomes (2002), Nimuendaju (1949) foi o primeiro a produzir um quadro geral sobre o modo de vida e a cultura dos Tapajó, baseado nos cronistas. Mais recentemente, Roosevelt (1987) fez um novo retrato dessa sociedade classificada como um *cacicado*, descrição que ainda careceria de mais comprovações. Os Tapajó viviam em assentamentos permanentes em um grande território governado por um chefe comum principal que teria

⁸⁰ A.P. = Antes do Presente, conforme os arqueólogos. Para todas as outras situações, continuarei com o a. C. (antes de Cristo).

origem divina, superior aos chefes locais de cada grupo, e que teria sessenta mil guerreiros (HERIARTE, [1662] 1959) à sua disposição. Eram guerreiros temidos, que usavam flechas envenenadas e colecionavam crânios dos inimigos. As relações sociais eram hierarquizadas, com uma classe nobre hereditária. A economia era de grande escala, com produção agrícola intensiva, caça e pesca, preparo e armazenamento de alimentos. Excelentes ceramistas fabricavam peças decoradas para o comércio. Fazia parte da sua religião a existência de sacerdotes especializados, que cuidavam das cerimônias aos ancestrais mumificados e acondicionados em estruturas especiais, e a prática da ingestão de ossos triturados dos mortos misturados com bebida, o endocanibalismo. Gomes (2002), porém, pede cautela no uso dessas informações dos cronistas, pois foram colhidas em contextos históricos que iam sendo profundamente alterados pela presença dos europeus.

As chamadas *terras pretas* são talvez os melhores indicadores da antiga presença humana na região, e do intenso uso que os indígenas fizeram dos solos, conforme Neves (2006). Escavações feitas próximo a Manaus mostraram que as *terras pretas* mais antigas ali datam do século VII, tendo, portanto, 1.400 anos de idade. Porém, na maior parte da região elas começaram a surgir há 2.000 anos. O mais provável é que essas terras tenham sido formadas em *aldeias* sedentárias ocupadas por muitas décadas, pelo acúmulo de restos orgânicos, como ossos de animais e peixes, fezes, urina, carvão, restos de frutas, cacos de cerâmica e etc. A ocorrência de *terras pretas* se dá em áreas habitadas por indígenas por muito tempo, e há muito tempo. Elas mostram que aquelas sociedades indígenas mudaram seu padrão de povoamento, deixando uma vida nômade por outra mais sedentária ou mais territorializada (NEVES, 2006). No rio Tapajós, tal como observamos em Pinhel, Camarão e Escrivão, existem muitas *terras pretas*, onde são encontradas peças de cerâmicas, machados de pedra (IPHAN, 2008) e até restos de alimentos, como o conhecido *beiju de índio*. Ainda hoje as muitas *comunidades* estão estabelecidas sobre estas terras, preferidas pelos moradores para suas plantações por serem solos muito férteis.

É evidente que a chegada e estabelecimento dos europeus na região, a partir do século XVI, provocaram um impacto sem precedentes sobre os povos indígenas que habitavam principalmente a calha do rio Amazonas e o baixo curso dos seus tributários. E deram início a um processo de mudanças que, ainda hoje, os afeta. Prova desse impacto é que a maior parte das TIs na Amazônia, hoje, estão localizadas distante da calha principal do rio Amazonas, nas áreas do alto curso dos seus tributários (NEVES, 2006).

Ao chegarem à Amazônia, no século XVI, os exploradores europeus encontraram, como já referido, numerosíssima população ao longo dos rios. Eram os *cacicados* com capacidade

de mobilizar milhares de guerreiros e armazenar grandes quantidades de alimentos, cujas *aldeias* se estendiam por centenas de quilômetros ao longo do rio Amazonas. Em poucos anos, a maioria dos povos foi exterminada por epidemias, guerras e escravidão. Estima-se que a dizimação das populações da *várzea* variou entre 50 e 95% só no primeiro século de contato. As populações da *terra firme*, no entanto, conseguiram manter-se preservadas dessa violência até meados do século XVIII, quando um genocídio, não inferior ao dos povos da *várzea*, reduziu extremamente essa população (MORÁN, 1990, p. 24-25). Em 1661, os jesuítas fundaram a Missão dos Tapajó, onde hoje está a cidade de Santarém, porém, trinta anos depois, quase nada mais restava dos outrora guerreiros Tapajó (MENENDEZ, 1981/1982).

Foi só quando holandeses e ingleses, que exploravam a Amazônia desde 1590, começavam a alcançar a foz do rio Tapajós, que os portugueses resolveram recuperar a terra e expulsar os “invasores”. Assim, em 1616, começou, de fato, a exploração lusa concentrada na coleta das *drogas do sertão*, na qual os indígenas eram fundamentais (OLIVEIRA, 1983). Para obter esta mão de obra, as *tropas de resgate* invadiam os povoados e escravizavam os nativos. Alguns povoados que ainda resistiam às margens do Amazonas sucumbiram de vez, restando alguns mestiços resultantes de alianças entre portugueses e nativos.

Quando os portugueses finalmente chegaram ao rio Tapajós, nas primeiras décadas do século XVII, lá encontraram também muitos povos indígenas. O rio estava superpovoado. Sabe-se que até a chegada dos europeus, os Tapajó e Tupinambá eram os mais fortes da região, e por isso dominavam os outros povos menos numerosos (MENENDEZ, 1981/1982). Calcula-se que os Tupinambá chegaram à ilha de Tupinambarana quase na mesma época em que ocuparam o Maranhão e a região próxima de Belém, provavelmente vindos do litoral nordestino, após guerras com os portugueses. No Amazonas, logo avassalaram os nativos da ilha e arredores (CARVALHO JÚNIOR, 2005).

Ao longo do rio Tapajós, encontravam-se povos como os Tapacorá, Carary, Jacaré-tapiá, Cuarirana, Piriquito, Uapurá, Sapopé e Uará-piranga. Mais ao centro (entre os rios Tapajós e Madeira), ficavam os Amanajé, Apicuricu, Morivá, Moquirá, Jacaré-uará, Anjuariá, Senecuriá, Necuriá etc (MENENDEZ, 1981/1982). Havia um intenso movimento de grupos indígenas do rio Tapajós ao Madeira. As primeiras expedições portuguesas ao interior do rio Tapajós de que se tem registro foram as de Pedro Teixeira, respectivamente em 1626, que, provavelmente, chegou até a baía de Alter do Chão e, em 1628, em companhia de Bento Rodrigues de Oliveira, para aprisionar índios (IORIS, 2005). Durante o século XVII e a primeira metade do século XVIII, as principais ações do governo português na região estavam

voltadas para a promoção e o controle da navegação, o *resgate* de índios e a busca pelas *drogas do sertão* (canela, cacau, cascas cheirosas, etc.). Entravam, mas não se instalavam.

Os jesuítas começaram a se estabelecer no Grão Pará em 1652, depois que o padre Antonio Vieira recebeu ordem da Companhia de Jesus de partir para missões na região, em companhia de quinze jesuítas (CYPRIANO, 2007). De acordo com Serafim Leite (1945), entre 1657 e 1658, os padres Francisco Veloso, Manuel Pires e Francisco Gonçalves passaram pelo rio Tapajós e alcançaram o rio Negro, sem, contudo, deixar registrados maiores detalhes sobre o que encontraram ali. Na primeira metade de 1659, foi o padre Antonio Vieira que partiu de Belém com destino ao Tapajós (LEITE, 1945). Em maio de 1661, partiram de Gurupá rumo ao Tapajós os padres Tomé Ribeiro e Gaspar Misch. Serafim Leite (1945), baseado no relato de Misch, diz que na Aldeia dos Tapajó, os dois jesuítas foram bem recebidos por índios de seis tribos diversas que lá estavam. No segundo dia da visita, os indígenas lhes ofertaram mandioca, milho, galinhas, ovos, beiju, mel, peixes e carne de *moqué*m. Como retribuição, os missionários doaram-lhes espelhos, facas, machados, velórios e vidrilhos, entre outros objetos. Celebraram a missa da festa da Ascensão do Senhor, fizeram catequese e batismos. Antes de voltarem a Belém, ergueram uma cruz no centro da Aldeia (CYPRIANO, 2007).

Para dar continuidade à evangelização no rio Tapajós, Antonio Viera determinou que o padre João Felipe Bettendorf assumisse a missão, junto com o Irmão Coadjutor Sebastião Teixeira, que deveria servir como intérprete. E assim foi fundada, em 1661, a Missão dos Tapajó, onde hoje se localiza a cidade de Santarém, na foz do rio Tapajós. Sebastião Teixeira não deu certo como intérprete, adoeceu e decidiu abandonar aquela missão. E os primeiros meses da missão foram de muitas dificuldades com relação à comunicação entre missionários e os indígenas. Ainda segundo Cypriano (2007, p. 78, nota de rodapé n. 4):

Este episódio corrobora a hipótese de que os Tapajó tivessem uma língua própria visto que, apesar de Bettendorf ter permanecido seis meses aprendendo a língua geral antes de ir ao Tapajós e, principalmente, pelo fato de que o irmão Teixeira foi recomendado por Padre Vieira como um língua bastante capaz, ambos tiveram dificuldade em comunicar-se com o grupo.

Além dos Tapajó, outros povos foram levados para aquela missão. Serafim Leite (1945, p. 360) afirma que, em 1678, a aldeia se chamava “Todos os Santos” e lá estavam os Aretuses, Arapiunses, Tapiruenses ou Seranos. Conforme Menendez (1981/1982), trinta anos depois, quase nada mais restava dos outrora guerreiros Tapajó e tampouco dos Tupinambá.

Essa decadência ensejou que os brancos penetrassem mais e mais no rio em busca de novos povos para serem usados na coleta das *drogas do sertão*.

Assim, os jesuítas iam concentrando, numa mesma missão, diferentes povos indígenas e nivelando-os por um só padrão linguístico e cultural, através do aprendizado da Língua Geral (*Nheengatu*), que se tornou a língua mais falada na região até o século XIX. De acordo com a política indigenista específica para o Maranhão e Grão-Pará, o controle temporal e espiritual dos aldeamentos foi completamente entregue aos religiosos (BEOZZO, 1987).

Durante algumas décadas, a única missão no rio Tapajós foi a dos Tapajó. Os outros principais centros missionários da região só foram criados no início do século XVIII: em 1722, a Missão dos Maytapu (hoje Pinhel); em 1723, a Missão de N. Senhora da Assunção dos Arapium (hoje Vila Franca); e, em 1737, a Missão dos Tupinambá⁸¹ (hoje Boim) (LEITE, 1945). Para estes aldeamentos, os missionários tentavam atrair os vários povos indígenas da vizinhança, pois, para o sucesso da catequese e do projeto colonial português, era preciso arrancar os nativos da mata. Até porque havia uma disputa entre padres e colonos pelo domínio da mão de obra nativa. Nas missões, os indígenas estariam livres das *tropas de resgate* e da servidão a outros portugueses.

Após uma série de tensões e atritos dos jesuítas com os colonos, que pretendiam ter livre acesso à mão de obra indígena controlada pelos padres, nas missões, e em razão de os primeiros dificultarem os planos de centralização do poder estatal no Maranhão e Grão Pará, os jesuítas perderam legalmente, em 1755, o controle das missões. Desde 1751, com a chegada do novo governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado, os jesuítas passaram a ter um opositor bem mais forte e influente, para quem o monopólio dos padres sobre o trabalho dos índios havia deixado o Pará em “extrema miséria” (FRAGOSO, 1992, p. 162-163) e impedido a civilização dos índios, que viviam sob um “duro jugo de cativo perpétuo”, conforme uma das suas cartas ao poderoso secretário de Estado de Portugal Sebastião José de Carvalho e Melo, o marquês de Pombal, seu meio-irmão (HEMMING, 2007, p. 664). O governador propôs e inspirou as leis que o marquês de Pombal decretou, entre 1755 e 1759, sobre o fim do Regime das Missões e a liberdade dos índios. Por se oporem, ferrenhamente, a essa política, muitos jesuítas foram presos e expulsos entre 1757 e 1758. Em 1760, os últimos 115 missionários foram expelidos do Pará (DOMINGUES, 2000; MOREIRA NETO, 1992).

⁸¹ Na verdade, Serafim Leite (1945, p. 364) escreveu que a missão de Santo Inácio procedeu da aldeia de Tupinambaranas, entre 1735 e 1740. Mas provavelmente a mudança ocorreu em 1737.

O “Directório, que se Deve Observar nas Povoações dos Índios do Pará e Maranhão em quanto Sua Majestade não mandar o contrário”, mais conhecido como Diretório dos Índios, que reuniu os vários dispositivos legais pombalinos em uma única política para os indígenas foi instituído por Mendonça Furtado em maio de 1757, e acarretou, a propósito de transformar os indígenas em homens livres, e cidadãos de pleno direito, profundas mudanças nas suas vidas. De fato, “O índio, para além de ser um homem livre, devia ser *fundamentalmente*, um vassalo do soberano português (DOMINGUES, 2000, p. 38, destaque no original).

O índio deveria ser um homem livre, como qualquer português, o que na Amazônia significava ser colono. Para Moreira Neto (1998), a legislação pombalina buscou transformar os índios em massa de trabalho controlada, para consolidar o domínio colonial na província, que não contava com outra mão de obra para essa tarefa (MOREIRA NETO, 1998). Domingues (2000, p. 68), na mesma direção, diz que com o Diretório “procurava-se ‘destribilizar’ e aculturar os indígenas, por forma a, por um lado, criar um estrato camponês ameríndio integrado na economia de mercado como assalariado e, por outro, transformar os índios em veículos da colonização portuguesa no Norte do Brasil”. Dentro do seu projeto de reformas econômicas e educacionais, visando a “modernização” do país, Pombal detectou o subaproveitamento das riquezas da região amazônica, onde havia pouca presença de colonos portugueses. Daí a ideia de transformar os indígenas em cidadãos e colonos. Para isso, eles deveriam estar livres de qualquer tutela, principalmente dos missionários, para que fossem civilizados, o que os padres estariam impedindo (SOUZA JÚNIOR, 1993). Era preciso a incorporação dos nativos dentro da “vida civilizada” no estilo português, iniciativa vista como positiva, pois se trataria, na visão do governo português, de uma promoção. “O projeto colonial definido na segunda metade do século XVIII baseava-se na crença de que o programa implantado era um bem para os índios” (DOMINGUES, 2000, p. 26-27). E o Diretório estabeleceu as medidas gerais para alcançar esses objetivos.

Conforme resumo de Francisco José dos Santos (2002, p. 45-55), nos seus 95 parágrafos, o Diretório instituiu as seguintes medidas:

- As *aldeias* foram transformadas em *vilas* ou *lugares* com nomes de cidades portuguesas, onde o governo temporal seria exercido por juízes, vereadores, oficiais de justiça e, principalmente, por um *diretor dos índios*. Caberia a este erigir a Câmara e a cadeia pública, vigiar a construção de “casas decentes” pelos índios, estimular o seu casamento com brancos e zelar pelo respeito às leis do Diretório. O acompanhamento espiritual ficaria a cargo do prelado da diocese.

- Com relação à civilização dos índios, foi proibido o uso da língua indígena materna e a Língua Geral, e passou a ser obrigatório o uso do Português; os índios foram compelidos a ter sobrenome, como as famílias de portugueses; as moradias deveriam ser como as dos brancos, com as divisões internas, e uma casa para cada família; era obrigatório o uso de “vestidos decorosos, e decentes”, e não se permitia de modo algum a nudez, “especialmente [d]as mulheres”.

- No aspecto econômico, os índios eram obrigados a plantar mandioca para o seu sustento e das populações das vilas e cidades. Eles deveriam pagar ao diretor um dízimo sobre tudo o que produzissem. O uso da mão de obra indígena deveria ser repartido entre a sua própria povoação e para atender o governo e/ou colonos. O salário do trabalho dos indígenas era recebido pelo diretor, que entregava ao trabalhador apenas 1/3 do valor, e retinha o resto.

Temos que reconhecer que o Diretório funcionou como o suporte legal para a implantação de um verdadeiro plano civilizacional do Estado português para o Norte do Brasil. O resultado foi a “produção de um espaço ocidentalizado” na Amazônia, controlado efetivamente pelo aparelho institucional do Estado, e que tinha como modelo o território da metrópole (DOMINGUES, 2000, p. 65-66). Daí as medidas como a obrigatoriedade do Português como a única língua (e não somente a oficial), nomeação de vilas e cidades com nomes de cidades portuguesas e construção de casas como em Portugal, entre outras.

Domingues (2000) reconhece que, apesar das medidas voltadas para elevar os indígenas à mesma condição dos outros súditos da Coroa, a aplicação dessa legislação foi contraditória. Apenas dois exemplos: o Diretório interveio para submeter os indígenas aos interesses da colônia, e muitos diretores maltrataram e abusaram dos indígenas; pela lei, os indígenas eram menores, incapazes, não podiam circular com liberdade e nem decidir o lugar de sua moradia. Não era essa a condição dos outros cidadãos e vassallos do rei.

Na prática, pois, a anunciada liberdade dos índios não aconteceu (SANTOS, 2002). Ao contrário, eles ficaram muito mais submetidos ao arbítrio dos diretores e dos colonos. E, sem a intermediação dos missionários. A documentação é farta sobre a ganância dos diretores que obrigavam os índios a trabalhar quase dia e noite, não pagavam seus salários corretamente, e ainda os castigavam e torturavam⁸². Quarenta anos depois da entrada em vigor do Diretório, o então governador do Estado do Grão-Pará e Rio Negro, D. Francisco de Sousa Coutinho, descreve a tenebrosa realidade dos indígenas:

⁸² Havia exceções, como o diretor de Vila Franca, encontrado pelo bispo D. Frei Caetano Brandão ([1813] 1991, p. 143), em janeiro de 1789: “sujeito de muita honra, e probidade”, a quem se devia estarem as casas e a igreja bem arrumadas e cuidadas, e a vila, bem populosa.

O diretor era um tirano Senhor absoluto da povoação e dos índios dela [...] não consentia que trabalhassem, senão para proveito dele. [...] O pagamento com que retribuía a estes infelizes constava somente de castigos, palmatoadas, gonilha, ferros, e já não tendo que inventar até em troncos os amarravam, pondo-os sobre formigueiros de formiga de fogo, em que os atazanavam, conservando dias, e dias presos sem os socorrer com alimento algum [...] eram tratados pior que escravos (...), chegando a inqualificável barbaridade de lhes deitarem pimenta nos olhos se adormeciam prostrados de fadiga. (Citado em SANTOS, 2002, p. 60-61).

Fugindo dessa superexploração, muitos índios abandonaram as vilas e se embrenharam novamente nas matas. Mas, recapturados, eram ainda mais castigados e obrigados a trabalhar com argolas nos tornozelos presos a uma corrente de ferro, sem direito a pagamento algum. Sequer os índios *principais* e oficiais escapavam das humilhações públicas (SANTOS, 2002). Aumentaram as rebeliões nesse período, e os revoltosos eram severamente punidos e mandados para o degredo em vilas distantes. As vilas passaram a ter menos gente do que no tempo das missões (MOREIRA NETO, 1988). Os diretores foram responsabilizados pelo fracasso na aplicação do Diretório. Historiadores, no Brasil, usualmente avaliam a política de Pombal como equivocada e responsável por impor desorganização aos modos de vida dos indígenas, tornando a sua existência insuportável (SANTOS, 2002; SOUZA JÚNIOR, 1993).

O Diretório 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, ao impor, por exemplo, o padrão “uma casa-uma família” no lugar do sistema comunal anterior. A casa comunal constituía um mecanismo fundamental através do qual a ordem e a coerência da vida tribal eram preservadas (PARKER, 1985b). Mesmo com a mistura de etnias, o nivelamento linguístico e a doutrinação nas missões, esse padrão comunitário havia sido recriado. Com a sua eliminação, muito da forma de convivência indígena se perdeu ou ficou seriamente abalada. Por exemplo, a autoridade dos velhos líderes e os laços tendentes ao igualitarismo deram lugar, respectivamente, ao *diretor* e aos negócios individuais.

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 (PARKER, 1985b). As unidades tribais que persistiam haviam fugido para a cabeceira dos rios ou para o interior da floresta.

Quase ao mesmo tempo em que se encerrava o período da legislação pombalina, no vale do Tapajós acontecia a expansão dos Munduruku por toda a região, e o desaparecimento dos

Tapajó como povo (GOMES, 2002). Após décadas de guerras contra os portugueses, ataques a Santarém e aos povoados ribeirinhos dos *tapuios*, os Munduruku selaram, em 1795, forçados pelas derrotas diante das expedições do governo do Pará, um “tratado de paz” com os brancos, e começaram um *descimento* para os núcleos coloniais no baixo Tapajós (SANTOS, 2002, p. 137-150; MENENDEZ, 1981/1982, p. 353).

Depois da extinção do Diretório, em 1798, muitos índios voltaram às suas terras, suas matas. Outros ficaram nas vilas e povoados submetidos à exploração extrema. Em Barra [Manaus], eram vistos até trabalhando acorrentados (ANDRELLO, 2006). A nova legislação proibia os *descimentos* e ninguém poderia escravizar índios sob qualquer pretexto. Contra eles só era admitida a guerra ofensiva, em casos extremos. Porém, em toda a Amazônia, essas regras foram violadas. Mesmo o governo português, no início do século XIX, autorizou escravizações temporárias contra índios hostis, ainda que essas hostilidades já constituíssem represálias contra maus tratos recebidos dos colonos (OLIVEIRA, 1983). Os indígenas de serviço deveriam ser retirados dos seus lugares e reunidos em um núcleo regional, de onde seriam redistribuídos. No baixo Amazonas, foram para Santarém (MOREIRA NETO, 1988).

Com isso, os nativos das vilas dos rios Tapajós e Arapiuns, que ainda tinham alguma referência tribal própria, tiveram que abandonar o possível intento de reconstruir a antiga comunidade indígena longe do controle dos brancos, e preferiam ficar nas vilas, como *civilizados e batizados*, diferentes dos *gentios*, que continuavam livres na selva, sob perseguição militar. Com esta estratégia, pelo menos, os *tapuios* continuaram vivos.

Nesse momento, é que teria surgido um incipiente contingente de camponeses *caboclos* ou simplesmente os “indígenas desaculturados”. Para diferenciá-los dos *gentios*, Parker (1985b) diz que os *caboclos* são “indígenas-população rural”, e aqueles são “indígenas - população tribal”. Mas esses *caboclos* ainda não estavam totalmente integrados na sociedade luso-brasileira. Isso ficou evidente durante a Guerra da Cabanagem (1835-1840). Os nativos retirados das suas *aldeias* e colocados nas vilas para trabalhar para os colonos e comerciantes portugueses, juntamente com os negros e os brancos pobres, chegaram a um ponto que já não aguentavam a exploração e as violências. Essa insatisfação, na região de Belém, foi liderada por setores médios dissidentes e nacionalistas, que começaram a preparar a guerra pelo direito de governar a sua terra, que continuava sob o comando dos portugueses, apesar da adesão do Grão-Pará à Independência do Brasil, em 15/08/1823 (DI PAOLO, 1985; OLIVEIRA, 1983).

Em 1835, os rebeldes, autoproclamados *patriotas* e conhecidos posteriormente como *cabanos*⁸³, se apossaram de Belém, a capital da província, e empossaram um presidente cabano. A insatisfação era geral, por isso os *cabanos* ganharam a simpatia da massa entre as camadas pobres da sociedade, e, logo, estavam em muitos lugares na Amazônia (CHIAVENATO, 1984; LIMA, 2008). No rio Tapajós, os *cabanos* lutaram e resistiram por muito tempo. As ruínas de Cuipiranga, em frente de Santarém, e as *trincheiras* de Pinhel são testemunhos eloquentes disso. Os historiadores consideram que a guerra se estendeu até meados de 1840, quando 800 cabanos se renderam no lago Autaz, no rio Madeira, e o governo concedeu anistia aos sobreviventes (LIMA, 2008). Mas, militarmente, os *tapuios* foram vencidos, e uma cruel repressão se abateu sobre os revoltosos. As vilas e pequenos lugarejos, por eles habitados, às margens dos rios, como o Tapajós, ficaram vazios. Seus habitantes ou foram mortos ou tiveram que fugir para a mata ou lugares mais seguros (VAZ, 1997a; 1997b). Calcula-se o total dos mortos em 40 mil, quase a metade da população da Província à época (SODRÉ, 1978), calculada em 100 mil habitantes (OLIVEIRA, 1983).

Era a continuação do processo de depopulação e deculturação. Não é difícil concluir que entre os mortos pela repressão, estavam as mais importantes lideranças dos *tapuios*. Sem elas, as famílias ficaram mais dispersas e os povoados, empobrecidos. Muitas das atuais *comunidades* do Tapajós surgiram nesse momento, com a fuga dos nativos das vilas para áreas menos habitadas (IORIS, 2005; VAZ, 1997a; 1997b). Com a derrota e consequente volta triunfal dos portugueses ao poder, um profundo sentimento de frustração e baixa autoestima pode ter se apoderado dos nativos.

Os autores ligados à tradição memorialista dos legalistas vencedores – brancos, portugueses ou brasileiros de nascimento - que primeiramente escreveram a história da Cabanagem, descreveram os cabanos como "homens-féa, celerados, malvados, destruidores,

⁸³ A excelente dissertação de Leandro Mahalem de Lima (2008) "Rios Vermelhos: perspectivas e posições de sujeito em torno da noção de cabano na Amazônia em meados de 1835" mostra que o termo *cabano* não era usado como autoidentificação pelos revoltosos, mas foi um termo pejorativo imposto pelos seus antagonistas, os *legalistas*, estes orgulhosamente autoidentificados. No período posterior à guerra, os autores, em sua totalidade identificados com o ideário legalista, e as autoridades constituídas acabaram por estabelecer como verdade que os "cabanos" foram os rebeldes da Cabanagem. Nem é correto dizer que o termo se justifica porque os rebeldes moravam geralmente em cabanas, pois, mesmo na época, dizia-se que eles moravam em casas cobertas de palha denominadas "palhaças". O termo provavelmente foi usado pelos legalistas sob a influência da denominação dos rebeldes da Cabanada (1832-1835), revolução que ocorreu em Pernambuco e Alagoas, pois seria comum o uso do termo "cabano" na corte do Império, na década de 1830, sob o sentido de "inimigo". Segundo o autor, na época da Cabanagem, ninguém na Amazônia queria ser "cabano", em razão do sentido pejorativo da palavra. Assim, o uso desse termo seria inadequado para se referir aos rebeldes. Um dos nomes que eles mais usavam para si era "patriotas", além de "paraenses", "brasileiros" e "patricios". Lima (2008) destaca ainda que havia uma diversidade de grupos de rebeldes que aproveitaram a eclosão da guerra para manifestar seus protestos e reivindicações, não havendo um comando "cabano" rigidamente hierarquizado. Mesmo reconhecendo o equívoco inicial da palavra *cabano*, devido ao fato de que já está estabelecida, e ainda porque está sendo ressignificada atualmente na região, nesta tese vou continuar usando-a, bem como o termo Cabanagem.

figuras desprezíveis” etc. (LIMA, 2008, p.24-25). No senso comum dos moradores da Amazônia, a palavra "cabano" passou a significar ladrão, estuprador e assassino sanguinário. Essa versão foi amplamente difundida na Amazônia até a década de 1980, quando da passagem dos 150 anos da Cabanagem. A partir dali, uma nova visão sobre os cabanos começou a ser divulgada, e a sua figura, reabilitada politicamente. Os livros didáticos passaram a mostrar os “cabanos” como lutadores das causas do povo paraense e até como “revolucionários” (DI PAOLO, 1985; RICCI, 2002).

Estava, assim, sendo concluído o processo que Eugene Parker (1985a e 1985b) chama de *cabocliização*, entre 1800 a 1850, quando se instalou na região o comércio *aviador*. Era o posto comercial comandado por um *patrão*, no baixo Tapajós, geralmente judeu ou português, onde o ribeirinho vendia seus produtos e comprava outras mercadorias. O *barracão* do *patrão* era a instituição do controle monopolístico da economia local e da sua relação com o mundo exterior, e se tornou uma das colunas da economia da borracha (TEIXEIRA, 2009). O ribeirinho preferiu esta relação ao emprego permanente na propriedade dos colonos brancos, pois, desse modo, julgava poder manter alguma independência em relação ao sistema. Na verdade, foi bem diferente.

De 1845 a 1851, a produção de borracha na Amazônia passou de 367 toneladas para 1.395 toneladas, ou seja, cresceu quatro vezes (OLIVEIRA, 1983). Uma nova técnica, o processo de vulcanização, descoberto em 1842, permitiu a sua transformação através de altas temperaturas e que ela fosse usada de várias formas pela indústria, principalmente para fazer rodas e pneumáticos de bicicletas e carros. Passou, então, a ser um produto muito procurado, na Amazônia. Já nos anos 1850, foram descobertos seringais no alto rio Tapajós, e parte da população ribeirinha se lançou na sua exploração, junto com os Munduruku. Mesmo os moradores que não foram para os seringais, estavam empenhados em atividades voltadas para o abastecimento dos trabalhadores da borracha, tais como na produção de farinha de mandioca e na atividade pesqueira. Este rio foi um dos maiores exportadores dessa matéria-prima (LEROY, 1991; REIS, 1953; VAZ, 1997).

O trabalhador nativo ia abrindo as *estradas* na mata, ligando as árvores de seringa. Ora, o trabalho era penoso, os perigos eram muitos e as mortes eram frequentes, causadas por cobras, alimentação ruim e doenças. A fumaça da defumação da borracha atacava os pulmões e a visão, tornando o seringueiro um homem magro e enfraquecido (REIS, 1953). Mais tarde, quando muitos indígenas já haviam perecido em face dos sofrimentos nos seringais, os senhores do negócio começaram a trazer os nordestinos para transformá-los em seringueiros. Mesmo com os nordestinos, o Tapajós continuou com a mão de obra essencialmente indígena.

Antes de falar da vinda dos nordestinos, é preciso registrar que o governo tentou a colonização com estrangeiros no baixo Amazonas, em 1867. Eles foram localizados em uma área ao sul da cidade de Santarém. Eram quase 100 estadunidenses – outras famílias inglesas chegariam em 1871 - mas parte deles não se adaptou e foi para Belém ou retornou aos Estados Unidos. Porém, algumas famílias permaneceram em Santarém. Mas, como projeto de colonização, a iniciativa foi um fracasso (REIS, 1979). A grande seca nordestina de 1877/78 expulsou, por sua vez, milhares de pessoas, fugindo da fome e da morte. Parte deles veio para Santarém, e foram colocados em uma colônia. Até março de 1879, já haviam chegado 600 nordestinos, mas, dois anos depois, a colônia estava em decadência, pois a maioria deles preferiu se juntar aos paraenses nos seringais do Tapajós (LEROY, 1991).

Até a década de 1880, o Baixo Amazonas, e mais especificamente o vale do Tapajós, foi a principal zona de extração de borracha, e Santarém era o importante centro que comandava o comércio e o financiamento dessa exploração, até ser suplantado pela produção dos vales do Purus e do Juruá e da região do Acre. Nesse primeiro momento, o rio Tapajós “era por excelência o rio da borracha” e “os seringais eram o fundamento de vida da região” (REIS, 1979, p. 168).

Todo esse trabalho era controlado pelo *patrão*, que ficava na sua casa aviadora, em Manaus, Belém e Santarém, ou nos *barracões* de *aviamento*, à beira dos rios. Ioris (2005, p. 64) afirma que a família Moisés Abraão Cohen, oriunda da Espanha, instalou sua casa comercial em Boim, no Tapajós, em 1870, e prosperou através do *aviamento*, tornando-se proprietária de grandes áreas de seringais em ambas as margens do rio. Além de se dedicar ao comércio de produtos extrativistas, os patrões tinham grandes roças, onde usavam o trabalho dos ribeirinhos nativos, naquela época já conhecidos também como *caboclos*. Oficialmente, não mais prevalecia a escravidão clássica, mas na Amazônia a servidão continuava sendo a regra no uso do trabalho humano, uma escravidão por dívida. Os donos das casas aviadoras e das grandes roças dominavam a todos com mão de ferro. O informativo da Prelazia de Santarém chegou a denunciar a existência de trabalho escravo nos seringais do Tapajós, no início do século XX (LEROY, 1991).

Conforme informações colhidas em várias *comunidades* do baixo Tapajós (VAZ, 1997a), na época da borracha, havia muitos *patrões* famosos pela violência com que dominavam seus empregados. Os informantes citaram alguns casos associados a torturas: “os Franco” de Urucurituba, por exemplo, tinham, em sua fazenda, um “tronco”, para castigar os

trabalhadores⁸⁴; outros amarravam as pessoas, lambuzadas de açúcar, no meio de formigas. Esses homens eram *patrões*, *delegados*, *juizes* e donos dos destinos dos seus trabalhadores. No Tapajós, a escravidão atingiu principalmente os *tapuios*, e essa escravidão não pôde ser eliminada com a derrota da Cabanagem, passando para o período da borracha e adaptando-se às mudanças na economia. Persistiu, pois, o estilo de exploração violenta dos nativos.

Cada *patrão* tinha um caderno onde anotava tudo o que vendia ao *seringueiro* (a preço muito alto) e a produção que cada um entregava (a preço muito barato). No final, o trabalhador estava sempre devendo ao *patrão* ou recebia uma quantia irrisória de saldo. Assim, ele nunca podia abandonar o *patrão*, sempre dependendo dele para se *aviar*, comprar mantimentos básicos para trabalhar e viver (OLIVEIRA, 1983). O *patrão* era a ponte de ligação dos nativos com o mundo exterior: dele tudo compravam e para ele tudo vendiam.

Por que os nativos não fugiam ou não se revoltavam? Primeiro, porque não tinha para onde ir, pois em todos os lugares, ao longo do rio, existia *patrão*. Segundo, os garraões de cachaça estavam sempre por perto para acalmar a revolta, adormecer o orgulho e cegar a vista dos trabalhadores. Cachaça era a solução para todo o sofrimento do seringueiro. Se o preço da borracha caía, tomava cachaça; se estava com saudades da mulher, tomava cachaça; se estava revoltado com a miséria da vida, tomava cachaça. Enfim, a cachaça era um dos segredos da servidão da borracha. Por isso, era o produto mais vendido nos *barracões*⁸⁵.

Como as pessoas tinham que trabalhar quase o dia inteiro, não podiam preparar suas roças. Consequentemente, tinham que se *aviar* de tudo na taberna, até de farinha de mandioca. Realmente, não havia como fugir dos *patrões*. Não é exagero dizer que eles eram donos das pessoas. Os antigos nativos do Tapajós, que já haviam passado pelos missionários, diretores das vilas e militares da Cabanagem, estavam sob a direção de mais um “senhor”, de mais um “dono”, com o *patrão*.

Até os anos 1930, todos os maiores vilarejos do Tapajós ainda tinham lá instalados os seus *patrões*, quase todos judeus: em Tucumatuba-Serraria, estava Jacó Cohen ou Jacó Grande; em Boim, estava Micá Serique e um certo Abraão; e em Pinhel, Jacó Bode e Moisés

⁸⁴ Trata-se da família Franco, que tinha negócios em um sítio próximo a Fordlândia, ao sul de Aveiro, no rio Tapajós. O “tronco” da fazenda é sempre citado como referência a um passado de horrores. Os outros relatos são feitos como se os informantes tivessem escutado que isso acontecia em “algum seringal” da região, sem dar um lugar exato. Outros falaram que esse patrão severo era “Zé Júlio”, de Almerim, sobre o qual há muitas histórias de atrocidades.

⁸⁵ A produção de açúcar nos engenhos paraenses foi um fracasso, se comparada aos nordestinos. Por isso, em 1761, a metrópole ordenava que reduzissem o fabrico ao estritamente necessário para o consumo regional. A sua contribuição maior foi mesmo a destilação das *agoas ardentes*, produzidas em grandes quantidades. (TOCANTINS, 1960, p. 98-102). Além de ser um produto básico na lista das mercadorias da casa do *patrão*, a cachaça era largamente usada pelos *regatões*. “Embriagado o freguês, ficava este à mercê do ladino mascate, que logo iniciava a exploração e o furto” (GOULART, 1968, p. 49).

Serique, com grandes casas de comércio (VAZ, 1997a). Quando o preço da borracha não compensava mais o seu comércio, passaram a comprar outros produtos da floresta, como óleo de copaíba, breu, cumaru, castanha-do-pará, pele de caças (principalmente caititu e veado) etc. Os judeus se retiraram das *comunidades* do Tapajós na década de 1940, aproximadamente, quando se completou a decadência das suas grandes casas de comércio. E foram quase 100 anos de *patrão de barracão*.

Diante do processo de dominação econômica e cultural a que foram submetidos, as novas gerações de indígenas aldeados reagiam de diferentes formas, principalmente através de estratégias discretas ou silenciosas, exercitadas no espaço privado ou familiar. E no limite do possível, eles conservavam ou recriavam crenças e costumes dos tempos tribais ou das missões e desenvolviam modos de vida adaptados à sua nova realidade. Exemplos: a crença nos *encantados* e nos *pajés*, o trabalho coletivo conhecido como *puxirum* e uma economia que integra extrativismo florestal, caça, pesca e agricultura. São esses traços econômicos e culturais que são normalmente caracterizados pelos estudiosos como compondo a sua condição de “caboclo”.

A população resultante desse processo histórico, os chamados *caboclos*, é apresentada pela literatura como representando, desde o século XIX, o mais importante sistema adaptativo da região, um “depósito vital de conhecimento” no que se refere às estratégias de uso da complexa ecologia regional (PARKER, 1985a, p. XVII-LI), uma “adaptação ótima” para a Amazônia (MORÁN, 1974, p.144). Mas grande parte da literatura supõe que os *caboclos* não são mais os indígenas, ou que são indígenas não-tribais. Aqui mostrarei grupos de *caboclos* que estão se descabocliando e emergindo politicamente como indígenas desde o final do século XX. Vejamos agora o contexto mais recente.

A conjuntura atual tem forte influência no reaparecimento dessas coletividades, apresentando suas reivindicações como povos diferenciados. Nesse sentido, posso destacar o “despertar étnico” que, desde pelo menos os anos 1980, ocorre em todo o planeta, com a aparição de novos atores sociais e políticos (DIETZ, 2005). Na América Latina, o fenômeno do “retorno do índio” acontece também em vários países, no campo e nas cidades, com raríssimas exceções, conforme Garcia e Lucero (2005). É uma “luta cidadã” que, a partir do início da década de 1990, ganhou muito mais força e poder de mobilização, chegando até a derrubar presidentes de países, como aconteceu no Equador (BELLO, 2004; VELASCO, 2005).

No Brasil, temos o surgimento do movimento indígena como organização política, a partir de meados dos anos 1970, com inúmeros encontros e mobilizações por território, e

pelos direitos indígenas na Assembleia Nacional Constituinte, na segunda metade da década de 1980 (LUCIANO, 2006). A Constituição de 1988 teve um enorme impacto positivo sobre os povos indígenas, pois significou a remoção da tutela do Estado sobre os indígenas (até então tidos como incapazes) e da visão integracionista, bem como o reconhecimento do seu direito à diversidade cultural e étnica. A nova Constituição garantiu ainda os direitos à educação e saúde diferenciadas e, principalmente, o direito às terras tradicionais, sua demarcação e proteção pelo Estado⁸⁶. A partir desse momento, cresceu vertiginosamente o número de associações indígenas em todo o país. A COIAB foi criada em 1989, para articular e coordenar essas iniciativas que provinham de todos os estados da Amazônia. Era o aparecimento em cena do *índio cidadão*, militante, organizado em associações e conectado com a sociedade civil nacional e internacional (PERES, 2003).

Numa época em que a energia elétrica e a televisão se popularizavam no interior da Amazônia, passou a ser mais constante a presença de líderes indígenas na mídia, como os caciques Mário Juruna (deputado federal entre 1983 e 1987) e Raoni (que viajou pelo mundo acompanhando o cantor Sting, apresentando-se como defensor da floresta amazônica e até lembrando o estereótipo do *bom selvagem*) e a índia Tuíra, que ficou célebre no episódio, fotograficamente documentado, em que passa um facão no rosto do então diretor da Eletronorte, José Muniz Lopes, em um encontro, em Altamira (PA), contra a construção da hidrelétrica de Kararaô⁸⁷. Essas imagens devem ter causado profundo impacto entre a dita população *cabocla* amazônica, que pensava que os indígenas haviam desaparecido, e normalmente os via de forma negativa.

Pela televisão, também chegavam imagens do espetacular festival dos Bois de Parintins, com suas alegorias, indumentária e músicas, sempre enaltecendo os povos indígenas⁸⁸ e os *caboclos*, suas *lendas* e os seus mitos, e inclusive apresentando uma visão muito crítica sobre a Conquista. Vejamos um exemplo desse estilo de músicas através da letra de *Tambores do tempo*, de Tony Medeiros e Edivaldo Machado, do Boi Garantido:

Avante guerreiro do fogo/ Acende a fogueira da libertação/
O meu boi Garantido revive/ As glórias e lendas da tua nação
Os cantos as danças e crenças/ Resistem pra sempre ao som do tambor
E o chão desta mata manchada de sangue/ Proclama não tem vencedor

⁸⁶ Na verdade, os indígenas têm direito ao uso, não têm a propriedade da terra, que pertence à União.

⁸⁷ Kararaô era o antigo nome da hidrelétrica de Belo Monte, ainda em processo de construção, na região de Altamira (PA).

⁸⁸ Há letras onde o artista afirma com orgulho sua identidade de *caboclo* ou de *índio*, como nestes versos: “Eu sou um índio/ Sou um índio guerreiro/ Sou também feiticeiro/ Mas eu não quero guerra/ Quero a paz na terra/ A selva pra caçar/ E o rio pra pescar” (*Índio*, composição de Emerson Maia, Boi Garantido).

Sou filho de sangue Mawé/ Maragua Andirá Mabué [...]
Herdeiro do clã Sateré/ Valente na raça e na fé [...].

Entre os elementos da performance dos bois, não podem faltar as *tribos* de homens e mulheres pintados e vestidos de “índios”, usando coloridos cocares e colares; a *cunhã-poranga*, “a moça mais bela da *tribo*”⁸⁹, e o *ritual*, o “apogeu da apresentação”, que tem no seu centro “a mágica e misteriosa intervenção do *Pajé*, o poderoso *curandeiro* e temido *feiticeiro*, que faz a dança da *pajelança*”. É a grande apoteose da noite. As músicas dos bois, que são muito divulgadas nas emissoras de rádio, além do elogio ao *índio*, também repetem um discurso de valorização do *caboclo*, com sua coragem, sua relação com a natureza e sua cultura. Entre 1996 e 1998, anos de grande mobilização política e cultural pela criação da Resex Tapajós-Arapiuns e da autoidentificação pública dos moradores de Takuara como indígenas, as músicas do Boi de Parintins faziam muito sucesso nas *comunidades* do baixo rio Tapajós e em Santarém⁹⁰, que fica a menos de um dia de viagem de barco de Parintins⁹¹.

Mais recentemente, as discussões e mobilizações em torno dos 500 anos da chegada dos portugueses ao Brasil também foram motivo para maior divulgação de informações sobre os povos indígenas, seu modo de viver, suas ideias e reivindicações. Essa exposição dos índios na mídia certamente deve ter colaborado para gerar uma visão mais favorável e menos preconceituosa a seu respeito. Por exemplo, a exposição “Índio 2000”, da organização Médicos Sem Fronteiras (MSF), com fotos de Sebastião Salgado, permaneceu em Santarém, durante o mês de dezembro de 1999, quando houve seminários e até *rituais* abertos ao público, com a presença de índios Munduruku do alto Tapajós e de Takuara⁹². A programação foi divulgada na Rádio Rural e nos jornais (SANTOS, 1999).

As mobilizações ligadas aos 500 anos também serviram de estímulo para que mais *comunidades* e povos indígenas se organizassem em associações e conselhos, e se articulassem com outras entidades indígenas e indigenistas. No âmbito de um processo já

⁸⁹ *Cunhã-poranga* significa “moça bonita” em Nheengatu. As letras das músicas (fala-se *toadas* em Parintins) usam muitas palavras de origem Tupi e de outros troncos lingüísticos (*Festival Folclórico de Parintins*, no Portal Amazônia). Os autores do texto informam que se basearam em *O Magnífico Folclore de Parintins*, de Tonzinho Saunier e Embratur. São nossos os destaques, para mostrar as constantes referências a um linguajar e a toda uma simbologia “indígenas”.

Fonte: <http://portalamazonia.globo.com/pscrip/amazoniadeaaz/artigoAZ.php?idAz=239>. Acesso em: 28.08.2009

⁹⁰ No ano da criação do GCI e um ano antes de Takuara se *assumir* publicamente como indígena, publiquei em um jornal de Santarém um artigo (VAZ, 1997c) falando sobre como os Bois de Parintins poderiam ajudar os moradores da região a *assumir* sua origem indígena.

⁹¹ No contexto das distâncias amazônicas, isso é considerado “bem próximo”, já que uma viagem de barco de Belém para Santarém, por exemplo, leva três dias. Na época da festa do Boi vários barcos fazem o transporte de pessoas para Parintins.

⁹² Ritual encerra Índios 2000. *Gazeta de Santarém*, Santarém, 19 a 24 de dezembro de 1999.

iniciado décadas atrás, outros coletivos considerados camponeses passaram a se identificar como indígenas e reivindicar, junto ao Estado, a demarcação das suas terras.

No contexto local, destaco o trabalho da Igreja Católica no Baixo Amazonas na educação de adultos e formação de lideranças. A Diocese de Santarém inaugurou a Rádio Emissora de Educação Rural em 05 de julho de 1964 e iniciou, através do Movimento de Educação de Base (MEB), um amplo trabalho de alfabetização de jovens e adultos que alcançou centenas de povoados no interior da região, onde não havia escolas. Utilizando o método Paulo Freire, o MEB procurou envolver os próprios estudantes como agentes da sua educação, por exemplo, na produção de cartilhas, que, juntamente com o programa de rádio e o acompanhamento de monitores, compunham os instrumentos do processo⁹³. A parceria Rádio Rural-MEB, que só terminou em 1998, formou várias turmas da 1ª a 5ª séries, hoje ensino fundamental. Foi esse processo que, aliado com o trabalho pastoral da Diocese, resultou na criação das *comunidades* e na disseminação desse termo para se referir aos povoados no interior da Amazônia.

É importante lembrar que, após o Concílio Vaticano II (1962-1965), os bispos atuantes na Amazônia ganharam novo impulso na sua ação pastoral, e demonstraram, cada vez mais, a sua preocupação com as consequências da implantação dos *grandes projetos* e com o destino da massa de imigrantes de outras regiões do país, os posseiros que perdiam suas terras para “poderosas companhias”, nacionais e estrangeiras, que se instalavam na região (MATA, 1992, p. 363). Alguns desses bispos estiveram na Conferência Episcopal latino-americana em Medellín, Colômbia (1968), que mostrou os limites desses projetos de modernização para a população pobre e denunciou a marginalização social como resultado estrutural do tipo de desenvolvimento econômico que se implantava nos países da América Latina. Nas reuniões regionais em Santarém (1972) e Manaus (1974), os bispos da Amazônia definiram, como linhas prioritárias de ação pastoral, “a encarnação na realidade e a evangelização libertadora” (MATA, 1992, p. 363). A partir daí, a formação de líderes leigos ganhou grande destaque, envolvendo os estudos de Bíblia, teologia e política (análise da realidade, educação política etc.). Essa politização crescente do clero e o seu afastamento das elites trouxeram, por outro lado, dificuldades para a Igreja. Seus agentes começaram a ser perseguidos e ameaçados de morte.

⁹³ Além da alfabetização, o MEB iniciou e realizou, durante anos seguidos, em Santarém, a Feira da Cultura Popular, onde os moradores das áreas rurais expunham sua produção agrícola (em geral, derivada da mandioca) e artesanato, além de músicas, danças e poesias. Não posso deixar de ver nessa experiência um embrião da valorização cultural indígena que começaria nos anos 1990.

A formação de lideranças leigas, conforme essa nova linha pastoral, começou em 1959, e ganhou expressão em Santarém nos anos 1970 através do trabalho da “Catequese Rural”, voltado para a formação de catequistas de *comunidades*, que todos os anos participavam das *semanas catequéticas* e de outros treinamentos⁹⁴. Era característico da atuação da Catequese Rural, além da insistência na participação “comunitária”, procurar despertar uma visão crítica sobre a realidade, o que era expresso no objetivo de ligar “o tempo da Bíblia ao tempo de hoje” ou “a fé à vida”.

Na década de 1970, associado intimamente com a Igreja, teve início o movimento sindical dos trabalhadores rurais no município de Santarém, que alterou profundamente a configuração dos movimentos sociais na região, conforme o estudo de Leroy (1991). Entre 1974 e 1975, dois ex-estudantes de teologia, Geraldo Pastana e Ranulfo Peloso, o segundo um frade franciscano à época, foram viver em uma *comunidade* rural, onde logo iniciaram projetos de organização comunitária, iniciativa que se disseminou, depois, para outras *comunidades*. Com o apoio da Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional (FASE), entidade que se instalou na região na mesma época, e da Comissão Pastoral da Terra (CPT), um grupo de trabalhadores criou o movimento de Oposição Sindical e começou a disputar espaço político dentro do Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR) de Santarém. Em 1976, decidiram lançar publicamente uma chapa de oposição à direção do STR, esta tida como alinhada com o governo militar.

A Corrente Sindical Lavradores Unidos, o grupo de oposição, conseguiu vencer as eleições para a direção do STR de Santarém, em julho de 1980, quando seus membros já haviam desencadeado uma ampla mobilização, que envolveu moradores de quase todas as *comunidades* da área rural. Estes foram envolvidos em um radical processo de politização que foi além do aspecto *comunitário* ou local, enfatizado até então pela Igreja, e passou a destacar a ideia classista de um coletivo indiferenciado de *trabalhadores rurais*, organizados em uma *luta* de classes sociais, contra os *patrões*, empresas latifundiárias e o governo, seu aliado. O seu *slogan* era “o sindicato somos nós” (LEROY, 1991, p.101). Nessa perspectiva, a ideia era combater os “inimigos”, na defesa dos seus *direitos*. Os líderes do STR eram os mesmos formados pela Igreja. E muitos destes seriam, a partir de 1998, os líderes indígenas.

Os estudos de capacitação da Catequese Rural usavam a Bíblia para reforçar ideologicamente essa participação sindical, através da ideia de que é do *povo oprimido* que vai surgir a libertação. A mensagem de que os trabalhadores só tinham valor e força quando

⁹⁴ Movimento Catequético. *Anuário da Prelazia de Santarém*, Santarém, N. 15, julho de 1978.

unidos era reproduzida nas *comunidades* pelos líderes leigos, os *catequistas*, e reforçada pela visita dos padres, uma ou duas vezes ao ano. A Rádio Rural passou a ser o canal privilegiado de comunicação dessas ideias da Igreja para os moradores dos povoados espalhados no interior da região.

Na segunda metade da década de 1970, os moradores das *comunidades* localizadas na faixa ribeirinha da Floresta Nacional (FLONA) do Tapajós começaram a travar uma luta para permanecer na área, enquanto o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF) tentava retirá-los (VAZ, 1997; IORIS, 2005). Em 1980, os moradores, junto com o STR de Santarém, fizeram um pico na mata de 10 km de fundo, a partir das margens do rio para o centro da floresta, estabelecendo os limites do que eles pensavam ser a sua terra dentro da Flona. Desde então, o “Pico das *Comunidades*” passou a ser defendido com muita energia diante do órgão federal e era sempre renovado pelos ribeirinhos. Segundo Alloggio (2004, p. 582), essa ação “foi o sinal de que a disposição de lutar poderia vir a garantir a permanência das *comunidades* tradicionais no seu próprio lugar”. Não houve a propalada expulsão, apesar de a tensão com o órgão governamental ter continuado.

Só em 1988 o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), que substituiu o IBDF, propôs o diálogo como busca de solução para o problema. Mas o sentimento predominante, entre os moradores, era o de que o *governo* os mantinha oprimidos, cerceando a sua antiga liberdade no uso dos recursos da floresta. Todos queriam “se livrar” do IBAMA. Após muitas tensões e reuniões, quando os moradores sempre afirmavam o direito de permanecer na sua terra, e o IBAMA tentava restringir tal direito, o Congresso Nacional aprovou o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), em 2000, que permitiu que *populações tradicionais* pudessem viver dentro de Unidades de Conservação (UC). Os moradores assinaram um Contrato de Concessão de Uso com o Governo, e sua permanência na Flona passou a ser legal. Mas nem todos aceitaram essa via. Três *comunidades* decidiram identificar-se publicamente como indígenas (IORIS, 2005).

Na outra margem do rio Tapajós, a ação política do STR também se fez sentir. Desde 1976, os moradores da margem esquerda do rio Tapajós, no município de Santarém, começaram a participar das reuniões da oposição sindical e a se associar no STR (VAZ, 1997b). No início dos anos 1980, eles souberam que suas terras haviam sido vendidas para a madeireira Amazonex, que pretendia expulsá-los dali. Foi nessa época que Geraldo Pastana, da Corrente Sindical Lavradores Unidos, ganhou a eleição para presidente do STR. Os novos diretores sindicais logo manifestaram posição favorável aos ribeirinhos do Tapajós, armando-

os de argumentos em defesa do seu direito a terra, e informaram as *comunidades* sobre as implicações da instalação da empresa e do que estava em jogo. Acima de tudo, mostraram que a resistência política dos ribeirinhos era a única maneira de barrar os interesses da empresa: era preciso se organizar para enfrentar o *inimigo* e proteger a terra. Os moradores decidiram permanecer e evitar a entrada da empresa na área comunitária. O cerne dessa resistência foi a certeza de serem os legítimos donos da terra, mesmo sabendo que ela tinha outros pretendidos donos.

Alguns dos *slogans* mais usados naquela década de intensa mobilização dos sindicalistas – não apenas nas duas margens do rio Tapajós, mas em todas as regiões do município de Santarém – dão uma ideia das mensagens que reforçavam um espírito de unidade e de luta, que preparavam o caminho para a Resex e para o movimento indígena: “a terra é nossa”, “a terra é prá quem nela vive e trabalha”, “a nossa força é a nossa união” e “juntos venceremos” (ALLOGGIO, 2004, p.582).

Além do enfrentamento direto com os trabalhadores da empresa madeireira, os moradores também começaram a fazer 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 madeireira. As dificuldades foram enfrentadas com entusiasmo, por saberem estar defendendo suas terras contra *inimigos* externos. Diante dessa resistência, em 1981, a empresa foi forçada a negociar e ceder, deixando para os nativos a faixa dos 13,4 km (LEROY, 1991). É interessante registrar que 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.

Animados com a vitória diante da madeireira, os moradores da margem esquerda do Tapajós, liderados pelo STR de Santarém, enfrentaram, ainda, a invasão de barcos-geleiras nas águas do rio entre 1983 e 1984 (LEROY, 1991). Da luta em defesa da terra passaram à luta em defesa dos peixes e da água. Eram barcos pesqueiros que usavam grandes redes do tipo *arrastão* e chegavam quase a fechar completamente o rio. Depois de várias denúncias e avisos, em agosto de 1984, mais de 100 moradores foram ao meio do rio, onde estavam os barcos-geleiras, e tomaram suas redes (*malhadeiras*) e canoas. Estavam apoiados por outros 200, postados na praia. O material só foi devolvido em outubro de 1985, após muita negociação, e com o problema resolvido.

Nos anos 1980 os sacerdotes e religiosos, influenciados pela Teologia da Libertação, visitavam as *comunidades* do rio Tapajós, estimulando os moradores a reavivar as suas

tradições culturais, que haviam sido combatidas pela própria Igreja até meados do século XX. O franciscano Frei João Schwieters, atual ministro custodial dos frades na Amazônia, relatou que visitava as *comunidades* da margem esquerda do Tapajós entre 1983 e 1984, muitas das quais hoje se identificam como indígenas. Ele recorda de lhes haver dito, várias vezes, “você são índios”, mas que as pessoas não gostavam disso. Ele incentivava as pessoas à retomada da celebração das suas *festas de santo*, com *mastros* e *folias*, como faziam em anos anteriores. E as pessoas respondiam que os próprios padres haviam proibido a realização dessas festas. Frei João, então, adaptava as celebrações católicas de modo a envolver elementos dos costumes locais, inclusive realizou missas na praia, ao redor da fogueira, envolvendo a presença das águas do rio e a natureza ao redor. Ele notou que as pessoas gostavam muito disso. Ele não estava só. Outros religiosos, padres e freiras, em outras *comunidades* rurais, também incentivavam os moradores a voltar a realizar suas festas religiosas tradicionais. Após esse incentivo, muitas *comunidades* reiniciaram, abertamente, suas festas de santo padroeiro com mastros e cantorias.

Dentro da Igreja surgiu, em setembro de 1993, o Grupo de Reflexão dos Religiosos Negros e Indígenas (GRENI), com o objetivo de “possibilitar aos religiosos e religiosas afrodescendentes e indígenas uma maior conscientização sobre a própria identidade em vista da superação de todos os obstáculos que impedem uma plena sadia autoestima” (CRB NACIONAL-GRENI, 2004, p. 11). A prática dos militantes do GRENI era a valorização de uma identidade pré-existente. Do núcleo do GRENI em Santarém, emergiu, em 1997, o Grupo Consciência Indígena (GCI) que reunia religiosos e leigos católicos que se identificavam já como indígenas e promoviam a valorização dessa *identidade*, incentivando a valorização de alguns costumes das *comunidades* ribeirinhas e definindo-os como “indígenas”. Esse era o caso, por exemplo, de palavras do Nheengatu, do *tarubá* e dos *rituais* com fogueiras.

A mobilização dos moradores das *comunidades* dos rios Tapajós e Arapiuns contra empresas madeireiras, iniciada em 1996, despertou os moradores para a luta pela demarcação das *suas* terras coletivas tradicionais. A opção jurídica que pareceu mais adequada foi criar uma Reserva Extrativista (Resex) que contemplasse o respeito aos costumes de uso coletivo da terra e a possibilidade de manutenção da prática de agricultura e pecuária de pequena escala dentro da floresta. Imediatamente, 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. Até a criação efetiva da Resex, em fins de 1998, aconteceram muitas assembleias e estudos entre os moradores e com autoridades do governo. Foram dois anos de muitos encontros, assembleias,

estudos e audiências com advogados, políticos, autoridades do IBAMA, do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e do Ministério Público Federal (MPF), no decorrer dos quais eles descobriram que, enquanto populações que viviam tradicionalmente naquelas terras, eram sujeitos de direitos que, organizados, poderiam conquistar tais direitos. Descobriram também que por terem ascendentes indígenas tinham direito àquele território. Mas no final de 1996, quando começou efetivamente o movimento pela Resex, nenhuma comunidade no baixo Tapajós havia se assumido como indígena.

Nos momentos de conflitos, com grupos contrários à criação da Resex, como na Audiência Pública realizada na comunidade de Mentai (15/08/1998), os moradores, no seu discurso em defesa da criação da Resex, falavam já, em uma ligação com seus *antepassados*. Essa palavra, que seria muito usada, depois, no movimento indígena, apareceu no pronunciamento de um morador de São Pedro (comunidade que anos depois se identificaria como indígena), que “relembrou a luta dos *antepassados* pela posse da terra e declarou-se a favor da criação da reserva”, conforme a Ata do evento, preparada pelo MPF⁹⁵. Era já uma associação das lutas atuais pela terra com as outras lutas dos ancestrais, que podiam tanto ser os *índios* como os *cabanos*. A Ata diz mais: Miguel Lima, de Suruacá, que um ano mais tarde seria eleito o primeiro presidente da Associação Tapajoara, “fez relação da luta pela RESEX com a revolução Cabanagem, declarando que ambos eram movimentos de trabalhadores rurais pela posse da terra”. Mais à frente, vou mostrar como a memória da Cabanagem serviu como um dos elementos fundamentais na reconstrução de um passado indígena na região.

A mobilização das *comunidades* pela criação da Resex Tapajós-Arapiuns certamente se serviu do caminho preparado pelo MEB, pela Catequese Rural da Diocese, STR de Santarém e pela Rádio Rural como veículo de comunicação. E despertou as lideranças para a questão da sua história e identidade cultural, o que significou um diferencial em relação aos movimentos anteriores. Os vários encontros do movimento da Resex chegaram a reunir em torno de 250 moradores de várias *comunidades* dos rios Tapajós e Arapiuns, o que não acontecia normalmente. Alguns elementos culturais dessas *comunidades*, sabidamente de origem indígena, e em geral vistos com desprezo pelos cidadãos, foram sendo revalorizados, de forma intencional, pelos líderes do movimento, principalmente aqueles ligados ao GCI e à Igreja, mas logo se generalizaram entre os moradores.

⁹⁵ “Ata da Audiência Pública de Esclarecimento e Confirmação sobre a Criação da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns”. Mentai, 15 de agosto de 1998. Assinada por Edilson Sena (escrivão da Procuradoria da República) e Dr. Felício Pontes Jr. (Procurador da República em Santarém) [são nossos os destaques].

Um dos momentos mais marcantes nesses encontros era quando os assessores mostravam a evolução e a ligação histórica entre os *povos indígenas* da época da Conquista e *aquelas mesmas comunidades*, através 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 a estavam defendendo naquele fim do século XX.

Para as *comunidades* que estavam fora da Resex e da Flona Tapajós, o problema passou a ser a crescente ocupação e privatização, na região, de vastas áreas, por empresas madeireiras, plantadores de soja e grupos migrantes do sul e sudeste do país. Muitas famílias venderam seus sítios a esses grupos e se deslocaram para a cidade de Santarém. A população local, por sua vez, sentiu-se ameaçada em seus direitos sobre as terras de ocupação tradicional, e procurou meios para se defender. O STR de Santarém defendia os Projetos de Assentamento Agro-Extrativista (PAE), e o GCI e setores da Igreja, a demarcação das áreas como Terras Indígenas (TIs).

Finalmente, cabe referir ao surgimento de agentes mediadores oriundos das próprias *comunidades* ribeirinhas. São pessoas que conseguiram ter acesso ao ensino formal, cursando o ensino médio e até mesmo o nível superior, tornando-se os líderes do movimento da Resex, em um primeiro momento, e do chamado movimento indígena, em seguida. Eles se tornaram porta-vozes das demandas das suas *comunidades* e intermediadores das negociações entre suas associações e o IBAMA, MPF, Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), prefeituras, ou ainda as organizações indigenistas e indígenas, tais como o CIMI e a COIAB, e outras ONGs com atuação voltada para os ribeirinhos.

Esses agentes estavam, até 1999, quase todos reunidos no Grupo de Trabalho (GT) da Resex. A partir de 2000, o GT se dissolveu, e aqueles identificados com a luta indígena ficaram no Conselho Indígena dos rios Tapajós e Arapiuns (CITA) e no GCI. No início de 2003, no GCI, havia, entre os seus dezoito membros, nove com curso superior, em geral pedagogia e sociologia. Os outros membros haviam completado o ensino médio⁹⁶. Também havia quatro religiosos (duas freiras e dois frades) e um ex-seminarista, um professor de ensino superior (eu mesmo) e dois do ensino básico. Esse quadro mostra que o movimento

⁹⁶ Miguel Lúcio Lima, que se tornou o primeiro presidente da Associação Tapajoara da Resex, terminava o ensino médio em 1996, quando nos conhecemos na viagem para o primeiro encontro de *comunidades* que iria tratar da luta contra as madeireiras, que logo se direcionou para a Resex. Ele é natural de Suruacá, Tapajós, em frente a Alter do Chão. Ele já lia bastante sobre a história da região, povos indígenas, colonização, Cabanagem etc. E, assim como eu, já se *assumia* pessoalmente como indígena. Em poucos meses, criamos o Ajuricaba, grupo de articulação política dentro do movimento pela Resex, que procurou favorecer os supostos interesses dos moradores *comunidades* e valorizar sua origem indígena.

das *comunidades* indígenas dispunha de uma assessoria altamente qualificada, que conhecia os códigos de negociação com as instituições governamentais e não-governamentais.

Entre os três coordenadores que o CITA já possuiu, vale ressaltar que dois moraram e estudaram em Manaus por alguns anos, de onde voltaram, recentemente, com bastante experiência e conhecimentos sobre o funcionamento da sociedade brasileira, seus problemas e complexidades, além de terem desenvolvido um grande poder de comunicação com esse mundo exterior. É interessante notar que algo semelhante ocorreu, também, com alguns líderes dos povos do Nordeste, que viajaram para grandes cidades, de onde retornaram mais aptos para realizar alianças externas e dar forma aos projetos coletivos dos seus grupos (OLIVEIRA, 1999).

Os efeitos da chamada globalização, que permitiu um fluxo imenso de mensagens, produtos e símbolos, foram muito influentes na etnogênese indígena no baixo rio Tapajós. A minha trajetória e as influências que tive são um exemplo disso. Além da minha estadia no Rio de Janeiro e da viagem ao Peru e Equador, onde tive contato mais próximo com a história da colonização e da resistência indígena, li muitos livros sobre indígenas no Brasil, na América Latina e nos Estados Unidos. E repassei esses materiais a alguns dos líderes da Resex, do GCI e do CITA. Por exemplo, o famoso Manifesto do Cacique Seattle era lido e adaptado para a realidade dos indígenas da Amazônia, além dos filmes sobre conhecidos líderes indígenas dos Estados Unidos, como Gerônimo e Crazy Horse (Cavalo Doido). O discurso indigenista da Igreja Católica, através dos materiais do CIMI, também difundia bastante termos como Terra sem Males, Mãe Terra e autonomia indígena.

No que concerne às músicas indígenas que passaram a ser entoadas em todas as *aldeias* e encontros, é bom destacar que ainda durante as primeiras reuniões pela criação da Resex, eu comecei a divulgar muitas delas, já conhecidas em outros lugares da Amazônia. Algumas tinham letras em Nheengatu, e logo foram absorvidas nos encontros da Resex e, depois, do movimento indígena. Outros cantos foram adaptados por mim a partir de músicas indígenas do Brasil e de outros países, principalmente os EUA, de CDs que eu adquiria durante minhas viagens.

I. PINHEL: HISTÓRIA E CULTURA

Neste capítulo, o objetivo é apresentar, a partir da etnografia de uma *comunidade* concreta e individualizada, o impacto por que passaram seus moradores com a recente autoidentificação indígena. Pinhel, provavelmente uma maloca pré-colombiana, antiga *missão* jesuítica e vila pombalina, insere-se perfeitamente no esquema da evolução histórica da região. As tensões e divisões internas que a caracterizam hoje também exemplificam o que ocorre em outras *comunidades* da região. Aqui, já apresentarei, preliminarmente e de forma mais detalhada, os três elementos mais significativos da etnogênese no Tapajós: a pajelança, as *festas de santo* e a memória da Cabanagem.

Lugar de Pinhel foi como passou a ser conhecida a antiga *missão* de São José de Maitapus depois de 1757, na época da implantação do Diretório. Por ter pouca gente, a aldeia foi a única na Amazônia que não pôde naquele ano ser elevada à categoria de vila (LEITE, 1945, p. 365). Pinhel está localizado à margem esquerda do rio Tapajós, em um terreno elevado, no município de Aveiro, sob as coordenadas: 03° 19'49,5" e 055° 19'14,0" (ALMEIDA, 2001).

Não obstante o foco da etnografia seja Pinhel, inevitavelmente, em certos momentos falarei também de Escrivão e Camarão, pois as informações que obtive dos moradores das três *comunidades* atestam a existência, desde muitos anos, de uma profunda ligação entre elas. E o seu cotidiano mostra que elas continuam com intercomunicação muito intensa. Essa mesma observação já havia sido feita por Almeida (2001, p. 60), nas conclusões do seu Relatório de visita ao baixo Tapajós:

[...] foi possível delinear alguns “mapas” étnicos e culturais a partir da observação de como se encontram estabelecidas as relações entre as comunidades. Assim ficou evidente que as nove comunidades que perfazem o caminho fluvial de Muratuba a Jaca, e as que constituem Pinhel, Camarão e Escrivão são duas áreas bem definidas onde ocorre intenso interrelacionamento entre as pessoas e famílias fundado na convicção de que têm as mesmas origens e reavivado pelos casamentos, pelas relações de trabalho e pela coexistência em um mesmo espaço físico. Isso futuramente deverá favorecer a criação de áreas abrangendo várias comunidades contíguas.

As três *comunidades* possuem muitos aspectos em comum, unidade reconhecida pelos seus moradores. Inclusive, nos dias de festas, principalmente de São Benedito, Escrivão e Camarão participam intensamente das programações em Pinhel. Foi nestas três *comunidades* que se iniciou, no Tapajós, o movimento pela criação da Resex, depois expandido para as

outras. As três iniciaram, ao mesmo tempo, a participação no movimento indígena, compartilhando, hoje, as mesmas tensões.

Mesmo que eu não tenha feito trabalho de campo sistemático em Escrivão, o pouco que consegui apresenta a mesma tendência. O próprio nome do local teria sido originado no episódio da morte de um “escrivão” português que estava fugindo de Pinhel, provavelmente em decorrência da Cabanagem, e que foi alcançado e assassinado nas imediações de onde hoje está Escrivão.

Em Camarão passei uma semana, que serviu para a produção de mais informações sobre a crença comum de que dali saiu o povo para fundar a atual Pinhel, e, reciprocamente, séculos depois, uma família de Pinhel teria refundado a atual Camarão, no mesmo local. É um pequeno povoado localizado entre Escrivão e Pinhel. Os moradores das três *comunidades* concordam que foi Camarão (antiga Tauaquera) a original moradia da população de Pinhel. Há muitos anos os moradores dessa última viveram em Tauaquera¹, quando o aldeamento tinha, inclusive, uma igreja, o que sugere um estabelecimento de caráter mais permanente, e, de lá, saíram devido a uma epidemia que levou muitos indígenas à morte. Os relatos referem que se atribuía a um *feitiço* enterrado à porta da igreja a causa das mortes. Em busca de um lugar melhor, eles fugiram para onde, hoje, se localiza Pinhel.

Os laços de parentesco unem as famílias das três *comunidades*. O local onde hoje está estabelecida Camarão era, até os anos 1980, pouco habitado. A primeira família que ali se estabeleceu, oriunda de Pinhel, contribuiu para a formação atual mediante o casamento dos filhos. Logo vieram moradores de Escrivão, aumentando o grupo que, então, formou a *comunidade*, nos anos 1990. É como se parte dos antigos moradores de Tauaquera tivessem retornado para sua terra séculos depois da fuga. Pelo fato de estar localizado entre Escrivão e Pinhel, o lugar é sempre visitado por famílias daí oriundas. Quando os moradores das três *comunidades* criaram o movimento da Associação Yané Caeté, em 1996², para defender as suas terras comuns, Camarão foi escolhida como sede desta associação intercomunitária.

Por ocasião do surgimento do movimento indígena na região, os moradores buscaram saber dos seus mais antigos os nomes dos povos indígenas que habitavam os três locais. Em Pinhel, como o nome da antiga *missão* era São José dos Maitapus e como alguns anciãos lembravam de um antigo povo indígena que habitava o lugar, concluíram que seus antepassados e, conseqüentemente, os atuais habitantes eram Maytapu. Mas sabiam que os Cara Preta também viveram ali. Os moradores de Escrivão, por sua vez, assumiram-se como

¹ Corruptela de “tabaquera”, no Tupi “maloca ou morada antiga”, nome bem adequado no caso.

² Que logo no início de 1997 desaguaria no movimento pela criação da Resex.

Cara Preta. Os camaronenses também se denominaram Cara Preta, apesar de alguns entenderem que deveriam se identificar como Maytapu. Mais recentemente, líderes de Escrivão descobriram que os Cara Preta eram, na verdade, os Munduruku, e passaram a se auto-referir como Cara Preta ou Munduruku. De fato, muitas famílias de Munduruku passaram a viver em Pinhel, a partir dos últimos anos do século XVIII, o que demonstra que realmente eles são um dos povos formadores das três *comunidades*.

Entendo, pois, que a história das três *comunidades* não pode deixar de levar em conta essas relações de proximidade no tempo. Mas para o período mais antigo, antes e após a chegada dos portugueses, as fontes históricas se referem mais ao povoamento onde está estabelecida, hoje, Pinhel.

1.1 HISTÓRIA

Falar de Pinhel, tanto da terra como do povo que ali vive, é falar de séculos de história. Uma parte dessa história persiste na memória dos nativos, ao passo que outra parte foi sufocada e enterrada – literalmente. Bem antes da chegada dos primeiros europeus ao rio Tapajós, com as *tropas de resgate* de escravos indígenas, no século XVII, em busca das *drogas do sertão*, o lugar já era habitado, conforme indica o Relatório de uma técnica do IPHAN (2008), que realizou uma visita para recolher restos de esqueletos humanos e cerâmica encontrados fartamente no solo do atual povoado de Pinhel. A arqueóloga Denise Gomes (2008) descobriu ocupações de grupos semi-sedentários cultivadores de mandioca, entre 2.400 e 1.600 a.C., na região da atual comunidade de Parauá, à margem esquerda do rio Tapajós, pouco ao norte de Pinhel. Como têm preconizado os estudos arqueológicos já referidos, há 11.200 anos, a região de Santarém e entorno é território habitado por populações indígenas (NEVES, 2006; ROOSEVELT, 1991).

Lamentavelmente, restaram poucos relatos escritos sobre os indígenas encontrados nessa região pelos europeus. A história não foi escrita pelos vencidos, como afirmou o professor amazonense José Ribamar Bessa Freire: “[...] até hoje, a história da Amazônia se resume a uma parcializada e primária visão dos vencedores” (1983, p.76). Porém, em um sentido mais profundo, a guerra entre conquistadores e nativos ainda não acabou. E o esforço aqui desenvolvido é uma tentativa de construir outra história, a partir do pouco que foi escrito e do que foi sufocado, mas resiste em parte, na memória dos moradores. E atualmente, no contexto da criação da Resex Tapajós-Arapiuns e do surgimento do movimento indígena na

região, os moradores de Pinhel e das *comunidades* vizinhas começam a falar bem mais sobre sua história.

Os mais velhos concordam que o *começo* de Pinhel veio dos *índios*, que já *trabalhavam em roça*. De estatura baixa (*jitinhos*), eles eram os donos das *terras pretas*, que hoje constituem sinais evidentes da origem indígena do povo atualmente estabelecido em Pinhel, pois ali são encontrados restos de cerâmica e os *bolos* ou *pão dos índios*. Quem eram esses índios? Segundo Roselino Freire, 56 anos, um intelectual nativo autodidata³ que vive em Pinhel e pesquisa, há alguns anos, a história do seu povo, eram os Cara Preta⁴, Apiaká e *bugres*. Estas *tribos* formavam uma só *aldeia*, a dos *Maytapu*. O termo *bugre* é usado por alguns outros informantes mais velhos, aparentemente para se referir aos índios já *civilizados* que viviam nas *aldeias* e vilas. Pode ser sinônimo de *tapuios*, termo nunca usado por esses informantes, apesar de muito presente na literatura que trata dos indígenas aldeados na região.

Ainda segundo Roselino Freire, naquela época de *antigamente*, na aldeia dos *Maytapu*, costumava-se *festejar e dançar* muito, principalmente no quarto de lua cheia, quando “eles acendiam a fogueira e dançavam ao redor, e como bebida, somente o tarubá”, tanto em Pinhel, como em Tauaquera/Camarão. Os índios tinham como médico o *pajé*, conhecido também como *feiticeiro* ou *sacaca*, e detentor do poder de dar ordem aos *espíritos* ou *bichos*. Aquele povo “plantava maniva, milho, o feijão, arroz, macaxeira e a maniquera⁵; criava galinha, pato, peru e cachorro. Este era o companheiro da mata”; como utensílios de casa panelas, pratos, alguidares e fornos de torrar farinha, tudo de barro, e colheres de pau⁶. Suas armas eram arco e flecha, lança e borduna⁷, o veneno *timbó*, que matava os peixes nos rios, lagos e igarapés.

Conforme uma pesquisa escolar realizada por estudantes de Pinhel (INGRIDY e outros, [2007?])⁸, em decorrência do empobrecimento do solo, os *Maytapu* se mudaram para Tauaquera (hoje Camarão, 5 km ao sul de Pinhel), bem próximo à aldeia dos Cara Preta, onde

³ Com apenas a 4ª série do Ensino Fundamental, ele foi um dos meus maiores informantes. Roselino Freire, que escreve a história de Pinhel, se orgulha dos seus escritos, que pretende publicar como um livro.

⁴ Quase todos os informantes mais velhos falam que os Cara Preta eram o povo que desde *os começos* rondava Pinhel ou mesmo morava no lugar. Apenas os líderes indígenas citaram os *Maytapu* como o povo original do lugar.

⁵ Segundo o próprio Roselino Freire, “uma mandioca que tem o tucupi [sumo] bem doce”.

⁶ Tais costumes citados ainda eram predominantes entre os moradores até os anos 1970. O que eles dizem ser costumes dos antigos índios, na verdade, são os seus costumes até recentemente. E que atualmente são revalorizados, ou ao menos idealizados.

⁷ Já estas armas, segundo os informantes, há séculos não são usadas em Pinhel. Parecem mais uma referência ao estereótipo do índio do senso comum.

⁸ Foi a professora Ivete Oliveira Vaz, de Pinhel, que me forneceu uma cópia desse trabalho escolar (“Resgate Cultural da Vila de Pinhel”), de autoria de um grupo de alunos de Pinhel que estudava na vizinha *comunidade* de Cameté (provavelmente em 2007), cujos nomes constam apenas como: Ingridy, Jakeline, Jacklane, Bruna, Laudicéia, Orlene, Marceliano, Igor e Railena. A professora Ivete, que disse ter escutado muitas histórias do seu avô Firmo Cardoso sobre Pinhel, afirmou que grande parte dessas informações ela repassou a estes alunos.

viveram até que uma epidemia atacou a população, e muitos índios pereceram. É que os Maytapu não tinham bom relacionamento com os Cara Preta, e estes colocaram um *feitiço* (enterraram a cabeça de um pássaro *vivió*) à porta da igreja, e todos os que iam ali, aos domingos, morriam. Para que não fosse toda a população exterminada, eles voltaram para o lugar de origem, Pinhel.

Sobre essa relação de Pinhel com Tauaquera (Camarão), há outras versões. O Sr. Wilson Oliveira, 77 anos, o homem mais velho do lugar, diz:

Esta vilagem começou em Tauaquera. Lá eles tinham a igreja deles, tudo lá⁹. Mas então, eles eram perseguidos pelos índios, os Cara-Pretas e os Mundurukus. O que fizeram os índios¹⁰? Eles infitçaram, que a raça deles é fiticeiro, infitçaram na porta da capela. Lá eles plantaram a cabeça do tangurupará¹¹.

Depois disso, as pessoas começaram a morrer, pois iam à igreja aos domingos e logo adoeciam, e, para não se extinguirem, fugiram para o lugar onde está localizada Pinhel. Nesse novo lugar, os *índios* de Tauaquera ainda vieram tentar enfeitiçar os moradores de Pinhel, deixando um *tatu-canastra* para cavar a terra da parte da frente do povoado¹².

Se os Cara Preta e os Munduruku eram os moradores de Tauaquera, quem eram os moradores de Pinhel naquela época? Para o Sr. Wilson Oliveira, eram os *cabocos*, que “eram perseguido por essas tribos de índio”. Em outro trecho da entrevista, ao falar sobre os primeiros moradores de Pinhel, quando eu insisti sobre a denominação dos índios de Pinhel, ele, que se *assume* orgulhosamente como índio, disse: “Aqui eu digo que era habitado pelos Maitapus. Eles trabalhavam tudo, eles trabalharam nessas terras. Eles moravam mais ou meno aqui, essas terras de Itepú, Ereré, essas grandes terra preta. Eles trabalhavam aqui”.

O interessante neste relato é que ele permite pensar a transferência de Tauaquera para Pinhel já no contexto pós-missão, quando um grupo de nativos não se entendia como *índios*, diferenciando-se dos Cara Preta e Munduruku, que, estes sim, continuavam com seus costumes “selvagens” de *feitiçaria*. Os que se deslocaram para Pinhel eram já *cabocos*. Pode ter acontecido que, mesmo com uma parte dos indígenas tendo sido catequizada em Pinhel, outra parcela continuou na “taba antiga” (*tauaquera*). Provavelmente fugindo do trabalho

⁹ Todos os informantes insistem neste elemento: já havia igreja em Tauaquera. Isso pode significar que já eram *civilizados*, e não *índios brabos*, expressão às vezes usada para diferenciá-los dos cristianizados.

¹⁰ Atenção: o informante chama de *índios* aos outros indígenas, não os Maytapu.

¹¹ Uma espécie de pássaro. Segundo a crença do lugar, é o único que o pássaro *japim* não imita. Como o *japim* é um conhecido imitador dos cantos de outros pássaros, isso sugere que o *tangurupará* é *respeitado*. Outras versões dizem que o pássaro era o *vivió*.

¹² O terreno em frente a Pinhel é todo cheio de grandes covões, que teriam sido resultado da ação de tatu canastra mítico.

forçado, depois da expulsão dos jesuítas, os *cabocos* da missão de São José de Maytapus se refugiaram em Tauaquera (de onde talvez foram atraídos anteriormente pelos missionários). Mas, a convivência já não teria sido fácil, devido às diferenças de costumes e práticas entre os *índios* já estabelecidos no lugar, praticantes da pajelança/feitiçaria, e os que chegavam, com práticas cristãs. O resultado foi que os *cabocos* se viram forçados a voltar para Pinhel.

Outra possibilidade é que essa migração tenha ocorrido no período da implantação da *missão* dos jesuítas. Provavelmente, os padres tentaram fundar a aldeia em Tauaquera, de onde tiveram que sair, devido às epidemias que estavam dizimando os indígenas. Assim, os indígenas de Tauaquera teriam sido transferidos pelos jesuítas para o local onde atualmente está Pinhel, salvo, talvez, por um grupo de índios mais apegado às suas tradições, que se teria recusado a seguir os padres. Vejamos o relato de Luís Xavier Cardoso, 68 anos, morador de Pinhel, e *mestre de folias de festa de santos*:

Tauaquera, aí um povoado tava crescendo e já ficando a começo de uma cidadezinha. Aí, lá chega um morador nesse lugar, se agradou que a multidão tava subindo dum dia pra outro. Ele envejô [...], sabe o que ele fez? Esse cidadão era bruxero. Ele fez a bruxaria, interrou¹³ na porta da igreja. Quando os pessoal pensaram que não, pra cá, pra li, era todo dia morria um plantado¹⁴, todo dia morria um. Aí, uns disserum “mas poxa, esse lugar tava muito bom, numa vantagem boa, e agora tá nesse derrotamento, se acaba os próprio que tão aqui. Agora, sabe o que a gente faz? Única coisa que tem é mudar”. Aí, começaram a explorar, derum com essa terra. [...] Aí, se mudarum tudinho pra cá, começaram fazer o roçado e isto aqui. [...] Aí, passarum pra cá, foi, foi, e aí começaram a fazer as barraca, aí forum conduzir todas bagagem que tinham lá, negócio de herança deles, né? Botarum já tudo aqui, se agasalharum, e pronto, até hoje é chamado Pinhel. Mas que o Pinhel era lá nessa dita parage. E Tauquera ficou em desprezo, né?

Essa origem de Pinhel relacionada a Tauaquera está mesmo envolta em mistérios e fantasias. Os moradores de Camarão, muitos deles oriundos de Pinhel, confirmando a tradição do enfeitiçamento do lugar, dizem que a terra em frente do povoado já caiu muito, e continua caindo, e que ainda hoje é fofa. Afirmam que alguns já viram um sino que teria ficado na antiga igreja de Tauaquera, e que caçadores encontraram na mata, atrás de Camarão, a argola de um enorme tacho ou a borda de um grande sino. O resto estava enterrado e coberto de folhas e raízes. Eles marcaram o lugar, e voltaram depois para ver melhor e escavar. Mas, apesar de muita procura, nada mais encontraram. Esses objetos metálicos haviam desaparecido misteriosamente e já estariam como *encantados*. Supõem que naquele lugar estava localizada a antiga igreja.

¹³ Roselino Freire diz que quem havia feito o feitiço eram inimigos de outras tribos, que enterraram a cabeça do pássaro *vivió*, o que causava as mortes.

¹⁴ Enterrado.

Nos últimos anos tem se manifestado um grande interesse pela história e pelas tradições do povo de Pinhel. Em 1997, à época da luta pela criação da Resex, pesquisadores fizeram trabalho de campo e entrevistaram os moradores em busca de elementos históricos e culturais que corroborassem a tese de que se tratava de uma *população tradicional* (VAZ, 1998). Jovens de Pinhel que estudam o ensino médio na vizinha *comunidade* de Cametá, a partir da cobrança dos professores, frequentemente fazem entrevistas, especialmente com os mais velhos, em busca da história da *comunidade* ou sobre a festa do Gambá. Os professores locais, que durante as férias dos alunos frequentam cursos superiores, também fazem pesquisas para a elaboração dos seus trabalhos de conclusão de curso, que em geral são voltados para aspectos da vida da *comunidade*. A emergência étnica indígena de um grupo de famílias provocou discussões e debates sobre as origens do povoado. Nesse contexto, moradores começaram a escrever a história de Pinhel, a partir do que escutaram dos avós e do que continuam a descobrir. O principal desses estudiosos nativos é Roselino Freire. No entanto, outros, mais velhos, demonstram grande interesse em contar o que sabem sobre a história dos moradores do lugar.

Ainda sobre o povo ou povos que habitavam no lugar *antigamente*, os mais citados são os Cara Preta, seguidos dos Maitapus, Munduruku e até dos Cumaru, povo que a historiografia associa à missão de Nossa Sra. da Assunção ou Vila Franca, mais ao norte de Pinhel. Sobre a pintura dos Cara Preta, ouvi até alguém dizer que eles pintavam o rosto de preto e também “azul”¹⁵ e as bochechas com a tinta da árvore conhecida como *juruba*. Outros informantes repetiam que os Cara Preta “passavam” por Pinhel, descendo e subindo o rio Tapajós desde o lugar onde hoje está a *comunidade* de Barreiras, a poucos quilômetros da cidade de Itaituba (mais ao sul de Pinhel). De lá, eles caminhavam durante vários dias até Pinhel, e daí para o centro da floresta, em busca de caças e frutas, ou passavam pelas *terras pretas* da área. Os Cara Preta e outros povos indígenas que “viviam” na área de Pinhel pareciam manter boas relações. Essa ideia é importante reter, e não pensar, de início, que esses povos “moravam” em Pinhel, pois a prática de sedentarização foi resultado da ação missionária católica. Nesse sentido, é muito provável que mais de um povo indígena *passasse* regularmente pelo lugar, conforme a época do ano. Mas, independente do seu etnônimo, todos falam simplesmente dos primeiros moradores do lugar como *índios*, que deixaram seus sinais: as faixas de *terra preta*, os pedaços de cerâmica, *machadinhas*, *beiju de índio* no fundo da

¹⁵ Sobre Pinhel e as raízes étnicas do povo, Rita H. de Almeida (2001, p.57) escreve que “Durante os dois dias lá passados registrei como origem e condição étnica os nomes Mundurukú, Maytapus e Cara Preta”.

terra e nomes de lugares, como as terras pretas do Itepu, Ereueré e Cumaru¹⁶, nos sítios Uruá, Pajé, Itapara, Badajó, Baraúna, Itacoã, ponta do Apiacá¹⁷ etc.

No começo os viventes daqui eram os índios. Trabalhavam e cultivavam aqui. Os viventes eram eles. As terra preta, tudo. Eles apareceram com a maniva aqui. O machado era de pedra. As panelas eram de barro. Os Cara Preta e outras classes de índio moravam aqui. (Dona Liloca¹⁸ – aos 77 anos, em 1994, Pinhel).

Já as fontes escritas dizem que naquele lugar foi fundada a Missão de São José Matapus ou Maytapus, em 1722, pelo padre jesuíta José da Gama. Em 1730, a aldeia contava com 490 indígenas (LEITE, 1945). Mas sabe-se que outros portugueses já subiam o rio, caçando indígenas, desde o século anterior. Uma indicação disso é que João Bettendorff ([1698] 1990), ainda no século XVII, já fala em um índio chamado João Cumaru na missão Tapajó (Santarém), quando a missão de Cumaru (Vila Franca, depois) só seria fundada no século XVIII. É um sinal de que os povos indígenas que viviam acima da missão dos Tapajó, mesmo sem a implantação de *missões* na sua área, já eram levados para a missão Tapajó, provavelmente por caçadores de escravos. Estes também devem ter aportado nas malocas dos índios que viviam na área da futura missão de Maitapus e sido rechaçados pelos nativos do lugar. Pelo nome do aldeamento, podemos supor que o povo indígena predominante, no início, fosse o Maytapu. Em geral, o nome do povo do local era acrescentado ao nome da missão. A Missão de Nossa Senhora da Conceição *dos Tapajó* (atual Santarém) havia sido fundada pelo padre João Felipe Bettendorff, em 1661. A Missão de Nossa Senhora da Assunção *dos Arapiuns* (hoje Vila Franca) foi fundada, em 1723 (LEITE, 1945), também pelo padre José da Gama, nas terras dos Arapium¹⁹.

Não está claro se os Maytapu já estavam no lugar atual antes da chegada dos missionários, ou se vieram *descidos* da região próxima da Ilha de Tupinambaranas, juntando-se a outro povo já estabelecido onde, hoje, é Pinhel. Menéndez (1981/1982, p. 324) cita os “Mateupû” do rio Mariacoã ou “Acuriatos” (atual Mariaqua) como tendo uma possível

¹⁶ Há uma *terra preta* atrás do povoado de Pinhel chamada Cumaru, o que poderia indicar a presença também de um grupo dos Cumaru na área. Mas é apenas uma suposição, para ficar registrada como hipótese, pois o nome também pode ser devido à presença da árvore *cumaru*.

¹⁷ Mais à frente, veremos que os Apiacá também estiveram presentes em Pinhel.

¹⁸ Falecida em Pinhel, em 2000, aos 83 anos. A entrevista foi feita na época da minha primeira pesquisa, ainda durante a graduação.

¹⁹ Serafim Leite (1945) escreve que a primeira missão dos Arapium foi fundada em 1723. Em 1730 a aldeia de N. Sra. da Conceição dos Arapiuns tinha 1.069 índios, enquanto a aldeia de Cumaru, distinta daquela, tinha 166. Nos anos seguintes usou-se os nomes das duas para se referir aos Arapium, mas acabou prevalecendo somente o nome de Cumaru, que se transformou em Vila Franca, em 1758 (LEITE, 1945, p. 364). Provavelmente eram aldeias próximas uma da outra.

correspondência com o nome Maytapus. Ele diz, ainda, que a área Tapajós-Madeira caracterizava-se até as primeiras décadas do século XVII (chegada dos portugueses à região) “por muitos deslocamentos tribais” (MENÉNDEZ, 1981/1982, p. 348). É muito provável que no período das chuvas, de dezembro a junho, os indígenas permanecessem no interior da floresta, para aproveitar as frutas, e, na estação seca, baixassem para as margens dos rios, em busca de peixes e quelônios.

Sobre os outros povos que foram levados e *amansados* pelos missionários em São José de Maytapus, Roselino Freire diz que eram os Cara Preta, os Bugres²⁰ e os Apiaká. Mesmo entre os próprios moradores, há a consciência de que várias *tribos* formaram a aldeia. Vejamos o que diz Miguel Menéndez:

O aldeamento de São José no baixo Tapajós foi formado, em 1722, exclusivamente com *Guarupa*; segundo Nimuendaju, com *Mawé*. Não temos dados sobre a localização anterior desses índios, mas sabemos que, logo depois de aldeados, parte deles abandonaram o local passando a ocupar o interior da região intermediária [entre os rios Tapajós e Madeira] – nas imediações dos rios Mahué, Canumá e Abacaxis – onde são registrados em 1768. A referência feita por [João de] São José (1847:86)²¹ de que estes indígenas abandonaram a missão por estarem cansados de conviver com os brancos e desejarem estar com seus parentes ‘Magues’ [*Mawé*], parece indicar, de um certo modo, que aquela região seria território primitivo destes indígenas. Por outro lado, São José também recebeu o nome *Matapus*. Se esta designação pode ser relacionada com os *Mateupû* do rio Mariaqua existe a possibilidade de relacionar esse grupo com o *Urupá* e o seu local de origem estaria determinado: o rio Acuriatos (atual Mariaqua), integrante da *região do Mahué* e da área de assentamentos “Tupinambaranas”. (op.cit. 1981/1982, p. 356, grifo meu).

Logo depois de aldeados, parte dos indígenas fugiu para o interior da floresta, alegando que estavam cansados de conviver com os brancos e queriam “estar com seus parentes”. Era um primeiro sinal de resistência ao modo de vida que os missionários queriam lhes impor, fato que se repetiu em muitas *missões*, pois não foi pacífica a catequização dos indígenas. Afinal, de uma hora para outra, os missionários:

[...] *se estabelecem nas aldeias dos índios*, fundam estabelecimentos, planejam e efetuam descimentos, interferem diretamente na organização tribal: queimando

²⁰ *Bugre* era termo usado em várias regiões do Brasil para se referir, genericamente, aos índios. Nem na sua origem, a palavra significava um povo indígena específico. Nesse sentido é que pode ser entendida essa menção aos “bugres” feita aqui. Os Apiaká são referidos como um povo que habitava, e ainda habita, o rio Tapajós, hoje no seu alto curso. Na Ponta do Apiacá, 3 km ao norte de Pinhel e às margens do Tapajós, teria morrido “o último Apiacá”, conforme escutei de um morador idoso faz alguns anos. A historiografia fala que esses índios também tiveram presença no baixo Tapajós. Os Cara Preta devem ser os Munduruku, como já falamos.

²¹ Miguel Menéndez se refere ao ano 1847 (e a página da citação, 86) em que foi publicada a obra “Viagem de Visita do Sertão em o Bispado do Gram Pará em 1762 e 1763”, na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 9, no Rio de Janeiro.

‘ídolos’, proibindo festa, baixando novas normas para casamento, etc. (MENENDEZ, 1981/1982, p. 369, grifo meu).

Era, ainda, proibido a um índio ter mais de uma esposa, condenados os *pajés*, proibidas as “beberronias”, compulsoriamente abandonadas as línguas maternas, aprendida a língua geral e observados os costumes cristãos e portugueses.

Tratava-se de uma violência cultural praticada pelos missionários contra a forma de vida, as crenças e as tradições de cada povo indígena. Apenas pelo que lemos em Bettendorff ([1698] 1990) e João Daniel ([1776] 2004), quase todos os costumes dos índios eram vistos pelos padres como ligados ao pecado e ao Diabo, ideias que os indígenas não conheciam, até então. Os padres pregavam que o Deus em quem os índios acreditavam era falso e seus rituais eram demoníacos. Os nativos não aceitavam todas as imposições dos missionários, e muitos se recusavam a ir à missa, por exemplo. As faltas eram castigadas com “palmadas” e chicotadas. Ainda assim, muitos nativos perseveravam e, enquanto estavam sendo surrados, sem dissimular a ironia diziam aos missionários: “peço-te que me mande dar outros açoites pela missa do próximo domingo, pois também não irei” (DANIEL, ([1776] 2004, p. 331). João Daniel e muitos missionários da época estavam convencidos de que os castigos e açoites eram necessários para catequizá-los (HOORNAERT, 1992b).

Nesse contexto, entende-se como as fugas eram uma alternativa tentadora para os indígenas. Mas elas só eram eficazes se eles se escondessem nas cabeceiras dos rios, longe do alcance dos brancos, pois, com o aumento das *tropas de resgate* e dos caçadores de índios nas cercanias, crescentemente tornava-se perigosa a vida livre na floresta, na parte do baixo rio Tapajós. Apesar do controle dos padres, os indígenas constatavam que, na missão, estariam mais seguros. Além do mais, permanecer na missão não era totalmente uma rendição, e aí eles poderiam acionar estratégias de resistência mais silenciosas, como a persistência da crença nos seus espíritos - como o curupira, descrito como “diabo” pelos missionários – e na ação dos *pajés*. Condenados pelos missionários, eles permaneciam fora das *aldeias*, mas sempre por perto, de modo a poderem ser procurados pelos índios aldeados. Em casos de doenças, os indígenas fugiam da missão e iam, com eles, se tratar e aconselhar na floresta (DANIEL, [1776] 2004).

Aquela fuga dos primeiros povos aldeados em São José dos Maytapus (Guarupa ou Mawé) em direção aos rios Mahué, Canumá e Abacaxis, pode também ter ocorrido durante o processo de saída dos jesuítas e entrada do diretor dos índios (1757), pois João Daniel ([1776] 2000, p. 398) informa que, naquele momento, houve uma revolta dos índios, quando mataram

seu cabo ou diretor, antes de se embrenharem nas matas. Se eles eram mesmo originários da área de Tupinambaranas, faz sentido que tenham voltado para lá. E se é possível associar esses índios²² com os Urupá, que habitavam o rio Maués, compreendemos a razão de “desejarem estar com seus parentes ‘Magues’ [Mawé]”, e tudo se encaixaria (ALMEIDA, 2001, p. 56-57; MENÉNDEZ, 1981/1982: p. 356).

O aparecimento de outros etnônimos não significa, necessariamente, que não tenham sido os Maytapu os primeiros habitantes ou o povo que predominou na Missão de São José. Acontecia de um mesmo povo ser descrito ou referido, com nomes diferentes, por diferentes autores. Pode ter ocorrido de o nome de um subgrupo ou clã ter sido registrado como o nome de um povo. Muitas vezes, aquele que registrou, por não saber a língua dos que estava descrevendo, grafou-os incorretamente, ao mesmo tempo em que usava informações de terceiros. Seriam os Maytapus um subgrupo dos Mawé? Sim, se for possível comprovar que os Maytapu são os Mateupû encontrados no rio Mariaqua, área de tradicional influência Mawé, como escreve Menendez. Ademais, com o desmoronamento do poderio dos Tapajós e dos Tupinambás da ilha de Tupinambaranas, no fim do século XVII, começaram a aparecer, na região, os povos que antes lhes estavam sujeitados, como os Sapupe, Igapuitariya e Mawé. E a região da margem esquerda do baixo Tapajós ficou sob a influência dos Mawé (MENENDEZ, 1981/1982) – incluída a área da missão dos Maytapus, toda a região da atual Resex e a margem esquerda do rio Arapiuns. Há informações de que os Mawé estariam, na mesma época da fundação da missão de Maytapus, no alto rio Tapajós, na altura das primeiras cachoeiras, de onde impediam o avanço dos portugueses. Por isso, em 1724-1725, o governador Maia da Gama mandou para lá uma expedição bem armada para “fazer a guerra e desimpedir a entrada daquele rio” (Citado em HEMMING, [1978] 2007, p.634, nota de rodapé 51). “Após essas campanhas, *os maués estabeleceram-se nas missões jesuíticas do baixo Tapajós*, mas a tribo pegou novamente em armas no final do século XVIII e ocorreram muitos combates no século seguinte [...]” (HEMMING, [1978] 2007, p. 634, nota de rodapé 51, grifo meu). Isso quer dizer que, realmente, os Mawé predominavam na região do Tapajós na década de 1720, e que os primeiros índios aldeados na missão de Maytapus podem ter sido eles, seja com o nome de Gurupá, Mateupû ou Mawé, ou junto a estes povos. E, como uma das missões do baixo Tapajós e a primeira no sentido de quem desce das cachoeiras, a missão

²² Conforme Menéndez (1992, p. 284), os Guarupa ou Uaurupa, citados em fontes dos séculos XVII e XVIII, podem ser os Ituarupa. E teria sido este grupo, os Gurupá de João Daniel (2000), que desceu para São José de Maitapus em 1722, e abandonou este aldeamento poucos anos depois; o mesmo grupo que Nimuendaju identifica como Urupá, Uarupá e Gurupá (MENÉNDEZ, 1981/1982, p. 356). Ou seja, o mesmo grupo foi descrito com diferentes variações de nome.

de Maytapus certamente recebeu um grande contingente Mawé após 1725, três anos depois de sua fundação. Os Mawé estavam presentes até a margem direita do rio Tapajós, do outro lado de Pinhel, e, no século XIX, ainda eram encontrados no alto Tapajós.

Mas pode ser que os Maytapus fossem outro povo, talvez pouco numeroso já à época da fundação da missão; que esta tenha conservado o nome dos antigos habitantes do lugar; e que esses Maytapu tivessem boas relações com os Mawé. São possibilidades que não devem ser descartadas. Menendez (1981/1982), baseando-se em Nimuendaju, chama a atenção para a hipótese de que os Mawé estivessem na base da fundação da aldeia de São José dos Maytapus. Pelo menos a rota entre essa aldeia e o rio Mariaqua, terra dos Andirazes, provável sub-grupo Mawé, deve ser mais pesquisada. Espero que novos estudos etno-históricos sobre essa região tragam novas respostas.

Abro um parêntese. Outra indicação sobre uma possível e profunda ligação entre os Maytapu de Pinhel e os Mawé provém do fato de que o conhecido escritor José Veríssimo (1970) assistiu a dança do *gambá* em uma maloca dos indígenas Maués, no rio Uriaú, afluente do rio Andirá, Estado do Amazonas, em 1882. Ele fez uma detalhada descrição sobre os tambores e o modo como era realizada a dança, que é estruturalmente semelhante ao *gambá* ainda hoje praticado em Pinhel. Ele transcreveu até um trecho de uma folia que escutou, ali:

Capitão barateiro,/zonda (ondas) do má/ Prometeu mas não deu/ zonda do má/ Sete saia de chita/ zonda do má,/ Para dia de ano/ zonda do má, etc. (op.cit. p. 119).

Ora, este verso é quase o mesmo que o mestre-cantor entoava em Pinhel, nas festas do *gambá* ou de São Benedito. Entre as adaptações feitas em Pinhel, apenas o nome do capitão foi mudado para “João Antônio”, que, talvez, fosse alguém mais próximo da realidade local do que o tal “Capitão barateiro” dos Maués. Mas, se levarmos em conta que Veríssimo descreveu o *gambá* de 127 anos atrás, é admirável a semelhança. O que me faz pensar que a raiz do *gambá* dos Maués pode ser a mesma do *gambá* em Pinhel. Ainda estou em busca da resposta. Câmara Cascudo (1984), por outro lado, diz que, naquele final de século XIX, em 1888, o *gambá* também foi visto e escutado em Airão, no Estado do Amazonas, animando uma festa em louvor a Santo Elias. E, nos dias de hoje, é conhecida a tradição do *gambá* em Almerim e Gurupá (PA). Parece que essa dança era muito mais difundida na Amazônia em tempos passados, e essa difusão pode estar ligada ao período das missões. Fecho o parêntese.

O Padre João Daniel ([1776] 2004), que trabalhou no Pará, entre 1751 e 1757²³, tendo sido expulso do Brasil com os outros jesuítas, foi missionário entre os Arapium e visitou, várias vezes, as *aldeias* do rio Tapajós (SANTOS, 1974). Parece que conhecia bem Maytapus, que descreveu como uma terra ventilada, fértil e cheia de caças. Ele afirmou que inicialmente os Gurupá moravam ou andavam nas proximidades da missão, para onde foram levados mais tarde. Eram, ao todo, uns 400, e foram repartidos entre a missão de São José e a de Santo Inácio dos Tupinambá (atual Boim, também no Tapajós, ao norte de Pinhel). Mas não se acostumaram na Missão de São José e fugiram para as matas, depois de algum tempo. Tidos como canibais, os Gurupá atacavam os inimigos,

[...] E quando não têm inimigos que comer, não perdoam aos amigos que apanham, e assim o fizeram a um rapagão católico que, fugindo da sua missão São José, onde era sacristão, para os ditos gurupás, estes, aproveitando-se da ocasião, o chacinaram, ficando pesarosos de ser um só. A sua ordinária assistência é pelas vizinhanças da aldeia de São José, por cujo missionário foram praticados para descerem a viver como racionais, e católicos [...]. (DANIEL, [1776] 2000, p. 364).

Após atacar e comer o sacristão fugitivo da missão São José, os Gurupá foram atacados pelos Jaguaim (ou Yavaim), seus inimigos, e também tidos como canibais. Poucos Gurupá sobreviveram – só os que estavam ausentes na hora do ataque (DANIEL, [1776] 2000).

Registrou, ainda, João Daniel, que os Jaguaim tinham suas malocas no rio Tapajós, poucos dias acima das cachoeiras, e possuíam uma característica particular que os distinguia dos outros: as faces riscadas, resultantes de feridas produzidas com dentes de cotia, ficando marcados com sinais permanentes de desenhos circulares como grandes flores. Von Martius escreveu, em 1819, que entre os índios *mansos* que trabalhavam para os colonos nas redondezas de Santarém, estavam os dos povos Juris, Passês e Uainumás, conhecidos pelo nome genérico de “juri-pixuna” ou “caras-negras”, que tinham “uma mancha oval tatuada no rosto” (Citado por SANTOS, 1974, p. 84-85). Notem que essa pintura lembra a *tatuagem circular* facial dos Jaguaim.

Seriam os Jaguaim os tais Cara Preta? Mesmo tendo suas moradas acima das cachoeiras, em meados do século XVIII, eles perambulavam nas matas atrás da aldeia de Maytapus. Está documentado que os Jaguaim foram levados, depois, para São José de Maytapu (RODRIGUES, 1875), e, assim, foram se misturando com os Gurupá, Maytapu e

²³ Ele chegou ao Maranhão e Grão-Pará em 1741, dois anos após entrar na Companhia de Jesus, mas só a partir de 1751 passou a trabalhar propriamente no Pará, percorrendo várias *aldeias* e povoados, inclusive no Baixo Amazonas. Ele foi expulso do Pará em 1757. Sua obra foi escrita nas prisões, em Portugal, entre 1758 e 19/01/1776, quando faleceu (SALLES, 2004, p. 11-35).

Mawé. A mistura de diferentes povos indígenas na mesma missão era parte da estratégia catequética.

José Monteiro Noronha, em 1768, diz, por sua vez, que os Jaguaim tinham o rosto tatuado com listas pretas, e não com os desenhos circulares citados por João Daniel, e que não eram só eles que apresentavam este costume:

[...] os da nação Yavaim tem por sinal distintivo um listão largo, e preto no rosto, principiando do alto da testa até a barba. Os das nações Uarupa, Suarirana e Periquita tem as faces matizadas com signaes pretos, que lhes fazem os paes na sua infância com pontas de espinhos. Nos seus ritos, costumes e armas são como os mais, sem especialidade notável. (Apud MENENDEZ, 1981/1982, p. 330).

Como esses vários povos eram bastante similares em muitos dos seus costumes, a pintura corporal, a facial, principalmente, se tornava um importante sinal distintivo. Desse modo, concluo que existiam vários grupos indígenas com a *cara preta*, mudando apenas o formato dos desenhos. E mesmo os Jaguaim poderiam ter desenhos diferentes para seus guerreiros, representando alguma hierarquia ou diferentes clãs. Ao falar sobre o uso do etnônimo Cara Preta por algumas pessoas e *comunidades* indígenas, atualmente, no baixo Tapajós, Almeida (2001, p. 50, 57) diz que a tatuagem do rosto com tinta de genipapo era costume tanto dos índios Munduruku - “não se deve esquecer que os Mundurukú também faziam pinturas faciais que deixavam parte do rosto negro” - quanto dos históricos Tupinambarana, “termo genérico que incluía vários povos que viviam na região da Ilha de Tupinambaranas, de onde alguns vieram para viver na missão de São José de Maitapus”.

Outra hipótese que levanto é que os Jaguaim fossem um subgrupo dos Munduruku, que, como sabemos, conservam, ainda, o seu território, no alto Tapajós, e nos rios formadores do Tapajós, acima das cachoeiras, e também tinham o costume de tatuar o rosto de preto, desde crianças, do mesmo modo que os Uarupa, Suarirana e Periquito. Os Jaguaim foram encontrados em 1812, no rio Jaguaim, atual Jamanxim, próximo do atual hoje território dos Munduruku (MENENDEZ, 1981/1982). Mas, na primeira metade do século XVIII, quando começam a ser citados os Jaguaim, os relatos ainda não se referem aos Munduruku, o que só começa a acontecer em 1768, época em que os Munduruku começaram a se expandir a partir do alto Tapajós, descer e atacar os povos e *aldeias* no baixo curso do rio. Em 1774, o administrador da Vila de Boim escreveu carta ao governador do Pará, falando dos assaltos que o lugar sofria por parte dos Munduruku, que atacavam as outras *aldeias* vizinhas, como Vila Franca, Santarém, Alter do Chão, Pinhel e até Gurupá, no rio Amazonas (SANTOS, 2002).

Em 1795, eles foram *pacificados e descidos*, ou melhor, se renderam, depois da crua repressão que o governo lhes impôs, e

[...] em fins de março de 1795, inicia-se o “descimento” dos Mundurucus do rio Tapajós. Pelo que indicam as nossas fontes, *o primeiro núcleo colonial a receber os descidos foi a vila de Pinhel*, a 26 léguas acima da boca do Tapajós, à sua margem esquerda. Em carta de 1º de abril, o comandante de Santarém, José Antonio Salgado, informou ao seu superior, em Belém [governador do Pará], que o diretor de Pinhel lhe trouxera *três índios dos vinte que teriam ali chegado dias antes* para falar com o “Tuxaua dos Tapajós” – disse que assim o chamavam – para fazerem paz com ele e pedindo-lhe que não mais mandassem tropas para matá-los, e prometendo que voltariam de suas terras com “muita gente, que por aqui é que querem descer”. (SANTOS, 2002, p. 160, grifo meu).

Isso mostra que, a partir dos últimos anos do século XVIII, a vila de Pinhel passou a receber um grande número de famílias Munduruku, que ali se estabeleceram sem mais dificuldades aparentes, e começaram a conviver com os indígenas aí já aldeados e misturados na velha missão dos Maytapus. Diferente da política anterior, os Munduruku passaram, daí em diante, a colaborar com os portugueses. Além de Pinhel, esse povo passou a ocupar a vasta área de ambas as margens do médio e baixo Tapajós. O século XIX é marcado pela presença densa dos Munduruku nas *aldeias* e povoados ribeirinhos, entre as cachoeiras e Santarém (MENENDEZ, 1981/1982). É de se supor que eles tenham trazido consigo suas fortes tradições culturais, como a tatuagem preta no rosto e a crença no “pajé catu” (pajé bom ou curador propriamente dito) e no “pajé aiba” (feiticeiro que chega até a causar a morte das pessoas), que já existia entre os indígenas do baixo Tapajós em meados do século XVIII, conforme João Daniel²⁴ ([1776] 2004).

Voltemos aos Cara Preta, como um cognome que outros povos indígenas ou os brancos atribuíram aos Munduruku. Os relatos para o século XIX registram que os Cara Preta viviam nas *aldeias* de Alter do Chão, Boim, Pinhel, Vila Franca etc. O falecido Sr. Laurelino²⁵, que nasceu no Arapiuns, disse que ouviu falar, ainda, de alguns *cara preto* por lá, no início do século XX. Faz sentido. Os Munduruku estavam em toda a área do baixo Tapajós e também do Arapiuns. Até hoje, famílias Munduruku vivem no rio Maró, formador do Arapiuns, a oeste e a menos de 100 km de Pinhel. Desse modo, os Cara Preta, de fato, viveram em Maytapus, seja como Jaguaim, Munduruku ou sob outro nome.

²⁴ As expressões são do Nheengatu, usadas por Daniel (2004), e não da língua Munduruku.

²⁵ Nas entrevistas que o mesmo me concedeu, em Takuara, em 1994-1995. Durante a pesquisa de campo para esta tese, muitos informantes do rio Arapiuns disseram que seus bisavós também eram Munduruku.

Os indígenas que ficaram em Pinhel, após a expulsão dos jesuítas, assistiram à completa mudança da situação sob a política do Diretório, como já vimos acima. Em 1758, o próprio Mendonça Furtado veio de Belém para efetivar as vilas no baixo Tapajós, e esteve em Pinhel em 10 de março, de onde desceu o rio, para erigir a Villa de Santarém, no dia 14 seguinte (REIS, 1979; SANTOS, 1974). Os índios não aceitaram a forma de controle e exploração do trabalho pelo diretor dos índios, e as revoltas recomeçaram assim que os missionários deixaram São José de Maytapus, pouco depois de 1757, ocasião em que mataram um chefe ou o diretor de índios, como conta, novamente, o padre João Daniel:

[...(Pinhel)] talvez já estará de toda desfeita porque os seus índios, estranhando o novo governo dos brancos, mataram ao seu cabo, ou diretor, e o vigário lhe escapou escondido pelos matos, e vendo-se criminosos certamente haviam de refugiar-se nos seus antigos matos, aonde ainda tinham parentes. ([1776] 2000, p. 398).

Os mais velhos, em Pinhel, se referem a um padre chamado Baraúna, que teria sido morto em uma guerra. O local, à margem do rio, aproximadamente 4 km ao sul de Pinhel, hoje é chamado de Baraúna. A morte desse padre é sempre lembrada quando contam a história dos antigos moradores do lugar. Teria sido o vigário que escapou dos índios no povoado, e tentou fugir pela praia, tendo sido alcançado e morto alguns quilômetros dali? Pode ser que novas pesquisas documentais tragam a resposta.

1.1.1 A Cabanagem em Pinhel: “A Cabanagem começou aqui”

Em janeiro de 2008, durante um trabalho comunitário em uma área próxima de onde estão as *trincheiras* e o atual cemitério de Pinhel, os moradores encontraram ossadas humanas enterradas, de forma desordenada, e em bom estado de conservação. Perguntaram-se: seria aquele lugar o antigo cemitério? Ou seriam restos das muitas vítimas da Cabanagem, enterradas em uma vala comum? Em entrevista à imprensa, Maria José Caetano, presidente da Associação Yané Caeté, disse suspeitar que fossem restos mortais dos *cabanos*, ou mortos *do tempo da Cabanagem* (COSTA, 2008). Eram novos sinais da guerra aparecendo e comprovando o que diziam os *mais velhos* sobre a violência das matanças. Maria José guardou os ossos e, pelos jornais, solicitou que estudiosos viessem confirmar a hipótese. O IPHAN mandou ao local uma técnica em arqueologia, que encontrou, além dos ossos, louças, garrafas, fragmentos líticos e muita cerâmica pré-colonial associada à cultura tapajônica (IPHAN, 2008), e recomendou novos estudos com as ossadas e com esses outros materiais.

Pode ser que os arqueólogos surpreendam e desenterrem outra história, talvez ainda mais esquecida.

O fato acima mostra que, de todas as revoltas que aconteceram em Pinhel, a Cabanagem (1835-1840) foi a que mais ficou gravada na memória dos seus moradores e ressurgiu, com toda a força, quando provocada por um novo acontecimento. Ela deixou marcas tão profundas que até hoje podem ser vistas nas terras de Pinhel e Camarão, e escutadas nos relatos dos mais idosos. A Cabanagem teve Pinhel como um dos focos de maior resistência no rio Tapajós, ao lado de Ecuipiranga, próximo de Santarém (VAZ, 1997a). Não é difícil concluir que Pinhel estava em um lugar bem estratégico, sobre uma alta ribanceira, de onde é possível divisar, ao longe, as embarcações que se aproximam. Deve ter sido, ainda, o ponto de entrada e chegada de uma conhecida trilha que cortava a floresta em direção oeste, no rumo da ilha de Tupinambaranas, mais precisamente da conhecida missão dos Mawé ou Luzea, (hoje cidade de Maués, no Estado do Amazonas). Ali também os *cabanos* tinham um bem guarnecido quartel, e Luzea foi a última cidadela dos rebeldes antes da sua rendição, em 1840 (LIMA, 2008). Entre os cabanos compelidos a aceitar as condições do governo, provavelmente havia pinhelenses que para lá teriam fugido, quando Pinhel foi tomada pelas forças imperiais, alguns meses antes.

O mestre-cantor aposentado do *gambá* Luiz Xavier Cardoso, 68 anos, conta um fato demonstrativo da movimentação frequente entre Pinhel e Luzéa, havia muito tempo. Em uma época provavelmente posterior à Guerra, o seu bisavô paterno, chamado Pedro Alcântara Cardoso, certa noite viu um fogo iluminando o fundo de um covão. Era um tesouro enterrado²⁶. Ele retirou a riqueza e partiu para Luzéa, porque em Pinhel ele não poderia mais viver. Como a viagem pelos rios Tapajós e Amazonas seria muito longa e penosa, o mais provável é que houvesse ainda o caminho mais curto pelo meio da floresta, ligando Pinhel à velha *missão* Mawé.

O mesmo Luiz Cardoso diz, batendo seu bastão ao chão: “A Cabanagem começou aqui!”. A partir de uma revolta inicial dos nativos em Pinhel, o conflito teria se espalhado para toda a Amazônia. Há outra versão bem mais aceita pelos historiadores, é claro, segundo a qual a guerra iniciou em Belém do Pará, em 7 de janeiro de 1835. Mas o importante na frase

²⁶ Os moradores falam do “ouro dos cabanos” para se referir às riquezas que teriam sido enterradas durante a Cabanagem, provavelmente por portugueses que pensavam voltar depois para resgatá-las. Acredita-se que a alma do dono da riqueza apresenta-se, em sonho, a alguém, que foi o escolhido, para desenterrar o ouro. Há exigências que devem ser seguidas pela pessoa. Uma delas é que o buraco deve ficar aberto, e o sortudo deve se mudar para outro lugar.

de Luiz Cardoso é que ela demonstra que os moradores do lugar têm a *sua versão* para uma *história que é sua* antes de ser *história da Amazônia* ou *do Brasil*.

Sinto orgulho da parte dos atuais moradores de Pinhel quando há referência à Cabanagem, pois estão convencidos de que seus antepassados foram os rebeldes *cabanos*, que lutaram contra os *portugueses*. Muitos fatos e símbolos até passam por uma releitura em função dessa atual valorização. Em um trabalho escolar, um grupo de alunos, que entrevistou os mais velhos sobre a tradição da festa do Gambá, escreveu que o vermelho de uma das bandeiras conduzidas pelos foliões significa o “sangue derramado na época da Cabanagem²⁷” (INGRIDY e outros, [2007?]).

Luís Xavier Cardoso, afirma, ainda, que houve *duas cabanagens*, sendo uma aquela que foi desencadeada em Pinhel, por Zé Duarte (“Foi formada aqui e aqui mesmo ela acabou. [...] uma família que fez ela [...]”), e outra, aquela que foi marcada pela cruel repressão comandada pelas forças legalistas, “a Cabanagem que veio de Belém”. Na primeira, os nativos lutaram contra e mataram os *portugueses*, e na outra, os *cabanos* foram perseguidos e mortos. A outra Cabanagem, “essa é a guerra mesmo, essa é a guerra mesmo falada. [...] essa de Belém veio acabando com tudo”.

Ele diz que tudo começou em decorrência de um *português* designar os moradores de *índios*:

Aí nesse tempo aqui era só muito português, português era os ricos daqui. Bom, aí, eles iam se aviar em Belém, num era nem Santarém, em Belém. Daqui ele levava os carregador como tem agora, né? “Carrega a mercadoria aí!” E o cara tava com a bengala na loja em Belém. Ele disse: - “Seu Zé! Olha o estoque de manteiga com farinha, meu caro. Seu Zé, vai levar esse estoque aqui é...” O Cara vem entrando – carregador, né? - ele bateu com a mão assim. E aqui: - “Você num vai levar o estoque de manteiga?” Ele disse: “Não! Eu num vô levar porque lá onde eu moro, em Pinhel, são índios, eles num conhece. Prá mim levar a manteiga e chegar lá, criar bulor, prejuízo pra minha loja. Então, num vô levar”. O cara entrou, e observando, carregando na costa... Ele observou as palavras. Bom, parou, embarcarum tudo e vieram embora. Quando eles chegaram pra cá, já no mês da roça - em setembro, outubro – aí, conversando pra cá, convidaram esse, que no muxirum do Bacatituba - até hoje existe esse nome né? Aí, ele começou se meter no tarubá. E aí tava aí esse chefe, o muxirum era dessa família. Convidaram o povo tudinho, naquele tempo tinha muita gente, [...] naquele tempo a gente num trabalhava com dinheiro, trabalhava por alegria, servindo os outros trabalhador, né? Aí, o cara se meteu no tarubá, e ele disse assim “Mas olha, eu vi uma conversa do seu Zé português em Belém, ‘Não eu num vô levar a manteiga porque pode eu ter prejuízo, porque lá eles são índio’”. Aí, o cara pulô. Já tava meio tobado²⁸, e ele disse: “Como, minino? Olha, venha escutar, ele chamou de índio o povo daqui, que a manteiga ele não

²⁷ Essas bandeiras vermelhas parecem ser parte das tradições das folias ao Espírito Santo, e existem em várias regiões do país.

²⁸ Sob efeito do álcool, semi-embriagado.

trazia porque ela podia ficar de bolor e prejuízo pra loja dele”²⁹. Aí ele disse: “Mas ele chamou nós de índio?” Então, eles não se confundiam como índio, num se integravam como índio, porque se eles se entegrassem como índio eles achavam bunita a palavra do Português em Belém, né? Aí bateu contra: “Mas foi, minino?” – Foi. “Você tem prova?” – “Eu vi ele falar!” Aí, agoa tarubá, agoa tarubá. Aí, cada qual disse: “Olha, fulano e fulano, vamos matar o homem hoje”. Eles ficaram mordido porque eles levaram o nome de índio, se morderam. Aí, “tem uma coisa, fulano, dois irmão, fulano e fulano, aquele que veio pra cá num baixa mais”³⁰, família tá tudo preso! E aquele que não quis acompanhar vai morrer”. E quando deu 5 horas, esperaram. Cadê? Eles vieram, mas já feito a guerra, mas já veio pronta, né? Aí, sabe quem foi o dono da guerra da Cabanagem aqui em Pinhel? Foi o Zé Duarte, esse que foi o guerreiro. O que prendeu tudo nesse dia foi o Zé Duarte. Tudo amolou o facão, e agoa tarubá, e agoa tarubá. Aí, a família disse: “mas o que aconteceu, fulano até agora num chegô?” Quando acaba, já tão tudo preso. “Se num acompanhar, morre!” E aí, vira pra cá, vira pra li, deu a hora, ele gritou: - “Bora!” Preparou o batalhão dele, já veio pronto o batalhão só no facão, num é o tiro não, era só no facão. Chegaram aí, disseram assim: - “olha, tantos da frente vão falar pra ele, chamar ele”. Aí, chegou lá, bateu: - “Ei, seu Zé português!” O vigia de lá, - “Seu Zé tá jantando”. -Jantando? “É”. Aí, naquele tempo era um chefe, chefe português. “Jantando não, sabe o que nós viemos fazer aqui? Foi matar ele agora!”³¹ Fechou seis de lá e seis daqui, agarraram o Zé português. Olha, fápu, fápu³². Acabaram. E agora? “Agora mata e pega o resto por ali”. Prá lá já ficô a roça que tavam fazendo, e ficô, isolô tudo. A riqueza, eles tavam com a riqueza, e ataca com o fulano de tar lá. Era só de noite eles faziam isso. Aí, foram matando só os português, e iam pegando. E esse meu bisavô era irmão dos Cardoso antigo, ele era um homem sabido e num quis entrar, porque ele sabia que era um erro que eles tavam fazendo, matando, secando no sol³³.

Dona Maria Lídia (Zinha), de aproximadamente 89 anos, apresenta outra motivação para o começo: os maltratos que sofria uma *criada* dessa mesma família de Zé português. Essa mesma versão é contada por outros informantes, mas ela não contradiz a versão anterior. O mais provável é que as duas histórias se completem:

²⁹ O Sr. Wilson Oliveira, ao contar a mesma história, explica a revolta dos nativos contra os portugueses pelo fato de estes planejarem “botar os caboco tudo de tanga”. Temos aqui a mesma motivação: recusar-se a ser associado aos índios selvagens, os chamados *gentios*.

³⁰ *Baixar* significa voltar da casa de farinha, no *centro*, para o povoado. Neste caso, Zé Duarte, o líder, proibiu que as pessoas *baixassem*, para não denunciar o seu plano de ataque aos portugueses, que moravam no povoado, na *beira*.

³¹ O ataque no momento do jantar também é recorrente nos relatos dos mais velhos. Mas, o Sr. Wilson Oliveira conta que os rebeldes acertaram com o cozinheiro, que também parecia ser um *caboco*, para que ele servisse pirarucu seco assado, o que iria deixar contrariados os *portugueses*, por ser um prato típico dos nativos. E foi o que aconteceu. Na hora em que os portugueses reagiram contra o cozinheiro, os *cabocos* ou *índios* (o informante usa os dois termos ao mesmo tempo) atacaram a família portuguesa.

³² Imitando o som de facões cortando com violência. Os informantes nativos, mesmo parecendo simpáticos aos *cabanos*, não escondem o alto grau de violência destes contra os *portugueses*. O Sr. Wilson Oliveira, sobre este primeiro ataque, diz: “Aí, tudo foi pegado pelo cabelo e foram degolando eles. Os que fugiram de noite correram, foram cair nessas grandes trincheiras que tinha, essas trincheiras muito bem feita. E o resto fugiram”. E mesmo do Sr. Clarismundo, que viveu até a primeira metade do século XX, e que era sobrinho do chefe cabano Zé Duarte, o Sr. Wilson Oliveira disse que ele era muito malvado a ponto de pendurar seus cachorros pela cabeça. Nesse aspecto os informantes repetem a ideia corrente sobre a suposta perversidade dos *cabanos*. Porém, descrevem a violência dos *cabanos* contra os portugueses sem demonstrar compaixão ou pena destes.

³³ Os corpos dos *portugueses* insepultos secavam durante vários dias jogados no chão sob o sol. Mais à frente, se verá que o líder cabano em Pinhel ordenava que os corpos dos portugueses fossem colocados ao sol “para secar”. Pode ser que a ideia de não os enterrar dignamente “como cristãos” fosse parte da vingança dos *cabanos*.

Então eles [portugueses] tinham uma cozinheira. Aí, o patrão dela maltratava muito ela, dava nela. Esse aí que eu num sei, só podia ser aliada com os índios, esse Antonio Angelino³⁴, que era o coisa da Cabanagem. Disseru pra ela que, no dia que eles chegasse, que ele mandasse fazer a janta, ela tirasse o pedaço de pirarucú e assasse, pra butar na mesa. Ele já tinha se reunido tudo e circulu a casa³⁵. Aí, jantava com eles o padre. Aí, quando foi preguntá se já tava pronto a janta, ela disse que tava, faltava arrumar só a mesa, por os prato. Ela arrumô a mesa, butu o peixe, disque já tava na mesa a comida, o pirarucu assado, ele agarru ela e tava dando nela. Eles invadiru a casa, só num mataru o padre. Aí foi aquele cirimunio, aquele barulho [...]. E era aquele grito, aquela zuada. Quando foi de manhã cedo, quem tentava se livrar morria, mataru muito português!

Os relatos sobre a origem do conflito podem variar em detalhes, mas conservam a motivação principal: indisposição contra comerciantes portugueses. Os mais idosos são os que citam, mais explicitamente, os índios como os revoltosos. É o que relata a Sra. Firmina Carvalho, 92 anos³⁶, a mesma que afirma que seu avô chegou a Pinhel na época da Cabanagem:

Quando foi no tempo da Cabanagem, que os índios... Aquela terra preta que fica assim na torre de Pinhel, pro lado do cemitério, era maloca deles, era maloca deles, adonde tinham casa dos índios. Aí'ntão, depois, quando chegou essa Cabanagem, intão, e - más! - Assim mataram muita gente, que aí, um português, que principiou dum comércio do português. Intão, um senhor foi comprar um metro de pano, e aí, ele queria vender muito caro, e aí, ele não quis e sentou a mão no português. Aí, o português, lá, brigaram, brigaram, lá o português mandou pedir uma força. Aí, que foi a Cabanagem, que acabou com tudo.

Aqui se acrescenta a exploração dos nativos pelos preços extorsivos praticados pelos *portugueses* como o pretexto do início da revolta. Na verdade, essas motivações estavam todas juntas.

Já citado, acima, por Luís Cardoso, Zé Duarte, o líder maior da Cabanagem em Pinhel, seria antepassado da atual família Parintins, formada pelos filhos do Sr. Inácio Carará, o Cabano, conforme o Sr. Wilson Oliveira, 77 anos: “Você ainda conheceu aquele velho Inácio Carará? Chamavam pra ele de Cabano. Ele era filho do Clarismundo, que era filho do irmão do chefe da Cabanagem aqui. Era o tar de Zé Duarte”.

³⁴ Ela pode estar se referindo a Eduardo Angelim, líder cabano na região de Belém e terceiro e último presidente cabano.

³⁵ Os rebeldes em Pinhel já haviam planejado tudo com antecedência, e cercaram a casa.

³⁶ Realizei várias entrevistas com ela entre 1994 e 2007, pois era a mais idosa moradora de Pinhel, a mais lúcida e a que mais tinha facilidade de contar histórias. Ela faleceu em 11/11/2008, com 92 anos, tendo passado a maior parte dos seus últimos 26 anos em Santarém. Foi uma das mais importantes informantes sobre a história de Pinhel. Em 2002 ela foi entrevistada por uma equipe de alunos do curso de Ciências Sociais da UFPA, campus de Santarém, que produziram o trabalho “A História Oral das Populações Tradicionais da Comunidade de Pinhel”. Quando as citações forem retiradas deste trabalho serão referenciadas como “citado em LIMA e outros, 2002”.

Ainda hoje vivem no lugar os filhos e netos do senhor Inácio Carará, apelidado de Cabano, que costumava relatar os fatos da Cabanagem em Pinhel, conforme os ouvira de seu pai e avós. Ele era filho de Clarismundo, cujo pai teria vivido durante a guerra da Cabanagem. Quando estava bêbado, principalmente, Inácio Carará costumava falar sobre como era o *tempo da guerra* em Pinhel, descrevendo as ruas cheias de sangue e os corpos caídos, cavalos passando e pisando essa terra encharcada de sangue. Foram muitos os mortos. Certamente o sangue seria dos *cabanos*, que eram a maioria da população. Ademais, a repressão torturava e matava, indiscriminadamente, todos os *tapuios*, que eram associados imediatamente com os revoltosos, ainda que nem todos tivessem lutado ao lado dos *cabanos*. Lúcido, Inácio Carará pouco ou nada falava sobre a Cabanagem. Por isso, seus filhos lamentam, hoje, não saber de mais coisas, embora lembrem que seu bisavô lutava no bando dos *cabanos*, porque foi recrutado à força, e só sobreviveu porque fugiu da guerra. Ele teria sido capturado, e fugiu novamente.

Os filhos de Inácio Carará, o Cabano, reconhecem que se hoje a palavra tem um sentido positivo, quando eram jovens sentiam que seu significado era pejorativo, lembrando um “criminoso”, um fora-da-lei. Não era algo do que as pessoas poderiam se orgulhar. De alguma forma, o seu pai era estigmatizado quando era chamado de Cabano. Não é, pois, casual, que ele só falasse, aberta e orgulhosamente, desses fatos quando estava bêbado. Pode ser que isso tenha contribuído, ainda mais, para o ocultamento dessa memória.

Dona Izolina Parintins [filha de Inácio Carará] e seu esposo, Osmar Pedroso, lamentaram: “Se naquela época a gente soubesse que a Cabanagem iria ter esse valor que tem hoje, a gente teria se interessado em aprender mais com os velhos. Hoje é que estão falando que os *cabanos* eram os nossos antepassados e lutaram por nós”. Essa fala é eloquente sobre a recente mudança do sentido da Cabanagem na mente dos nativos.

Tais fatos lembrados pelos nativos devem ser comparados com aqueles tratados pela historiografia sobre o desenrolar da guerra no Pará e no Tapajós. Conforme Reis (1979), desde a década de 1820, aconteciam revoltas nacionalistas contra os portugueses e “reinóis”, que continuavam controlando o poder, mesmo após a adesão do Grão-Pará à Independência. Esses movimentos alcançavam o baixo Amazonas e até o baixo Tapajós. Em 1824, os rebeldes tomaram Monte Alegre e seus emissários penetraram nas vilas do rio Tapajós, onde conseguiram “criar focos de agitação”. Por isso, a Junta de Santarém pediu às câmaras dessas vilas vigilância rigorosa, “inclusive em Pinhel”. Como resultado imediato, foram aprisionados

treze rebeldes entre Vila Franca e Aveiro³⁷ (REIS, 1979). Muito provavelmente, os rebeldes já agiam em Pinhel desde aquela época. Em 1831, após uma revolta em Belém, o cômego Batista Campos, um dos maiores expoentes dos nacionalistas, foi preso e deportado para um presídio no Crato, margem esquerda do rio Madeira. Ele conseguiu fugir e, na volta, passava por várias vilas mobilizando os moradores contra as injustiças do governo dos portugueses (LIMA, 2008). Fazia-se acompanhar do que um autor da época chamou de uma “cruzada de bárbaros nômades”, que incluía índios e negros, e, nessa sua missão de agitação política, ele passou por Óbidos e chegou até Vila Franca e Alter do Chão, que o reconheceram como Presidente da Província, o que os líderes políticos em Santarém se recusaram a fazer (LIMA, 2008). Ora, essas ocorrências chegavam, certamente, a todas as vilas e povoados do Tapajós, inclusive Pinhel.

Lima (2008, p. 118-120) informa, ainda, que, desde outubro de 1832, o líder rebelde Jacó Patacho ou Pataxó e seu grupo dominavam o interior do rio Amazonas na região de Santarém, com muitas canoas bem armadas, arregimentando *índios* e *tapuios* a lutar e matar portugueses e brasileiros adotivos. Ali, o bando teria cometido roubos e assassinado “cruelmente” portugueses. Em dezembro do mesmo ano, Jacó Patacho estava realizando ações no rio Tapajós, quando cometeu um “massacre” em Aveiro³⁸. E, desde aquela época, Ecuipiranga já era um reduto de rebeldes (HARRIS, 2010). Dentro desse contexto de agitação, resulta perfeitamente compreensível aquele ataque do grupo de Zé Duarte que teria desencadeado a guerra em Pinhel, fato que pode ter ocorrido antes de 1835, antes, portanto, da *Cabanagem que começou em Belém*. O jovem que trabalhava com o português nas suas viagens a Belém pode ter tido contato com esses líderes rebeldes em diferentes lugares do Pará.

A insatisfação popular cresceria ainda mais, até explodir com a tomada de Belém, capital da província, pelos *cabanos*, em 07/01/1835. Grupos *cabanos* liderados por capitães dirigiram-se para as vilas e povoados do interior em busca de adesão ao movimento. Meses depois, diversas localidades já haviam sido “tomadas” e apoiavam os *cabanos* (LIMA, 2008). De acordo com Reis (1979, p. 114-117), os *cabanos* de Ecuipiranga, liderados por Apolinário Maparajuba, forçaram Santarém a reconhecer Eduardo Angelim como chefe político do *Pará*, o que aconteceu em 9 de março de 1836. Mas logo veio a reação dos legalistas, que retomaram a vila em 16 de junho, em face do que os *cabanos*, que dominavam o interior da região, começaram uma intensa guerra de guerrilhas. Ecuipiranga caiu em 10 de julho de

³⁷ Pinhel está localizada entre as duas vilas.

³⁸ Atual sede do município, e localizada a poucos quilômetros de Pinhel. A viagem de barco dura três horas.

1837, quando, então, as forças legalistas começaram a fazer uma “limpeza” no rio Tapajós (LIMA, 2008; HARRIS, 2010). Abaixo, ao referirem a um tempo de fugas e esconderijos pela mata, os moradores podem estar falando desse período.

Os rebeldes tiveram que abandonar Ecuipiranga, mas continuaram resistindo em muitos outros lugares da redondeza. Conforme testemunho de Lucas Boiteux (citado em SANTOS, p. 196),

Por toda parte brotavam cabanos, como cogumelo após a chuva. A 30 de dezembro (1837) informava o general Andréa ao Governo que acabara de receber notícias de uma reunião de cerca de 200 cabanos em Curuá de frente de Monte Alegre, além de outros núcleos conhecidos.

Como Santarém, que na época possuía um *bairro dos índios* e outro, dos *brancos*, separados (SANTOS, 1974), pelo que dizem os informantes, no início da Cabanagem, a vila de Pinhel também estava dividida entre o bairro dos *portugueses*, que era a parte do povoado de frente para o rio, e o bairro dos *cabocos* ou *índios*, na parte de trás, contígua à floresta. É o que afirma o Sr. Wilson Oliveira, 77 anos, mais velho, portanto, do que Luís Cardoso: “Então tinha a vilagem, e os caboco moravam aqui atrás, né? E aqui os caboco trabalhavam”³⁹. No início da década de 1830, Pinhel contava com 865 *indivíduos livres* e 16 *escravos*. Estava superpovoada para os padrões das vilas vizinhas na época, pois Boim possuía 780 *índios* e *mamelucos*, e Aveiro, 273 *índios* e *brancos* e 40 *escravos* (LIMA, 2008, p. 219-21).

Iniciada a guerra em Pinhel, os *cabanos* começaram a cavar as trincheiras e colocar as estacas de *paxiúba* no fundo dos buracos, com a ponta para cima, para matar os *portugueses* e outros legalistas que chegassem para atacar os cabanos, como relata Luís Cardoso: [...] aí, o português corria, né? No escuro, caía na trincheira. De manhã, tava assim aparecendo macaco no espeto. Chegavam lá, joga pro terreiro, joga lá prá rua, prá secar. Secava o português lá no sol”. Segundo Luís Cardoso, Zé Duarte tinha um certo prazer de se vingar dos *portugueses*. Tanto que ele “achava graça”, enquanto dava ordens para pegar os corpos e jogar “lá pro terreiro”, comentando “esse que achou de bem que era sabido, da família sabido e achou que era ruim”, etc. Era o momento de os nativos se vingarem dos sofrimentos e humilhações experimentados sob a ação dos *portugueses*. No início a guerra, os *portugueses* se tornaram os vencidos.

³⁹ Este senhor, que diz se orgulhar de ser índio, sempre se refere aos seus antepassados como *cabocos*.

O padre Baraúna tentou fugir, como já assinalado, mas foi pego e morto pouco abaixo de Pinhel (hoje sítio Baraúna). Foi nesse momento que certo “escrivão” estava fugindo também, e foi morto mais abaixo, na beira de um igarapé, hoje a comunidade de Escrivão.

Os *portugueses* comunicaram às autoridades de Belém o que estava acontecendo em Pinhel, e pediram a força legal. E a força de Belém chegou, “que veio acabando com tudo, a guerra mundial bem dizer, né?”, como disse Luís Cardoso:

[...] quando foi uma madrugada, [...] batalhão vinha de Belém, ma só já na bala ó, pei!⁴⁰ E eles era no facão⁴¹... Olha, quando foi 7, 8 hora a bala virou aqui, que eles já subiram ali, vieram aqui pelo Jardo, veio pelo fundo. [...] aí, quando foi tantas horas, aí, esse Zé Duarte correu, ele num era mais gente, já era o demônio, caiu dessa barreira aí do Iruçu⁴², caiu, foi rolando, bateu na praia levantou e correu [...]. Aí, quando foi tantas horas, aí, parou, calmou tudo. Aí, que veio o navio da guerra, veio ficar defronte. Embarcaram tudinho aquele pessoal que tinha se livrado, livrô da guerra Cabanagem. [...] em Santarém, de lá vão dar depolimento [depoimento], em derradeiro depolimento em Belém.

Muitos se entregaram aos *legais* e pediram perdão, dizendo que só entraram na guerra sob o facão de Zé Duarte. Outros seguiram firme no exército rebelde desse líder. Provavelmente, estes eram aqueles que se juntaram aos rebeldes de livre vontade, pois a Pinhel chegaram *índios* de outros lugares para se juntar aos *cabanos*. Dona Firmina Carvalho contou que o pai do seu pai era “filho de índio”⁴³ que chegou a Pinhel no tempo da Cabanagem. Inclusive sua bisavó [de Firmina] ficou grávida desse *índio* e, mesmo nessa condição, ela “se escondeu num buracão”, para sobreviver durante a guerra. Parece que o tal *índio* desapareceu durante a guerra, e ela criou o filho só.

Os homens em idade de lutar ficavam no povoado ou nas suas proximidades, tentando resistir aos governistas através de técnicas de guerrilha, já que não possuíam armas de fogo e de longo alcance. Além dos facões⁴⁴, espadas, arcos e flechas, os *cabanos* construía *trincheiras*, para se proteger dos ataques e como armadilhas para os inimigos. Os *cabanos* enterravam no fundo desses buracos cavados estacas apontadas para cima, e cobriam tudo, de

⁴⁰ Imita ruído de tiro de arma de fogo.

⁴¹ O informante ressalta a diferença entre *cabanos* e forças legalistas. Aqueles não tinham armas de fogo, ou as tinham poucas.

⁴² Ele se refere a uma barreira de aproximadamente 50 metros de altura na beira do rio Tapajós.

⁴³ Em outro momento, ela diz que o pai do seu pai é que era índio. A julgar pela sua idade, o mais provável é que o *índio* seja mesmo o avô do seu pai.

⁴⁴ Sempre citados como a principal arma dos *cabanos*. Alguns informantes destacam que eles não possuíam armas de fogo, como os *portugueses*.

forma a camuflá-los (HARRIS, 2010). Há alguns restos dessas *trincheiras dos cabanos* em Pinhel. Conforme Dona Liloca⁴⁵, aos 77 anos, em 1994:

Foi o tempo que chegou a expedição de português. Tomaram conta aqui. Então, os bugres todos eram criados deles. Aí, os índios ficaram com raiva deles. Porque também já era demais o que estavam fazendo com eles, judiando deles. Era escravidão. Tudo eram maltratados. Então, se combinaram para fazer uma guerra. E foram fazer as facas. Milhares de facas. Se chamavam “cabanas”. Foi com o que mataram muitos portugueses. Meu pai tinha uma dessas facas. Fizeram trincheiras cavadas com 20 metros de fundo. Botaram aqueles estrepes de paxiuba. Quando os portugueses viessem, eles ficavam espetados lá. E fizeram... Nesse tempo era tudo cheio de trincheira, ali na frente, aqueles cavados que tem ali pro lado do cemitério. Tudo foi trincheira que eles fizeram, os cabanos. Cavado, sei que foi tudo cavado pro tempo da Cabanagem, pra matarem os português, né? Sabe lá se cavaram tudo de noite. Esses portugueses eram muito besta, né? [...] Eles matavam mesmo, e assim eles acabavam com os português. E tudo por ali tem trincheira. Já com 5 anos, veio um batalhão de Belém. Foi que acabou com a guerra.

O relato cita, novamente, como motivação para a revolta dos *índios* ou *bugres* os maltratos que lhes eram infligidos pelos portugueses, justificando, assim, a reação dos nativos (os índios ficaram com *raiva* dos portugueses porque “já era demais o que estavam fazendo com eles, judiando deles”), além de deixar claro o menosprezo pela inteligência dos portugueses, que “eram muito besta”. Engenhosos eram os *índios* ou *bugres* que planejaram e construíram as *trincheiras*, sem despertar a atenção dos inimigos. Assim, “eles acabavam com os português”. Informantes como Dona Liloca, Firmina Carvalho e Wilson Oliveira falam como se estivessem posicionados do lado dos *cabanos*, e contra os *portugueses*. Ainda hoje.

Como o número de voluntários não era suficiente para as necessidades da guerra, alguns rebeldes tinham que ser recrutados à força. Para escapar, muitos nativos fugiam e se escondiam, pois a recusa era punida severamente, inclusive com a morte. Os relatos descrevem os *cabanos* como violentos contra os próprios nativos do lugar. A respeito disso, mesmo quem simpatiza com os *cabanos*, deixa transparecer uma condenação dessa atitude. É a mesma Dona Liloca, aos 77 anos, que afirma, em 1994:

Os pais desse meu avô inda eram do tempo da Cabanagem. E naquele tempo os que não queriam se entregá pra ser cabano andavam fugindo por aí. Quem não se entregasse, mandavam matar, os cabanos, né? Era, aqui foi horrível.

Alguns locais que teriam sido muito importantes durante a guerra ainda hoje são apontados pelos moradores como preservando marcas visíveis daquele tempo. As *Trincheiras*

⁴⁵ Falecida em Pinhel, em 2000, aos 83 anos.

dos Cabanos em Pinhel são consideradas as provas mais evidentes da Cabanagem nesse local, e em Camarão, onde os moradores também mostram as suas *trincheiras*. Em Camarão, os nativos repetem que as *trincheiras* foram feitas pelos *cabanos* para *matar os portugueses*. São buracos de dois ou três metros de “fundura” por sete ou oito de diâmetro. Estão próximos uns dos outros num raio de 400 metros, aproximadamente, distantes cerca de 400 metros da margem do rio. Há ainda um caminho fundo que liga as trincheiras, e que pode ter servido, este sim, de trincheira. A área está dentro da única *terra preta* da comunidade, parte de uma fazenda particular.

As *trincheiras*, tanto em Camarão como em Pinhel, devem ter servido de armadilha para matar os inimigos (*espetados* nos paus pontiagudos), e de longo e reto *caminho fundo* que sai da área das *trincheiras* e se estende por centenas de metros. Por sua posição, quase paralela ao rio, suponho que os *caminhos* de Pinhel e Camarão podem ter sido as trincheiras de onde os *cabanos*, protegidos, repeliam os ataques dos *legalistas* ou aguardavam para atacá-los, neste caso com armas de fogo ou arco e flecha. Nas duas *comunidades*, as *trincheiras* estão localizadas em uma área de *terra preta*, que deveria ser o centro do povoado, na época⁴⁶. Os *buracos* em Pinhel são maiores do que aqueles encontrados em Camarão, devendo ter entre 10 a 15 metros de diâmetro. Provavelmente, serviram de armadilhas para os *legalistas*.

Desde o seu surgimento, em 2000, o movimento indígena em Pinhel tem demonstrado cuidado com as Trincheiras dos Cabanos, pois veem ali um sinal das lutas dos seus antepassados. Procedem à limpeza do local regularmente e têm planos de construir uma maloca próxima ao lugar. Os outros moradores não demonstram a mesma preocupação, ainda que tenham nas *Trincheiras* as supostas provas da guerra da Cabanagem. Mas isso deve ser interpretado no contexto de que os que não compõem o grupo indígena se sentem excluídos ou se recusam a participar de qualquer atividade convocada pelo *cacique*.

Além das *Trincheiras* sempre lembradas, a Barreira do Hotel, às margens do rio Tapajós, também suscita lembranças da guerra. Seu Zormar Pedroso Lopes, 64 anos, relata o que pode ter sido uma das últimas batalhas dos *cabanos*, naquele lugar:

[...] da ultima vez que eles [legais] vieram, eles [os cabanos pinhelenses] foram se esconder lá naquela Barreira do Hotel, diante do Escrivão, de onde atiravam na lancha dos portugueses. [...] eles pararam lá de frente com os naviozão, e eles metiam fogo pra lá daqui do barco, e de lá eles [os cabanos] não erravam uma. 44 o rifle, né? Não erravam uma bala, arrebrandando o casco do navio. Furaram tudinho a lancha e lá afundiou a lancha, e morreu muita gente, aonde foi o tar de “escrivão” morreu lá, por isso que colocaram o nome daquilo lá de Escrivão. [...] Assim meu

⁴⁶ Em Pinhel, eles fazem parte da área urbana, e estão rodeados de casas. Os mais velhos dizem que o centro da vila, na época da Cabanagem, era ali.

pai contava. Eu só conto por causa dele, mas que eu não vi. Quando a gente passava, ele falava: “olha, aqui é os buraco das bala, eles atiravam daqui de bordo e pegavam os que tavam deitado lá [...]”.

Roselino Freire, ao relatar o mesmo fato, acrescenta outros elementos muito interessantes sobre as estratégias dos cabanos:

Quando eles [legalistas] chegaram, viram um pau com um pedaço de pano branco no meio da praia. Era o sinal que eles [cabanos] não queriam mais brigar. Os rastros deles só eram de baixada para o rio e não de subida. Eles calcularam que os nativos teriam ido embora dali. Quando não! Eles estavam enxergando e fazendo bruxarias para que a barca dos militares afundasse. Quando ela sentou, somente um é quem iria escapar. Correram atrás e o pegaram em uma praia e o mataram. Foram ver quem era a pessoa. Era o escrivão da frota que iria escapar. Lá onde o mataram, eles batizaram o local com o nome de Escrivão.

Mais uma vez os *cabanos* (os *nativos*, diz Roselino Freire) são mostrados como espertos e astutos, ao içarem a bandeira branca e deixarem rastros ao contrário, para enganar os *portugueses*, que, mais uma vez, ingênuos, acreditaram, e foram vencidos. Outro detalhe é o uso de recursos mágicos ou ligados à pajelança⁴⁷ contra os *portugueses*. De fato, se era grande a influência dos *pajés* entre os nativos, eles devem ter colocado seus serviços espirituais a favor dos *cabanos*, para protegê-los dos males, e contra os inimigos. Temos, assim, mais uma referência à *feiticiaria* como uma tradição dos nativos do lugar.

A imagem de muito sangue derramado nas terras do povoado, encharcadas durante dias, repassada de geração para geração, pode dar uma ideia da tragédia que significou a Cabanagem em termos de mortes e violência. Os efeitos do derramamento daquele sangue perseguiriam os destinos dos moradores até hoje, conforme reflete Roselino Freire: “Eu sinto pelo que aconteceu. Tem razão de esta terra ter alguma coisa contra, porque pelo sangue que foi derramado, não é para menos”.

Associar as vicissitudes da Cabanagem relacionadas ao sangue parece ter sido algo comum na região. Os moradores vizinhos de Cuipiranga [Ecuiquiranga, na literatura] repetem, ainda hoje, que as areias em frente ao lugar ficaram com a atual cor vermelho-escura devido ao sangue dos muitos cabanos, ali derramado. Outra lembrança que ficou do assombro dos sobreviventes com as perdas humanas desta guerra foi a das *visagens* e aparições dos mortos. Normalmente, essas aparições são associadas às riquezas que teriam sido enterradas ali pelos brancos, antes de fugirem ou serem mortos pelos rebeldes.

⁴⁷ Roselino Freire usa sempre os termos *bruxaria* para se referir às práticas dos antigos pajés do lugar.

Olha! - Deus o livre! – depois dessa Cabanagem que houve, a gente não podia andá pelo escuro, tudo representava pra gente. Era um cachorro, era um porco, era um bode, tudo era bicho, era *sombra* [alma] de quem já tinha morrido. Representava também aquele pássaro que canta de noite, o rasga-mortalha, uma coruja, que tinha gente que ficava com tanto medo que nem queria saí pra fora à noite. (Dona Firmina Carvalho Santos, 86 anos, citado em LIMA e outros, 2002, p. 6-7).

Bates ([1863] 1979), quando esteve em Aveiro, em 1852, escutou que a praga das formigas de fogo, que assolava a região e já havia obrigado as poucas famílias a abandonarem o lugar, também tinha sua origem no *sangue dos cabanos*:

Os moradores do lugar declaram que a formiga-de-fogo era desconhecida no Tapajós antes da revolta de 1835-6 e acreditam que ela tenha nascido do sangue dos ‘cabanos’ ou rebeldes, massacrados. É fora de dúvida que a sua quantidade aumentou depois dessa época [...]. (op.cit. p. 168).

Após o fim da resistência armada dos *cabanos*, os *legalistas* assumiram o controle total do povoado, e teve lugar a grande repressão, com punições severas para quem havia pegado em armas ou apoiado os rebeldes. Muitos sobreviventes fugiram para o mato, para evitar entrar nos Corpos de Trabalhadores, que era o recrutamento forçado de nativos para trabalhar para os brancos portugueses ou filhos dos portugueses. Depois de toda a luta, era difícil voltar a ser *criado dos portugueses*. Por tudo isso, 12 anos depois da guerra, Pinhel era só atraso e decadência, tanto que nem foi citada por Bates ([1863] 1979), quando subiu o Tapajós, em 1852. Em consequência da repressão à Cabanagem, a vila ficou bastante despovoada, pois alguns sobreviventes só regressaram muitos anos depois. De tão esvaziada que ficou, Pinhel foi rebaixada e deixou de ser vila em 1853, permanecendo daí em diante como um lugar anexado ao distrito de Boim. Um exemplo da importância política de Pinhel até então é que Itaituba, fundada no contexto de combate legalista aos *cabanos*, dependia da freguesia de Pinhel até 1853 (LEITE, 1945).

Pinhel recomeçou, mais tarde, com aqueles que sobraram da Cabanagem. E não sobreviveram muitos. A vida, porém, tinha que seguir o seu curso. Após enterrar e chorar os seus mortos, os sobreviventes da guerra, como testemunhos vivos da barbárie dos poderosos, tinham como tarefa recolher e guardar, bem escondidas, as bandeiras levantadas em nome da liberdade, esperando dias melhores; recolher e abrigar os órfãos e as viúvas; refazer e cultivar as roças, em *puxirum*⁴⁸ e continuar a repartir o pão, o beiju, a farinha, no círculo sem fim da

⁴⁸ Palavra que significa trabalho em comum. É o trabalho coletivo, em geral na roça de uma família, a cada dia, de forma que todas as famílias vão trabalhando em todas as roças do povoado. Os *puxirum* são ocasião de trabalho e de festa também. Os moradores comem, trabalham, bebem e até dançam juntos.

*puta*⁴⁹; retomar a celebração dos santos, tocar os tambores e fazer festas, inclusive em memória dos mortos, que continuavam dançando naqueles que sobreviveram. E assim foi feito. E a tradição persistiu. Exemplo dessa teimosia é que a família do Sr. Severiano Parintins, apelidado de Peba, filho de Inácio Carará, ainda hoje trabalha no sítio Bacatituba, o sítio da família de Zé Duarte, que depois passou para Clarismundo, pai de Inácio Carará. É o mesmo Bacatituba daquele histórico *puxirum*, que desencadeou a guerra.

Os moradores mais velhos costumam ressaltar que contam o que eles ouviram dos pais ou avós (“assim meu pai contava”, disse acima Zormar Pedroso). É como se os seus pais ou avós tivessem presenciado o fato, tal é a descrição vívida que eles fazem. E fica evidente que os atuais moradores não fazem ideia de que já se passaram 175 anos da Cabanagem. Pelo que falam, o seu entendimento é que a guerra aconteceu no *tempo dos seus avós*. Ou seja, na sua memória, é como se a guerra houvesse terminado apenas há algumas décadas. Luís Cardoso até relata que as forças legais usavam helicópteros que voavam, à noite, com poderosos holofotes para identificar rebeldes ou pessoas que estavam se escondendo da repressão, no meio da floresta. Uma senhora comentou que um ancião lhe contara que em um determinado local havia muito sangue debaixo da terra, do tempo da Cabanagem, e que se fosse escavado, ainda hoje esse sangue poderia ser encontrado; ela lamentou não lembrar do lugar exato. Em muitos aspectos podemos sentir que, no pensamento dos moradores locais, a Cabanagem é uma guerra muito recente.

Hoje, ao notarem o interesse do pesquisador sobre esta história, os moradores se enchem de orgulho e abrem mais as gavetas da sua memória, para retirar lembranças contadas de pais para filhos, de avós para netos. Nem sempre se orgulharam assim, pois, até recentemente, a palavra “cabano” significava “assassino”. Agora, eles afirmam, altivos, que os seus antepassados lutaram, bravamente, contra os dominadores *portugueses* durante a Cabanagem. Alguns anos atrás, era frequente ouvir-se, da parte de alguns, que os *cabanos* tinham vindo de fora para atacar os moradores de Pinhel. Estariam seguindo as versões oficiais difundidas após a vitória dos legalistas e durante a grande repressão sobre os revoltosos. Mas a palavra dos mais velhos é firme: os cabanos eram nativos de Pinhel mesmo.

Eles moravam lá, sim, eles eram de lá mesmo, porque foram formando lá e lá moravam. E depois da Cabanagem que se afugentaram, os outros morreram tudo, e só ficou alguns, que se livraram, que fugiram [...]. (Firmina Carvalho, 80 anos, em 1994, Pinhel).

⁴⁹ O costume de doar parte da carne de uma caça ou de pescado aos parentes próximos, que em outra ocasião retribuirão com outra doação. É uma troca ritual.

A resignificação da Cabanagem em Pinhel ainda está em processo, mas já se constata uma significativa alteração na percepção crítica dos moradores sobre a identidade dos rebeldes e a sua própria. De assassinos malvados, os *cabanos* passam, agora, a ser parte do *nós*, e heróis lutadores de uma causa que é a mesma dos atuais moradores: uma vida melhor. Roselino Freire, ao explicar as *visagens* e aparições fantasmagóricas ligadas ao tempo da Cabanagem, afirma que “as visões só podiam ser as almas dos falecidos que deram suas vidas pela liberdade de uma nova geração que vinha surgir”.

1.1.2 As últimas referências aos índios em Pinhel

Pela exposição histórica mais geral que fiz, na primeira parte, suponho que após a grande repressão que se seguiu à Cabanagem, ficou mais difícil para as pessoas continuarem se identificando como *índios* ou *tapuios*, uma vez que esses grupos passaram a ser estigmatizados como *cabanos* e criminosos. Os sobreviventes devem ter preferido o silêncio sobre sua origem e identidade étnica. Mas um grupo continuou particularmente em evidência, os Munduruku, que haviam colaborado ativamente com os legalistas e combatido os rebeldes⁵⁰.

Em 1852, em Santarém, Bates (1979, p. 141-142) presencia uma festa de indígenas nas ruas da cidade. Estes, que “vieram de várias partes do distrito”, estavam pintados de urucum e portavam “magníficos cocares de penas” e cinturões feitos e usados pelos Munduruku. Deveriam ser, em sua maioria, índios Munduruku estabelecidos em *aldeias* próximas a Santarém, pois os *tapuios* residentes no bairro da Aldeia, àquela altura submetidos a grande discriminação, devido à Cabanagem, e transformações socioculturais, certamente já não usavam essa indumentária. Quando subiu o rio, Bates encontrou famílias Munduruku em Santa Cruz e no rio Cupari, assim como muitos indígenas em Aveiro, cuja identidade ele não revela. Caso tivesse se detido em outros lugares, seguramente ele encontraria Munduruku também em Curi, Uxituba e Pinhel, entre outros povoados. Como os Munduruku foram o último grupo étnico a se juntar às populações das vilas no baixo Tapajós, em fins do século XVIII, provavelmente ainda apresentavam traços fortes da sua identidade cultural, enquanto os outros *tapuios* já se expressariam através da cultura genérica da Língua Geral. Por isso, aqueles seriam mais notados. É possível, ainda, que muitos índios, temendo discriminações,

⁵⁰ Harris (2010) mostra que houve grupos de Munduruku que também lutaram ao lado dos rebeldes.

se identificassem como Munduruku ou Cara Preta, quando interpelados, pois o grupo ficou conhecido como parceiro dos *legalistas*.

Em Pinhel, não temos meios de precisar quando a população deixou de ser referida como indígena, mas parte dessa resposta pode estar na memória dos moradores, principalmente dos mais velhos. Através dos seus relatos, é possível recuperar fragmentos da história e expressões culturais do povo que vivia, e vive, em Pinhel. Dona Firmina Carvalho dos Santos, falecida aos 92 anos, no final de 2008, é a fonte oral a que recorrerei em vários momentos dessa minha reconstrução do passado. Assim como Seu Laurelino, ela pode ser referida como a anciã que não se envergonhava da sua origem indígena: “O meu pai era filho de índio, filho de índio Munduruku, e a minha mãe era filha de português (Firmina Carvalho dos Santos, 92 anos, citado em LIMA, 2002, p.03). Em uma das entrevistas, quando lhe perguntei se ela era “descendente dos índios”, ela respondeu “nós somos índio mesmo”.

Luiz Cardoso, 68 anos, diz que a sua bisavó Ana Bicuda era *paneleira*, que aprendera a arte com os Cara Preta. Ela fazia vasilhas e alguidares de barro com uma *índia velha* que tinha *o corpo todo pintado*. Bons ceramistas, esses Cara Preta faziam os pratos de barro que ela usava na festa de São Lázaro, para dar comida aos cachorros. Luiz Cardoso não diz que ela era indígena, mas que era “acabocada”, misturada – pois a sua argumentação é que ele não é indígena, mas sim descendente de portugueses.

Nos relatos sobre os fatos do início do século XX, sempre há alguém referido como *índio*. Firmina Carvalho, ao dar informações importantes sobre uma epidemia de sarampo que teria acometido Pinhel entre 1926 e 1930, aproximadamente, fala de uma senhora *bugra*, *índia Munduruku*, que residia em um sítio pouco ao Sul de Escrivão:

Nós era sete irmão, mas morreu todo com sarampo. Só ficô três lá no Pinhér. Eu, na época do sarampo, tinha pra banda dos 12 ano. Era uma das irmã mais nova. [...] O sarampo deu em todo mundo da comunidade. Morreu muita gente, com essa duença. Muita criança de 10 ano, 12 ano, 15 ano, 14 ano. Eu quase morria, mas acabei escapando dessa viagem. E lá num tinha médico, nada. Olha, o médico era o remédio caseiro, que diziam “tal casca de pau é bom pra isso”. E a finada vovó fazia xarope de jucá, de casca de sucuba, e as panelada de xarope. Aí, botava o mel de abelha prá todo dia bebê uma xicrinha quase toda hora. E aí, ensinavum uma mulher que era bugra, também que morava lá no tar de Aricoré, abaixo de Pinhér [...]. E aí, então, essa bugra, o nome dela era Francisca, *chamavo pra ela de “Chica Bugra”, porque aquela mulher era índia Munduruku*. E essa bugra disse assim: “olha, pra donde nós mora teve uma patrícia minha que veio vê se tem xarope, que a gente faz esse remédio, onde a gente manda os caçadó matá guariba, e tira aquele gogó dela, e dentro daquele gogó de guariba tirava o nó prá fazer o remédio pra a gente bebê. E basta tomá esse remédio e ficava bom” (Firmina Carvalho dos Santos, 92 anos, citada em LIMA, 2002, p. 3, grifo meu).

A professora Marli Amâncio⁵¹, aproximadamente 55 anos, entrevistada sobre suas raízes indígenas, afirmou que a sua mãe, Hilda Serrão, nascida em 1917 e falecida em 2002, ainda conheceu uma avó ou bisavó que tinha o *corpo todo tatuado* de preto, vermelho e outras cores, com desenhos de pássaros. Mais um relato da existência de índios com o *corpo pintado* em *comunidades* do baixo Tapajós, na primeira metade do século XX, provavelmente uma referência à presença de índios Munduruku na região. Suponho, de acordo com um cálculo livre, que em 1927, aos dez anos, a menina Hilda Serrão viu uma mulher Munduruku de cerca de 70 anos com o corpo pintado. Provavelmente seria uma das últimas mulheres criadas observando o costume antigo da pintura corporal. Essa mulher teria nascido por volta de 1860 e vivido sua infância e juventude dentro das práticas tradicionais, provavelmente em Pinhel ou nos arredores. Esta avó da Sra. Hilda Serrão era contemporânea da Sra. Chica Bugra, reconhecida como Munduruku, e viveram até pelo menos o final dos anos 1920. Até o início do século XX, parece que era muito comum encontrar *bugras*, *índias* ou senhoras com o *corpo todo tatuado* em Pinhel.

A Sra. Firmina Carvalho, revelou ser neta de índio Munduruku⁵² ou Cara Preta, pois o pai do seu pai era *índio puro* desse povo. Ela e outros podem descender daqueles Munduruku que começaram a *baixar* em Pinhel no final do século XVIII, após a paz com os brancos, e que continuaram com suas práticas tradicionais até um século depois, ou componentes de famílias Munduruku que continuaram vindo do alto Tapajós ao longo do século XIX. A literatura atesta que nesse século houve uma espécie de expansão e domínio dos Munduruku em todo o baixo Tapajós (IORIS, 2005).

Não obstante a morte das últimas índias com o *corpo todo pintado*, na década de 1920 aproximadamente, algumas pessoas continuaram vivendo em Pinhel com um estilo de vida tipicamente indígena, conforme o entendimento local. Marli Amâncio e sua irmã, Neli Amâncio, 59 anos, disseram que sua mãe, a anteriormente referida Hilda Serrão, vivia como *uma índia pura mesmo*, com seu primeiro marido, no meio da floresta, distante do povoado (*beira*), para onde raramente *baixavam*. Estamos na Pinhel de 1945, aproximadamente. Evidência desse estilo de vida é que o seu marido morreu picado de cobra e o corpo foi

⁵¹ Nascida em Pinhel, ela vive atualmente, como o pai e outros irmãos, em Santarém, mas volta a cada ano principalmente na época das *festas de santo*. Marli e sua irmã, Neli Amâncio, também professora, foram as pessoas que ressuscitaram em 2007 a festa da Santíssima Trindade na *comunidade*, depois de muitos anos parada.

⁵² Dona Firmina Carvalho me informou que seu bisavô, o *índio Cara Preta* ou *Munduruku* (ela usava os dois termos), veio para Pinhel durante a Cabanagem, e se casou com sua bisavó, uma nativa. Mas ele *desapareceu* durante a guerra, deixando um filho pequeno (o avô de Firmina). Os Munduruku de fato tiveram participação muito ativa naquela guerra, tanto ao lado dos *legais*, como ao lado dos rebeldes. Está aí mais uma vez a ligação da Cabanagem com o passado de Pinhel.

enterrado na floresta, o que não é uma prática dos moradores atuais. Por mais distante que esteja o corpo, os parentes e conhecidos transportam-no para ser enterrado no cemitério do povoado. As duas professoras relatavam a história da mãe para mostrar que ela tinha uma vida de *índio mesmo*. Após ficar viúva, Hilda casou com Vencerlau Amâncio, o pai das informantes, que não era nativo de Pinhel. Mesmo com nova família e filhos, Hilda continuou vivendo no interior da mata. Elas recordam que, na infância, chegavam a passar mais de um mês sem *baixar* para a *beira*. E quando vinham, chegavam sábado à tarde e retornavam na segunda-feira cedo. Entre as práticas da família, naquela época, as irmãs citaram, entre outras, alimentação de carne de *caça e peixe no tucupi* ou na *puqueca*, *bichos* (larvas) de coco *curuá*, mel de cana ou açúcar que eles mesmos produziam.

À luz dos exemplos referidos, é possível concluir que até o final da década de 1920, aproximadamente, certas pessoas identificavam-se como *índios* em Pinhel, convivendo com os outros moradores. Eram os Cara Preta ou Munduruku, grupo ao qual pertencia o avô de Firmina Carvalho, a Sra. Chica Bugra e a *índia velha do corpo todo pintado* que confeccionava vasilhas de barro, entre outros.

A partir dos anos 1930, não há mais referências explícitas a *índios*, seja Munduruku ou Cara Preta em Pinhel. Apenas em 2000, como já mencionado, parte dos moradores passou a se identificar como indígena, enfrentando a surpresa dos vizinhos. Ao ouvir uma pergunta sobre o fato de terem *virado índio*, os líderes locais explicam que os moradores de Pinhel não *viraram índios*, pois já eram índios antes, continuam apenas reproduzindo a história dos seus antepassados. Na verdade, “desviraram”.

1.1.3 Os padrões judeus como herança da exploração da borracha

Poucos anos depois do fim da Cabanagem (1835-1840), teve início a exploração da borracha⁵³, “que ficou nas mãos dos cangaceiros, homens cruéis”, conforme Roselino Freire. E o trabalho dos indígenas novamente foi um dos itens dessa exploração. Foi nesse período que chegaram os comerciantes judeus. Os nomes mais lembrados são Moisés Serique e Jacó Bode. Eram deles as principais casas de comércio voltadas para a exploração dos seringais. As suas casas estavam localizadas logo na parte da entrada do povoado, às margens do igarapé, onde normalmente atracavam os barcos e canoas, para vender e comprar. Assim, os

⁵³ Aqui não vou me estender sobre o sistema da exploração da borracha no final do século XIX, pois isso já foi feito no capítulo anterior. Vou apenas destacar aspectos com relação à presença de alguns padrões que restaram no século XX.

patrões judeus controlavam a entrada e a saída das pessoas no povoado. Esses, e outros *patrões* judeus em Boim e nos povoados próximos, reuniam-se em Pinhel, algumas vezes, para celebrar suas festas judaicas.

Como não havia professores em Pinhel, as filhas de Jacó Bode foram as primeiras professoras, na década de 1940. Elas ensinavam na própria casa do pai. Algumas moças que trabalhavam e viviam na casa desses comerciantes puderam estudar, como foi o caso da Sra. Eunice Colares, minha mãe, que trabalhava na casa de Moisés Serique, e mais tarde seria professora em Pinhel.

Até 1945, aproximadamente⁵⁴, esses judeus ainda estavam à frente das suas *casas aviadoras*, estabelecidas em Pinhel. Depois, com a decadência total da exploração da borracha, foram embora para Boim e, de lá, para Santarém. Os informantes mais velhos dizem que, até os anos 1960, ainda era possível ver as ruínas das suas casas de comércio, próximas ao igarapé. Na década seguinte, as águas do rio avançaram e derrubaram o terreno. Por isso, atualmente, as casas dos moradores estão localizadas na parte mais alta do povoado.

Há referências também a outro *patrão*, que se instalou em Pinhel em meados do século XX, no momento em que saíam os judeus, e pode ter preenchido a lacuna, como *patrão* e empreendedor. Trata-se de Faustino Almeida⁵⁵, descrito como *português, turco* e até como *nordestino*. Era dono de casa comercial, de uma roça grande, no sítio Itepu, de um curtume e de uma fábrica de calçados de couro. A sua casa, grande e sempre cheia de *criados*, era próxima do igarapé, um pouco mais distante das casas dos judeus.

Além das famílias dos ricos comerciantes, chegaram, na primeira metade do século XX, pessoas provenientes de outras regiões e até de outros Estados⁵⁶, que formariam famílias que se tornaram também influentes no desenvolvimento da comunidade, como o Sr. Benedito, antepassado da família Deodato, que teria vindo do quilombo de Pacoval (Alenquer, Pará) e ficou conhecido como *curador*; o Sr. Carmelino do Espírito Santo, antepassado das famílias Santos, Colares e Carvalho, que seria originário do estado do Espírito Santo, e dono de muitas roças, casas de farinha, plantações e criações no sítio Uruá; e o Sr. Otílio Martins, um carioca⁵⁷, que criou o clube de futebol Ipiranga, em 1932⁵⁸, e comandou a construção do seu

⁵⁴ O Sr. Zormar Pedroso, que nasceu em 1945, e chegou com 1 ano em Pinhel, diz que quando *se entendeu* não havia mais judeus e nem portugueses no lugar.

⁵⁵ Meu pai, Florêncio Almeida Vaz, era filho bastardo de um dos filhos do Sr. Faustino Almeida.

⁵⁶ Alguns migrantes nordestinos, atraídos pela exploração da borracha, aí também se instalaram e se misturaram com as famílias nativas.

⁵⁷ Um “carioca” em Pinhel, no interior do Tapajós na década de 1930? Edivaldo Carvalho afirma que Otílio deu este nome para o clube porque pensava na “praça Ipiranga” [Avenida Ipiranga?], de São Paulo. Talvez ele fosse paulista ou alguém de outro Estado ou região, que chegou atraído pela exploração da borracha.

⁵⁸ Conforme Roselino Freire.

campo de futebol, que foi inaugurado em primeiro de janeiro de 1935⁵⁹. Alguns anos depois, o judeu Jacó Bode passou a ser o presidente do Ipiranga.

Como consequência do seu poder econômico, as famílias dos *patrões* também tinham controle sobre outros aspectos da vida social e política. As suas esposas se revezavam como responsáveis pela capela, pela organização da visita do padre e das celebrações das missas, das festas do padroeiro. A Sra. Júlia, esposa de Faustino Almeida, era uma das principais responsáveis pela capela. Era comum essas pessoas serem padrinhos e madrinhas dos filhos dos nativos (com exceção dos judeus, a quem isso não era permitido), tornando-se seus compadres, com todas as consequências que essa relação implica. Controladores do comércio, do qual os moradores estavam sempre em dívida e dependiam sempre para novos *aviamentos*; compadres dos moradores, aos quais esses deviam respeito e tratamento cordial; responsáveis pela capela, onde as famílias iam rezar quando da visita dos padres; diretores do clube de futebol, espaço de lazer e recreação dos moradores, os comerciantes ou patrões tinham o controle quase total da vida social dos moradores.

Depois que os judeus⁶⁰ e portugueses foram embora, em decorrência da decadência da borracha, os moradores continuaram a viver das suas roças – onde plantavam basicamente a mandioca – e do extrativismo de pequena escala, voltado para o consumo. Alguns produtos para venda foram explorados durante muito tempo, até os anos 1970, como o breu jutaicaica, castanha-do-pará, borracha de maçaranduba, copaíba, peles de caetetu e de veado. As carnes dessas caças eram vendidas aos comerciantes. Alguns continuaram cortando seringa e produzindo o látex e o *sernambi* (leite colhado).

A primeira metade do século XX constituiu um tempo de várias mudanças na vida das famílias. Além da saída dos comerciantes judeus, aproximadamente em 1950, o lugar passou a ter iluminação de lâmpões a querosene e recebeu a companhia madeireira EB Sabá ou IB Sabá, que construiu um grande galpão em frente ao povoado, cuja cantina era muito movimentada. Entre o fim de 1952 e o início de 1953, a empresa se retirou de Pinhel, devido à forte comoção provocada pela morte de dois trabalhadores em um acidente de carro.

E assim os descendentes dos Maytapu, Gurupá, Mawé, Jaguaim, Munduruku, Cara Preta e outros mais resistiam, ali, aparentemente submissos e silenciados. Provavelmente, à

⁵⁹ Conforme dona Liloa, 77 anos, em 1994.

⁶⁰ Com a saída dos comerciantes judeus, as professoras passaram a ser pagas pelos padres franciscanos dos Estados Unidos, que chegaram a Santarém durante a II Guerra Mundial, causando grande transformação sobre a vida dos moradores. Antes não havia escola formal, mas, já na década de 1910, o Sr. Nazaré Cardoso chegou a lecionar em Pinhel (PROJETO UIRAPURU, S/D [2006?]).

noitinha, em redor da *mãe do fogo*,⁶¹ as avós contavam aos seus netos mitos e relatos sobre *bichos* encantados, guerras e fugas. E durante as *festas de santos*, eles podiam fazer suas danças e *beberagens*. Bêbados, relembavam sua história, principalmente como enfrentaram os *portugueses* na Cabanagem. Eram as oportunidades quando, além da história e das histórias, as tradições das bebidas, das *folias* e o *gambá*, eram transmitidas de geração para geração.

1.1.4 Outros aspectos de Pinhel na primeira metade do Século XX

Até os anos 1960, as famílias trabalhavam intensamente no *centro*, também conhecido como *cabeceira*, uma área atrás do povoado (depois de 3 km, a partir da margem do rio), no meio da floresta, que era muito utilizada também como moradia durante a semana. Aí ficavam localizadas a casa de farinha, as roças, áreas de caça e extrativismo vegetal. As famílias iam para o *centro* (*subiam*) segunda-feira e voltavam (*baixavam*) sábado, levando suas redes, roupas, animais de estimação e mais o que fosse necessário. Alguns poucos iam de manhã e voltavam à tarde. Mas a roça e a produção de farinha de mandioca (e outros produtos derivados) no *centro* era a ocupação de praticamente todas as famílias⁶², voltada para o consumo, mas vendida quando precisavam comprar algo não produzido no lugar. Era como uma reserva. As casas no *centro* eram as verdadeiras habitações dessas famílias, pois nas casas à *beira* do rio, eles passavam apenas o sábado e o domingo. O *centro* era o local da criação de galinhas, porcos e outros animais.

Esse isolamento entre as famílias deixava os jovens mais acanhados no relacionamento entre si e com as pessoas mais velhas. O costume de tomar bênção dos parentes e até de não-parentes mais velhos era um sinal desse comportamento. O relativo isolamento de cada família no seu *centro* também pode explicar as explosões de alegria e festa quando se encontravam nos *puxirum*, na época de preparo e plantação das roças. Era o momento do encontro, de reforçar os laços sociais.

A *beira*, à margem do rio, era o que hoje se chama, normalmente, a *comunidade*. Era o ponto de comunicação com o mundo exterior, através das casas de comércio e dos barcos

⁶¹ A fogueira acesa no chão das casas localizadas no centro da floresta, próximo às roças. É o fogo para preparar os alimentos, mas é a fogueira que mostra que ali tem gente. Principalmente à noite, a fogueira não pode morrer, pois serve para afastar animais perigosos, como onças e cobras. Nas casas localizadas na vila, à beira do rio, os fogões estão suspensos e não mais ao chão. Eles também ficam acesos durante quase todo o dia. Mas muitas famílias já usam fogões a gás, e o fogo de lenha já não fica aceso o dia todo.

⁶² Apesar de que era ainda grande o número de pessoas, homens principalmente, envolvidos na coleta de produtos extrativistas, vendidos nas casas dos comerciantes.

regatões, que passavam esporadicamente. Era onde estava a capela, o campo de futebol, comércio, cemitério e onde cada família possuía uma casa. Como não havia escola regular, durante a semana, os pais levavam os jovens e crianças para o *centro*, junto com os mais idosos, ficando assim o lugar quase vazio. Durante as missas, celebradas nas raras visitas dos padres, ou durante as *festas de santo* a vila ficava, então, cheia de gente e movimento.

As casas na *beira* normalmente não tinham quintais. Eram raras as famílias que cercavam suas casas. As trocas eram intensas, e a expressão coletiva da vida das pessoas fazia-se notar principalmente através da *putáua* e do *puxirum*. Com as casas sem cercas, as pessoas mais facilmente trocavam comida, remédios, atenção e trabalho. Como todos trabalhavam nas roças de todos, todos sabiam o que todos produziam, praticamente a alimentação básica, isto é, carnes, peixes, farinha, frutos, mel de cana de açúcar, café etc. Compravam fora querosene, armas e munições, ferramentas de trabalho, roupa, sabão, cachaça etc. Havia, no próprio *povoado*, artesãos que produziam muitos instrumentos úteis à vida das famílias, como as vasilhas de barro (panelas, alquidares, torrador de café e forno de torrar farinha etc.), instrumentos feitos de talas e cipós (paneiros, peneiras, *tipiti*, *jamanxim* de cipó ambé) etc. Como veremos mais à frente, atualmente a vida dos moradores se passa na *beira*, e não mais no *centro*.

O trabalho coletivo ou sistema de troca de dias de serviço, conhecido como *puxirum* ou *mutirum*, era uma das principais características herdadas dos antepassados e muito praticado na primeira metade do século XX. Muitos relatos referem à grande quantidade de participantes e da alegria que eram esses *puxirum*, o que contrasta com a forma atual de trabalho, mais individualizado:

Naquele tempo, o *puxirum*, era muita gente. Cantavam quando acabava cedo. Eles batiam numa lata, cantavam e dançavam na cabeceira [*centro*] mesmo. Eles aguardavam aquela hora. Quando era prá baixar, eles arrumavam tudo e vinham da roça, eles já vinham cantando e batendo (Laurinda Soares Pereira, 90 anos⁶³, em 1996, Pinhel).

As tarefas eram divididas entre homens e mulheres. Se era um *puxirum* de derrubada da mata, para o preparo de um nova roça, o homens cortavam as árvores mais grossas, liderados por um *capitão de derruba*, enquanto as mulheres roçavam o mato mais baixo, lideradas por uma *capitã* ou *capitão de roçado*, ou serviam *tarubá* e faziam comida. Para servir aos homens numa derrubada, havia o *aguadeiro*, que servia *tarubá* e água. O mesmo acontecia quando se

⁶³ Falecida durante a pesquisa de campo para esta tese.

tratava de *puxirum* de plantação. Durante esse dia, o dono do serviço, ou outra pessoa por ele encarregada, coordenava as atividades e atendia as necessidades dos trabalhadores. Ao dono do serviço competia assegurar o alimento do dia, geralmente carne de caça ou pescado.

Mediante o sistema de *puxirum*, ao final do ano, todas as famílias tinham o seu roçado. A cada dia, o trabalho era na roça de uma família. Ao trocarem dias de trabalho, todos os moradores passavam por todas as roças do povoado. E, no tempo das *festas de santo*, havia abundância de *tarubá*, farinha, beijus e massa *carimã* para fazer os biscoitos. Insisto que os informantes destacam que, nos *puxirum*, a animação era constante. As pessoas costumavam gritar, rir, cantar, fazer barulho; principalmente os homens, gritavam para pedir cigarro ou *tarubá*. Os gritos mais estridentes e animados ocorriam quando uma árvore era derrubada. Certamente, o grande consumo de *tarubá* alterava o espírito, e deixava essas pessoas mais propensas à alegria e ao entrosamento.

Nesse dia de trabalho o pessoal ficava porre de *tarubá*. No fim da plantação, faziam o casamento dos noivos. Enfeitavam o homem mais velho com palha preta, dizendo que era o Fon-Fon, bicho da mata. Eles desenhavam a arraia na terra, e ficavam bebendo *tarubá* ao redor do desenho. Isso tudo era fantasia do trabalho. E quando chegavam na barraca, batiam no forno, na lata, e aquela turma dançavam todos alegres. (Roselino Freire, 56 anos).

Encontro de muitas pessoas, alegria e festa são ideias associadas aos antigos *puxirum*. O único perigo era o Fon-Fon (um espírito da selva) tentar roubar as mulheres. Sobre isso, Luís Cardoso observou que “naquele tempo a gente num trabalhava com dinheiro, trabalhava por alegria, servindo os outros trabalhador, né?” Ele estava comparando a situação com os dias atuais, quando os moradores mais jovens só vão trabalhar se forem pagos. Nos *puxirum de antigamente*, homens e mulheres adultos, jovens e até crianças, do lugar e de povoados vizinhas, trabalhavam com espírito de coletividade, na *alegria*. O destaque conferido pelos informantes à colaboração, união e *alegria* parece ter o objetivo de salientar como os mais velhos estranham o individualismo e as divisões hoje recorrentes. Atualmente, os *puxirum*, como troca de dias de trabalho entre as famílias, não acontecem mais, a não ser entre um grupo pequeno de parentes ou vizinhos. Cada família cuida da sua roça.

Até os anos 1970, ainda havia grandes *puxirum*. Nos anos seguintes, poucas famílias continuavam praticando, e envolvia cada vez menos participantes. No início dos anos 1990, ainda havia alguns poucos *puxirum*, dos quais apenas participavam os homens. No fim daquela década, essa prática deixou de ser cultivada, como afirma a Sra. Celeste Deodato, 66 anos: “Hoje em dia acabou tudo, num tem mais. Por que que aqui em Pinhel ficou assim

decaído das coisa de farinha? Porque ninguém mais quer fazer roça, né? Acabou aquela animação”. De fato, para as famílias que trabalham isoladamente, não existe mais a *alegria* ou a *animação* dos antigos *puxirum*.

1.2 PINHEL HOJE

Atualmente, a *comunidade* de Pinhel é composta de 70 famílias, que vivem em 64 casas, sendo que seis famílias compartilham a residência. Normalmente, são jovens casais que ainda moram nas casas dos pais de um dos cônjuges. A população total é de 260 pessoas, sendo 117 homens e 143 mulheres⁶⁴. Nos últimos dois anos, o projeto Casa Própria, do INCRA, está construindo casas de alvenaria para as famílias, e, até setembro de 2009, já haviam sido construídas 46 casas novas. As restantes, de barro, madeira e palha, seriam substituídas também nos próximos meses.

Como já mencionado, o passado do lugar parece estar ligado ao extrativismo de borracha, castanha, copaíba, breu etc. Nos anos 1960, a exploração de couro de veados e caetetus era muito lucrativa e mobilizava muitos homens. Alguns lembram que chegavam a matar, de uma só vez, seis caetetus, dos quais só aproveitavam o couro, deixando a carne estragar. Conforme Roselino Freire, entre 1975 e 1980, a exploração extrativista era o couro de gato maracajá (*fantasia*). Os homens formavam equipes de quatro a seis, e se dirigiam ao centro da mata, para *mariscar*. Aí permaneciam durante um mês, caçando. O couro de onça também era muito valorizado. Mas esse tempo passou, e a economia das famílias hoje é mais diversificada.

De que vivem as famílias em Pinhel? Além do trabalho na roça, que veremos à frente, parece que a maioria possui alguma fonte de renda alternativa, o que faz com que o trabalho da roça seja deixado em segundo plano. Por exemplo, nos últimos anos, cresceu o número de criadores de gado em Pinhel. Das 50 famílias, 13 criam gado, e dizem que, devido ao baixo valor da farinha de mandioca, é preferível investir no gado.

Há três casas de comércio, sendo que duas funcionam também como bares. Pelo menos três pessoas revendem gasolina, combustível muito procurado depois que muitas famílias começaram a usar canoas motorizadas⁶⁵. E há uma variedade de fontes de renda, que são: aposentadoria dos idosos, benefício social de viúvas, cestas básicas fornecidas pelo governo,

⁶⁴ Dados coletados pelos estudantes indígenas Margarete Pedroso e Igor Titan. Levantamento concluído em 05/10/2009.

⁶⁵ São as chamadas *rabetas*, pois o motor fica na popa da canoa, no *rabo*.

auxílio-maternidade, salário de funcionários públicos, dinheiro enviado por parentes que trabalham em Manaus, Santarém ou outras cidades vizinhas.

Um levantamento do Projeto Uirapuru (s/d[2006?]) considerou que são muitas as famílias que dependem da aposentadoria dos idosos como fonte de renda, bem mais do que aquelas que dependem da venda de farinha de mandioca. Consegui localizar 20 aposentados por idade, o que representa um considerável incremento na economia local. Existem ainda quatro funcionários da Prefeitura de Aveiro, incluídas duas agentes de saúde, um responsável pelo gerador de energia e um segurança do povoado. O benefício da Bolsa-família atende 27 famílias, cada uma recebendo o valor mensal de R\$135,00. Pelo menos dez famílias têm parentes trabalhando em Manaus, Itaituba ou outra cidade, que as ajudam, regular ou esporadicamente⁶⁶; em geral, na forma de doação de aparelhos eletroeletrônicos.

Realmente, o conjunto dessas entradas atinge, de alguma forma, a quase totalidade das famílias da *comunidade*, os casais mais idosos, com a aposentadoria, e os mais jovens, com o Bolsa-família. Os que recebem menos ingressos externos continuam mantendo uma roça pequena, com plantação principalmente de mandioca, de onde produzem a farinha, alimento básico. Compreende-se, assim, por que mais da metade das famílias comprem farinha de mandioca para o consumo. Os raros casos de famílias sem nenhuma dessas fontes de renda alternativa não ultrapassam duas ou três famílias que trabalham na roça, sistematicamente, e uma senhora que lava roupa para outras pessoas.

1.2.1 A Emergência política dos indígenas em Pinhel

Tratarei do processo de como um grupo de moradores passou a se autoidentificar como indígenas na última virada do século, e qual a sua concepção de *índio*. Ao mesmo tempo, examinarei como indígenas e não-indígenas percebem o impacto desse processo de *assumir-se índio na comunidade*.

Considero que o movimento pela criação da Associação Yané Caeté tenha sido o berço da mais recente emergência indígena nas três *comunidades*. Ele foi resultado das iniciativas de Maria José Caetano e minha, o que é sempre lembrado pelos informantes, e teve como objetivo reforçar o direito dos moradores à terra, em face da invasão da área por empresas madeireiras. Desde o início das mobilizações, em meados de 1996, insistia-se no uso do termo

⁶⁶ Há muito mais famílias com parentes vivendo em outras cidades, mas estas são as que recebem regularmente alguma forma de ajuda dos que trabalham fora.

nativos para referir aos moradores, exatamente para justificar o direito à terra, por antiguidade, no local. O vocábulo passou a compor a denominação da Yané Caeté, “Associação dos Nativos das Comunidades de Escrivão, Camarão e Pinhel”, quando ela foi criada oficialmente em 19 de abril de 1997, Dia do Índio. A escolha dessa data por Maria José Caetano é um sinal inequívoco de que os líderes da Yané Caeté pensavam, já, em uma identificação do grupo com suas origens indígenas. Eu mesmo sugeri o nome *Yané Caeté* (“nossa floresta”, no Nheengatu) com o objetivo de evidenciar as raízes indígenas dos três povoados: Pinhel, Camarão e Escrivão.

A referência às origens indígenas dos moradores não significava, ainda, uma afirmação explícita de identidade indígena. A identidade, até então, era a de *nativos*, claramente entendidos como descendentes de *índios*, cuja figura era realçada como exemplo de *luta*. Os tambores e a música do Gambá passaram a ser enfatizados como símbolos da *cultura* e da condição de *nativos*. À época, isso era recebido com tranquilidade e apoiado por todos.

Durante o processo de criação da Yané Caeté, e nos seus primeiros anos de atuação, havia um grande espírito de união entre os moradores das três *comunidades*, o que permitiu, por exemplo, que um grupo entrasse na mata para fazer o pico do limite sul da Resex, que fica em Escrivão. Encontros das três *comunidades* reuniam muitos moradores. Assim, a divulgação e o amadurecimento das ideias sobre a identidade indígena alcançavam, igualmente, todos os moradores. Na verdade, atingia todas as dezenas de *comunidades* envolvidas no movimento pela criação da Resex Tapajós-Arapiuns, do qual a Yané Caeté foi uma precursora. Desde 1997, as *comunidades* da margem esquerda dos rios Tapajós e Arapiuns estavam envolvidas em um processo de reivindicação da regularização fundiária das suas terras baseado no fato de serem *populações tradicionais* descendentes dos antigos habitantes, principalmente dos *índios*. Essa condição é que lhes dava o direito de requerer do governo a criação de uma Resex.

Os líderes da Yané Caeté afirmavam que os moradores eram *nativos*, e os líderes da Resex e técnicos do IBAMA divulgaram mais o termo *populações tradicionais*. Foi nesse ano de 1997 que o GCI surgiu, afirmando uma explícita *identidade indígena*. E esse discurso começou a se propagar também entre as *comunidades* envolvidas no movimento pela criação da Resex, inclusive na área da Yané Caeté. Edelson Pedroso dos Santos, 26 anos, o primeiro líder indígena contemporâneo de Pinhel, disse que foi nas assembleias e reuniões da Yané Caeté que ele se descobriu indígena, confirmando algo que sua avó, aqui já referida, a Sra. Firmina Carvalho, já lhe contava quando era criança. Seu tio, Zormar Pedroso Lopes, 64 anos, também começou a ter consciência da identidade indígena com as mobilizações pela criação

da Resex e, principalmente, com o processo da escolha de um representante para ir a Bahia participar da Marcha dos 500 Anos, em 2000, quando os moradores tiveram que se defrontar com a decisão de identificarem-se como indígenas.

Antes de 2000, a palavra *índios* como auto-designação só era usada pelas lideranças da Yané Caeté, como Maria José e eu, em raras ocasiões e indiretamente. Porém, depois que os moradores de Takuara⁶⁷ se *assumiram* como indígenas, um grupo de moradores de Pinhel se aproximou bastante daquela comunidade. E em dezembro de 1998, quando os *índios* de Takuara promoveram uma festa para celebrar sua identificação como indígenas, lá estavam, entre os visitantes, quarenta moradores de Pinhel. No clima de euforia da revalorização das raízes étnicas e culturais que aquela decisão suscitava, os pinhelenses apresentaram a dança do *gambá*⁶⁸ e alguns indagaram sobre os procedimentos para obter “o reconhecimento indígena”, do mesmo modo que Takuara⁶⁹. Poucos meses depois, um grupo ligado a Yané Caeté – sendo a maioria de Pinhel –, sempre liderado por Maria José Caetano, atendendo a um convite meu, participou, entusiasticamente, naquela *aldeia* da I Missa Indígena, em 10-11/04/1999. Em uma carta pessoal de 08/04/1999, dois dias antes do evento, Maria José Caetano diz que o grupo iria participar “em forma de Associação [Yané Caeté]”, e torce para que, com o estímulo da viagem a Takuara, as três *comunidades* tomem “essa decisão [de] reconhecer sua própria identidade”. Mas ela admitia que os moradores ainda tinham dúvidas “por falta de informação a respeito do que é ser *índio*” [destaque no original]. Afirmando-se indígena, do mesmo modo que eu, ela diz que se dela dependesse, os moradores das três *comunidades* já teriam, há muito tempo, tomado essa decisão. Mas a decisão de identificar-se como indígena envolvia a superação de muitos temores e preconceitos, fortemente arraigados na mente dos descendentes daqueles povos aldeados na velha missão de São José de Maytapus.

Em uma festa da Yané Caeté em Pinhel, dia 14/03/2000, com a presença do Procurador da República em Santarém, Dr. Felício Pontes Jr., da Sub-Procuradoria da República em Brasília, Dra. Maria Eliane de Meneses, e representantes das ONGs e do CNPT/IBAMA, houve a eleição da rainha da Yané Caeté. A escolhida foi a jovem Elivane Pedroso dos Santos, que se apresentou com saia e blusa de palha e faixa na cabeça, visual que ficou

⁶⁷ Takuara fica quase em frente a Pinhel, distante três horas de viagem de barco pequeno, o que pode ser considerado uma pequena distância.

⁶⁸ A Comunidade de Takuara festeja o Poracé Abá. *A Gazeta de Santarém*, Santarém, 27/12/1998 a 09/01/1999.

⁶⁹ Conforme minhas anotações pessoais.

popularizado em Takuara como *roupa de índio*, e em seu discurso destacou “a cultura indígena que ainda continua no nosso sangue”⁷⁰. Ela foi muito aplaudida.

Poucos dias depois, atendendo a um convite meu para que os moradores se *assumissem* como indígenas, participassem da Marcha Indígena dos 500 Anos em Santarém e encaminhassem um representante para a Bahia, um grupo de 21 pessoas se reuniu no dia 29/03/2000, e decidiu autoidentificar-se como indígena, além de escolher Edelson Pedroso dos Santos, 24 anos, para ir a Coroa Vermelha (BA). Na Ata da reunião, os moradores prometeram participar da Marcha “em peso, levando sua bebida e sua cultura”⁷¹. Os informantes relembram que Maria José foi um apoio muito importante, nesse momento. Não ficou claro se foi nessa época, mas a maioria dos indígenas diz que, *no começo*, 30 famílias teriam se inscrito em uma *lista dos índios*⁷², para comparar com os números atuais, quando apenas 23 famílias se assumem como indígenas.

Atualmente, depois de 12 anos, a realidade da Associação Yané Caeté é bem diferente. Tanto aumentou a divisão interna em cada uma das três *comunidades*, como entre os moradores de uma frente às outras. Os líderes que em 1997 estavam juntos, hoje se encontram rompidos. Pouquíssimas pessoas de Pinhel participam ativamente da Yané Caeté, e apenas Maria José persiste como sua liderança. Os que se afastaram alegam insatisfação com o modo centralizador de ela administrar a associação. A convocação para que todos se unissem, hoje, para fazer um pico dos limites das terras das três *comunidades* não teria muita reação positiva.

Durante a visita do jornalista Caco Barcelos a Pinhel, na primeira semana de setembro de 2000⁷³, era visível a união dos moradores das três *comunidades* ligadas pela Yané Caeté e o contentamento com as conquistas obtidas até então. Estavam presentes também os moradores da vizinha Cameté e alguns diretores da Associação Tapajoara da Resex. Na

⁷⁰ Conforme transcrição de fita VHS daquele evento. Elivane Pedroso, neta de Dona Firmina Carvalho, à época já estudava em Santarém, onde participava das reuniões do GCI. Seu irmão, Edelson Pedroso dos Santos, que continuava vivendo em Pinhel, seria eleito duas semanas depois o representante da *comunidade* na Marcha Indígena dos 500 Anos, que iria para Coroa Vermelha (BA).

⁷¹ Conf. Ata realizada na *Comunidade* de Pinhel, 29/03/2000. Entre os firmantes estão Maria José Caetano - é a primeira que assina - José Ferreira Santiago, o Zezinho (atual *cacique*) e Severino Rafael Pereira (irmão de Merandolino Rafael, o atual *protetor* do São Benedito), que atualmente não participa do movimento indígena.

⁷² Pode ser que se trate de uma lista elaborada em 2001 por Piná Tembê e uma equipe do movimento indígena, em vista do atendimento da saúde indígena pela FUNASA. Apenas os indígenas de cada *comunidade* cujos nomes constassem nessa lista receberiam o atendimento. Por isso, era necessária a tal lista.

⁷³ Caco Barcelos da TV Globo esteve em Santarém, Takuara e Pinhel na primeira semana de setembro de 2000. Além de fazer matéria sobre a festa do Sairé de Alter do Chão, fez uma reportagem sobre o meu trabalho com *comunidades* indígenas, que foi apresentado dentro de uma série chamada “Cidadão Brasileiro”, em vista das eleições de outubro daquele ano. A matéria foi mostrada no Jornal Nacional e no canal Globo News. Foi visto e comentado na região, o que ajudou a dar mais visibilidade aos indígenas em um momento em que ainda havia desconfiças fortes sobre a autenticidade da sua reivindicação identitária. E para os próprios indígenas, ter-se visto no Jornal Nacional teve um impacto positivo na sua autoestima e no processo de busca de “reconhecimento”.

reportagem apresentada por aquele jornalista, eu resumi na palavra “autoestima” as conquistas obtidas desde o início do movimento da Yané Caeté e do movimento indígena, que ali se combinavam, estreitamente. Eu dizia que, se antes predominava a vergonha, naquele momento havia orgulho de dizer “somos indígenas”. Os presentes cantaram o hino nacional, em Tupi, e outros cânticos indígenas. Outros símbolos indígenas estavam destacados, sobre a mesa, em frente de todos os presentes. Houve até o grito de “Viva o movimento indígena!” Caco Barcelos se referiu a Pinhel como uma *aldeia* e disse que “nos últimos anos doze *comunidades* voltaram a assumir sua identidade indígena”. A maioria dos moradores viu a matéria, e avaliou-a positivamente. Descrevo pormenorizadamente esse fato porque a realidade entre os moradores de Pinhel, atualmente, é bem diferente, sendo importante a comparação.

Os líderes indígenas dos primeiros dois anos eram todos jovens, liderados pelos primos Edelson Pedroso, Vandeci Parintins e Lúcio Caetano, que realizavam reuniões e *rituais* regularmente, com boa participação, e ministravam aulas de Nheengatu com os estudantes e professores do local⁷⁴. Em 2001, eles planejavam construir uma *maloca* no lugar das Trincheiras⁷⁵. Dona Maria Rosa Caetano, 58 anos, relata a alegria de ver seu filho Lúcio Caetano à frente do grupo:

[...] prá mim era uma alegria. Meu filho com essa arrumação de indígena saía por aí prá aprender. Era um prazer dele sair por aí, o que ele nunca saiu, aprender por aí. Quando chegava, vinha repassar pra quem não sabia nada, e vinha passar pros outros aqui pros colega, e prá mim também. Ficavam muito animados, e eu mesmo ficava animada [...].

Ao visitarem Pinhel, em abril de 2001, durante o primeiro GT na área, os antropólogos e o Administrador Regional da FUNAI de Itaituba, surpreenderam-se com o avanço do processo de “conscientização indígena” na *comunidade*, em relação às outras até então visitadas. Eis como Rita H. de Almeida (2001, p. 56-57) expressa o que a equipe viu:

As pessoas daqui estão muito empenhadas no movimento de conscientização indígena, tal como nas demais comunidades do baixo Tapajós. A diferença é que nas demais comunidades a busca do passado indígena ainda está se processando, enquanto aqui ele manifesta-se em toda parte nos sítios arqueológicos, nos monumentos históricos, na tradição oral sobre a guerra dos cabanos, no traçado arquitetônico do povoado, na magia do lugar que é também morada do Patauy, o encantado que vive no igarapé, segundo reza a crença indígena.

⁷⁴ Estas aulas de Nheengatu tiveram sequência nos anos seguintes com o apoio de professores indígenas do rio Negro (AM), trazidos à região pelo GCI.

⁷⁵ Conforme informação dos dois últimos na Reunião do CITA/GCI - 17.02.2001.

Sobre como essa reunião foi recebida e é lembrada pelos moradores, eis parte do relato de Roselino Freire, 56 anos:

Eu me alembro do Valter [Tertulino, Administrador da FUNAI em Itaituba], primeira época que ele passou aqui. Nesse tempo eu era um líder da comunidade. [...] eu me lembro muito bem que nós se reunimo lá na quadra, falamo lá, eu fiz a abertura daquela noite bunita. Aí, se encontrou várias pessoas lá. Muitos achou bunito aquilo, ia trazer muita segurança, né? Facilidade do que o Valter falou. [...] desde lá, daquele dia, eu comecei a ficá assim um pouco siguro já. [...] ele até falou que Pinhel ia ser reconhecido daqui a dois ano, ele podia ser reconhecido como aldeia, que no momento ainda não era mesmo. Aquela primera passagem dele foi só pra fazer uma revisão, cum o povo, e esclarecer o tipo do movimento como era em Pinhel. Ele via o sentido das pessoas, que num deixava de num sê uma aldeia mesmo, né? E eu, como filho do lugar, duma mulher que justamente eu reconhecia que a minha mãe era uma indígena também, bem mesmo a moda legitima, e que num podia negá, né? E eu, parece que naquela hora eu me sentia tão alegre, tão feliz cum aquela cunversa. Mas quantos os outros, eles num se sintium assim. Eles se sintium abalados, parece que foi uma coisa que chegô parece tipo uma duença, pra infraquecê, ou então pra dismoralizá, né? Mas eu num me sentia triste eu até me sentia animado né, cum as coisa. [...] já reconhecia que tavam dando um valor pra gente, né? Ao meno o povo da FUNAI, aí falando a todos o direito do povo nativo, né?

Nesse ano de 2001, Edelson Pedroso se mudou para Santarém, para trabalhar como vice-coordenador do CITA, e, no ano seguinte, Lúcio Caetano casou-se e se afastou da liderança, Vandeci Parintins começou a beber muito e a descuidar do trabalho do grupo, perdendo a credibilidade dos outros indígenas. Ele mesmo reconheceu que o alcoolismo o prejudicou, mas admitiu também que não via muitas opções de lazer e diversão. O movimento indígena ficou por uns meses sem líder. A seguir, Zormar Pedroso Lopes, 64 anos, tio de Vandeci Parintins, foi escolhido para participar de um encontro de líderes espirituais e pajés em Belém, entre o fim de 2002 e o início de 2003. Por ser *benzedor*, ele foi apontado como líder, mas recusou a função por se achar muito tímido e sem conhecimentos apropriados. Ele disse que pediu, então, ao Sr. José Santiago, popularmente conhecido como Zezinho, para coordenar o grupo. Assim, Zezinho se tornou o *cacique*.

Zezinho sempre esteve envolvido no movimento, mas sua presença era discreta. Ele se *assumiu* como indígena já naquela assembleia de março de 2000, quando um grupo de moradores de Pinhel tomou essa decisão. Ele esteve no II Encontro de São Francisco, na virada de 2000/2001, e em outros eventos do movimento indígena. Considerado um dos mais velhos do lugar, não tem a mesma animação e iniciativa daqueles jovens. O grupo se ressentiu da mudança.

Mesmo com as dificuldades e restrições das suas lideranças, os indígenas de Pinhel participavam dos grandes encontros indígenas na região e de outras reuniões em Santarém e

fora do Estado. Nessas ocasiões, quando cada povo apresenta as suas *tradições*, é o *gambá* que os nativos de Pinhel mostram. A dança⁷⁶ passou a ser um dos sinais mais fortes da *cultura* dos Maytapu.

Durante meu trabalho de campo, nos eventos públicos observados, como reuniões, cursos e até a festa do Gambá, não era explicitado o fato de Pinhel ser uma *comunidade* indígena. Isso não foi enfatizado nem indiretamente nas festas de 2007 e 2009. Ou, em poucas ocasiões, foi referido de forma muito tímida como se as pessoas tivessem vergonha daquela condição ou temessem desagradar os outros, os “contrários”⁷⁷. E quando o *cacique* Zezinho afirmou, em uma reunião com autoridades de fora, que a *comunidade* era indígena, ele o disse de uma forma que soou impositiva, como que compelindo quem não se identificava como tal a aceitar o fato consumado de que o lugar estava oficializado como indígena pela FUNAI. Esse tom deixou os “contrários” revoltados.

Enquanto estive em Pinhel, houve duas reuniões com o grupo indígena, e eu participei apenas de uma, em 2007. Os 23 participantes adultos eram, em sua maioria, da família do *cacique*, membros da equipe catequética e professoras. Os demais eram todos muito próximos (afetivamente) à família de Zezinho. A reunião aconteceu sob uma árvore em frente à casa do *cacique*, sem nenhum *ritual* ou dinâmica de abertura, e nem boas-vindas. Ele pediu ajuda para a manutenção dos líderes do CITA em Santarém e disse haver pessoas querendo entrar no movimento indígena só para ganhar benefícios, só por interesse, e que isso não deveria ser aceito. Algumas poucas pessoas redarguíram que, mesmo quem entra por interesse pode, depois, ficar no movimento. Mas a participação dos presentes foi muito tímida, e as intervenções do *cacique* predominaram na reunião.

Depois, durante as entrevistas, os moradores, indígenas inclusive, comentaram que quase não há reuniões e repasse de informações sobre o movimento indígena. É verdade que quase não acontecem eventos de iniciativa do grupo indígena, no lugar. Sobre repasse de informações, estive em Pinhel entre os dias 9 e 12 de abril de 2009, e constatei que ainda não havia acontecido nenhuma reunião para o repasse de informações sobre a participação dos três

⁷⁶ Quando se trata de apresentar o *gambá* fora da festa de São Benedito, de 28-30 de junho, os moradores mostram apenas os grupo dos foliões, que são os músicos, e os dançarinos. Por isso falo mais em *dança*. Mas na festa de junho, entendo que o *gambá* envolve um ritual mais complexo, que se confunde com a festa de São Benedito. Neste caso, falo “Festa do Gambá” ou simplesmente “Gambá”.

⁷⁷ Usarei o termo “contrário” (dentro de aspas) quando precisar me referir ao grupo que não participa do movimento indígena, pois não consegui obter deles mesmos um termo de autoidentificação. Não posso chamá-los de “não-indígenas”, pois muitos reconhecem que são indígenas, e nem de “anti-indígenas”, pois é um termo muito forte para expressar a sua posição. Mesmo “contrários” não é o termo exato, mas uso no sentido de que eles são críticos ou contrários à forma como o processo de afirmação indígena está sendo coordenado na *comunidade*.

representantes indígenas locais no Fórum Social Mundial (FSM), que aconteceu no final de janeiro do mesmo ano, em Belém do Pará. Além de Zezinho e sua esposa Marilza, esteve presente no FSM Dona Darci Oliveira.

Há reclamações, mesmo de pessoas que simpatizam ou se *assumem* como indígenas, de que não são informados de encontros e viagens, e assim não podem mandar seus filhos para participar. Mesmo alguns participantes assíduos das reuniões queixam-se de que o *cacique* não tem muita iniciativa, e que só se interessa quando é para ele mesmo viajar para atender compromissos do movimento indígena em outras cidades. Iniciativas até houve, como um trabalho de limpeza do local das Trincheiras, do qual, porém, participaram poucas pessoas. Porém, nenhuma celebração ou *ritual* indígena. As celebrações do culto católico, comandadas pelo próprio Zezinho e por vários que se identificam como indígenas, seguem o rito romano, sem qualquer menção à condição indígena.

Sobre as dificuldades na condução e liderança do movimento indígena, a Sra. Maria Rosa Caetano, 58 anos, dá a sua explicação, mostrando como a falta de reuniões e repasse de informações lhe deixam *inconfusa*:

[...] eu digo que não teve mais os mesmo... o próprio cabeça, pra se interessar, e aí foram largando de mão, e foi que meio parou. Porque, eu digo assim, que qualquer uma coisa que é encontro que.. Porque se não tiver o presidente pra puxar na frente, os outros não vão. Agora se ele puxar na frente, aí, bom, todo mundo vai atrás, vai chegá onde quer, alcança. Mas se ele parou, pronto! Tá tudo parado! E aqui nós, só esperamo pela reunião, qualquer uma coisa, que nós esperamo mesmo pelo que ele vai aprender por aí. Chegou, repassou: “Bora fazer a nossa reunião prá passar pra quem num foi e vê como é que está!”, prá eles ficarem sabendo aí, qualquer uma coisa. Porque qualquer uma dessas entidades que sai pra fazer um encontro, chegou, repassou, “o que foi o que eu aprendi? Vou passar. Foi assim, nós fizemo assim, então nós fumo aprender”. [...] E assim, eu fico inconfusa [com essa] arrumação, por isso. Quero saber o começo e o fim, né? Assim que eu quero.

Sobre essas viagens do *cacique*, parece haver mesmo muita desinformação. Até pessoas do grupo indígena me perguntaram se ele ganhava dinheiro com essas viagens, tal como é alardeado pelos que não participam do grupo. Mesmo Roselino Freire, indígena *assumido* e um líder na *comunidade*, expressa a mesma ideia:

[...] o cacique daqui, o que eu já vi falá, que o seu Zé Santiago, ele ganhou um dinheiro desse movimento. [...] num sei se é verdade que ele ganha mesmo esse dinheiro. Então, é por isso que eu, alguns ficam duvidando assim, né? Que num quer se assumir [...], porque se Zé Santiago, se ele ganha algum dinheiro, sobre essa parte, ele poderia “Olha, minha gente, eu sou uma pessoa um facilitador, então, eu tô nessas coisa, nesse caminho aqui, eu tenho uma gratificação de tanto pra mim saí, e tal”. Então, tem que ser assim, tem que ser transparente pro povo ficá logo tirando as duvida, né?

Lúcio Caetano, apesar de ter começado a luta indígena, hoje não participa de reuniões, e nem seus filhos estão inscritos como indígenas, na escola. Ele demonstrou contrariedade porque outras pessoas que entraram no movimento, recentemente, são as escolhidas para cursos e viagens, como, por exemplo, para estudar o Magistério Indígena. Várias pessoas deram como exemplo o fato de que somente da família do Sr. Luiz Vaz (Arigó) foram escolhidas três pessoas para esse curso. De muitos informantes, percebi essa contrariedade por se sentirem excluídos da participação em eventos ligados aos indígenas. Mesmo pessoas que não fazem parte do grupo indígena demonstraram ter interesse em participar, se houver oportunidade.

Os indígenas que tem insatisfações e dúvidas sobre a conduta do *cacique* no uso dos recursos admitem que não lhe interpelam e tampouco suscitam o assunto em uma reunião, para não susceptibilizá-lo. Esse é um comportamento típico dos moradores dessas comunidades: evitar as críticas e conflitos abertos⁷⁸. Eles são *cismados*, mas raramente expõem sua *cisma*, preferindo guardar suas dúvidas e insatisfações consigo próprios ou compartilhá-las com outros, de forma oblíqua, como *fofoca*. Desse silêncio, resulta o afastamento do grupo, que também é uma maneira de crítica.

Aparentemente, os que permanecem no grupo indígena não se distinguem por uma consciência mais firme sobre sua identidade, mas apenas estão mais ligadas por laços de parentesco, compadrio e amizade com o *cacique* Zezinho. Ou seja, eles o seguiriam, independente de ele se identificar como indígena, negro ou branco. Outros, embora simpatizem com a ideia de se *assumir* como indígenas, justificam seu afastamento devido à exclusão pelos líderes indígenas, uma vez que sequer são convidados para as reuniões. E outros ainda ficam contrariados ou amedrontados com as desinformações sobre direitos indígenas, e pedem para ser retirados da *lista* dos indígenas. Assim, ser *indígena* nos últimos anos parece estar ligado à *lista* daqueles liderados por Zezinho, e não tanto à consciência identitária.

Zezinho, por sua vez, alega o pequeno ou não comparecimento às reuniões, mesmo quando os convites partem dos indígenas, ao tempo em que se ressentia da falta de atenção conferida aos avisos sobre os indígenas na capela, após os cultos. É muito provável que essas pessoas não o tenham mesmo como um seu líder. Mais à frente, mostrarei como os líderes dos

⁷⁸ Roselino Freire disse que estava aguardando uma ocasião para perguntar ao *cacique* se ele recebia dinheiro para participar dos encontros, como outras pessoas falavam. E depois, emendou: “E como tu tá na minha presença, Florêncio, eu vou fazer uma pergunta, se realmente tem alguma gratificação, algum salário pra uma pessoa dessa que se assume”. E eu lhe disse: “Da parte do movimento indígena, não”. Expliquei que o que os líderes recebem são as passagens.

“contrários” têm antigas mágoas contra o tipo de liderança de Zezinho, e isso pode explicar o quadro atual.

Para um encontro de jovens indígenas, no primeiro semestre de 2007, alguns que não participavam do movimento ou não estavam na *lista dos indígenas* demonstraram vontade de participar, mas o *cacique* avisou que só *índios assumidos* deveriam ir. Em outras ocasiões, constatei que o *cacique*, de fato, desconfia e não aceita a aproximação de “pessoas que querem ser índios só por interesses”. Assim, limita a participação de quem poderia vir a *assumir-se* como indígena. Quem está fora do movimento e dispõe-se a participar de algum evento indígena, diz, insatisfeito, que as coisas ficam muito fechadas num grupinho. A imagem do movimento indígena diante dos moradores que não participam ativamente do grupo é bastante negativa. Por isso, poucos têm coragem de se expressar, aberta e orgulhosamente, como militantes do movimento indígena. E outros, que não renegam sua condição indígena, preferem ficar de fora do movimento.

De uma situação em que, aparentemente, a maioria dos moradores se identificava como indígena, se chegou ao quadro atual, onde somente uma minoria continua se reunindo no grupo, os que têm o nome na *lista dos índios*. Por quê? A imagem dos indígenas parece ser a de um grupo fechado, com tendência à exclusão. Há pessoas que afirmam saber que são indígenas, mas não colocam o seu nome na *lista* por não concordar com os métodos e a liderança de Zezinho. E quando outras pessoas tentam se aproximar dos indígenas e se propõem a participar de cursos ou outras atividades promovidas pelas entidades indígenas, a preocupação do *cacique* é que essas pessoas não se *assumiam* como indígenas, e só estariam *assumindo-se* agora por causa de interesses, para se aproveitar dos benefícios dirigidos aos indígenas. O grupo se fecha, assim, a novos integrantes.

Pude observar uma “fotografia” desse embate entre indígenas e “contrários” durante uma reunião com a participação de uma equipe da Prefeitura de Aveiro e do Instituto de Terras do Pará (ITERPA), que aconteceu em 06/06/2007, e que contou com a presença da maioria das famílias, certamente atraídas pela notícia de que uma equipe de técnicos havia chegado para “demarcar as terras de Pinhel”, o que pode ter sido interpretado como demarcação da TI, que não era vista com simpatia por uma parte dos moradores. Os membros da equipe explicaram que o intuito era apenas delimitar a área urbana da comunidade, através de marcos, para a elaboração de um “Levantamento Patrimonial”, tendo em vista o Plano Diretor do Município, onde Pinhel entra como uma das suas áreas urbanas. E pretendiam ainda fotografar locais com potencial de exploração turística. Maria José Caetano foi a primeira a se manifestar, em tom firme, observando que Pinhel fazia parte da área da Resex, e

qualquer atividade em seu interior deveria ser precedida da autorização do IBAMA, e reclamou que ela, como presidente da Associação Yané Caeté e vice-presidente da Tapajoara, não havia sido informada desse trabalho. Seu discurso conseguiu deixar os técnicos na defensiva, tendo que explicar que não eram “invasores” da Resex. Nisso, Zezinho afirmou que Pinhel era uma “reserva indígena”, diante do que os técnicos disseram que, se era assim, eles não teriam mais o que fazer ali, pois tratava-se, então, de uma área federal, sujeita a outra legislação. Foi o que bastou para que Edivaldo Carvalho dissesse que ele não se reconhecia como *tribal* e que não sabia de nenhuma *reserva indígena*. Maria José entrou no debate e disse que “ninguém pode obrigar os outros a ser o que não querem. Somos descendentes de índios, mas isso é uma democracia, e cada um escolhe o que quer ser”. Ela afirmou, ainda, que o que existia de legal mesmo era que a área era uma Resex, e isso tinha que ser respeitado. Ela se impôs na discussão, e ninguém falou mais e com mais autoridade do que ela. Mais tarde, uma moradora simpática ao movimento indígena me confidenciou, em aparente tom de gracejo, mas acertadamente: “parece que a cacica era a Maria José, e não o Seu Zezinho”. Realmente, este falou pouco e sem mostrar firmeza, e não foi apoiado, explicitamente, por muitos do grupo indígena. Com exceção de algumas professoras, uns poucos moradores e eu mesmo, a maioria não se pronunciou. O próprio presidente da *comunidade* falou pouco e timidamente, apenas porque foi cobrado pelos visitantes.

Diante do pedido de autorização da equipe para que a *comunidade* fosse fotografada, foi, mais uma vez, Maria José que perguntou o que a comunidade ganharia, em troca, e ainda lembrou que deveria ser o IBAMA a autorizar as fotografias. E o debate foi longe. Até que outros moradores se posicionaram, favoravelmente. Mais uma vez, Maria José conduziu a argumentação: se a maioria da comunidade decidisse autorizar as fotos, seria encaminhada, mais tarde, uma comunicação ao IBAMA. E os moradores decidiram, pelo voto, que as fotos deveriam ser tiradas.

Nesse exemplo, ficou claro como, nos embates entre os líderes e moradores de Pinhel, os “contrários” conseguem se sobrepor aos indígenas, que carecem de líderes fortes e com um discurso mais fundamentado e articulado. Edivaldo Carvalho gosta de polemizar com seu opositor político, Zezinho, argumentando que não se assume como indígena, e Maria José se expõe como alguém que tem conhecimentos e autoridade. Seria interessante avaliar a situação em Pinhel, estando os indígenas sob a orientação de outras lideranças. É possível que uma parte dos que atualmente não participam ou se manifestam contrários ao movimento indígena participassem mais das atividades do grupo, ou até se identificassem como indígena.

O que observei é que é reduzido o número de pessoas que já deixaram bem claro que não se identificam como indígenas porque pensam que não são indígenas. Entre os mais conhecidos “contrários” estão Edivaldo Carvalho e Carlinho Vaz. Maria José⁷⁹, com toda a sua militância “contrária” aos indígenas, admite sua condição de *descendente* ou mesmo *indígena*.

Pessoas do movimento indígena e outros que se afirmam indígenas, mas não participam do grupo, dizem que sentem saudades do tempo em que havia curso de Nheengatu, *rituais* e mais *animação*. Com aquelas práticas, eles se identificavam. Hoje não há *rituais*, cursos, nada que distinga o grupo como indígena. “É só o nome de índio”, disse a professora Ivete Vaz. Porque o movimento indígena em Pinhel não tem a mesma dinâmica de antes é que as pessoas se afastaram, como afirma Orleane Parintins Lopes, 18 anos:

Eu mesmo sempre participei dos encontros todos, eu participava. Agora, esses tempos que aqui pra cá, não tem muito essa... [...] Porque antes era bastante animado o movimento indígena aqui em Pinhel. Sempre tinha alguém pra tá [fala incompreensível] ... eu acho que tá faltando um pouco mais de interesse das pessoas de tá em frente, assim, levar o movimento indígena [...].

Refletindo sobre as causas do enfraquecimento do movimento indígena nos últimos anos, um ex-líder indígena de Camarão perguntou: “Não será pela falta que o Frei Florêncio faz?” De alguma forma, ele tem razão, se a minha atuação se somar as dos outros membros do GCI, como os animadores e professores de Nheengatu que visitavam regularmente as *comunidades*, e os grandes encontros e cursos de capacitação que a entidade realizava regularmente. Tudo isso parece que faz falta mesmo. O cacique Chico Preto, de Santo Amaro, ao invés de fazer uma interrogação, afirmou que a minha ausência provocou o enfraquecimento do movimento indígena no baixo Tapajós.

Os participantes do grupo indígena estão tentando encontrar saídas para a crise. Já escolheram algumas outras pessoas para trabalhar junto ao *cacique*. Há ideias para o grupo sair da atual situação, como a criação da associação indígena, que permitiria a eleição e comprometimento de uma equipe com funções variadas (presidente, secretário, tesoureiro, conselho fiscal, etc.), e a realização de eventos que pudessem reunir e atrair, novamente, as pessoas (*brincadeiras*, *jogos* e oficinas de Nheengatu, por exemplo). Tais sugestões trazem sempre embutidas a necessidade de mudar o tipo de liderança de um só, como o atual *cacique*,

⁷⁹ Todos são meus primos de segundo ou terceiro grau, e tenho com eles uma relação cordial e respeitosa, visitando-os sempre que vou a Pinhel. Mas eles pensam também que eu sou o mentor do movimento indígena. Outros informantes dizem que, em reuniões em que não estou presente, os três fazem críticas a essa minha influência entre os moradores.

sem muita capacidade para realizar tais eventos e nem para dividir as tarefas de coordenação do movimento. Se não forem tomadas tais medidas, o grupo fenecerá, como disse Roselino Freire:

Tem que ter uma atração prá esse povo, né? Viver mais animado, mais alegre, e puxá pra lá pra dentro. Aí, dipois, uma conversa muito sadia com eles, sorrindo. E é assim, porque se não for dessa forma, cada vez mais, hoje sai um, amanhã sai outro... Quando pensa que não, não tem ninguém.

E essa opinião é compartilhada até por alguns externos ao grupo indígena.

O GT de Identificação e Delimitação realizou seu trabalho em Pinhel, Camarão e Escrivão, em julho e agosto de 2008. Diante do antropólogo, alguns líderes “contrários” se manifestaram, energicamente, contra a *comunidade* ser reconhecida como indígena e a demarcação da TI. A maioria ficou calada. E 23 famílias se identificaram, oficialmente, como indígenas. Num universo de 70 famílias, isso não é pouco, mas, no início do movimento, eram muito mais. Mas a realidade pode mudar. Foi o primeiro passo para a demarcação dessa TI. E parece que haverá muitos passos ainda. Até o fim de 2009, os indígenas estavam esperando a publicação do relatório.

Diferentemente do que ocorria por ocasião da criação da Yané Caeté, hoje não se notam articulação e entrosamento entre os líderes dos grupos indígenas de Camarão, Escrivão e Pinhel. Na verdade, prevalece o isolamento, por falta de afinidades.

Se, em 2000, a maioria das famílias de Pinhel se identificava como indígena, em 2007, o quadro era outro. Reinava a desinformação e o temor de perder benefícios se a pessoa se identificasse como indígena. Algumas pessoas que haviam se afastado do movimento indígena alegaram ter ouvido informações de que “índio não se aposenta, não recebe salário-maternidade e nem bolsa-família”. Se há, por um lado, divulgação de informações erradas sobre os indígenas, não chega, por outro lado, a informação correta por parte dos líderes do movimento.

Em maio de 2007, ao chegar a Pinhel, soube que duas famílias foram à escola pedir que retirassem os seus filhos da *lista* de alunos indígenas, por saberem que crianças indígenas não poderiam receber bolsa-escola. Uma das mães foi Dona Francileide Adeodata, que alegou se sentir *confusa* nesse meio de desinformação: “Vem um e diz uma coisa, vem outro e diz outra coisa. Não sabemos o que está certo”. Os mais idosos dizem escutar que índios não podem se aposentar e nem receber outros benefícios sociais. Seu Zormar Pedroso, por exemplo, só teria

esclarecido as suas dúvidas em Belém, quando participou de um Encontro de Pajés. Ele disse que ali entendeu os “direitos indígenas”.

Sob forte receio, muitos pedem para que seus nomes sejam retirados da *lista* dos indígenas. As suspeitas sobre a origem dessas fofocas recaem sempre sobre Maria José Caetano, segundo os informantes indígenas. Enquanto estive em Pinhel, escutei também relatos de pessoas que apenas simpatizavam com o movimento, mas não participavam do grupo, confirmando ter ouvido de Maria José essas ideias negativas sobre os indígenas.

Parece que as divisões e estranhamentos entre indígenas e não-indígenas não constituem os únicos problemas. Com facilidade, as pessoas se dividem, brigam e formam grupos contrários. As pessoas que mais diretamente participam do grupo indígena local se afastaram das atividades da Associação Yané Caeté, e se limitam a criticar, de fora, as ações da sua presidente, tida como a maior líder dos não-indígenas. E, na verdade, ela recebe críticas também entre este grupo.

O *cacique*, tal como já enfatizado, não se destaca como uma liderança em eventos de caráter coletivo. Um exemplo disso está na festa de São Benedito, quando ele pouco aparece. Somente é visto liderando a procissão da tarde do dia 29 de junho, ao contrário de sua esposa, que participa ativamente na organização das danças e até se apresentou, em 2009, como a rainha do Gambá. Já Maria José, mesmo não usando microfones, está sempre visível na quadra das apresentações das danças e na sua barraca, onde vende churrasco e bebidas. Assim, ela conversa e interage com os participantes, e confirma sua liderança.

1.2.2 As razões dos “contrários”

Mais que uma polêmica entre dois grupos, em decorrência da autoidentificação indígena, o que há em Pinhel é uma disputa entre algumas poucas lideranças, que conseguem aglutinar parte dos moradores ao seu lado, defendendo as suas ideias. Os três principais líderes que se enfrentam são: José Ferreira Santiago, conhecido como Zezinho, Maria José Caetano e Edivaldo Carvalho. Dentre os três, apenas este último não assinou a Ata de 29/03/2000, quando um grupo decidiu se autoidentificar como indígena, nunca se aproximou do movimento indígena e rejeita a possibilidade de se *assumir*. Vejamos, rapidamente, a posição dos mais destacados “contrários” aos indígenas.

Maria José Caetano liderou os moradores de Pinhel em março de 2000⁸⁰, quando houve a *assunção* como indígenas e a escolha do representante para participar da Marcha Indígena dos 500 Anos. Depois de alguns anos (do segundo semestre de 2003 em diante), passou a defender a Resex como forma de garantia da terra, e a questionar a formação do movimento indígena, repetindo os mesmos argumentos dos “contrários” do CNS e STR de Santarém. Até porque, a partir de julho de 2004, ela passou a ser a vice-presidente da Associação Tapajoara, na chapa que substituiu Nazareno Oliveira. Pude observá-la, nessa sua nova posição em Escrivão, em uma reunião no dia 22/07/2006, que tratou do conflito entre indígenas e não - indígenas locais. Ela formulou várias questões: se a Resex era boa para os comunitários, por que “criaram” outro movimento? E se a identidade indígena era algo positiva, por que não “disseram” isso antes? Por que o movimento indígena foi criado? Estranhos questionamentos procedentes da mesma pessoa que ajudou a iniciar o movimento indígena nas três *comunidades*. A estranheza diminui quando consideramos que ela falava como vice-presidente da Tapajoara, entidade cujos líderes passaram a ser “contrários” aos indígenas na Resex.

Mesmo pessoas próximas da líder da Yané Caeté também estranham a sua brusca mudança de visão sobre os indígenas. Dona Maria Rosa Caetano, 58 anos, tia de Maria José, lembra que esta teve um papel decisivo no momento da autoidentificação indígena, por sua liderança e iniciativa de mostrar o lado positivo de *assumir-se* indígena. Em seguida, diz não entender o fato de Maria José e alguns irmãos não se *assumirem* como indígenas, sendo filhos e netos de *índios*:

Ela [Maria José] ajudou, porque ela que convidava, né? [...] Porquê eles, ela mesma, o pai da Maria José era... basta dizer *era um índio mesmo - aquele era um índio!* - Já pensou uma coisa dessa? Mãe dele, a dona Sabina era daquela *índia velha*. Já os netos não se consideram como índio. Então... meio ruim assim. [grifo meu].

O argumento do *índio puro* ou *índio mesmo* volta ao discurso dos moradores sempre que necessitam reforçar a condição indígena de determinadas pessoas, mesmo daquelas que não participam do grupo ou que supostamente militam “contra” o movimento indígena.

Alguns líderes mais esclarecidos das três *comunidades*, e nem tão ligados à coordenação do movimento indígena, afirmam que a atuação de Maria José Caetano ajudou a criar o atual clima de divisão e um sentimento “contrário” aos indígenas, entre os moradores. Eles também

⁸⁰ Em uma carta pessoal (de 29/03/2000) a mim dirigida, que acompanhou a Ata de Pinhel sobre a decisão da autoidentificação, Maria José afirma: “Estou contente porque os comunitários se decidiram no reconhecimento indígena. O que depende de mim vou fazer o possível”.

estranham que justamente ela faça isso, dado que foi uma grande incentivadora da *assunção* das *comunidades* como indígenas. Durante a reunião com as equipes dos GTs da FUNAI em 18/07/2008, em Alter do Chão (Santarém), ela declarou que não se identificava como indígena porque preferia “o caminho do meio” (entre índios e não-índios)⁸¹, que estava ali representando a Yané Caeté, que tinha nome indígena, “mas só o nome mesmo”, pois os associados “não são do movimento indígena”, e que estava ali para defender os que não se *identificavam*, que precisavam ser respeitados. Como se houvesse por parte da FUNAI a ameaça de desrespeitá-los. Era o mesmo discurso de técnicos e diretores do IBAMA e de líderes do CNS.

Maria José Caetano está sendo identificada, nesta tese, como compondo o grupo dos “contrários”, mas a sua posição é mais complexa, e requer ser mais especificada. Ela não aceita a versão dos indígenas de que é a responsável pela divisão entre índios e não-índios nas três *comunidades*. Não nega sua origem e identidade indígenas, e até mostra por que não pode renunciar à identidade indígena. Mas, ao mesmo tempo, se apegua à identidade social ligada à Resex (diz-se “extrativista”), para demarcar posição diante do atual movimento indígena. Quando lhe perguntei se se identificava como negra, indígena, branca ou mestiça, ela respondeu⁸²:

Se fosse fazer um exame de sangue mesmo, iam dizer “não, negra tu não é, mana velha, tu parece mais mesmo é com uma caboca lá do beiradão. Que vem do sangue mesmo, índio, né? Que eu sempre digo uma brincadeira assim: “Pô, meu pai andava praticamente nu. Porra, o movimento indígena veio tarde. Se viesse [antes], agora o Zezinho não era o cacique. Te juro como não. Era o Digabi⁸³ [risos], porque o cara já andava nu. É, a característica dele já era do índio mesmo verdadeiro, né? [...] eu me identifico com duas características: com o indígena e com o extrativista. Porque eu estou na Reserva Extrativista. [...] Eu, pra mim entrá na classe dos indígenas, eu teria que tá dentro do movimento.

A frase final é demonstrativa de que, para algumas pessoas, o ato de alguém se identificar publicamente como indígena implica, necessariamente, que ela participe do grupo denominado *movimento indígena*. Então, quando uma parte dos moradores diz que não é indígena, pode estar querendo dizer que não participa do grupo, que em Pinhel é liderado por

⁸¹ Conforme minhas anotações pessoais.

⁸² Nossa conversa aconteceu em clima agradável, só eu e ela, na cozinha da sua casa em Pinhel, onde ela falou à vontade das suas crenças e da sua história, inclusive da atuação na criação do movimento indígena na região.

⁸³ Gabriel Cardoso Vaz [sua mãe era irmã da mãe de meu pai], pai de Maria José, era apelidado de Degabi ou Digabi, e muitos no lugar lembram seu estilo de vida “selvagem”, que gostava de viver na mata, incluindo brigas violentas com a esposa e o hábito de caçar completamente nu. No povoado ele usava calção, mas, para correr mais livre atrás das caças, dizem que ele tirava a roupa antes de entrar na mata. Ele viveu até os anos 1980, o que é mais uma evidência de como os *índios puros* de Pinhel não são pessoas de um passado muito distante.

Zezinho. Ou seja, a pessoa está afirmando não ter o seu nome na *lista dos índios*. Maria José é um bom exemplo dessa condição contraditória: por não ter o nome na *lista dos identificados* como índios, ela não se considera *indígena*, apesar de saber que o é. É interessante o fato de ela confirmar o que disseram outros informantes, isto é, de que seu pai era um *índio puro*. Ao dizer que, se vivo estivesse, ele seria o *cacique* no lugar de Zezinho, pelo perfil mais apropriado ao cargo, ela toca no assunto da sua discordância com o atual *cacique*. Ela explica mais:

Eu não me identifico com os cara da maneira como eles tão fazendo. [...] Eu posso até ainda me identificar, até trabalhar no movimento, levar. Porque eu tenho certeza, se eu tivesse [na frente] isso num tava acontecendo. Eu acredito que estaria aqui a Yané Caeté, [...] ela estaria aqui, em peso, todo mundo [...].

A sua resistência contra os indígenas esconde, na verdade, uma resistência contra a condução do movimento pelo seu rival político, Zezinho. Tanto é assim que ela só passou a se demonstrar “contrária” ao movimento indígena em 2003, no momento em que Zezinho assumiu o papel de líder indígena. Durante uma reunião, no transcorrer da qual ela enfrentava, duramente, Zezinho sobre a questão indígena, uma senhora segredou, ao meu ouvido, algo mais ou menos assim: “Maria José só é contra porque não é ela que está na frente do movimento indígena”. Vejo, retrospectivamente, que essa é uma posição mais próxima da realidade. Nos últimos anos, tem sido constante a disputa entre Maria José e Zezinho pela liderança dos moradores de Pinhel. Na fala acima, ela deixa bem claro que pode vir a ficar à frente do grupo indígena e tem certeza que, se assim for, reunirá muito mais moradores do que o *cacique* atual.

Maria José Caetano retornou a Pinhel entre 1992 e 1993, depois de ter passado um longo período fora, quando estudou, casou e morou em Alta Floresta (MT). Já em Pinhel, ela se defrontou com a entrada de madeireiros na área, mediante a autorização dos líderes da época, Estêvão da Silva e Zezinho, e se colocou contra essa posição, denunciando os madeireiros e pedindo, de casa em casa, que as pessoas não assinassem documentos permitindo a entrada dessas empresas. Não obstante, os madeireiros entraram e o confronto com Zezinho se estabeleceu. A sua atuação, todavia, influenciou para que os madeireiros saíssem da *comunidade*, meses depois, o que fortaleceu a sua condição de importante líder entre os moradores e acentuou as divergências políticas com Zezinho⁸⁴. Edivaldo Carvalho, outro

⁸⁴ A política partidária também divide os dois. Maria José já foi candidata a vereadora e vice-prefeita nas últimas eleições. Zezinho sempre apoia outros candidatos.

“contrário”, também atuou firme contra os madeireiros naquela época. Logo em seguida, em 1996, eu também voltei a Pinhel, e começamos, Maria José e eu, a luta pela criação da Yané Caeté e da Resex.

Maria José reconhece ter sido ela a desencadeadora do movimento indígena nas três *comunidades*. Mas diz que o problema começou quando os jovens saíram da frente do movimento indígena, e aí “os velhos vieram e tomaram de conta”, e ela se afastou. Por outro lado, ela argui não ser correta a suposição de que ela é “contra o movimento indígena”, pois, afinal, ela só é contra quem lidera os indígenas em Pinhel. O problema é que Zezinho está à frente do movimento, e ela não esquece o seu passado ao lado das madeiras. Além disso, ele é acusado de tomar decisões unilaterais (tem um “jeito mandão”) e apenas comunicá-las para os outros, tal como a inserção da escola de Pinhel no sistema da Educação Indígena. Ela afirma discordar da forma como foi implantada a escola indígena, não da escola indígena. A escolha dos candidatos para o curso de magistério indígena, que beneficiou apenas um grupo em detrimento de outro, é também motivo para sua insatisfação. Nas outras duas *comunidades*, ela responsabiliza também os líderes indígenas pela divergência. Desse modo, no que lhe concerne “a pacificação”, só virá com *outras pessoas* à frente dos indígenas.

Ironicamente, a maioria das críticas que ela dirige a Zezinho, lhe é também lançada pelos seus opositores: “mandona” e “interesseira”, por exemplo. Ex-associados da Yané Caeté saíram descontentes com o seu estilo de trabalho, e ela segue presidente desde a criação da Associação, em 1997. Mas poucos ousam lhe criticar diretamente. Assim como as pessoas não apresentam suas críticas na frente do *cacique*, também evitam fazê-las diante de Maria José. É uma relação de respeito combinada com temor, pois ela demonstra ter muitos conhecimentos sobre leis e direitos, que as pessoas não têm. Contudo, moradores em todas as três *comunidades* admiram-na pela sua dedicação à Yané Caeté e capacidade de se expressar e coordenar atividades. Para esses, a responsabilidade pelas divisões incide sobre os líderes indígenas e não-indígenas. Eu me aproximo dessa conclusão também.

Mesmo informantes que criticam a posição “contrária” de Maria José reconhecem sua grande capacidade de tomar iniciativa, liderar e impor sua autoridade. Roselino Freire, convicto militante indígena local, afirmou: “Ela é pequena⁸⁵, mas ela tem um talento muito forte. Ela fala, ela pede, ela faz acontecer a coisa”. Diante do seu discurso, a maioria silencia. Outro senhor que se identifica como indígena, mas não participa do grupo, disse, no período de um ano, quando ela se afastou da presidência da Yané Caeté, as pessoas começaram a se

⁸⁵ No sentido de ter baixa estatura.

dispersar, e só teriam voltado depois, quando ela retomou o posto. Por outro lado, como ela continua na presidência dessa associação desde a sua fundação, isso tem gerado insatisfação, e afastado associados, segundo dizem.

Certamente, o estilo centralizador e firme de Maria José não agrada a todos, principalmente aos que têm uma visão mais crítica e participativa sobre a associação. Mas, ao longo dos 12 anos da Yané Caeté, não apareceu outra liderança que lhe fizesse frente, que se apresentasse como alternativa. A maioria dos críticos aponta suas deficiências, mas não estão dispostos a se dedicar à administração e à burocracia do movimento, como ela faz. O que aconteceu ao longo dos anos, foi que os seus críticos foram se afastando da Yané Caeté, e ela permaneceu solitária, no comando. Essa é a sua aparente vantagem.

Refiramos, agora, mais detidamente, a Edivaldo Carvalho dos Santos, 67 anos, sindicalista, ex-catequista, dono de roças e criador de gado⁸⁶. Quando mais jovem, trabalhou como garimpeiro, na região do alto rio Tapajós. Ele destaca que, nessa época, conheceu índios Munduruku e seus costumes, e concluiu que eles são um “povo tribal legítimo, puro”. Administrou, durante certo tempo, uma empresa em Novo Planeta, norte do Mato Grosso, quando travou confronto com empresários locais, que lhe chamavam e aos seus irmãos, depreciativamente, de *Apiakás*⁸⁷. Devido ao que caracteriza como pressão da *classe dominante*, ele retornou a Pinhel. Sobre o confronto com empresários matogrossenses, ele diz: “Em Mato Grosso *nós perdemos* por falta de estudo” [grifo meu]. Nesse contexto, é como se ele dissesse “nós os nativos” perdemos para os “outros”, os empresários matogrossenses ou patrões, conforme sua linguagem de militante sindical.

Já no rio Tapajós, no início dos anos 1980, deparou-se com a organização sindical e as madeireiras, ingressando no STR de Santarém e posicionando-se contra os *empresários de fora*. Mas, em Pinhel, ele diz que atuava só, pois Zezinho e outros, que hoje estão à frente do grupo indígena⁸⁸, agiam facilitando a entrada dessas empresas na *comunidade*. Ele relembra até uma frase que teria sido proferida por Zezinho, diante dos próprios empresários, em uma reunião sobre a entrada destes no lugar: “Aqui só quem não quer as madeireiras é o compadre Edivaldo”. Os dois compadres se enfrentavam na defesa de interesses políticos e econômicos antagônicos. A lembrança daquele tempo parece reavivar mágoas passadas. Naquele mesmo

⁸⁶ Ele possui entre cinco a dez cabeças de gado.

⁸⁷ Mesmo entre os indígenas no alto Tapajós, os Apiaká não são tidos como índios fortes e guerreiros, como os Munduruku, seus vizinhos. Outro informante de Pinhel confirmou, em tom de gracejo, que quando estavam nos garimpos, Edivaldo e seus irmãos, mesmo com muito dinheiro, eram chamados de *índios* por outras pessoas. Certamente pelo seu biótipo (um deles é apelidado de “Sateré”, por ter o cabelo liso, preto e grosso). E isso os deixava revoltados.

⁸⁸ Ele pode estar se referindo ao Sr. Estêvão da Silva, que não é um dos líderes do movimento indígena, mas é um participante ativo.

período, como o vigário da Igreja era favorável à militância sindical de Edivaldo e contra o atrelamento político e econômico de Zezinho, afastou-o da função de *catequista* e colocou Edivaldo em seu lugar. Foi uma afronta a Zezinho, antigo *catequista*, e um desafio para Edivaldo, que demonstrou não ter vocação e carisma para a função. E Zezinho, anos depois, acabou reassumindo a posição de *catequista*.

Apegado ao sentimento de ter a sua propriedade privada particular, o seu *patrimônio*, como ele sempre destaca, manifestou-se contra a criação da Yané Caeté e da Resex, no início, entre outras razões porque a palavra *nativo* remetia a *tribal*. E *nativo* era *índio* e ele não queria ser *índio*⁸⁹. Mas hoje reconhece que houve ganhos significativos, e defende a forma jurídica de Resex contra a demarcação da TI.

Edivaldo admite que sua mãe, a Sra. Firmina Carvalho, descendia dos *índios*, inclusive que a avó da sua mãe foi uma das poucas que sobreviveram à Cabanagem: “nossa origem vem do sistema tribal, comunitário, indígena. Mas hoje é muito diferente, somos um povo mestiço, pois houve aqui uma mistura de sangue de branco, negro e índio, e cada um trabalha para si”. O *sistema tribal* é, de acordo com a sua concepção, uma fase da evolução social pertinente aos indígenas. “Pelo estudo podemos avançar e sair do *sistema tribal*, por isso eu não concordei com o Florêncio, que vinha querendo resgatar os costumes tribais”⁹⁰. Os *estudos* formais serviriam, assim para ultrapassar a condição indígena (*tribal*), um estilo tradicional de vida que faz com que os nativos sejam vítimas de preconceitos e fiquem em desvantagem diante dos *civilizados*, invasores e membros da *classe dominante*. Por isso, ele supõe, e se ressentido, de que, no Mato Grosso, seu povo [“nós”] *perdeu* por falta desses estudos.

Sobre a mistura da qual resultariam os atuais moradores de Pinhel, ele lembra que os pais de Zezinho eram *nordestinos*. Ele equaciona *índio* a um *ser tribal*, com uma vida selvagem e atrasada, como aquela dos *índios* apreendidos pelo senso comum. No seu esquema, há dois tipos de *sangue puro*: *tribal* X *civilizado*. Os mestiços já não são indígenas, e estariam mais evoluídos. Por isso, a sua contrariedade com o movimento de reassunção da identidade indígena. “Depois de ser civilizado, voltar a ser tribal? Por quê? Não vou me reconhecer, não vou ser índio. Nem eu, nem minha família. Não quero isso prá mim. Meu sentido é diferente. É estudar para se confrontar com o civilizado. Mas não me compreendem.

⁸⁹ O próprio Edivaldo afirmava isso. Sua fala está de acordo com o que disse sobre ele Deusdete Andrade, 42 anos, membro do GCI, que morava em Cametá, vizinha de Pinhel. Ao avaliar a conduta de Edivaldo Carvalho, sempre firme na sua posição contrária aos *nativos* ou *tribais*, aos *índios*, Deusdete deixa escapar outra característica dos *índios puros*: “Ele é um verdadeiro índio. Porque eu acho que o índio é como ele, é teimoso e agarrado às suas convicções, suas determinações, e não muda tão fácil”.

⁹⁰ Apesar de me citar na terceira pessoa, as informações foram colhidas em uma entrevista que tivemos na sua casa. A conversa foi franca e tranquila, mesmo que Edivaldo, declare abertamente discordar do meu trabalho em favor da autoidentificação indígena. Apenas em um momento ele pediu para desligar o gravador.

Acham que eu sou contra”. Lembrem-se de que o pretexto para os antepassados de Edivaldo começarem a Cabanagem foi que um *português* os chamou de “índios”. Assim, Edivaldo está de acordo com a sua “tradição” local.

Edivaldo Carvalho supõe que a crença nos *bichos*, como Patauí, Macacão e Fon-Fon, por exemplo, foram deixadas pelos *índios* do lugar, os *pajés* e índios velhos que se *ingeravam* (transformavam) em *bichos*. Trata-se de mais um elemento da sua teoria evolucionista, que aproxima os *índios* do mundo da natureza ou da animalidade. *Bichos*, aqui, recobre os sentidos sobrenatural e natural⁹¹.

Edivaldo se revolta com as ameaças que diz receber dos indígenas. Uma representante do GCI ter-lhe-ia dito que “os que não se assumirem terão que sair da comunidade”, interpretada como uma mensagem direta, já que ele se recusava a *assumir* a identidade indígena. Ele admitiu sair, desde que o indenizassem pelas suas plantações. Outro senhor ligado ao grupo indígena local teria dito: “Se tu não virares índio, o que é teu será nosso”. E isso soa como uma afronta a uma pessoa que valoriza muito a propriedade privada, o *patrimônio* pessoal. Mas ele sabe que é minoria e não está liderando nenhum movimento anti-indígena, então, se resigna a sair, se for o caso. De todo modo, ele demarca sua posição contrária às iniciativas de Zezinho. No decorrer da mobilização pela criação da Resex, que reuniu Zezinho, Maria José e eu mesmo, Edivaldo Carvalho manteve-se em posição contrária. Atualmente, Zezinho defende a autoidentificação e a demarcação da TI, das quais Edivaldo discorda. Mas ele não atua em conjunto com Maria José e, diferentemente desta, que se apresenta como uma concorrente pela liderança do movimento indígena, ele não demonstra essa pretensão.

Resumidamente, é possível concluir que influem, decisivamente, na posição “contrária” de Edivaldo os seguintes elementos: [1] a sua ideologia individualista em defesa da propriedade privada particular, herança do seu tempo de garimpeiro e empresário; [2] a ideia de *índio* como *tribal*, atrasado e não-civilizado, condição só passível de superação através dos estudos, herança da formação sindical classista; e [3] o fato do seu opositor político, Zezinho, contra quem ele tanto lutou na questão das madeiras, ser, hoje, o *cacique* dos indígenas. Assim, reconhecer-se indígena implicaria em se submeter à sua autoridade, o que soa inadmissível para Edivaldo, como também para Maria José.

⁹¹ Os *bichos* para os quais os *índios velhos* se *ingeram* estão nesse limite. Tanto que eles têm sangue e são mortais, mas têm algo de sobrenatural. Podem desaparecer e aparecer subitamente, por exemplo. Os mais velhos de Pinhel citam o Mapiquari e o Fon-Fon como exemplos desse tipo de *bicho*.

A esposa de Edivaldo Carvalho, Dona Isabel, declarou, por seu lado, não concordar com o discurso dos líderes indígenas – o meu inclusive – que dão muito destaque à pajelança e pouco a Jesus, a Deus. E mais, por que substituir Deus por Tupã? Para ela, as ideias do movimento indígena se afiguram a algo pagão ou anti-cristão. Uma espécie de regressão da condição de cristianizado à antiga condição de pagão, selvagem.

Essa ideia de que o *índio* representa uma espécie de atavismo, correlacionado ao atraso ou a uma subcidadania, é compartilhada por outros moradores. O Sr. Antonio Silva do Carmo, 74 anos, maranhense radicado em Pinhel desde o final da década de 1980, assume que é *descendente de índios*, mas não se identifica como tal porque a FUNAI é muito lenta para garantir os direitos indígenas, e o *índio* é muito discriminado e humilhado. “A minha descendência é índio, caso que meu bisavô era índio, mas depois que eu via a sujeição, a humilhação do índio, eu num gostei [...] o índio é o último pela classe [do] rico”. Nesse momento, diante da minha pergunta “E porque ele é o último, o senhor não se identifica como indígena?”, ele respondeu, categórico: “Prá ser maltratado, basta! Desclassificado, já basta eu ser pobre”. Sobre o grupo de famílias que se assume como índios no local, ele disse: “Eu num sou contra. Aqui os nativos querem ser índio, agora, eu quero ser um cidadão brasileiro respeitado como eu sou [...]”. O Sr. Antônio do Carmo associa o *índio* a uma condição de subalternidade, o que ele não quer para si, ainda que não negue sua ascendência indígena. Ele quer ser respeitado como *cidadão*, quer ser *livre*. Para ele, optar por ser *índio* seria rebaixar-se além da linha da pobreza: ser *índio* é ainda mais humilhante do que ser *pobre*.

Há também um grupo pequeno de pessoas que invocam, simplesmente, o direito de não se *assumir*. E querem continuar assim. Admitem, portanto, que são indígenas, ainda que não-assumidos. Parecem ser as mesmas pessoas que tampouco se interessam em participar ativamente da Igreja, do STR e outras organizações. Neste caso, seria um desinteresse pela participação social em geral. Chamo a atenção que todas estas pessoas citadas acima admitem explicitamente que são descendentes de *índios* e optaram por não se *assumir* dentro do atual movimento indígena.

Há um grupo muito pequeno de pessoas que consideram que não são indígenas, como é o caso do Sr. Carlinho Vaz, pai de família que também saiu de Pinhel para estudar e trabalhar fora. Ele viveu durante alguns anos na vila de Boim, onde teve um pequeno comércio. Para ele, *índios* são as pessoas que estão vivendo na mata com pouco contato com a sociedade envolvente. Por isso, ele pensa que os moradores de Pinhel não são mais indígenas. Ademais, “pela mistura de sangue”, passaram a predominar outros povos, que não os indígenas. Ele

sugeriu que a sua ascendência é mais europeia do que indígena⁹², e que as entidades e líderes indígenas se aproveitam das famílias indígenas, através da exploração das suas fotos e imagens. Por isso, não permite que o fotografem, para não levarem a foto “para mostrar na Europa”⁹³. Entre os três “contrários”, Carlinho é o único líder que pode, efetivamente, ser classificado de “contrário”, pois não se *assume* e nem admite qualquer possibilidade de ser indígena. Porém, ele não faz esforço para liderar um movimento de “contrários”, apenas expõe publicamente sua divergência com o movimento indígena.

Diante do exposto, parece resultar claro que poucos em Pinhel negam a sua origem indígena, e poucos são os que não se reconhecem como indígenas. Apenas existem diferentes maneiras de interpretar essa herança. A maioria dos entrevistados diz mesmo que é indígena, mas não quer participar do grupo indígena, não quer se *assumir*. Para outros, mesmo que a origem da *comunidade* tenha sido indígena, atualmente as famílias já não seriam indígenas, porque teriam se afastado daquele modo de vida *brabo* ou *selvagem*. Há, ainda, insatisfações de ordem pessoal, política e ideológica que justificam que algumas pessoas sejam vistas como contrárias aos indígenas. Mesmo simpatizantes do grupo indígena admitem que parte das dificuldades enfrentadas se deve aos erros de atuação dos seus próprios líderes no passado. Um desses informantes disse: “O movimento indígena ‘escaldou’ as pessoas aqui”.

1.2.3 Afirmação e auto-percepção indígena: o que é ser índio?

A maioria dos idosos, quando se referem à sua origem e à história do lugar, não hesitam em se declarar moradores do lugar, desde tempos passados, ao tempo em que, quase como uma justificativa, explicitam não se envergonhar de reconhecer a sua descendência indígena. Alguns chegam mesmo a afirmar “eu me orgulho de ser índio”. Relatam que os avós falavam, abertamente, que eles eram filhos de *índios* ou que eram *bugres*. Apenas Luís Cardoso não se diz indígena, mas descendente de portugueses, por um lado, e pelo outro “pé duro, caboco”. Eles lembram que os pinhelenses que trabalham em Itaituba e outras cidades são, lá, chamados de *índios*, devido às suas características físicas. É como se a identidade estivesse inscrita no rosto de cada um, não havendo como negá-la. Jovens que estudaram em Aveiro e outras cidades mais distantes, a exemplo de uma que estuda, ainda, em São Paulo, contam que

⁹² Carlinho Vaz é primo legítimo de Maria José Caetano, e meu primo de segundo grau. Nossas origens são basicamente as mesmas, mas as posições políticas são distintas. Apesar de “contrário” aos indígenas, ele não segue a linha de atuação de Maria José.

⁹³ Não fiz uma entrevista com ele. Estas informações foram colhidas em rápidas conversas e em reuniões onde ele se manifestou sobre o assunto.

lá são chamados, sistematicamente, de *índios*, em decorrência dos traços físicos. Mesmo que, em Pinhel, essas pessoas nem participem do movimento indígena.

E o que é que pensam os jovens de Pinhel sobre a sua identidade? Entre aqueles que se *assumem*, encontramos uma ideia que está entre a recusa de ser o “índio selvagem” e o orgulho de ser *descendente* ou *nativo*, como podemos ver no depoimento de Orleane Parintins Lopes, 18 anos:

Eu já nasci com esse sangue de ser nativo, não índio, de ser nativo, descendente de índio. Porque o índio mesmo eu creio que é aquele que ainda tem aquele hábito de morar mesmo nu, assim como eles eram antes, né? Agora, o que nós queremos é resgatar as culturas, as lendas que nós temos, pra que não possa assim perder de pouco a pouco, como tá acontecendo aqui em Pinhel. [...] o que nós temos de bom aqui, a nossa cultura, as nossas lendas, mito [...].

Quando eu perguntei se Orleane era indígena, ela respondeu, resolutamente, que sim, mas sempre fazendo ressalvas sobre o seu modo de ser indígena atual e os outros *índios mesmo*. Mas não se trataria, aparentemente, de uma diferença absoluta, já que a maioria dos costumes compartilhados, no presente, pela *comunidade*, procederiam daqueles *índios* do passado. Vejamos:

[...] os meus pais eles são indígenas, e eu me considero como indígena, porque tudo o que eu faço, tudo o que eu como, essas comidas, é tudo voltado no tempo dos índios mesmo. Tudo o que nós temos aqui, tudo, os costumes é os de sempre [fala incompreensível]. Só na área de vestimenta que já mudaram aos poucos, tamo mudando, mas os costumes, até mesmo de falar, nós temos ainda um pouco do costume dos índios mesmo.

A reação, em geral, quando pergunto a alguém se é indígena ou por que se considera indígena, é reportar-se aos avós e antepassados, que eram *índios*. A emergência da identificação indígena estaria compelindo as pessoas a fazerem uma viagem de volta (OLIVEIRA FILHO, 1999a; WACHTEL, [1990] 2001) através da genealogia. Os pais não falavam, frequente e explicitamente, que eles eram *índios* – quem fazia isso eram os avós – mas lhes repassavam as histórias e os costumes, que hoje os moradores descobrem que eram indígenas. E eles passaram a lembrar os avós e bisavós, distinguindo quem era *índio* e quem não era, quem era nativo de Pinhel, e quem veio de outros lugares etc. Mesmo quem admite que um dos pais ou avós eram já *misturados*, conclui que é indígena, pois isso parece não haver afetado a cadeia de descendência, mediante o *sangue*, dos mais antigos *índios* até eles. É isso que percebemos no depoimento de dona Darci Oliveira da Silva, 66 anos:

Eu participei desse movimento indígena, por causa dos meus familiares, eram índio. O meu pai, ele tinha assim já mistura, né? Já ele tinha um pouco sangue português. Mas a minha mãe era índia, o meu avô era índio, a minha avó era índia. Então, por que eu ia me opor, né? Não, eu tinha... sou sangue indígena. Então, pra que rumo eu ia? O movimento indígena [...].

Outro elemento atribuído aos antepassados e também presente no discurso de dona Darci Oliveira, para justificar sua identidade indígena, é o costume de trabalhar com a mandioca e seus derivados:

[...] a gente trabalha no roçado, faz a farinha, que isso veio de quem? Deles, né? E a gente faz o tarubá, e faz tudo quanto da mandioca. Então, isso é os costumes que a gente tá desde [...]. Os costumes que eu tenho é da farinhada, né? Tem os mingaus que a gente bebe, e faz da tapioca, cum vinho de açai. Tudo isso são costumes que vem dos nossos primeiros pais. Eu acredito.

É muito comum, em todos os relatos, a referência à tradição da produção da mandioca como uma herança própria dos *índios*. Os moradores de Pinhel seguem esses costumes porque são *índios*, porque assim aprenderam com os denominados *primeiros pais*.

O *dom* de benzer e *puxar*, ligados aos espíritos, também procede dos indígenas, como disse dona Darci Oliveira:

Os primeiros povos daqui, os doutores deles eram esses pajés os benzidores, né? Eles confiavam muito nessas pessoas e tinham que confiar por causa de que num tinha posto, num tinha remédio, só a benção e os remédios que Deus deixou pra nós. As ervas, as cascas... Então, a gente confiava, porque quando aparecia um duente, chamava logo aquele, e Pinhel tinha muito essas pessoas.

Ao mesmo tempo que se assumem como *índios*, as pessoas alertam que não querem retomar o modo dos *índios* nos tempos antigos. E as imagens às quais recorrem são *andar nu e pintado*, *usar tanga*, *beijos furados* etc. Então, para essas pessoas o que é ser *índio*, hoje? Ter direitos e ser respeitado. O Sr. Zormar, o benzedor que esteve em Belém no encontro de *pajés*, não concorda com Edivaldo Carvalho, para quem ser índio significa voltar a ser *tribal*, andar nu: “a única diferença entre a nossa condição agora e aquela de quando não nos assumíamos como indígenas é que agora sabemos e lutamos pelos nossos direitos”. De fato, ele não usa saiote, cocares e nem se pinta, mas *assume*, explicitamente, que é indígena. Em Pinhel, no decorrer do trabalho de campo, não registrei uso de cocares, pinturas, colares vistosos, nada. As pessoas dizem não gostar de usar esses ornamentos étnicos, mas que se sentem indígenas da mesma forma.

É fator de surpresa entre os indígenas que os filhos de pais *puro índio* não queiram se *assumir* como indígenas: “Mas como ele não quer ser índio, se o pai dele era índio puro?” A expectativa é que eles fossem os primeiros a defender a identidade indígena. É comum que, quando uma pessoa declara a sua identidade indígena, faz referência aos outros que não querem ser indígenas, não obstante tenham, também, muitas características para *assumirem-se* índios. Vejamos isso no depoimento de Maria Rosa Caetano, 58 anos, irmã da falecida mãe de Maria José Caetano:

Eu me assumo indígena com todos meus filhos, e aí eu digo assim que não tem quem tira da minha cabeça, pode chegar quem chegar: “Tu é indígena?” – “Sou, sou indígena!” E aí, eu fico inconfusa assim... Daqui mesmo dessa comunidade, eu digo assim que eles... “Ah, fulano, tu é índio? - Eu num sou índio”. Mas eu acredito assim, que dizem assim: “Olha, eu num sou índio!” Mas anda... eu mesmo tenho canso de dizer, “esses que falam que não são, anda pior do que eu que me assumo como indígena”. Pode ver, tem gente aqui que diz: “Ah, eu não sou índia”, mas anda só aquele “cobre mama” aqui na frente. Pois aquele que é o índio, que ele fala e não se repara.

O fato de uma mulher, que não se assume como indígena, usar uma blusa pequena que mal cobre os seios remete à imagem da índia desnuda do senso comum, a *índia verdadeira*. Os que não se *assumem* seriam, na verdade, *mais índios* do que os que se *assumem* (“são ainda pior do que eu que me assumo”). Nesse sentido, Maria Rosa Caetano está concluindo que, em Pinhel, todos são indígenas, inclusive, ou notadamente, os que não querem ou negam sê-lo. Para os que participam do grupo indígena, “aqueles que não querem assumir que são índios” têm o dever moral de se identificar como indígenas. Não fazer isso constitui uma falha grave.

Outro argumento em favor da indianidade dos moradores de Pinhel é exatamente o fato de terem nascido em um lugar por si só associado aos *índios*. A mesma Maria Rosa veio para Pinhel já adulta, e mesmo assim está segura da sua indianidade, e cobra dos filhos que *assumam* essa condição, quando eles reclamam sobre a participação dela nos encontros indígenas em Takuara e outras *comunidades*:

Eles [filhos] diziam assim: “mamãe, a senhora vai por aí, a senhora, com essa arrumação de encontro de indígena...” - Claro! Claro que eu sou, eu que não nasci aqui em Pinhel, meus filhos, eu já me considero, ainda mais vocês que, que nasceram aqui em Pinhel, vocês num pode dizer que não são, que tudinho vocês são assim desse jeito, se assumem como índio.

Insistindo na origem indígena dos moradores, um senhor revelou o que considera um critério eficaz para atestar se alguém é indígena. Ele disse que bastava examinar as nádegas

dos filhos dessas pessoas que estavam recusando a identidade indígena, e procurar aquelas manchas roxo-azuladas. A presença das manchas é uma prova empírica indiscutível, pois só *índio* tem isso, segundo ele.

As pessoas que se *assumem* como *índios* em Pinhel justificam sua decisão evocando a crença de que são descendentes dos antigos *índios* do lugar, porque aí nasceram, porque conservam características físicas e costumes daqueles primeiros *índios*, como a produção da mandioca e até o modo de comer peixe, como diz Wilson Oliveira, 77 anos: “O índio era assim mesmo: peixe assado, faz um fogo, se senta lá [ao lado], pra assar o peixe. Então, se dá o costume. Que o branco não faz isso não, né?”. Já Zormar Pedroso Lopes, 64 anos, diz que o *puxirum* é uma tradição indígena: “Eu, quando era novo, eu não almoçava em casa, almoçava nos *puxirum*. [...] amanhecia, já ia pra lá, e passava a semana tudinho. Chegava da segunda a sábado trabalhando no *puxirum*. Então, o que era aquilo? Era ajuntado, eram coisas dos índios”.

Atualmente, o verbo *assumir* é muito usado, e abusado, ao longo no baixo Tapajós, para referir à identidade indígena. O que subjaz a esse uso é a ideia de que todos na região, ou a grande maioria, são indígenas, embora só alguns manifestem o suposto publicamente, e outros, não. Por isso, é comum ouvir expressões como “ele é *assumido*”, “eles não são *assumidos*” ou “eu não quero me *assumir*”. Em algumas *comunidades*, onde há tensões entre indígenas e “contrários”, os participantes do grupo indígena realçam essa ideia, ao se apresentar em público: “sou índio *assumido*”. Em Pinhel, ser *índio assumido* implica em se autoidentificar e diferenciar-se dos que, por suposição, são *índios*, mas não se *assumem*. Nesse sentido, politicamente, o *índio* só existe depois que ele se *assume*. Daí, a necessidade de fazer publicidade dessa identidade.

Os mesmos que se *assumem* como *índios* ressaltam que não são *índios puros* como os *primeiros índios*, mas são igualmente *índios*, como observou Celeste Deodato, 68 anos: “[...] num é mais o puro, porque os puro mesmo é aqueles primeiro que começaram. [...] porque os começo já morreu tudo. Mas é o mesmo sangue, né?”. Algumas pessoas e famílias são descritas como *índios puros*, ainda na atualidade, como Firmina Carvalho, sobre quem vários disseram “ela era índia pura”. Ou, conforme a explicação de Zormar Pedroso Lopes: “Nós não somo aquele puro, os antes, eles eram puro – era minha avó, meu bisavô – nós somo civilizado, mas nós somos índios, né?”. Ao contrário da ideia que predominava, até alguns anos atrás, de que a condição de *civilizado* apagava aquela de indígena, pois eram excludentes, os moradores de Pinhel, hoje, admitem que são, simultaneamente, *índios* e *civilizados*, sem nenhuma contradição.

O fato de não se considerarem mais *índios puros* contém uma leve lamentação, a admissão de um déficit, mas, sobretudo, aponta para um conteúdo positivo. Os indígenas de Pinhel gostam de ser *civilizados e batizados*, e de terem um estilo de vida que lhes parece bem melhor do que aquele dos seus antepassados *índios puros*. Quando eles descrevem características destes, o que sobressai é o seu instinto selvagem e violento, que incluía a *feitiçaria* e o hábito de *andar nu*. Ao caracterizar o comportamento do bisavô de Edivaldo Carvalho, um *índio puro mesmo*, Zormar Pedroso Lopes relatou que, certo dia, aquele homem estava *brabo*, e, com um facão, cortou seu cachorro ao meio, recolheu o sangue e misturou com o *tarubá*, bebendo tudo em seguida. O mesmo homem, ainda conforme Zormar Lopes, era parente da família de Inácio Carará, o Cabano. Essa descrição não é fortuita. Dos *cabanos*, costuma-se dizer que eram também muito violentos. O informante, que participa do grupo indígena, como vimos acima, diz que a sua família, ao contrário da família citada, era misturada, não era *pura*. Com isso, sugere que descendentes desses *índios puros* conservam algo dessa condição. Outra característica associada aos *índios puros* é a falta de higiene ou de bons modos. Sobre a etiqueta do homem citado acima, Zormar Lopes lembra que ele introduzia a mão na panela para retirar a comida, ridicularizando-o: “Ele era um porco!”. Ninguém quer mesmo ser como esses tais *índios puros* do passado, apesar de não negar que eles são a origem dos atuais moradores do lugar.

Referência positiva aos *índios puros* acontece quando alguém quer justificar, através dos antepassados, a sua indianidade, hoje. É o caso da já mencionada professora Marli Amâncio, aproximadamente 55 anos, que se orgulha da sua *origem* e fenotipo *indígenas* e afirma que sua mãe, Hilda Serrão, ainda viveu como uma *índia mesmo*. É o caso de Maria José Caetano também, quando diz que seu pai poderia ter sido *cacique*, caso o movimento houvesse surgido antes, por seu estilo enérgico, vigoroso e destemido.

“Eu nunca tinha ouvido que índio tinha valor. Quando ouvi, resolvi me *assumir*”. Foi como Roselino Freire explicou sua decisão de *assumir-se* indígena. Ele foi um dos que participaram da reunião histórica de 29/03/2000, da decisão de se identificar como indígena. A boa notícia de que “índio tem valor” foi o motivo para a sua mudança de atitude em relação à sua identidade indígena, latente até então. Ele só *estranhou* os *rituais*, algo que nunca tinha visto, e temeu que os líderes do movimento obrigassem as pessoas a usar *tangas*⁹⁴, como os *índios* do passado. Mas terminou por concordar que “a gente tem que ter ao menos um sentido

⁹⁴ Usar *tangas* é tido como uma regressão, incluindo a perda da condição de cidadão, sujeito de direitos, como fica claro na frase dita por Roselino Freire, ao expressar a dúvida que teve naquele momento: “Num tá querendo [Florêncio] que a gente fique assim de tanga mesmo, sem ter os nossos direitos como nós tem hoje?”

como o povo do passado vivia”, uma ritualização do que teria sido a sua forma de vida. Mas sem que isso implique em usar *tangas*.

Usar *tanga* ou *andar nu* são comportamentos absolutamente inadmissíveis para os indígenas em Pinhel, como bem ilustra o comentário de Wilson Oliveira: “Tem muitos que num [apóiam] nesse negócio de índio, [...] porque os índios andavam nu, num sei. Mas eu não, não vou andar nu na rua, né? Agora, eu me orgulho quando me chamam de índio velho, eu me orgulho porque eu sei que fui nascido e criado aqui”. Essa imagem remete ao estereótipo do “índio selvagem” ou *índio puro*, que eles recusam. Além da *tanga*, outros sinais mais associados ao visual de um típico *índio*, também são recusados. A argumentação de Roselino Freire pode resumir a compreensão de outros indígenas sobre o assunto:

Eu, prá mim sê o indígina num é voltá [a] sê pintado, ou usar um colar, ou um tacapé, um negócio dum cocar na cabeça, a pintura. Eu pelo menos num fui acostumado mesmo assim. Eu foi de família pobre, e num tinha porque tá me pintando ou colocando um cordão, um anel, uma coisa simples qualquer [...], essas coisa, não. Até mesmo eu num tenho costume, e num gosto, né? Mas, de sê um nativo eu sô, cum tuda certeza, né? E, como acabo de dizê, “não nego”. A minha origem é essa e eu fico muito satisfeito por isso.

Faz sentido o que diz Roselino Freire. Os moradores não têm o costume de usar a pintura e os colares vistosos, e não gostam de usá-los. Principalmente para não evocarem o *índio puro*.

O Sr. Raimundo Marques, mais conhecido como Dico, de aproximadamente 65 anos, morador de Escrivão, disse que a diferença entre o índio que ele é, hoje, e o que era antes é a *consciência* que ele passou a ter. Disse que é *índio* mas não é *selvagem* (ele usou este termo) como os *outros índios*. Seu povo já passou pela *evangelização*, e hoje está mais *civilizado* e *dominado*. Ele afirmou que a Igreja *domou* os indígenas para serem *dominados pelos poderosos*. Catequista e líder sindical há muitos anos, ele demonstra ter consciência das transformações históricas ocorridas com seu grupo nos últimos séculos. Por isso é que ele se diz um *índio* diferente dos *outros índios*. E não só dos *índios do passado*, mas de outros *índios*, que ele classifica como *selvagens*, vistos na televisão, ainda hoje. Quando os moradores de Pinhel, Escrivão e Camarão decidem se assumir como *índios*, eles também impõem um sentido próprio ao termo.

Além de *assumir-se* indígena, a escolha dos nomes dos povos indígenas nas três *comunidades* da Yané Caeté também implica em uma decisão. Os moradores de Pinhel, incentivados pelo GCI e seus líderes indígenas, *assumiram* o antigo nome da missão,

Maytapu, ainda que os mais velhos referissem mais a Cara Preta como os *antigos índios* do lugar. Em Camarão, já havia uma “dança dos Cara Preta”, de tipo folclórica, mesmo antes da autoidentificação indígena. Mas Pedro Rodrigues Franco, 51 anos, disse que foram “os antropólogos da FUNAI” que afirmaram que os moradores de Camarão eram Cara Preta. Ele deve se referir à visita dos componentes do GT de 2001, que estiveram efetivamente em Camarão (ALMEIDA, 2001). Como esse etnônimo, é o mais referido nas três *comunidades*, pode-se supor ter sido um pouco natural a sua escolha. Foi o que aconteceu com os moradores de Escrivão, que também se identificaram como Cara Preta. Hoje, em face de tensões entre os moradores de Camarão e os líderes indígenas de Escrivão, os primeiros, mesmo os nascidos em Escrivão, admitem que não gostam muito do termo Cara Preta e consideram que a denominação deve ser também Maytapu. Dizem que se sentem mais ligados a Pinhel e aos seus moradores.

Mesmo que os participantes do grupo indígena afirmem que são *índios* por terem avós *índios* e por preservarem costumes tidos como indígenas, e mesmo que a maioria dos moradores afirme ser descendente de *índios*, frequentemente ouvi expressões sobre alguém ser *bem índio*, *índio mesmo* ou *índio puro*, no sentido de “índio de verdade”. A pessoa *bem índia* pode ser aquela com cabelos pretos e lisos e olhos *puxados* (amendoados) e apresentar um comportamento tido como compatível. Por exemplo, é um caçador que anda descalço na mata, para que a caça não pressinta a sua presença, e que diz acreditar e se comunicar com os espíritos encantados. O falecido Gabriel Vaz era frequentemente citado como um destes *índios puros mesmo*.

Na vizinha comunidade de Camarão, Maria Nilvaneide Caetano Lopes, 40 anos, que nasceu em Pinhel e se mudou para aquele povoado quando jovem, disse que as pessoas de Pinhel são *bem índio* porque casam entre os parentes. Ela contou que seu sobrinho Ailton é *bem índio mesmo*, pois gosta de comer larvas e insetos de caroços ou de árvores mortas, além de arrancar carrapatos dos cães com o próprio dente. Ele gosta de caçar sozinho com seus cachorros, “tem um instinto mateiro”, apesar de ter apenas 13 anos (em 2007). Por ele ser um caçador desmedido, a Curupira o perseguiu durante muitos dias, inclusive, ao redor da sua casa. Só com muita defumação, o garoto se livrou do seu assédio. Ailton é tão *índio*, prossegue Maria Nilvaneide, que já disse que matará o pai com uma paulada na cabeça quando este estiver muito velho. Essas seriam características *bem* indígenas, acolhidas sem quaisquer reparos, pois entendidas como intrínsecas ao *índio* verdadeiro, excentricamente representado.

Zormar Pedroso, benzedor de Pinhel, é um dos defensores da identificação indígena dos moradores do lugar em decorrência da herança recebida dos índios: “Tudo o que nós temos é de índio. Nem que a gente não queira ser índio, tem que ser”. Aqueles que se *assumem* como indígenas têm consciência de que os antepassados indígenas estabeleceram relações com outros grupos étnicos, do que teriam resultado cruzamentos ou *mistura com outros sangues*, o que, todavia, não elimina a presunção de que são índios. Wilson Oliveira, 77 anos, sintetiza claramente essa percepção.

Nós somos originários dos indígenas. [...] olha aí eu, meu pai ele dizia que tinha o sangue lá de cearense. Meu pai, sei que ele era claro tinha os olhos azuis, muito trabalhador. A mamãe era uma caboquinha, caboquinha mesmo, que era filha do Emílio Rocha. Emílio Rocha era quase índio, eu digo assim, né? [...] Seu avô⁹⁵ era um... Faustino era o quê? Ele era cearense, é. Agora a mulher dele é caboca daqui, dona Júlia.

Já citei acima o grupo de moradores que se consideram indígenas, mas não se sentem bem em participar do grupo dos indígenas, ou se sentem excluídas do grupo. Aqui quero reforçar a ideia de que este grupo não é exceção, mas representa a opinião predominante em Pinhel. Por isso, ele deveria receber mais atenção. Vejam o caso do Sr. Osmar Pedroso, que diz que nunca participou das reuniões dos indígenas, mas não desfaz do movimento. Até porque, seu pai era *índio* e, conseqüentemente, ele é *índio* também, e quase todos os seus filhos “são indígenas de lá” [do grupo]. Seu filho mais velho, Vandeci Parintins, atualmente em Manaus, foi o líder indígena antes de Zezinho. O que Osmar Pedroso não aceita é ter que *assumir publicamente* que é *índio*:

Eu sei o que eu sou, sei que meus antepassados eram índios daqui. Eu sei que eu sou índio. Mas eu não preciso gritar isso em público, em uma reunião, dizendo ‘eu me assumo como índio’. Isso eu não vou fazer. Não preciso fazer isso. Mas não tenho nada contra quem faz assim.

Esse posicionamento é mais generalizado. Várias pessoas admitem que sejam índias e não podem negar isso. Enfatizam que elas mesmas ou seus parentes já foram considerados *índios* em Manaus e outras cidades, o que seria uma prova de que são mesmo *índios*. Porém, o que elas não gostam nas atitudes dos membros do grupo indígena é que lhes exijam *assumir*, publicamente, a identidade indígena. Essa exigência suscita descontentamento e afastamento do grupo indígena, que os encara como quem “não se assume” e deve ser deixado de fora de

⁹⁵ Ele se refere a mim. Faustino Almeida, era o pai de José Almeida, que por sua vez era o pai de Florêncio Almeida Vaz, meu pai.

atividades destinadas aos indígenas. Então, eles se sentem *excluídos*, e isso aumenta a insatisfação contra o *movimento indígena*.

Como o Sr. Osmar Pedroso demonstrou, em Pinhel, o uso do termo *assumir-se* provoca mal estar em muitas pessoas, exatamente porque parece carregar uma força impositiva e excludente. Os indígenas usam-na para reforçar o grupo dos índios *assumidos*, e para classificar os outros, aqueles que não *se assumem*. Volto a dizer, em minha pesquisa de campo, poucas pessoas disseram explicitamente que não eram indígenas. E nesses casos explicavam que sua visão de *índio* era aquela pejorativa, ligada ao atraso ou à selvageria. Apenas duas pessoas declararam não serem *índias* devido às suas heranças biológicas. E, mesmo assim, disseram que tinham uma parte *acabocada*, devido à herança indígena. E até quem não nasceu em Pinhel, como o maranhense Antonio Silva do Carmo, 74 anos, com tez escura e fortes traços afro, faz questão de dizer “Minha mãe era uma cabocona, porque os meus bizavô foram índio da parte da minha mãe. Do meu pai já era, já era misturado mas com esse pessoal de fora de outro país, esse preto, que foi vendido como escravo no Brasil”.

Mesmo que em algumas reuniões o clima fique tenso entre algumas dessas pessoas que não *se assumem* indígenas e os líderes do grupo dos *índios*, todos concordam que, em Pinhel, a divisão não é conflituosa como em Escrivão. É verdade. Em Pinhel, os participantes do movimento indígena não designam os não-participantes de *brancos*, como ocorre em Escrivão, onde alguns destes terminam por também se definir como *brancos*, em oposição aos *índios*. Lá, os dois grupos se separaram quase completamente, e os indígenas criaram a sua própria escola e maloca para reuniões e outros eventos.

Em Camarão, por outro lado, algumas situações com relação ao *assumir-se* indígena se assemelham àquelas já mencionadas para Pinhel. Os líderes do grupo indígena afirmam que apenas três famílias *se assumem* como indígenas. Mas ouvindo outras famílias, registrei insatisfações com o modo como o movimento indígena é conduzido no lugar. Alguns dos tidos como *não-assumidos* se afastaram porque se sentiam excluídos ou não eram convidados para os eventos indígenas. Em certos casos, contudo, outros problemas causam o afastamento de pessoas do grupo indígena, como desavenças comuns entre moradores, e não o fato de deixarem de *se assumir* como indígenas. Registrei, igualmente, as mesmas reclamações de que apenas os líderes viajavam para encontros e cursos, sem que outras pessoas tivessem a mesma oportunidade.

Os líderes indígena de Camarão são também censurados por não repassarem todas as informações aos liderados. Repete-se a confusão, por parte dos líderes do grupo indígena, entre ser indígena e participar do grupo indígena. Dificuldades no relacionamento interpessoal

afetam a participação de determinadas famílias no grupo indígena, e as saídas do grupo, devido a essas tensões, são associadas, pelos líderes, ao fato de as pessoas terem deixado de serem *índias*. Quem saiu conta outra versão. Continuam indígenas, mas não concordam com a forma estabelecida de *assumir-se* indígena, como, por exemplo, ter que se submeter a um *cacique* ou *cacica* com quem não se relacionam bem, no plano pessoal. Sem contar as afinidades políticas e de parentesco. Por exemplo, quem segue mais a linha de Maria José Caetano, que se distanciou do movimento indígena, tende a seguir suas escolhas também, afastando-se dos indígenas. A notícia, aparentemente difundida por Maria José, de que os indígenas não receberiam casa própria, assustou outros moradores, que também preferiram se afastar do movimento indígena.

O caso do jovem Alvamar Xavier, conhecido como “Cebola”, constitui bom atestado do ambiente em geral desfavorável para o exercício da identidade indígena. Ele foi o escolhido para representar os indígenas de Camarão na Marcha Indígena a Coroa Vermelha, em 2000. Mas afirma que já se sentia indígena mesmo antes disso. Após a volta, fez um bom trabalho de animação entre os moradores. Entre 2006 e 2007, começaram as tensões entre Nazaré Marques (indígena do Escrivão e diretora do CITA) e ele, que era acusado de roubar terras daquela. A sua reação foi afastar-se do movimento indígena, no plano das reuniões e outras atividades, embora declare que, não obstante fora do movimento, continua indígena. Ou seja, quanto mais escutei as histórias dos *não-assumidos* ou “aqueles que não querem ser índios”, mais ficou claro que eles têm muito clara a sua identidade indígena e escolhem a forma de expressá-la, e decidiram não fazer isso junto ao grupo do movimento indígena. Eles dizem que são indígenas do seu modo.

1.3 CRENÇAS RELIGIOSAS: FEITIÇARIA, PAJELANÇA E FESTAS DE SANTO

Todos se dizem católicos em Pinhel, porém, a participação ativa nos cultos envolve apenas uma parte dos moradores. Os padres visitam a comunidade uma ou duas vezes ao ano, para celebrar a missa e outros sacramentos. Nessas ocasiões, a maioria dos moradores acorre à igreja, mas a sua participação é bem discreta. Poucos falam, cantam e comungam. É bem adequada a expressão que usam para essa situação: “vou ali *escutar* a missa” ou “vou *assistir* a missa”. Pelo modo desinteressado como falam dessas celebrações, parece que elas não repercutem em suas vidas. Na *comunidade* de Camarão, o padre deixou de visitar os moradores há alguns anos porque seus *catequistas* não participaram do treinamento anual. A

falta de visitas seria uma espécie de punição ou estímulo para que os líderes retomassem a participação. Mas os moradores não pareceram muito preocupados, tampouco lamentaram a falta dos sacramentos católicos. Algumas crianças, já com quase dez anos, estavam sem o batismo. Muitos casais estão juntos consensualmente, há muito anos, têm filhos e não se ressentem por não serem casados formalmente. O casamento, quando ocorre, é muitos anos depois, geralmente forçado pelos padres, para que a família possa batizar os filhos.

Pastores evangélicos visitam a *comunidade* ocasionalmente, às vezes trazendo médicos e dentistas, o que atrai os moradores. Realizam cultos também, que são frequentados por muitos do lugar, mas sem compromisso com a Igreja. Um jovem, filho de uma moradora do lugar e residente em outro município, visita ocasionalmente Pinhel, ocasiões em que celebra cultos e tenta fazer algumas conversões para iniciar um núcleo evangélico, mas ainda não logrou sucesso. Pinhel é uma das poucas *comunidades* da redondeza onde os evangélicos não têm um núcleo. Alguns moradores dizem, de forma irreverente, que isso acontece porque os moradores não querem deixar de beber e abandonar as festas, costumes muito valorizados no lugar. O peso da tradição católica entre os moradores pode ser uma explicação para a resistência aos evangélicos. Para muitos, trocar a Igreja Católica por outra é algo muito condenável, como deixa entrever o relato que segue.

Um jovem morador, de aproximadamente 35 anos, contou haver se convertido à igreja evangélica Igreja da Paz, onde permaneceu durante algum tempo. Chegou a participar de cursos, durante vários dias, em um centro de treinamento dessa Igreja, onde, inclusive, aprendeu a tocar violão. Uma noite, quando estava em um desses cursos de preparação, ele sonhou com um homem cabeludo (provável referência a Jesus Cristo) que ordenava que saísse da *crença*. Em seguida, veio um *pretão*, um homem negro (uma provável referência ao Diabo), que dizia para ele ficar na Igreja evangélica. Esse *pretão* lhe pareceu algo tão assustador, que, logo depois, ele se afastou daquela Igreja, e voltou a ser católico. Não obstante, ele não tem, hoje como ontem, uma participação muito ativa na Igreja, como a maioria dos homens da *comunidade*.

As atuais manifestações culturais dos moradores de Pinhel, o Gambá incluído, são decorrentes de um longo processo de aprendizado da tradição, com o acréscimo de certos itens que foram sendo reinterpretados ou mesmo criados pelos nativos. As crenças associadas à feitiçaria e à pajelança, como os espíritos encantados, são expressões de uma cultura que parece ser muito antiga, mas que tem incorporado, dinamicamente, ao longo dos anos, elementos exógenos, assimilados ao padrão nativo.

1.3.1. A feitiçaria

Os relatos dos moradores de Pinhel atestam que a *feitiçaria* e a pajelança constituem os principais elementos organizadores da sua cosmovisão. Por vezes, os dois aparentam compor um só sistema compreensivo. E, de fato, na prática, assim o é. Por questão de facilidade para a exposição, farei a sua apresentação, aqui, individualmente. Por *feitiçaria*, eles entendem os males humanos provocados pela ação deliberada de outrem, enquanto as crenças na pajelança compreendem os eventos que afetam os humanos em consequência da ação de forças espirituais presentes na natureza, sob a forma de *bichos* ou *encantados*. Vejamos, inicialmente, a feitiçaria.

A feitiçaria, fenômeno recorrente em Pinhel, é tão forte que todos sabem que os moradores de outras *comunidades* têm medo de visitar Pinhel porque lá é *terra de feiticeiros*, de pessoas que *fazem o mal*⁹⁶. Os *curadores* estão entre os acusados de ser *feiticeiros*, mas não só eles. É provável que, em tempos passados, os fundamentos da *feitiçaria* local fossem prerrogativas dos antigos indígenas, mas o que os moradores dizem, hoje, é que algumas pessoas aprendem orações e *feitiçarias* através do *livro capa preta de São Cipriano*⁹⁷, que é sempre citado como algo perigoso e cheio de receitas de *feitiços* e práticas diabólicas.

Os casos de *feitiço* são antigos em Pinhel, e são recontados a cada geração. Como o *feitiço* que fez os moradores de Tuaquera (Camarão) se deslocarem, às pressas, para a atual Pinhel, onde seriam alvo de novo enfeitiçamento. Dona Darci explica os grandes covões dispostos em frente do povoado como ação de um *tatu*, mandado pelos feiticeiros de Tauaquera. Os vários relatos contam que, nos séculos passados, aconteceram muitos casos de

⁹⁶ Como é sabido, a compreensão da feitiçaria no campo da antropologia parece, hoje, confrontar-se entre duas abordagens fortemente opostas, respectivamente lideradas por Peter Geschiere (1997), Comaroff & Comaroff (1993), Moore & Sandres (2002) e Ashforth (2005), e que tem sido denominada de corrente anglófona da modernidade da feitiçaria, e pelo Cahiers d'Études Africaines, apoiado na obra de Marc Augé (1982). No primeiro caso, os discursos elaborados pelos atores sociais africanos contemporâneos sobre a feitiçaria deixam de ser entendidos como remetidos ao passado, para sê-lo em ruptura com esse, constituindo novas modalidades de sentido no mundo globalizado, desigual e em constante mudança; no segundo, o termo feitiço/feitiçaria abrange a totalidade das crenças e práticas do outro, o "Todo Pagão" cunhado por Augé. No contexto do baixo Tapajós, por outro lado, o feitiço persiste como um instrumento eficaz para, simultaneamente, explicar infortúnios (EVANS-PRITCHARD, [1937] 1978) e controlar ações e sentimentos dissuasórios, frequentemente validado pelas memórias do passado embora de forma especialmente dinâmica, o que quer dizer que as mudanças reconfiguram, permanentemente, o sistema de significações.

⁹⁷ É oportuno lembrar o que Carlo Ginzburg (1998) conclui ao examinar o cotidiano e o julgamento inquisitorial do camponês Domenico Scandella, conhecido na sua aldeia italiana do século XVI como Menocchio, i.e., a fonte das suas ideias seria menos importante do que a rede interpretativa no interior da qual esse moleiro transitava, o que o levava a produzir reelaborações originais do que lia e ouvia. "Foi o choque entre a página impressa e a cultura oral, da qual era depositário, que induziu Menocchio a formular – para si mesmo em primeiro lugar, depois aos seus concidadãos e, por fim, aos juizes – as opiniões [que] saíram da sua própria cabeça" (p. 89).

perigosos *feitiços*. A *curadeira* Gracinha Pedroso, 59 anos, disse que a tradição de Pinhel como terra de *feitiçaria* é mesmo antiga, oriunda dos índios, por isso “a gente não tem pena do outro, não”. Quase toda pessoa adulta tem uma história sobre pais ou avós vítimas de *feiticeiros*.

A fama de Pinhel como terra de *pajés* e *feiticeiros* ultrapassa as *comunidades* vizinhas. Quando os moradores vão se consultar com *curadores* em outras cidades, mesmo que estes nunca tenham visitado Pinhel, ao identificarem o consulente como pinhelense, reconhecem que ele provém da *terra dos feiticeiros*. A esse respeito, atentemos para uma informação contida no Laudo de Identificação e Delimitação do Quilombo Saracura (PLÍNIO DOS SANTOS, 2004). Os moradores dessa comunidade, estabelecida na várzea do rio Amazonas, adjacente a Santarém, dizem que o povoado se originou de uma *curadeira* negra chamada Sara, que teria fugido da escravidão no final do século XVIII (alguns falam que foi no tempo da Cabanagem), por causa do seu trabalho como *curadeira*. Embora o laudo identifique-a como uma “curadeira de Tapajós” (*op. cit.* p. 87), fui informado, por um morador daquele quilombo, de que ela fugira de Pinhel. Ora, fidedigna a informação, seria possível concluir que o curandeirismo de origem afro conviveria, ali, com a pajelança indígena⁹⁸, e que os negros sofreriam mais discriminação e perseguição sobre seus cultos do que os indígenas, razão pela qual Sara teria fugido de Pinhel.

Dona Celeste Deodato relatou que sua tia Euzébia (filha do *curador* Benedito) ficou louca, resultado de algo que *fizeram* para ela. Vejamos a explicação: apareceram umas pessoas na sua casa, procurando ovos de galinha para comprar, e ela, seguindo recomendação do marido, se recusou a vender. Ele teria retrucado “tenho, mas não vendo para vagabundos”. As pessoas se despediram, calmamente, e partiram. Passados menos de três dias, ela enlouqueceu. Corria, incessantemente, na água da praia, desde Cametá até quase Escrivão, carregando tudo o que encontrava, como latas e flores, e cantando. Resultado de *feitiço*.

A freira nativa de Pinhel, Ir. Erenil Carvalho [filha da Sra. Firmina Carvalho], relatou-me que Dona Benedita, mãe de dona Darci Oliveira⁹⁹, faleceu, há quase duas décadas, de uma forma muito estranha, devido ao fato de ela ser médium¹⁰⁰ e pertencer a certa *linha*, composta por um grupo bem reduzido de pessoas ligadas a práticas ocultas.

⁹⁸ Nesse Laudo, os moradores mais velhos de Saracura informam ainda que a devoção e festa a São Benedito, com mastros e até com os tambores *gambá*, também era uma tradição muito forte naquele quilombo.

⁹⁹ Escutei esse relato em fins de 2008, e Ir. Erenil Carvalho disse que havia escutado recentemente essa história da própria Darci Oliveira.

¹⁰⁰ Os mais velhos em Pinhel falam *média*, para mulheres, mas preferi a forma padrão dos dicionários.

Pois bem, a idosa senhora estava muito enferma, e seus pés sendo literalmente comidos por bichos, do tipo *tapuru*¹⁰¹. Durante a noite, dona Darci Oliveira observava que os bichos punham a cabeça para fora. Uma cena horrível. A senhora sentia fortes dores, ao longo do tempo, mas não morria. Perguntaram-lhe, então, se tinha algo para *revelar*, ou *confessar*. Algo que não a estava deixando morrer, pois é comum a crença de que se a pessoa tem algo de muito pecaminoso a esconder, ou se precisa pedir perdão por uma falha grave, é preciso que o faça, para, então, perecer. Ela disse, então, que tinha um segredo. Era médium e sua *linha* tinha que ser cortada por alguém especializado, que pertencesse ao mesmo grupo. Podia ser um homem de Cametá, a *comunidade* vizinha. Mas, Oneide Cardoso de Sousa, 63 anos, apresentou-se e disse que podia fazê-lo, e foi ela que cortou a *linha*, apenas na presença de dona Darci e da enferma. Dois dias depois, dona Benedita morreu, como se realmente a *linha* a prendesse à vida. E o fato de ter sido Oneide Cardoso quem preencheu as condições para cortar a *linha*, corrobora, para os moradores, que isso era algo ligado à *feitiçaria*, pois ela é a pessoa mais acusada de ser feiticeira em Pinhel, apesar de se autointitular uma *curadera*¹⁰² que trabalha com remédios caseiros.

Nenhum informante mais idoso dizia conhecer essa história, quando eu lhes contava, mas disseram que era comum entre os mais velhos daquela geração efetuar pactos sobrenaturais, que lhes granjeavam poderes para fazer o mal a outrem. Tudo era mantido em segredo. Fica nas entrelinhas a ideia de que a fonte desse poder seria o Diabo. No fim da vida, essas pessoas sofreriam muito e a sua morte ficaria na dependência de alguém, da mesma corrente, desatar a *linha*.

Os dois relatos mostram como a crença em feitiçaria é algo muito arraigado entre os moradores de Pinhel, algo que vem de um passado muito longínquo. A lógica do *feitiço*, seus segredos e temores, está na base na compreensão da causa de muitos dos males que lhes acometem, suscitados pela ação humana, ainda que algumas vezes independa da vontade e ação do agente, como nos casos do olhar invejoso e mau olhado.

Os informantes mais velhos dizem que, até a primeira metade do século XX, havia *feiticeiros* em Pinhel e que eles eram também bons *curadores*. Atualmente, há pessoas só para *fazer o mal*, como disse Wilson Oliveira: “Aqui num tem quem cura, tem quem judia”. Os malfazejos são os que possuem o *Livro de São Cipriano*, do qual quatro exemplares circulariam em Pinhel. E há quem possua apenas algumas páginas do livro. Mas o Sr. Olivian

¹⁰¹ Um *tapuru* é uma espécie de verme que tem entre 2 e 3 cm de comprimento por 1 de diâmetro, com a pele escura e grossa. Normalmente eles se amontoam nos restos de mandioca e outros detritos podres. É algo repugnante a ideia de que esses bichos comiam a carne da idosa, estando ela ainda viva.

¹⁰² Preferi manter o termo *curadeira*, como dizem os informantes, e não *curandeira*, a versão culta.

teria o verdadeiro livro dos feitiços. “O Olivan tem mesmo o capa preta, com o capeta na capa”, disse um jovem. Dizem que *curadores* e *pais de santo* que passam por Pinhel confirmam a suspeita sobre Olivan. Um informante disse, sobre o fato de Olivan ter o tal livro, que “o problema dele é só que ele não sabe ler”. Se soubesse, seria mais perigoso. Seus leitores são, portanto, pessoas alfabetizadas. Fala-se que ele anuncia ser um *bom curador*. Mas em Pinhel, ele não tem muito crédito.

Moradores que foram se consultar com o famoso *curador* Pedrinho, do Paraná de Óbidos, e com outros *curadores*, dizem que eles confirmaram que, em Pinhel, existem as “pessoas que sabem fazer o mal”, através do livro de São Cipriano. Todos os *curadores* que entrevistei em Pinhel disseram a mesma coisa: em Pinhel, algumas pessoas *fazem o mal* a partir dos *livros*. Alguns deles citaram até os nomes das pessoas que têm acesso ao tal *livro*, sobre os quais prevalece uma espécie de consenso. Além do Olivan, Oneide Cardoso também é temida como *feiticeira* e teria o *livro* de São Cipriano e um pacto com o Diabo. Ela é temida como a maior conhecedora do tal livro. Tanto que muitos informantes raramente citam o seu nome, preferindo dizer “essa senhora”. De Oneide, as pessoas têm algumas histórias de mortes que confirmariam o seu poder *feiticeiro*. Em uma delas, uma moça de Escrivão teria se recusado, em uma festa, a dançar com o irmão de Oneide, um solteirão que andava quase sempre bêbado. Ela teria comentado, na ocasião: “Ela não quis dançar com meu irmão, mas também não vai dançar com mais ninguém”. Dentro de um ano, a moça faleceu, e o informante acredita que foi devido ao *feitiço* de Oneide.

Relatos dos *benzedores* e *curadores* inculcam, entre os moradores, a existência dos tais livros e a sua má influência sobre os que fazem uso deles e das suas orações. A *benzedeira* Maria Pereira, de Escrivão, relata como curou uma *doida* que teria usado o tal livro:

Já chegou dois doido aqui. Pelos poder de Jesus tão vivo e tão bom. Como aquela filha do seu Zé Cobra. Pois é, tava doida, tacando pedra em todo mundo, [...] aquela morgava, balançava. E eu cheguei lá, e acabou de endoidar, doida mesmo. Aí, os parente queriam agarrar ela a pulso. Mas quando! Era agarrarem e irem pro chão, e quando eu cheguei lá disse que era pra deixarem ela. “Não”, que ela ia correr. “Não corre, pode deixar comigo, que não corre”. E aí, cheguei lá, comecei a rezar, rezando, rezando. Aí, ela caiu. Aí, ela não pude correr não, e os parente queriam agarrar. “Pode deixar, que ela num corre!” E ela pulava, pulava, e parece que a perna dela tava amarrada. Pulava mas não saia e não correu pá canto nenhum. E até terminei de rezar em cima dela, e pronto. Quando se recordou, chorou muito [risos], chorou mesmo. E até hoje nunca mais deu nela. [Florêncio: - E o que fazia ela ficar doida?] Eu pensei assim, e mesmo deu na minha oração, que era assim uma oração mal que ela tinha pegado doutra colega dela prá aprender, e ela não garantiu, e aí ela ficou doida. Porque tem gente que tem os livro que ensina só coisa mal, né?

Os moradores relatam que os próprios acusados de *feiticeira* teriam anunciado, em certas ocasiões, seus poderes malignos em público, ameaçando os demais, vangloriando-se dos seus poderes. Oneide teria feito isso, anunciando, na rua, que já havia *mandado pessoas para o outro mundo*, e poderia mandar mais. Por isso as pessoas têm medo dela. Alguns poucos se orgulham em declarar que não têm medo das feitiçarias de Oneide e a enfrentam. Uma senhora disse ter ouvido Oneide anunciar que ela morreria “antes de o sino do fim de semana tocar”. A ameaçada foi até o comissário de polícia fazer a denúncia, dizendo que se algo de ruim lhe acontecesse, a culpada seria Oneide. Em frente do comissário de polícia, Oneide teria negado haver pronunciado aquela ameaça. Parece que os acusados de *feiticeira*, ao mesmo tempo que se sentem desconfortáveis com a atribuição estigmatizante, sabem que todos lhes consideram *feiticeiros* e usufruem do poder que daí deriva, i.e., de serem temidos pelos outros. A maioria dos moradores prefere manter cautela com os supostos *feiticeiros*, e com todos os outros moradores. Afinal, mesmo quem não sabe fazer *feitiços* pode encomendar o *trabalho*.

Os principais acusados de serem praticantes de feitiçaria levam uma vida meio solitária, como é o caso de Oliven (vive e trabalha na sua roça, quase sempre sozinho, desde que foi abandonado pela esposa), Sandoval (idoso separado) e Oneide (idosa viúva). Os outros suspeitos de serem feitiçeiros vivem com a família, mas, quando se envolvem em conflitos, estes são, em geral, associados com a sua prática de feitiçaria. Sobre essas pessoas, ouvi o comentário: “Eles são assim mesmo, muito desunidos e estranhos”.

Olivan e Sandoval são homens maltratados, barba por fazer, cabelo grande ou desgrenhado, rosto e corpo magros, roupas muito usadas e frouxas. Talvez por viverem sós, negligenciaram a vaidade visível através da chamada boa aparência, que, nos dois casos, não é nada atraente. Essa imagem deve contribuir para aumentar o temor que inspiram nos moradores. Já Oneide é diferente. Ela vive em uma casa nova e bonita, veste-se bem e tem aparência bem cuidada, em que pese a magreza. Dança *gambá* alegremente e participa ativamente nas reuniões da *comunidade*, tanto que foi escolhida *presidente*, em fins de 2009.

A casa onde Sandoval vivia em 2007-2009 estava com as palhas velhas, por onde se infiltrava a água da chuva, dando ao local um ar de abandono e desleixo. Ele tinha um braço endurecido na posição de V, e a mão esquerda exibia dedos endurecidos e fechados, de modo que não podia mexer o braço e nem abrir a mão. Ele justificou o seu estado por haver sido

enfeitado por sua nora, que vive em Escrivão¹⁰³. Certo dia, o seu marido, filho de Sandoval, bateu na irmã [dele], e o pai, Sandoval, o denunciou à polícia, em Aveiro¹⁰⁴. O rapaz ficou preso durante 48 horas. Ao sair, a esposa teria dito, ameaçadoramente, em relação a Sandoval: “Ele vai receber a parte dele!”. O tempo passou e, um dia, ele sentiu haver perdido o tato e a força na mão. Ali começou a doença. Ele procurou um *curador* de Itaituba, que lhe disse que o *feitiço* havia sido feito por alguém da sua família. Com os remédios recomendados, ele melhorou de um braço, mas o outro permaneceu atrofiado. O mesmo *curador* revelou que ele havia sofrido outra tentativa de *feitiço*.

Tanto Oneide como Sandoval negam, veementemente, que sejam *feiticeiros*. Sandoval disse que sabe, e pode fazer, *feitiço*, mas não o faz, porque não considera recomendável. Disse que não trabalha com o livro de São Cipriano, e que, quando recebeu a proposta, recusou fazer o *trato* com o Diabo. No entanto, sente-se, no seu discurso, uma ameaça velada de que ele pode *fazer o mal* a alguém, nem que seja recorrendo a outros *feiticeiros*. Oneide disse que até já denunciou à polícia, anos atrás, que era acusada de ser *feiticeira*, pois esses comentários lhe incomodavam muito. Como as acusações persistem, concluiu que sua reclamação não surtiu o efeito desejado. Ela afirmou que não tem o livro de São Cipriano e acusou Sandoval de haver-lhe imputado a ação de feitiçaria contra dona Magna Caetano [mãe de Maria José], o que ela nega, terminantemente. Oneide não acredita em Sandoval como *curador*: “Sandoval não é curador, é cachaceiro”. Não é boa, portanto, a relação entre os dois *curadores*. E, igualmente, ambos não acreditam muito nos poderes de *curador* de Oliven. Não pude investigar a opinião deste último.

Sobre a acusação de os *curadores* serem também *feiticeiros*, Gracinha Pedroso, 59 anos, sabe que muitos a têm como *feiticeira*, mas nega peremptoriamente que trabalhe nessa área, ainda que já a tenham procurado para que ela *fizesse o mal* a alguém. Diz que não pode fazer isso porque *Aquele lá de cima* vai recompensar tudo o que fazemos aqui:

[...] Deus o livre! Deus que me defenda, fazer essas maldade assim pros meus amigo, não. [...] eu num prometo fazer pra meus amigos assim que me fazem um mal. “Vai fazer tal coisa”. Não, não. Eu espero em Deus. Deus é quem vai dar o pago pra ele, né? Se ele fez um mal pra mim aqui, ele vai achar lá em frente. Então, eu não poderia fazer. Pra mim, eu num admito isso, não. Não, “porque eu tô te pagando pra fazer”, não! Olha, levanta a mão pra cima, te ajoelhe, pede a resposta.

¹⁰³ Em outra conversa, ele disse que sua ex-mulher encomendou que Oneide Cardoso o enfeitasse. Ele a considera uma *feiticeira*, que possui o tal Livro de São Cipriano, e até se *ingera*. Mas ele diz que “o dia” dela chegará. Até já pensou em ir à cidade de Faro (PA), pedir que uma *feiticeira* de lá faça o *serviço*.

¹⁰⁴ Outros moradores disseram que, por ser violento com os filhos e esposa, Sandoval Caetano acabou apanhando de facão desse filho, o que o deixou muito doente e até sem parte das forças espirituais da pajelança, pois acredita-se que em um *curador* não se pode bater com facão nas costas.

Deus tarda mas não falta. Então, tu te ajoelha e pede a força dele. “Oh, meu Deus, já que eu não posso me vingar assim...”, mas Deus vai [inaudível] muito mais, melhor do que tu fazer. Certo?

A ênfase ao temor de Deus no discurso de Gracinha Pedroso lembra Seu Laurelino, ao dizer que tudo o que fazia era em nome de Deus e que as suas orações sempre concerniam a Jesus, Nossa Senhora e santos católicos. Os pajés querem sempre se apresentar fiéis e tementes a Deus, como qualquer católico da *comunidade*. No entanto, Gracinha sugere que Deus substitui a necessidade de um feitiço, pois Ele daria um *pago* às pessoas, que seria até bem mais forte e eficaz. Seria um Deus que *faz o mal* também, como recompensa pelo mal que alguém causou a outrem? Se sim, até Deus entra na lógica do feitiço.

Temendo sempre as pessoas que *sabem fazer alguma coisa*, os moradores procuram tomar cuidado com todos. Uma senhora disse que evitava ir à casa de uma pessoa de quem ela suspeitava que realizasse *feitiços*, para não ter que comer ou beber algo que esta lhe oferecesse. Outros só bebem café se for servido da garrafa à sua frente. O idoso *mestre do gambá e puxador de desmentiduras* Luís Cardoso, me recomendou, com seriedade, enquanto eu o fotografava: “Olha, cuidado com essas fotos, não vai mostrar ou dar para outras pessoas, pois aqui tem gente que poderia pegar para fazer outras coisas.” O receio dele, e de muitas pessoas do lugar, é que com uma foto ou outro objeto pessoal alguém possa enfeitiçar a outrem. Também dizem que é recomendável ser amigo de todos, não ofender a certas pessoas, sob pena de consequências muito negativas.

Uma pessoa pode ser *enfeitiçada* não só como vingança por haver ofendido, verbal ou fisicamente, alguém. Uma senhora achava que a doença persistente na sua filha poderia ser causada por um *feitiço*. Devido à moça ser muito simpática e amiga de todos, alguém, por *inveja*, ter-lhe-ia feito o mal. Primeiro, teriam tentado *difamar* sua filha¹⁰⁵, depois apelado para o recurso extremo, o *feitiço*. A moça foi levada a uma *benzedeira*, e, mais tarde, a um médico em Santarém. Este disse que seu problema era ligado à dentição, algo comum na adolescência. Ela se recuperou depois de tomar os medicamentos prescritos pelo médico da cidade.

Uma jovem senhora, filha do catequista e *cacique* Zezinho, sofreu muito ao longo de quatro anos, antes da pesquisa que resultou nesta tese, e sua família acreditava que o seu mal se devia a um *feitiço*. Ela mesma me contou que fizeram o *serviço* em Pinhel. Ela passava mal, com fortes dores de cabeça, ficava *atacada* e mostrava uma força descomunal, que nem seus irmãos homens conseguiam detê-la, e desmaiava. Após passar um tempo com amnésia,

¹⁰⁵ *Difamar mulheres* na região tem o sentido de espalhar conversas sobre sua honra ou conduta sexual imprópria.

permaneceu oito meses internada em um terreiro do *pai de santo* conhecido como Clodomilson de ogum! em Santarém. Este teria revelado quem a havia enfeitado. Ela teria saído do terreiro *curada*, e grávida do primeiro filho. Em tom de gracejo, algumas pessoas dizem que isso era a sua doença.

Conforme os casos relatados, os *feitiços* podem ser feitos com fotos, partes do corpo e roupas da pessoa que se quer *enfeitçar*. Mais de um informante relatou que Dona Magna Caetano morreu vítima de *feitiço*, conforme os *pajés* lhe disseram. Uma *vizinha*¹⁰⁶ da vítima teria colocado o *feitiço* em sua calcinha; ao vesti-la, a vítima sentiu uma coceira, que seria o *feitiço* penetrando o seu corpo, e fechando o orifício anal. Dona Magna sofreu muito, dizem, e disso morreu. Mas, antes de falecer, teria praguejado que Oneide iria “morrer seca”. E a informante observou que ela está mesmo muito magra. Outra informante, ao se referir ao sofrimento que Oneide passou, desde 2006, quando seu filho único amanheceu morto após uma bebedeira, disse que os seus sofrimentos seriam mais do que merecidos, pelos males que ela já teria provocado.

Maria José Caetano informou que sua mãe, no leito de morte, lhe pediu que tomasse cuidado ao adentrar as casas dos outros, que recusasse café e qualquer outra comida que lhe fosse oferecida. A falecida parece que morreu convencida de que fora vítima de *feitiço*, conforme o relato de Maria José Caetano:

Ela disse assim: “Olha, minha filha, eu tenho certeza que estou morrendo não totalmente pelo câncer, mas sim pelo feitiço, e eu queria que você vivesse bem nessa terra e nunca tomasse nada na casa das pessoas, coma só na sua casa”. Ela dizia desse jeito, principalmente na casa da pessoa que ela cismava, né? “Nunca deixe uma roupa, uma calcinha sua no tempo”, ela dizia pra mim. Ela sempre dizia assim “Nunca deixe nada que possam pegar de você e depois devolvam em você [...], nunca faça isso”, ela dizia, “porque eu tenho certeza que eu estou morrendo, e eu estou morrendo enfeitçada... [...] e devido você ser uma pessoa que conhece muita gente, que mexe com muita gente, alguém gosta de você e outras pessoas, não. [...] então, possivelmente que tu seja enfeitçada. Se você puder, depois sair daqui, saia, dê um tempo daqui, e depois você volta, mas num fique eternamente aqui. Aqui é uma terra de gente feiticeiro, num é todo mundo...mas tem pessoas que fazem isso”. E eu fiquei com isso na cabeça. Quase eu encuquei com isso, por imaginar... Será que a minha mãe tem razão? Será que é verdade?

Como já existe nas pessoas o temor de serem enfeitçadas, doenças persistentes, não facilmente curáveis com medicamentos mais comuns, podem ser encaradas como *feitiço*. Mas a suspeita passa a ter mais fundamento quando é suscitada por algum *curador*. Muitos deles

¹⁰⁶ Muitos informantes, como eu disse acima, nem sempre pronunciam o nome de Oneide Cardoso, preferindo tratá-la como “aquela senhora” ou expressão que dê o sentido de quem estão falando. Aqui, disseram que era uma “vizinha”. Pois, Oneide mora na rua de trás da casa da falecida.

quase sempre apelam para o *feitiço* como explicação de doenças que não conseguem curar. E sempre apontam o suposto *feiticeiro*, o que gera desconfianças e divisões.

O Sr. Wilson Oliveira, que em 2007 sofria com uma doença no pé direito que já havia feito caírem quase todos os seus dedos, relatou haver escutado do *curador* Pedrinho, no Paraná de Óbidos, que a sua doença era resultado de um *trabalho* encomendado por uma sua filha a *uma senhora* residente em Pinhel. Pedrinho é considerado um *bom curador*, que vê as coisas e as pessoas através de uma “bola de cristal”. Ele pediu que o Sr. Wilson olhasse a bola para ver a pessoa causadora da sua doença, e este olhou, e viu sua filha, o que o deixou muito triste. Ele disse que seu neto, que o acompanhava, viu a mesma pessoa. Por isso, houve brigas com a família da filha acusada, que ficou estremecida durante meses com os pais. Ainda hoje, quando alguns da família ficam bêbados, há provocações sobre essa acusação.

Quando visitei o Sr. Wilson, no final de 2008, ele disse que estava curado do problema nos pés. Sentia uma leve dormência na perna, causada talvez pelos nervos e veias afetadas. Depois de passar por vários *curadores*, ele chegou a Rosinaldo, em Itaituba. O diagnóstico foi o mesmo: *feitiço*. Mas os remédios foram mais eficazes. Ele afirmou ter visto os bichos que eram expelidos dos seus pés pela força dos remédios, e depois queimados. Ele acredita que foi Rosinaldo que o curou. O que resultou dessa história foi o reforço da crença nos *curadores*. Quando os médicos não conseguem resolver um problema de saúde, as pessoas esperam que os *curadores* sejam eficazes. E passam a buscar obstinadamente um *curador* que seja *bom* e poderoso.

Esse desfecho não eliminou a suspeita sobre a filha, que teria causado a doença. Outros moradores admitiram a possibilidade do sucedido, em razão da existência de uma antiga disputa de terra envolvendo as duas partes, quando, então, filha e genro teriam usado a *feitizaria* como uma arma na disputa. Aliás, a *feitizaria* – real ou imaginada – pode ser também uma arma contra supostos inimigos ou desafetos. Neste caso, o acusado de ser *feiticeiro* é um inimigo ou alguém a quem se quer prejudicar a imagem. Afinal, *feiticeiro* é uma categoria de acusação que, em geral, produz um estigma cruel, que gera exclusão social. Os *curadores* ou *pajés* são sempre citados para referendar os casos de suposta *feitizaria*.

Essas acusações de *feitizaria* podem provocar desconfianças e divisões entre os moradores, como no exemplo relatado por Roselino Freire, para quem sua história serve como alerta contra falsos *curadores*. Durante alguns anos, ele sofreu de uma fraqueza e mal estar geral no corpo. Andava em busca de explicações e cura para sua doença. Olivian afirmou que ele havia sido *enfeitizado* através de algo que havia ingerido na casa que ele mais frequentava. Roselino concluiu que só poderia ter sido na casa de uma sua irmã, o que o deixou muito triste

e frustrado. Desconfiado, afastou-se um pouco da casa e da família da irmã. Em seguida, recorreu a outros *pajés* ou *pais de santo* em Santarém, que também diziam que ele estava *enfeitado*, ou que o seu problema concernia ao coração. Roselino, que continuava com as dores no corpo, recorreu ao conhecido *curador* Estelino¹⁰⁷, em Santarém, que narrou vários incidentes relativos à vida pessoal de Roselino, mesmo sem o conhecer, o que lhe inspirou, imediatamente, muita confiança. E, disse ainda, que seu problema era gastrite nervosa, receitou medicamentos e os cuidados a serem seguidos. Em poucos dias, Roselino ficou completamente curado. Mais tarde, ele procurou a irmã e relatou a sua descabida desconfiança, causada pela afirmação de Oliven, que ficou, assim, desmoralizado como *curador*.

Do relato de Roselino, pode-se concluir que *bons curadores* existem, mas não é fácil localizá-los. Para os moradores de Pinhel, *bons curadores* geralmente são aqueles que não estão interessados imediatamente no dinheiro do doente, e sim na sua saúde. São aqueles que têm o *dom* da cura de nascença, e não por aprendizado, e que conseguem devolver a saúde aos que o procuram.

Os moradores de Pinhel acreditam na possibilidade de algumas pessoas fazerem *pacto* (*tirar pauta*) com o Diabo, para ter dinheiro, ser um bom caçador ou obter qualquer coisa. Os mais antigos até descrevem o provável *ritual* para provocar o encontro com o *outro*, que envolveria uma vela acesa sobre uma mesa, com uma toalha branca em uma encruzilhada, à meia-noite, a hora em que *ele* aparece. E eles citam vários casos que confirmam essa crença. Um dos sinais de que alguém tem esse *pacto* é que é compelido a matar ou provocar a morte de outra pessoa com certa regularidade, como contrapartida. Por isso, os tais contratantes frequentemente tentam matar alguém ou acabam mortos, caso não tenham conseguido matar ninguém.

É quase um consenso que Venceslau Vaz, falecido há pouco mais de 10 anos, tinha *pauta* com o Demônio. Vários sinais assinalavam ser isso verdade, como o *fato* de ele se *ingerar* para bode e cavalo. O *curador* Sandoval disse que o viu sob essas formas. Uma viúva afirmou que seu esposo também viu o cavalo-Venceslau. Um casal de vizinhos disse que, quando morria alguém no lugar, ele era o primeiro a chegar para ver o corpo, para *conversar* com a alma do falecido e entregá-la ao Demônio. Ele também sabia rezar o Credo do final para o começo (característica sempre lembrada desse grupo de pessoas). Esse homem parecia levar uma existência muito estranha e infeliz, conforme os padrões locais: após ter sido

¹⁰⁷ Outras fontes dão conta de que o Sr. Estelino se apresenta como *espírita* e não como *curador*. Sabe-se que ele não incorpora. Mas nas *comunidades* é considerado *curador*.

abandonado pela esposa, com quem viveu pouquíssimos dias, vivia solitário e não tinha amigos; tinha o corpo magro e a aparência descuidada (eu mesmo o vi assim muitas vezes), pois se alimentava muito mal; não frequentava a igreja e nem outras reuniões, bebia demasiado. Os moradores acreditam que o irmão de Venceslau, Gabriel Vaz (pai de Maria José), também tinha a *pauta*, e morreu em consequência disso.

Há outra informação que relaciona esse tipo de vida de Venceslau Vaz com uma espécie de condenação por ele ter surrado os pais. Aqui, a *pauta* já é secundária como explicação para a sua sina. Os mais velhos disseram, nesse contexto das entrevistas, que bater nos pais “é um pecado” muito grave. “Meu pai dizia que é o pecado que Deus num perdoa”, afirma dona Darci Oliveira. Ela mesma diz ter escutado Venceslau pedir perdão à mãe, em quem ele teria batido com violência, na juventude. Isso aconteceu pouco antes de ele morrer:

[...] eu ouvia aquela conversa pra lá – “mas com quem que o vizinho conversa?” [...] Ele pedindo perdão, isso eu vi. “Ô minha mãe, me perdoe mamãe, do que eu lhe fiz, eu lhe bati minha mãe”. Ele chorava ajoelhado, ele tava pedindo perdão. Então ele se preparou prá morrer, é. “[Voz baixa] vô espiar dali do quintal”. Era ele. Aí, ele falava com a mãe e com o pai. “Ô meu pai, me perdoe, meu pai, do que eu fiz, eu lhe bati meu pai”. Disque ele dava nos pai dele. Aí, ele chorava, [...].

Outras pessoas confirmam que, bêbado, poucos meses antes de morrer, ele costumava falar “Meu Deus, me perdoe” ou “Minha mãe, me perdoe”, demonstrando que estava muito angustiado. Aparentemente, após se confessar com alguém, ele obteve esse perdão, pois “morreu parece um passarinho”, na expressão de dona Darci Oliveira. Isso significa morrer em paz. Na verdade, depreende-se, das histórias relatadas, que essa angústia e arrependimento são de toda a comunidade, pois os mais velhos dizem que nos pais não se deve bater nunca, o que se lhes deve é atenção e cuidado, até nos últimos dias de vida, pois foram eles que nos deram a vida.

Um caso lembrava outro, e, logo, os informantes já estavam falando de outro homem que antes de morrer *urrava como boi*, andando de quatro pés, em uma cena descrita como *horrorosa*. Por que não morria tranquilo? Descobriram que era uma condenação por ele ter batido também na sua mãe. E, naquele momento, ela lhe teria lançado a praga de que, na ânsia da morte, ele urraria como boi. Nesses casos, quando as vítimas já faleceram, alguém da *comunidade* deve perdoar, explicitamente, os enfermos, em nome dos ofendidos. Só então a pessoa morrerá como “um passarinho”. Dona Darci Oliveira relatou que uma senhora idosa foi chamada para *representar* a mãe que, um dia, apanhou daquele filho, e disse ao doente: “Ei, fulano, eu cheguei”. Ele abriu o olho, estava quase morto. “O quê tu quer?” E pegou na

mão dele. “Tu quer a benção? Eu sou a fulana de tal [nome da mãe falecida]. Tu quer o perdão?” Ele sacudiu a cabeça, que sim, que queria. “Pois é, eu tô te perduando, tu me bateu, mas eu cheguei agora, eu vu te perduá, tu pode viajar na tua viaje, que tu está perduado da tua mãe, pode viajar”. No mesmo instante, o homem morreu. Dona Darci conclui: “Por isso eu digo que a pessoa só morre quando ela recebe o perdão do que fez aqui na terra”.

A crença nos *pactos* com o *outro* (como os moradores normalmente se referem ao Diabo ou Demônio), que resultam em se tornar uma pessoa amaldiçoada, é bem viva entre os moradores e usada para explicar comportamentos estranhos ao cotidiano da comunidade. Muitos suspeitam de que determinadas pessoas fizeram o *pacto* com o Diabo, e tiram essas conclusões a partir do comportamento por elas apresentado. Em 2007, os filhos do Sr. Osmar Pedroso tentaram, de várias maneiras, matar o mestre-cantor do Gambá, Tiago Deodato, e, se não fosse a mediação de outros moradores, eles o teriam feito. No primeiro semestre de 2009, novamente, um desses rapazes se embriagou e ameaçou matar a própria mãe, com uma faca. Os moradores dizem que ele gritava, na rua, que só descansaria quando entregasse a alma dela para o Satanás, ou quando lhe bebesse o sangue. Ele estaria *endiabrado*. Seria o *outro* cobrando a sua parte. Recordo que sobre esse rapaz ouvi comentários de que ele é um dos usuários do livro de São Cipriano. No último dia da festa de São Benedito de 2009 (30/06), outro filho do Sr. Osmar tentou se matar com uma faca, estando sozinho, e mais uma vez alguns moradores associaram essa atitude ao pacto que ele teria com o Diabo. Em outubro de 2009, esse mesmo jovem feriu gravemente o jovem Johnny Oliveira Vaz. Para os moradores, mais uma evidência do seu *pacto* com o Diabo. A mesma suspeita recai sobre a pobre mãe dos rapazes.

Contam que o senhor conhecido como Pelé, irmão de Francineide Deodato, *tinha* também *parte com o outro*. Isso teria ficado evidente pela forma como ele se matou, através de um tiro na própria barriga. Enquanto morria, arrancava e expunha suas tripas, ao tempo que gritava “Toma, Diabo, pega, é teu!”. Ele se viu obrigado a se matar porque não conseguiu matar outra pessoa, como prometeu no trato com o Diabo. Foi o que ouvi.

Outra crença muito ligada à *pauta* com o Diabo, e muito forte em Pinhel e nas *comunidades* vizinhas, é que algumas pessoas podem se *ingerar* para determinados animais. *Ingerar* significa transformar-se momentaneamente, em determinadas épocas, após o que a pessoa *ingerada* retoma a forma humana. Escutei, frequentemente, a afirmação de que “índio velho se *ingera*” para Mapinguari ou outro *bicho* do mato, e neste caso a transformação seria algo definitivo. Mas vou tratar, aqui, da crença de algumas pessoas sobre uma espécie de sina, uma condenação por um ato terrível. Por exemplo, quem maltratou os pais pode vir a se

ingerar como punição pelo seu pecado grave. Esse parece que foi o caso de Venceslau Vaz, que teria o costume de se *ingerar* para bode ou cavalo, como vimos acima. Mas mesmo antes de Venceslau Vaz, outros moradores já teriam a *sina* de se *ingerar*, conforme os relatos dos mais velhos do lugar.

Maria Mulata, a quem já nos referimos como excelente artesã de vasilhas de cerâmica e que era mãe de criação da Sra. Firmina Carvalho, era famosa por dançar muito bem o *gambá* e por ser protetora da imagem de São Benedito, mas ela se transformava, provavelmente, em uma porca. No seu caso, qual a condenação? Os informantes não deram nenhuma. Apenas destacaram o fato de ela ser uma *bugra* ou *índia* que tinha o corpo todo pintado – compondo bem o tipo “índio selvagem”. Pode ser que ela se *ingerava* por ser uma *índia pura*, pois todos sabem, em Pinhel, que os *índios brabos* quando velhos se *ingeram*. Outra *velha* de *antigamente* que se *ingerava* era Dona Venância, mãe de dona Zinha Rocha. Quem conta é a sua própria neta, Ancila Rocha, que ouviu isso do próprio pai, Firmino Rocha, genro de Dona Venância. Ela dá como uma possível explicação para a *sina* de sua avó, o fato de ela ser casada na região de Lago Grande da Franca, e ter fugido para ficar com João Rocha, em Pinhel. O casal, antes de fugir, pintou os rostos das imagens dos *santos* e as colocou de costas, para que não vissem e nem contassem aos outros a direção que tomaria, ao fugir pelo rio. Neste caso, a condenação moral de um pecado (abandonar o esposo por outro homem) fica mais clara como razão para o ato de se *ingerar*, ademais de destacar a crença de que os *santos* poderiam *ver* e *falar* às outras pessoas sobre a direção dos fugitivos.

Os animais mais comuns nos casos de gente que se *ingerava* são uma porca grande com filhos, cavalo e bode. Sobre Venceslau Vaz se *ingerar* para bode, seus vizinhos confirmam que, mais de uma vez, ouviram o berro característico do animal vindo da casa do dito homem. Ninguém, todavia, disse ter visto o bode. Todos ficavam com medo, pois sabiam que era alguém *ingerado*, uma vez que não havia e nem há bodes no lugar. O *bicho*, berrando, seguia na direção dos covões que ficam em frente ao povoado, lá onde se acredita que moram o Macacão e o Bode¹⁰⁸. Em um dos dias após o acontecido, o suspeito se fechou em casa e só saiu para viajar para outro lugar. Acreditaram que ele foi se tratar das mordidas dos cachorros que o perseguiram durante a noite. Outros relatos dizem que, antes da sua morte, ouviam-se sons característicos de cavalos, bem como barulho da pata desse animal batendo em objetos da casa. Como ele vivia só, os vizinhos poderiam ter muitas suspeitas sobre as suas ações na

¹⁰⁸ Repito que o curador Sandoval Caetano afirma que o Bode e o Macacão, que são compadres, são ligados, segundo a crença local, ao Camarada (Diabo). Eles não são *encantados*.

casa. Até sua sobrinha, Maria José Caetano, chegou a perguntar-lhe, diretamente, se ele se *ingerava*, o que ele negou¹⁰⁹.

A mesma Oneide Cardoso, acusada de ser *feiticeira*, também é suspeita de se *ingerar*. Mesmo que poucos a tenham referido nessa prática, escutei que ela se transforma em uma porca com seus porquinhos. Dizem até que seu falecido esposo sabia ou suspeitava disso, e que ele falava tê-la visto *ingerada*, o que o deixou muito desgostoso. Durante as visitas que eu fiz à *comunidade* em 2008, dona Oneide havia se mudado para Aveiro, e ouvi dos moradores que, não obstante a sua ausência, continuavam aparecendo algumas *misuras* que anteriormente lhe eram atribuídas. À época, já estavam suspeitando de outra senhora, viúva e mãe de vários filhos, que estaria se *ingerando*, e não mais Oneide.

Agora farei uma breve menção aos relatos sobre a pedra d'era (ou *pedra d'ara*), que escutei no lugar, e que de alguma forma estão ligados à feitiçaria, Diabo ou *pecados* contra a Igreja. Os moradores mais idosos ainda lembram-se do tempo em que algumas pessoas comiam pequenas lascas da *pedra d'era*¹¹⁰ e outros a lavavam e bebiam a água, com o objetivo de evitar doenças e viver muitos anos. “Quem come essa pedra, ele num morre, ele apodrece, ele cai os pedaço, [mas] enquanto você não mandar rezar oração prá cortar, então você num pode morrer” (Dona Darci Oliveira). O Sr. Wilson diz que a reza é para “tirar o pecado” de a pessoa ter engolido a pedra. Os irmãos Wilson e Darci Oliveira lembraram, rapidamente, de quatro pessoas que teriam demorado a morrer porque comeram a tal pedra. Aquele que havia engolido e guardava um pedaço da pedra mantinha isso em segredo, e, antes de morrer, entregava para outra pessoa.

Segundo Almir D. Carvalho Jr (2005), em sua tese sobre a conversão dos indígenas na Amazônia entre 1653 e 1769, à época, havia, na região, um conjunto de práticas mágicas, que envolvia a adivinhação, a feitiçaria e orações, para dobrar o poder divino em favor das pessoas. Uma dessas práticas era a manipulação da *pedra de ara*, usada no altar pelos sacerdotes católicos. “Ela servia para ‘engrandecer’ o poder das palavras pronunciadas. Fora do contexto litúrgico, fazia-se um pó com essas pedras e jogava-se sobre a cabeça do marido ou em sua comida para que esse ‘quisesse bem’ a sua mulher” (*op.cit.* p. 312). Antes de ser prática na Amazônia, o seu uso já era intenso em Portugal, onde estava muito associado à

¹⁰⁹ Mas, conforme Maria José Caetano, ele se *ingerava* para cobra. Ela não cita cavalo e nem bode. Ela disse que não deixava suas crianças perto do tio, exatamente por temor dessa sua fama.

¹¹⁰ É uma pequena pedra de mármore benta pelo bispo e que contém, incrustadas, relíquias dos mártires cristãos. Até o Concílio Vaticano II, era obrigatório que fosse colocada sobre o altar para a celebração dos sacramentos. Sobre ela, o padre colocava o cálice. O termo “Ara”, que nos dicionários significa “altar”, vem da mitologia grega, denominação dada à Pedra de Altar de Chiron, o Centauro. Fonte: <http://www.raymundosilveira.hpg.ig.com.br/cronicas/17.htm>. Acesso em: 26/12/2009.

magia para atrair amores. Provavelmente, em Pinhel, as pessoas usavam a *pedra d'ara* com esse objetivo, mas o que os informantes destacam é o aspecto da proteção contra enfermidades e a vida longa que ela proporcionava. Esse dado é interessante para pensar as apropriações que os indígenas fizeram de várias práticas mágicas portuguesas. Em um ambiente de difícil convivência com as enfermidades e perigos da selva, a *pedra d'ara* teve seu poder direcionado para combater as mortes prematuras. O segredo envolvido no seu uso, tido como pecado, devia-se à condenação que os sacerdotes deviam lançar sobre os autores de um ato tão sacrílego.

Poucos meses antes da minha estada em campo, em 2007, uma dessas lascas de *pedra d'era* foi descoberta sob a guarda de Dona Zinha, 89 anos, muito idosa e já cega. Ela é de Pinhel, mas está vivendo perto de Camarão. Dona Darci Oliveira, que recebeu da anciã a pedra, relata o acontecido:

[...] ela guardava essa pedra. Ninguém num sabia. Ela tinha uma bolsa que ninguém tocava lá, só ela. E essa bolsa prá onde ela ia, ela levava, era intocável. A Zila¹¹¹ disse: “Olha, Darci, a mamãe ficou velhinha, já num enxerga mais, ela adoeceu. Aí, quando foi uma manhã, ela me chamou. Disse ‘Olha, Zila, vai em Pinhel buscar Ancila¹¹² e a Darci’”. E aí, ela foi-se, que ela ia se acabar, queria falar muito comigo e também com a filha dela. [...] e eu disse: “Mas meu Deus, o quê que a titia quer? Não, mas como ela tá em passagem, eu vou ajudar”. [...] Aí, nós seguimo, chegamo lá, [...]. Disse “cheguei, titia”. [e a idosa] “Olha minha filha, eu vou contar o que aconteceu prá você chegar até aqui comigo. O seu avô Emílio Rocha chegou ontem à noite em meu sonho, dizendo pra mim assim: ‘olha, Maria Lídia, mande chamar a Darci, a filha da Benedita, pra você entregar a pedra que você guarda. [...] quero entregar a pedra prá ela levar prá igreja, pra sair esse peso de você’”. E aí, ela abriu a bolsa assim, pegando a bendita toalha embrulhada. E aí ela me entregou [...] assim na sacola. Fiquei com medo, que chega tremia de medo. Porque a mamãe dizia que se pegasse era pecado, e eu tinha medo. “Pois é, Darci, você vá levar na igreja”. Aí, eu disse: “Então, titia, era isso que a senhora queria comigo”. - Era.

Depois disso, dona Zinha (Maria Lídia) disse que se livrou de uma *doença*, uma preocupação, que era estar guardando a *pedra* e o segredo sobre ela, pois ela não a teria engolido, apenas guardava, a pedido do falecido esposo. Ela ainda se *confessou* com o padre, que estava visitando a *comunidade* naqueles dias. Darci entregou a *pedra* aos líderes da Igreja, em Pinhel, com o que se livrou desse perigoso material. E assim, foi encerrado o ciclo desse fragmento da *pedra d'era* que deve ter tido muitos donos ao longo dos séculos. Chamo a atenção para o detalhe de que foi o falecido marido de Dona Zinha, que provavelmente fazia uso da *pedra*, que, do outro mundo, pediu para ela devolvê-la à igreja, certamente para tirar o peso do *pecado* dele também.

¹¹¹ Filha de dona Zinha Rocha, com quem a idosa senhora vive, no sítio Morcego, entre Camarão e Escrivão.

¹¹² Ancila é outra filha de dona Zinha Rocha, e mora em Pinhel, como Darci Oliveira.

Darci Oliveira contou que, quando não há quem saiba a *oração* que liberta a pessoa dos poderes da *pedra*, a única alternativa para que sobrevenha a morte, além da confissão¹¹³, é encontrar outra pessoa que também esteja ligada à *pedra* ou que saiba *orações* misteriosas. Esta, então, reza “o Credo do fim pro começo”, e o idoso poderá, finalmente, morrer. Ela diz que já presenciou esses casos em Pinhel. Vale lembrar que, no local, prevalece a crença de que quem ora o Credo ao contrário é associado a práticas diabólicas ou ao livro de São Cipriano.

1.3.2 A pajelança: benzedores e pajés

A maioria dos *curadores* de Pinhel recusam o termo *pajé* para si, mas não apenas pela carga negativa do termo. Dizem que *pajés* são os mais poderosos, aqueles dos tempos antigos, ou alguns poucos que morreram recentemente, como Laurelino, de Takuara. Eles se auto-intitulavam *curadores*. Mas as pessoas referem-lhes tanto como *curadores* como *pajés*. Os *curadores* afirmam não existir, atualmente, *bons pajés* como antes, no baixo Tapajós, e colocam sob suspeita de feitiçaria (*fazer malineza*) muitos dos seus parceiros. Mais uma prova de que as atividades de *curador* e *feiticeiro* parecem artes muito interligadas na mente dos moradores.

Outros preferem ser chamados de *benzedores* (e são a maioria), ainda que alguns deles tenham passado por um processo de iniciação típico dos *curadores*, que *arriam* ou *incorporam* os *bichos*, os seus *guias*, ou com eles se comunicam mediante sonhos ou de outra forma. Mas os *benzedores* são uma categoria específica de agentes da pajelança. Eles têm o *dom da cura*, como os *curadores*, mas o seu trabalho é com a *oração* ou *reza*, sem a *incorporação*. Os casos mais *pesados*, eles encaminham para os *curadores*. Entre os benzedores, dona Maria Correia, 65 anos, mais conhecida como “Maria Pereira”, do sítio Aricoré, perto de Escrivão, era a mais respeitada nos últimos anos. Constatei isso durante as viagens a campo, entre 2007 e 2009. Ela disse que *incorporou* os espíritos dos seus pais apenas durante o processo da sua preparação. Depois, ficou trabalhando só com *benzições* e *puxações* (massagem).

A palavra *curador*, apesar de ter o mesmo significado de *pajé*, quanto à modalidade de *trabalho* realizada, parece ser menos pejorativa, e por isso é mais aceita como

¹¹³ A confissão nessas *comunidades*, aonde o sacerdote vai uma ou duas vezes ao ano (e, nos tempos passados, bem mais raramente), pode ser feita a outro morador vizinho, geralmente uma pessoa adulta e muito respeitada por todos.

autoidentificação. Negar que se é *pajé* pode ser uma combinação de humildade (traço muito comum nessas pessoas) e esforço para não assumir o papel negativo localmente associado ao termo, i.e., *feiticeiro*, pessoa potencialmente má, sacerdote ligado ao Diabo etc.

Os *curadores* estão muito presentes na memória dos moradores. Fala-se que, nas décadas passadas, existiam poderosos *curadores* tanto em Pinhel como nas *comunidades* vizinhas. O seu poder era tanto para a *cura* dos doentes como para *fazer o mal*, principalmente a quem os desagradasse. Essa ambiguidade dos *curadores* persiste muito forte na memória dos moradores. Aqueles antigos *pajés* proporcionavam uma relação pessoal e dialogal entre os moradores e os *bichos*. Um bom exemplo disso está no relato de um pedido feito por um morador a um *bicho*, conforme Luís Cardoso:

Só [vinham] se ele chamasse. Aí, [o *pajé*] tava sentado aí na banca com o tauarí, tomando cachaça. “Ei, mestre! Oi, boa noite! Eu queria falá cum o bicho lá do Cororó, lá da onde o tio Severino torra farinha”. -Você quer falá cum o bicho lá do Cororó? “Quero”. -Tá. “Fuuuuu, fuuuuu”¹¹⁴. Três fumaçada de cigarro num porroncão, logo. “Fuuu, fuuu”. Nem demorava: -Boa noite! O bicho do Cororó já estava aqui. “Boa noite”. - Quê que cê qué falá cumigo? “Ah, porquê o vizinho quer falá cum você”. - Qui é? “Assim, assim, num é prá você... assim vê que eu tenho algum filho tomando banho, num é prá você olhá, não¹¹⁵”. - Tá bom seu vizinho. Só isso? “Só”. Pronto, “fuuu”. E ia embora pro Cororó de novo. Tu ia mexê cum o bichinho lá no encante, rapá.

Resultado dessa relação pessoal dos moradores com os *bichos* é que cada um tinha um nome, associado ao seu lugar de moradia, como o bicho do Cororó. Os moradores acreditam que o Patauí que vive no igarapé de Pinhel é chamado Eduardo, filho do Patauí-pai que foi levado para outro lugar pelos *pajés* antigos. Um *bicho* ter um nome pessoal, que os humanos usavam e usam para referi-lo, ou até conversar com ele, é herança dos antigos *pajés*, que traziam esses espíritos para conversar com os moradores.

A relação entre humanos e encantados prossegue, todavia, nos dias atuais. As pessoas acreditam que podem entabular conversa com eles, admitindo que eles têm uma capacidade de entendimento, de escuta. Por exemplo, é comum que, ao sentir a aproximação de algo estranho, ou escutar o assovio de uma *matinta*, as pessoas digam, prontamente, algo como “Eu não tô mexendo contigo, não. Não mexe comigo. Passa no teu caminho!”. E um tratamento mal-educado ou ofensivo da pessoa para com o *bicho* pode provocar nele uma reação igual, *malinando* da pessoa. Por isso, é largamene sabido que não se deve falar alto, ofendendo o *bicho*. O melhor é calar, deixando-o passar, ou *conversar* educadamente com ele, conviver

¹¹⁴ Imitando o *pajé* fumando o cigarro tauari e soltando a fumaça pela boca.

¹¹⁵ O fato de um bicho *olhar* para uma criança já é mau sinal, e ela vai adoecer.

bem com ele. Há relatos de pessoas que foram surradas por *bichos* invisíveis porque não os respeitaram.

São vários os *benzedores* e *puxadores de desmentidura*¹¹⁶, em Pinhel, apesar de alguns serem considerados melhores e outros, nem tanto. Eis uma lista que organizei a partir do que ouvi, de várias famílias: contei dez, incluindo Oneide, Zormar, Luís Cardoso (é mais *puxador*) e Sandoval (o único considerado também *curador*). A *curadeira* Gracinha Pedroso goza de respeito em Pinhel, mas ela mora em Itapaiuna, do outro lado do rio, e só raramente visita Pinhel, sua terra.

Uma característica comum aos *benzedores* é a humildade. Eles não apregoam ou oferecem seus serviços, os outros é que os procuram; eles não cobram, os outros retribuem como podem ou querem; não dizem que curam, mas que Deus e a fé curam etc. Zormar Pedroso, sobre o seu poder de cura, diz “conheço uma orações...”. E só. Mas os moradores reconhecem que ele é *muito bom* para benzer crianças e para curar enfermidades mais leves. Outros casos exigem *benzedores* e *pajés* mais fortes. Outro sinal dessa humildade é que os *curadores* reconhecem, atualmente, que não são tão poderosos como aqueles de *antigamente*. Sandoval Caetano, por exemplo, admitiu: “Os antigos tinham mais força do que nós. Nosso espírito está mais fraco”. Por isso não mandam mais nos *bichos* como aqueles antigos *pajés*.

Não há em Pinhel, presentemente, *pajés* que realizem ritos com incorporação, depois que Sandoval ficou enfermo e perdeu muitos dos seus poderes de *curador*, com a surra de facão que pegou do filho. Sem *curadores* atuantes em Pinhel, as pessoas, quando precisam, procuram os *benzedores* e *puxadores* nas *comunidades* vizinhas. Até à sua morte, em 2009, Dona Maria Pereira, em Escrivão, era muito procurada, pois era considerada “a” melhor *benzadora* daquela área.

Acompanhei, ao longo de um dia, a viagem de uma família composta de homens, mulheres e crianças de colo, que fora se consultar com Dona Maria Pereira. Foi uma experiência interessante. Ela os recebeu muito bem, conversou e benzeu a todos, que lhe retribuíram com farinha de mandioca. Aproveitando a oportunidade, eu mesmo pedi que ela me benzesse, apesar de não estar sentindo qualquer tipo de indisposição. Ao se aproximar de mim, ela passou a mão na parte superior do supercílio, ligeiramente para os lados, e se surpreendeu com o tanto de *mau olhado* que as pessoas teriam deixado em mim. Pegou uma folha da planta *pião roxo*, orou e me benzeu. No momento, não senti nada de estranho. Ao

¹¹⁶ Ossos machucados ou “fora do lugar”. Os *puxadores* repõem os ossos no seu lugar.

final, mostrou-me a folha já murcha, devido à força negativa das invejas em mim acumuladas. Recomendou-me banhos para quebrar o mau olhado e fortalecer minha proteção.

Após sairmos da casa da benzedora, senti algo estranho. Seria a eliminação da carga negativa das invejas? Descrevi tal sensação no meu caderno, como se vê a seguir:

Eu comecei a sentir uma dor estranha próximo aos olhos. Mas não era “dor” claramente, era um cansaço estranho. Mais tarde, já em Pinhel, a professora Terezinha, ao me ver, disse que o meu semblante estava como que “muito abatido”, prá baixo, mal mesmo. E eu disse, brincando, “ah, eu quero minha mãe”, tal era a sensação de desamparo, ou algo nesse sentido.

Por coincidência, eu estava em Pinhel, em 25 de julho de 2009, na festa da Santíssima Trindade, quando soube que Dona Maria Pereira havia falecido no dia anterior, e que o corpo seria enterrado em Pinhel. Ela havia escapado da morte quatro meses atrás, quando uma barreira de terra caiu sobre sua casa. Disseram-me que naquela vez ela recebeu um aviso, em sonho, para sair de casa. Assim que saiu, a casa foi soterrada. Desta vez, era para morrer mesmo, comentava-se. Ela sofria de pressão alta, e pode ter morrido em consequência disso. Todos ficaram muito tristes com a sua morte, principalmente seus filhos de criação. As despedidas foram emocionantes e com muito choro.

Para os casos mais sérios, que exigem *bons curadores*, os moradores recorrem aos *curadores* e *pais de santo* de Itaituba, Santarém e outros lugares. Alguns procuram Dona Dolores Deodato em Santarém. A família de Zezinho procura um *pai de santo* em Santarém, e ele até chegou a visitar Pinhel, mas cobrava caro pelas consultas, e não agradou aos moradores. Esse é um comentário geral sobre Santarém. Lá, é preciso ter dinheiro para se tratar com *curadores*. Mas concordam que o Sr. Estelino constitui uma exceção: é um curador sério, cuja taxa de consulta é considerada barata ou simbólica pelos moradores. Outros moradores já se consultaram com Pedrinho, no Paraná de Óbidos, que é uma unanimidade no baixo Tapajós. O que os informantes falam sobre ele lembra muito as características daqueles antigos *pajés*: ele revela coisas verdadeiras sobre a vida do doente, mesmo sem conhecê-lo; não gosta de receber dinheiro pela consulta, apenas vende remédios caseiros que sua família mesmo prepara; e mesmo quem nunca foi visitá-lo repete que ele é um *curador muito bom*. Ele teria curado um senhor de Escrivão, que *já estava escarrando sangue*. Esta expressão significa uma doença grave e em estado avançado.

Sobre os espíritos ou *guias* que incorporam nos *curadores*, Noratinho Cobra Grande é sempre citado em Pinhel e em toda a região. São conhecidos também os dois *índios* Juraci e Tupinambá, que, segundo Sandoval, lhe ensinam remédios e dão outras orientações. Graça

Pedroso diz que seu *guia* é o Menino Rondeador, mas ela trabalha também com Mariana (“é morta há muitos anos”, da Praia do Lençol, no Maranhão), e dos dois *índios* citados acima, que “já foram gente, já foram vivos”. Sobre esses *índios*, Graça ressalta que eles proferem palavras de uma *língua indígena*, talvez como uma prova de que são mesmos *índios*.

Alguns *curadores* ainda se ressentem dos tempos em que *pajés* não podiam entrar na igreja. Gracinha Pedroso sabe disso (“a gente num pode entrar numa igreja, é, num pode entrar...”). Ela já ouviu de outros *pajés* que ainda hoje se recusam a ir à igreja devido às proibições, mais explícitas em décadas passadas. Mas ela afirma ir à igreja, sim, mas procura ser muito discreta: “Eu num vô com colar, num vô com coisa não”. Disse que vai à igreja porque “é lá que nós pega a força de nosso Pai”. Ou seja, mesmo para quem tem como prática principal a pajelança, participar de cultos católicos, e “ir à igreja” é uma necessidade em favor do próprio trabalho de *curador*, já que, para os *curadores*, o que eles receberam foi uma missão de Deus, o mesmo Deus que é cultuado nas igrejas. Gracinha refere ao conteúdo das suas orações quando vai à igreja:

Eu vô com fê em Deus, e digo: “Ô, meu Senhor, o Senhor que me deu força, a coragem prá mim chegar aqui na ilharga do altar, louvar o teu nome. Então, tô te agradecendo meu Pai. Já que me deram essa força pra mim vim te agradecer no teu nome. Muito obrigado, tudo por tudo que o Senhor me deu, a força, a coragem, inteligência pra mim chegar aqui, então agradecer no teu nome. Muito obrigado pelo teu alimento, que Tu dá todo santo dia pra nós. Muito obrigado! E que tu não deixe faltar o pão de cada dia na nossa mesa, Pai. Tudo por tudo, o alimento é o Senhor que dá pra nós. Então, eu quero te agradecer no teu nome ó Pai. Muito obrigado!” Eu faço, eu vu lá [Itapaiuna] e aqui [Pinhel] eu tenho feito também, porque é onde a gente pega a força.

De fato, alguns *catequistas* e padres continuam condenando as práticas da pajelança, dizendo que não são ligadas a Deus, e sim ao Diabo, e que *curadores* não podem entrar na igreja, em que pese setores da Igreja, como CPT, CIMI e Pastoral Social incentivarem a valorização dos saberes e tradições dos moradores, incluída a pajelança. O que notei no discurso de Gracinha Pedroso foi um esforço para mostrar que suas crenças e práticas da pajelança nada têm de diabólicas ou ligadas à feitiçaria, ao contrário do que costuma ser propalado. O fato de dizer que frequenta a igreja e até faz preces diante do altar é um sinal inequívoco desse esforço, no sentido de ressaltar que o seu trabalho é ligado ao mesmo Deus dos católicos. Foi esse mesmo discurso que proferiu o *curador* Laurelino, em meados da década de 1990: os *pajés* são católicos, receberam um *dom de Deus*, e o realizam conforme as regras prescritas pela doutrina católica.

O *pajé* Laurelino é citado pelos *curadores* de Pinhel como sendo o seu orientador ou iniciador. Sandoval Caetano, que na juventude morava em Prainha, vizinho de Takuara, declarou que seu poder *veio do berço*, e foi Laurelino quem o orientou. Graça Pedroso reconheceu haver sido ele também quem a ajudou no seu processo de iniciação, no tempo em que ele era *pajé*, antes de “virar médico”. Ela e outros informantes relatam que ele incorporava os espíritos e *fumava o tauari*, mas, nos últimos anos, abandonou essas práticas e passou a atuar como *benzedor* e *médico do povo*. Lembro que quando o entrevistei, desagradava-o falar do período em que incorporava, como se sentisse uma condenação social sobre essas práticas, o que o impelia a ressaltar que *benzia* em nome de Jesus Cristo e dos santos católicos.

Os *benzedores* e *curadores* atualmente em ação em Pinhel e arredores atribuem a origem do seu *dom* a Deus, de uma forma geral, e aos *índios* do passado, dos quais viria essa herança. Os *curadores* dizem que é algo que vem desde *os começos*, dos *antigos índios* do lugar. Todos os quatro *curadores*, Sandoval, Oneide, Gracinha e Oliven, a exemplo de Laurelino de Takuara, orgulhosamente afirmam-se indígenas, e associam sua vocação e atuação como *curadores* àqueles *antigos índios*. Citam sempre, por exemplo, que trabalham com alguns espíritos de *índios*. Mesmo em Santarém, o jovem filho de Dona Dolores Deodato, de Pinhel, Raimundo Cardoso também se diz indígena e lembra que o *índio* Tupinambá é uma das entidades que *baixam* nos seus trabalhos.

Essa crença, ligando os *curadores* aos *índios*, e especificamente aos *antigos índios*, é compartilhada pelos moradores de Pinhel. Maria José Caetano, que vive em tensão com os líderes indígenas, admite que o *dom* ligado à pajelança tem relação direta com os *índios*. O contexto da conversa era sobre as constantes acusações de feitiçaria na *comunidade*, atualmente:

Acredito que antigamente, eles tinham os *pajé*, e isso vem passando de pai pra filho. Talvez eu num tenha mais esse *dom*, talvez minha mãe não mexesse com benção, mais pode ser que um filho, um neto meu, venha herdar isso. Isso tá no sangue, isso é do *índio*. O indígena, o *índio* verdadeiro, ele tem isso com ele.

Se tem sua origem nos *antigos índios*, a pajelança parece cada vez mais sofrer influência de cultos afro, pelo frequente contato dos moradores com *pais e mães de santo* das cidades. Isso se torna perceptível quando moradores que com eles se trataram se referem a Iemanjá, Mariana, Zé Pilintra, Maria Padilha e outras entidades da Umbanda, dizem que tomaram “banho de pipoca” etc. Alguns desses *pais de santo*, devido aos estreitos contatos

com os moradores, chegam a visitar Pinhel e Camarão. Este foi o caso de Clodomilson de Ogum, que tratou da jovem filha de Zezinho. Mas, não raro, são citados como charlatães e mais interessados em dinheiro do que em fazer curas.

Iemanjá é uma entidade muito presente nas falas dos moradores quando o assunto é pajelança. Darci Oliveira disse que sua irmã, Daise Oliveira, que mora em Daniel de Carvalho, é *médium*, foi *preparada* pelo curador Sandoval e o seu *guia* é exatamente Iemanjá. Quando ela *viaja* pelo *encante*, no *fundo* dos rios ou debaixo de pontas de pedras, é Iemanjá que vai lhe dizendo como proceder. Isso surpreende se levarmos em conta que o *curador* Sandoval demonstra estar mais ligado aos espíritos dos *encantados* e *índios*, entidades tradicionais da pajelança amazônica. A mesma Darci Oliveira, ao se referir a um ataque de *bicho* que sua sogra sofreu no igarapé, há alguns anos, disse que era Iemanjá que queria encantar a idosa. Durante o ritual do *banho de cheiro*, feito na beira do rio e que marca a abertura da festa de São Benedito, escutei mais de uma vez Marilza Santiago, a esposa do *cacique*, dizer, enquanto aspergia água cheirosa sobre a cabeça das pessoas: “Que Iemanjá te abençoe!”.

É interessante essa referência a Iemanjá, entidade dos cultos afro, entre as crenças de uma *comunidade* indígena no Tapajós. Mas é perfeitamente compreensível, uma vez que, crescentemente, os moradores de Pinhel recorrem às *mães* e *pais de santo* de Santarém, em busca de soluções para seus problemas de saúde, e, ao retornarem, colocam Iemanjá onde antes estavam outros espíritos mais associados à tradição indígena. Como a família do *cacique*, por exemplo, recorre bastante a um *pai de santo* em Santarém, é compreensível, pois, que Marilza Santiago esteja associando Iemanjá ao espírito ligado às águas do rio.

Em Santarém, visitei a casa de Dolores Deodato Cardoso, 89 anos, nativa de Pinhel, e da família dos chamados *pretos*. Devido à sua idade avançada, hoje ela mais *benze* do que realiza sessões com incorporação. Seu filho, Raimundo Cardoso, disse que é ele que a está substituindo como *curador*. Quando ele me mostrou o pequeno altar com os seus objetos sagrados, vi imagens de *preto velho* e Buda, livros de espiritismo, além da Bíblia e velas. Raimundo disse que ele incorpora *índios*, como o Tupinambá, e *encantados* das *correntes do fundo*. Nas suas sessões, usa o cigarro de *tauari*, mas não o maracá.

A situação do novo *curador* Raimundo Cardoso ilustra bem essa situação de convivência entre as tradições da pajelança e dos cultos afro. Sua mãe, Dolores Deodato, conforme já assinalado, é filha do conhecido *curador* Benedito, um *pretão*¹¹⁷, que tinha

¹¹⁷ Benedito era negro, do quilombo Pacoval, Alenquer (PA), e se fixou em Pinhel no começo do século XX. Os outros moradores se referem a ele como “um pretão”, e aos seus descendentes, “a família dos pretos”.

muitos poderes sobre os *bichos* e também era *feiticeiro*. Isso quer dizer que os cultos afro já estavam estabelecidos em Pinhel desde, pelo menos, o início do século XX, se incluirmos Benedito como representante dessa vertente. Raimundo Cardoso é parte da sua mais nova geração. Se Benedito chegou a Pinhel e ali se instalou, parece que assimilou bem os *bichos* da pajelança local. Agora, seu neto, criado em Santarém, em meio a uma diversidade religiosa bem maior – incluído o movimento da Renovação Carismática Católica (RCC), do qual ele diz participar eventualmente¹¹⁸ - continua a tradição da família, assimilando elementos variados, como o Espiritismo, Umbanda, pajelança e catolicismo, entre outros. Eu soube que ele é um *curador* diferente dos outros, que cantam, por exemplo, ao passo que ele usa mais a Bíblia. Isso pode estar ligado à sua trajetória de católico fervoroso. Ele pode ter moldado seu *dom* a um estilo muito próprio, tornando-se um “pajé mais católico”. E essa nova versão de *curador* retorna a Pinhel, para onde Raimundo viaja regularmente.

A falta de *pajés* no baixo Tapajós também pode ser explicada pela recusa de muitos em aceitar o *dom* e desenvolver a sua capacidade de cura, tanto aqueles de dentro do movimento indígena como os que dele não participam ou não se *assumem*. Marilza Santiago diz que tem o *dom*, sonha e tem visões frequentes, mas o esposo, cacique e catequista, não aceita que ela o desenvolva. Por isso, ainda não foi *preparada*. Ela faz questão de destacar que seus espíritos são todos *índios*. Mas, contraditoriamente com sua condição de indígena *assumida*, ela afirmou que usa a Bíblia como forma de afastar de si esses espíritos. Temos aqui um exemplo do drama que permeia a consciência dos indígenas da região: valorizam a pajelança como uma herança e marca da identidade indígena, mas, ao mesmo tempo, quando se trata de assumir o *dom* desta *pajelança*, renegam-no como anti-cristão e até usam a Bíblia como uma arma contra os espíritos.

Dona Isabel, esposa de Edivaldo Carvalho e mãe do jovem Ivaldo, que se encontrava sempre enfermo, afirmou que uma *curadeira* comunicou que ele tem o *dom* de nascença (para ser *curador*, mas ela não completou a frase). Ela se recusou, porém, a aceitar o sinal da predestinação e resolveu apostar apenas na fé em Jesus, em Deus, e acreditou que essa crença livraria o rapaz daquele *mal*. Na prática, ela demonstra querer acreditar nessa via mais do que naquela do seu *dom* da pajelança, apreendido como associado ao mal. Em outra conversa, ela mesma me perguntou por que o movimento indígena e eu, em particular, insistíamos em dar tanto valor aos *pajés*, ao invés de falar de Jesus e de Deus. Vi aí que ela, católica praticante,

¹¹⁸ Uma senhora participante mais ativa da RCC afirmou que Raimundo Cardoso apenas frequentou *algumas vezes* os cultos e outros eventos dos carismáticos, como querendo marcar uma distância entre a RCC e o jovem curador.

coloca a pajelança e Jesus em campos antagônicos, excludentes, ao contrário dos *pajés*, que associam Deus e Jesus ao fundamento do seu *dom*.

Para os moradores de Takuara, o sucessor de Laurelino deveria ser um seu neto, que não aceitou desenvolver seus dons, em que pese o próprio Laurelino tê-lo reconhecido como tal antes de morrer. Certamente, as pessoas tendem a recusar um papel que é tão discriminado socialmente, devido à prática ser considerada diabólica ou próxima à *feitiçaria*, e individualmente exigente (a pessoa perde o controle do corpo pela incorporação). Em face dessa sobrecarga física, social e emocional, ao ouvir de um *pajé* que se é detentora do *dom*, o/a predestinado/a procura logo saber como neutralizá-lo, para que não tenha que se tornar um *pajé*.

Todavia, mesmo alguém que não queira trabalhar como *pajé*, não queira desenvolver seu *dom*, deve ser *preparado* por um *pajé*, para evitar sofrimentos próprios de quem tem o dom e não *se cuida*. Acredita-se que os espíritos maltratam a pessoa que tem o *dom* e não quer assumi-lo. O termo *preparado* é usado tanto para quem vai ser iniciado para atuar como *pajé*, como para quem não pretende sê-lo e quer apenas proceder à neutralização do *dom*, através de um conjunto de obrigações regulares. Pelo pouco que ouvi sobre isso, as *obrigações* compreendem banhos, acender velas e fazer oferendas.

O receio que as pessoas têm de assumir sua vocação de *pajé* pode estar relacionado a certa condenação moral que se nota sobre a *incorporação* dos *pajés*, e que não se observa com a *benção*, por exemplo. Por isso, alguns *benzedores* fazem questão de dizer que *benzem*, “mas não incorporam”, do mesmo modo que informantes, ao se referirem aos seus *curadores*, dizem o mesmo. E ainda ressaltam que seus *curadores* invocam o nome de Deus e dos santos e fazem o *senal da cruz*. Lembro de novo que essa foi uma mesma preocupação do curador Laurelino, quando o entrevistei. Ele enfatizou que não *incorporava*, apenas *rezava*. E até não quis falar muito sobre os espíritos que normalmente *incorporam* nos *curadores*. Apenas Gracinha Pedroso e Sandoval Caetano afirmaram *incorporar*, mas não tivemos oportunidade de vê-los em ação durante uma sessão xamânica. Essa tentativa de negar a incorporação é sintomática. *Benzer* e *rezar* são mais tolerados pela Igreja, e até as palavras expressam práticas muito comuns aos católicos, ao contrário da prática de *incorporar*. Os próprios *curadores* assimilaram isso, e procuram se adaptar a essa visão. É claro que o fato de eu ser

visto também como um *padre*¹¹⁹ tem um significado enorme nesse contexto, inibindo ou direcionando as respostas dos informantes, *curadores* ou não.

O termo fundamental quando tratamos da vocação e do começo dos trabalhos de um *curador* é o *dom*. Não é *pajé* quem quer, mas quem traz o *dom de nascença*. Os *benzedores* e *curadores* mais respeitados e procurados são aqueles que trouxeram esse *dom*, como são os casos de Dona Maria Pereira, Sandoval Caetano e Gracinha Pedroso, entre outros. Os demais, que *aprenderam* as orações, são vistos como *mais fracos*. Conversei com os *curadores* acima citados. Maria Pereira relatou que começou a trabalhar na *benção* depois que seus pais morreram, quando recebeu esse poder. Em sonho, seus pais lhe ensinaram as orações e outros procedimentos. Os espíritos lhe recomendaram nunca cobrar pelos serviços. Apenas uma vez ela *incorporou* os espíritos dos seus pais falecidos. Normalmente, ela não trabalhava com *incorporação*, apenas com *benção*. Quando lhe chegavam casos mais sérios, como *feitiços*, por exemplo, ela os encaminhava para outros *curadores*.

O fato de não cobrar pelos serviços é um dos critérios mediante o qual as pessoas consideram quem é mesmo um bom e verdadeiro *benzedor* ou *curador*. Não que não queiram pagar, pois sempre são generosos e retribuem o trabalho do *benzedor*, é mais para saber se a vocação do benzedor é *de dom* mesmo. Quem cobra é porque não tem vocação de *benzedor*, não tem o *dom*, *aprendeu* dos outros, e pode ser um charlatão. Sobre a recomendação de não cobrar, recebida dos próprios espíritos, informa dona Maria Pereira, 65 anos:

[Foi] um dom que Deus me deu. Então, por isso que eu não posso as vez cobrar as criança, sabe? É só o que eles¹²⁰ me proibiram, que não cobrasse criança, assim inocentezinho, né? Que não cobrasse. Então, foi isso que eles me falaram, no meu sonho. Eles vinham tudo pelo sonho. E graças a Deus me dei bem, tô me dando bem.

Os sinais de que a pessoa tem esse *dom* fazem-se visíveis, de várias maneiras, desde a mais tenra idade. As pessoas à volta notam que a criança é, de alguma forma, *estranha*. Depois, à medida do crescimento, aquele que tem o *dom* vai se tornando consciente de situações estranhas nas quais é envolvido, e aos poucos todos concordam que ele é mesmo *diferente*. Até porque, na idade adulta, a pessoa que é *médium* (*média* no feminino) quase sempre experimenta um período de turbulência, manifesta sinais próximo da loucura (*doidice*), fica descontrolada, sofre muito com visões do mundo dos *encantados* e torna-se

¹¹⁹ Mesmo que eu já tenha explicado que sou um “irmão” franciscano, não-sacerdote, a maioria das pessoas dessas *comunidades* falam “Padre Florêncio”. Ao mesmo tempo, pelo trabalho que desenvolvo, elas sabem que sou um tipo bem diferente de “padre”, pois não celebro os sacramentos.

¹²⁰ Ela se refere aos espíritos dos seus pais, que foram seus mestres através dos sonhos. A mãe foi quem lhe repassou o *dom*, no momento da morte.

difícil contralá-la. É nesse momento que a pessoa e a sua família procuram um *pajé* mais experiente, que confirma ou infirma a presença do *dom*. A partir daí, deve passar pela *preparação*.

Gracinha Pedroso contou que desde jovem sentia e ouvia coisas estranhas, tais como passos, assovios, cantos e vozes atrás de si, quando caminhava pela praia. Mas o momento decisivo aconteceu quando ela trabalhava na roça, e ficou como se estivesse louca, derrubou a *gareira*¹²¹ e outros utensílios da casa de farinha e desapareceu no mato. Ela estava sendo maltratada pelos *encantados*. Depois disso, ela começou a ser *preparada* para atuar como *curadeira*. Já Sandoval Caetano afirmou haver descoberto seu *dom* aos 20 anos, quando sentia um “frio” e desmaiava. Eram os espíritos chegando. Finalmente, Maria Pereira, 65 anos, narrou uma história diferente. Ela recebeu o *dom*, que já era da sua mãe, no momento da morte desta:

Quando a minha mãe estava... faleceu, né? Que ela tava já só, já no final da respiração, né? Aí, deu aquele negócio em mim e eu caí. E aí, quando inda eu tava sabendo, aquela coisa entrou pelo meu nariz. E aí, pronto, quando me recordei eu já tava no braço da minha tia. [...] Aí, passou uns tempos ainda, passou uns 5 mês, aí eles [pai e mãe falecidos] me ensinavam no meu sonho, como que não era, como era. O meu pai entendia bem do negócio, e aí começou. Comecei primeiro benzer, depois ela me ensinou puxar junta, e aí eu consegui adquirir.

Desse modo, a *preparação* de dona Maria Pereira também foi diferente dos outros curadores. Ao invés de orientada por um *curador* mais velho e experiente, ela foi sendo orientada e *preparada* pelos próprios pais já falecidos, através da incorporação, como ela mesma detalha:

Olha, eles me incorporaram, fiquei toda dormente, eu num sentia nada, nada. Fiquei incorporada mesmo, que eu não me sentia nada, aí eu falava na voz deles do [fala incompreensível], quando não vinha um vinha outro, quando não vinha a minha mãe vinha o meu pai. Eles falavam na voz deles mesmo. [Falavam] com os meus minino, que eles conversavam, eles botavam eles no meu lado e conversavam com eles. Aí, eles ensinavam os remédio que era pra fazer pra mim, né? Aí, ensinavam pra eles. Quando eu ficava boa, quando eu tava no meu sentido já, e me contavam como era.

Todos os outros *curadores* foram preparados por um *curador* mais experiente. Segundo Sandoval Caetano, o novo *pajé* deve receber as *faixas*, as *velas* e a *coroa*. Um *curador* tem que ser coroado para ser capaz de *chamar* ou *incorporar* os espíritos.

¹²¹ Pedaco de madeira oca e lavrada que serve para trabalhar a massa da mandioca, no preparo da farinha ou de outros produtos. Normalmente pode ter de três a cinco metros de comprimento e um de largura.

1.3.3 Os encantados e crenças associadas

É forte nos moradores de Pinhel a crença em aparições de *misuras*, *miraangas*, espíritos, *bichos*, *visagens* etc. Alguns acham mesmo que essa é uma das marcas principais do lugar, a exemplo de Roselino Freire:

O povo que mora aqui na comunidade de Pinhel, a gente pode acreditar que é um povo que tem coragem, né? Que tem garra. Que não é toda pessoa que mora num lugar que nem aqui Pinhel, lugar de muita visagem, espírito mal, fazendo mal pros outros.

E as pessoas parecem gostar de contar essas histórias, principalmente no início da noite, quando estão reunidas. Durante o dia, em uma entrevista pessoal, os informantes não costumam dar expressão a memória¹²². Isso é mais comum quando um grupo está abrindo palhas para cobrir casas, visitando doentes e em qualquer outra reunião informal. E quando um começa, geralmente os outros lembram e também contam histórias sobre uma *misura* que viram ou um relato sobre algo que já lhes foi contado. Quando sentem que o interlocutor gosta de escutar tais histórias, eles parecem abrir um livro de arquivos sem fim, de onde retiram várias delas. Então, é possível constatar que a crença nos *bichos*, *encantados* e *misuras* é compartilhada por todos os moradores.

Há muitos relatos de *visagem* que seguem uma pessoa pelos caminhos que ligam o povoado às roças, quando ela está sozinha. A pessoa pressente que *alguém* está lhe seguindo, mesmo que não veja ninguém, e seu corpo fica com os *pelos todos arrepiados*. E, às vezes, não pode se mover. Outras vezes enxerga, à sua frente, alguém com uma fisionomia que lhe parece familiar, mas que logo desaparece. As *visagens* deixam as pessoas com muito medo. Os moradores, nessas ocasiões, recitam as orações que conhecem e pedem proteção a Deus e aos *santos*. Essas aparições resultam apenas em medo, e nada mais. Raramente alguém fica doente¹²³ ou morre em razão de ter visto ou escutado uma *visagem*.

¹²² Essa deve ser uma característica antiga dos indígenas, *tapuios* e “caboclos” do baixo Tapajós, como observei em outras *comunidades*. Charles Frederik Hartt, que acompanhou Agassiz ao Brasil como geólogo em 1865-66, e depois fez outras visitas mais demoradas ao rio Amazonas (1867, 1870 e 1874), estando, inclusive, em Santarém, coletando contos e mitos indígenas, escreveu que era preciso muita insistência para que os indígenas lhe contassem seus mitos: “[...] quando o índio, não estando perto da fogueira, cercado de ouvintes noturnos, nem de posse de todas as circunstâncias que tornam a narração conveniente e agradável, é friamente convidado a relatar uma história mitológica mostra-se incapaz do esforço mental necessário para lembrar-se dela e, por isso, pronta e obstinadamente alega ignorância” (citado em CASCUDO, 2003, p. 139).

¹²³ Alguns podem ficar *espantados*, um tipo de enfermidade leve, o que se resolve com uma *benção*.

Vou apresentar, separadamente, as *misuras* e *bichos* associados ao mato e à *beira* do rio. Por *misuras*, *visagens* ou *marmotas*, os nativos entendem aparições fantasmagóricas indefinidas, podendo ser uma planta que chora, um vulto ou a voz de alguém que faleceu, um cavalo ou uma porca *ingerados* e etc. São as manifestações ou aparições que recebem essas denominações. Já as manifestações dos *bichos* em geral são relatadas como tais, pois as pessoas já os conhecem pelos sons produzidos (assovios ou gritos), formas preferidas de aparecer e pelos locais e *caminhos* da aparição. As pessoas usam os termos *bicho* e *encantado* quase como sinônimos, mas parece haver uma pequena distinção. *Bichos* são todos os seres sobrenaturais que habitam as matas, morros, rios e lagos, e também os humanos quando *ingerados* ou transformados. *Encantados* são, principalmente, os *bichos do fundo* das águas e lugares próximos, mas *bichos* que moram em uma serra, igarapé ou ponta de pedras no meio da floresta também podem ser considerados *encantados*. Aparentemente, *encantados* são aqueles seres que vivem em dimensões inferiores à superfície da terra e das águas, e que se manifestam através dos *curadores*.

1.3.3.1 Bichos do mato

O interior da floresta, considerado mais “selvagem”, é o lugar onde, comparativamente, se pode escutar e ver mais *miraangas* e *marmotas* do que no povoado ou à beira do rio. Por isso, alguém andar sozinho, por caminhos no meio da mata, suscita sempre algum temor. Dormir sozinho em um *tapiri* no *centro*, principalmente próximo aos caminhos¹²⁴, é arriscar-se a ouvir assovios, gritos ou ver *visagens*. Os caçadores que andam à noite são os que mais têm o que contar sobre *visagens* e *bichos* do mato. Quando estão em suas redes, nos *mutá*¹²⁵ e *tapiris* pelo mato, eles escutam muitos assovios e ruídos estranhos que não são de animais conhecidos. Acontece de estarem dormindo, e algo mexer e puxar a rede, ou balançar com força a árvore onde está presa a rede, ou serem despertados com sopros no ouvido, sem que nada vejam. Nos casos mais extremos e raros, podem tomar tapas de *ninguém*. São *miraangas*, algo próprio da mata, com o que os caçadores se dizem acostumados. Um caçador precisa ser corajoso, pois *vê e escuta de tudo*.

¹²⁴ Os caminhos que os moradores usam para ir às suas roças, à noite tornam-se caminhos dos *bichos*.

¹²⁵ Armação improvisada com pedaços de pau não muito grossos, feita pelos caçadores, em cima de árvores, a poucos metros do chão, de onde o caçador pode ver e alvejar a caça. A caçada feita à noite, no *mutá* ou na rede, é também chamada de *espera*.

Anhangá é um veado vermelho que pode se transformar, ocasionalmente, em *misuras*, como apresentar os olhos vermelhos de fogo. Os caçadores alertam que não se pode confiar muito nesse veado. Ele tem algo de diabólico, sobrenatural, do outro mundo. Conforme Cascudo (2002, p. 97-104), o espírito *Anhangá* já é conhecido desde os tempos dos primeiros missionários na costa brasileira, no século XVI. José de Anchieta, Manuel da Nóbrega e Fernão Cardim descrevem-no como um espírito malfazejo temido pelos indígenas, e Thevet notou que *Anhangá* atormentava os viventes. Logo começou a ser traduzido pelos europeus como Diabo. Descrevendo a crença na Amazônia da segunda metade do século XIX, Couto de Magalhães (1876) diz que *Anhangá* é o deus que protege as caças do abuso dos índios, e “a figura com que as tradições o representam é de um veado branco, com olhos de fogo. Todo aquele que persegue um animal que amamenta, corre o risco de ver o Anhangá, e a sua vista traz febre e às vezes a loucura” (citado em CASCUDO, 2002, p. 98). Apesar da alteração na cor do veado, o seu significado atual, no Tapajós, não está muito distante do descrito acima.

O *assovio* é o som característico de alguns *bichos*, como o Boto, o Patauí e o Curupira. Os moradores, no entanto, dizem que conseguem diferenciar o assovio de um e de outro. O do Patauí, por exemplo, é muito forte e aterrorizador, o da Curupira é agudo, ao passo que o do Boto é bem fino. Nas matas são comuns os *assoviadores*, que não recebem um nome definido, e os moradores sabem quando não se trata de assovio de gente e nem de animais. E, nesse caso, é melhor se proteger, fugir, para não ser alcançado pelo *assoviador*. O Senhor Isaias, de Camarão, contou que uma vez estava voltando de uma caçada, à noite, quando escutou um assovio distante, mas atrás de si. O tal *assoviador* seguiu acompanhando-o até próximo de uma das casas do povoado. Era um assovio parecido com aquele que o caçador faz para chamar seus cães. Estes começaram a ladrar e a perseguir o *assoviador*, mas eram surrados com violência por ele. Isaias correu e entrou na casa de um morador, enquanto o *assoviador* ficou ali perto. Na noite seguinte, o mesmo *assoviador* rondou as casas e foi perseguido pelos cachorros que, novamente, foram surrados violentamente.

As pessoas que trabalham nas roças e andam pelos caminhos do *centro* têm muitas histórias que comprovam que, na mata, há *bichos* e *espíritos maus* a lhes infundir medo. Pode ser um *assoviador* da mata ou *visagens*. Se for meio dia ou seis horas da tarde, o risco de encontrar ou ouvir algo assim é bem maior. Se não for a Curupira, pode ser um assovio ou sopro forte de algo que não se sabe bem o que é, como a lembrar que a floresta ainda não está de todo domesticada. Mas, fazer o sinal da cruz, bem como pedir socorro aos *santos* de devoção pode ser eficaz, dizem os informantes.

Também pode ocorrer de os caçadores enxergarem seres que eles dizem se tratar de *anjos da guarda*. Não são *bichos* e nem *visagens*, pois não causam medo. Estão na terra só como “aparições”. Eles aparecem, sempre, para conceder proteção, vestidos de roupa branca, como túnicas longas, e às vezes sob a forma de mulheres. Em alguns casos, esse *anjo da guarda* alerta, em sonho, o caçador sobre algum perigo, e sua mensagem acaba salvando a pessoa de coisas muito ruins.

Existem muitos *bichos* na mata. Vejamos os dois mais citados:

FON-FON OU CAPOTE

Era um *bicho* muito temido até os anos 1950, a julgar pela idade dos mais velhos de hoje, que dizem que, na infância, viviam correndo sob receio deste *bicho*. As mulheres eram as que mais o temiam, pois ele gostava de carregá-las para a floresta. “Fon-fon” era o som de um grito que ele emitia, ao se aproximar. As mulheres que o encontraram teriam dito que ele usava uma enorme capa preta, como as batinas que os padres antigamente usavam. Talvez daí venha a sua alcunha de *capote*. A morada dele era na floresta, por trás do povoado, no morro Ituaçu. É por todos sabido que dona Firmina Carvalho escapou de ser levada pelo *bicho*. Mas a história de uma das suas vítimas que foi transportada às costas do Fon-Fon ficou gravada na memória dos moradores mais velhos. Era uma velha chamada Justina ou Pauti, Iuti ou Oti¹²⁶, que gostava muito dos *puxirum* e do *tarubá*. Ela foi roubada do *centro* Mirituba e jogada muito distante, no lugar chamado Piranga. Eis o relato de dona Firmina Carvalho dos Santos, 92 anos¹²⁷:

Naquele tempo nós tinha comunidade, que chamavam *puxirum*, e se pur exemplo amanhã fusse meu trabalho, aí, eu avisava tudo mundo. Quando fusse um dia de manhã, se fusse plantação, se fusse roçado, era muita gente. As mulher era prá ruçá e os home era prá derrubá o pau. E bom, nisse tempo, era plantação já, e aí fui lá roça da minha [avó], mãe do meu pai, o nome dela era Fausta, o nome do finado meu avô era Clarismundo. Aí, nós fumo, e fui essa finada Justina, a finada Supriana e a finada Jucundina [...]. E bom, naquele tempo só faziam assim, fufar a terra cum ferro. E quando nós chegamos lá era de manhã. Bom, nós ia trabalhá de manhã e quando era 11 horas, ‘ente baixava prá armuçá. Aí, ela [Justina] disse “eu truxe meu ferro, mas num tenho cabo, eu inda vu curtá cabo”. E, lá ficaram os utros. ‘Ente amiudava maniva e utro espalhava, e eu fui pra ispalhá maniva prá finada minha avó. E aí, então, ela fui prá lá curtá o cabo do ferro. E aí, nunca mais chegu. “E cadê a Justina? Cadê a Justina? Num tá, num ta”. Quando fui meio dia, o finado

¹²⁶ Dona Maria Lídia, mais conhecida como dona Zinha, contou-me a mesma história, e acrescentou mais detalhes: o curador Vituriano queria comprar farinha com dona Justina, mas ela lhe disse: “Ah! Num tenho farinha, huje que eu vu turrar”. Contrariado, ele mandou o *bicho* carregar a velha.

¹²⁷ Entrevista gravada em 1996.

Carivardo, que murava na casa do finado Fostino, chegó, e [ele] fui contar que o bicho tinha carregado ela, fui deixá lá na roça deles, purquê eles tavum plantando e ouviram grito. E ela levava terçado na mão. Mas ele carregô ela, butu ela de costa cum costa¹²⁸, trançu braço no braço dela, que quando ela queria curtá, ele aguentava no braço, e aí, caía o terçado. E ela num fiz nada prá ele. E aí, ela fui gritando. Ele sacudia ansim a cabeça, e aí ela, a voz dela saia feio. E aí, chegu defronte da roça dele [Carivardo], onde eles tavum plantando. Virum aquelele grito feio lá, se mandarum prá lá. “Isso é o Fon-fon que vem carregando gente, num sei da onde, e vamu lá!” E aí, correu tudo mundo prá lá, os impregado do finado Fostino currerum prá lá. E quando ele [Fon-fon] viu que tava perto, ele jugu ela no meio do tiriricar [tirirical], e dizia “o que te var!”, só o que ele dizia “o que te var!” E lá, ela gritu, gritu, e furum prá lá. Ela tava murtinha, lá conheceram, lá carregaram ela e levarum prá casa deles. Se não, quem sabe lá o que ele num tinha feito.

Outros relatos dizem que a velha, mesmo confusa da mente, e fedendo como um *jamaru*¹²⁹, foi levada de volta para o *puxirum* de onde fora carregada, e ainda bebeu muito *tarubá* no mesmo dia (“que ela era boa no tarubá”, disse, risonho, Luís Cardoso) e, certamente, rememorou a sua aventura no dorso do Fon-fon. Diz-se, inclusive, que o Fon-Fon perseguia muito esta velha, mas somente desta vez conseguiu transportá-la às costas. O que aumenta a suspeita de que o *bicho* fosse mesmo um *pajé*, ou estivesse a mando de um *pajé*.

O interessante é que as mulheres dos relatos “sempre” escapam, enquanto o *bicho* resta lamentando com a frase “O que te var!”, expressão que significaria mais ou menos “sorte tua!” ou “se não fosse isso, eu te levaria”. Podes ter uma adaptação de “o que te vale”. Não há casos de que o *bicho* tenha levado, definitivamente, alguém, ou devorado sua vítima. O *bicho* parecia gostar mesmo apenas de conduzir as mulheres às costas, lamentando quando elas escapavam. Dona Celeste Deodato, 66 anos, conta que ainda escutou o grito desse *bicho* quando estava na roça, em companhia de sua mãe. O grito foi ouvido à grande distância, mas foi o suficiente para a velha e a menina correrem para casa¹³⁰. E uma sua prima também escapou de ser levada pelo *bicho*, tendo sido salva por um cachorrinho que lhe acompanhava, e amigos que lhe socorreram quando ela gritou. Há outros relatos de mulheres que sempre “escaparam” de ser levadas pelo Fon-fon.

Nos últimos anos, ninguém mais ouviu os gritos do Fon-fon, que, aparentemente, não tentou carregar mais nenhuma mulher. Mesmo assim, as mulheres mais velhas ainda tem certo temor, quando andam sozinhas na mata. Elas acreditam que ele ainda vive nas matas. Apenas

¹²⁸ O Fon-fon estava levando-a nas costas pelo mato, pois era costume desse *bicho* carregar a mulher de modo que ela ficasse “costa com costa”, como dizem os moradores. Assim, parece que ela não poderia se defender e nem se soltar. Segundo Luís Cardoso, o *bicho* seguia no rumo do morro Itauçu, a sua casa, que fica por trás da *comunidade* de Cametá.

¹²⁹ Fruto de uma planta parecida com a abóbora, cujo interior fede muito quando ela apodrece. O *jamaru* é usado para fazer baldes para conduzir e guardar água e outros alimentos líquidos.

¹³⁰ Da sua geração, Celeste Deodato é a única que afirma ter escutado o Fon-fon quando criança, o que confirma a suposição de que este e outros bichos desapareceram, junto com os *pajés*, em meados do século XX.

não ataca mais, porque não há mais poderosos *pajés* que o mandem fazer isso. Os informantes convergem ao declarar que o Fon-Fon era enviado por um *pajé*, que, assim, tentava assustar uma determinada mulher, que o havia esnobado. E nada mais.

Há relatos¹³¹ de que um homem lutou com o Fon-fon, e acabou ferindo-o com uma faca, o que fez com que jorrasse sangue do *bicho*. Depois disso, foi que ele desapareceu. Isso confirma a crença de que alguns desses *bichos* eram manifestações de *pajés* ou eram índios velhos *ingerados*, ou seja, eram, de alguma forma, gente ou mortais. Assim, o Fon-fon não seria um *bicho encantado*, um espírito, mas um índio metamorfoseado em *bicho*. Edivaldo Carvalho disse que ouviu os Munduruku do alto Tapajós se referirem ao costume dos mais velhos de se *ingerarem*. Daí, concluiu haver jorrado sangue da mão do Fon-fon. Outra característica desse *bicho* vai também no rumo da sua humanidade. Luís Cardoso diz que “Só tinha uma coisa que ele respeitava. Se uma mulher viesse com criança na mão, ele dizia: ‘que te vá este inocente¹³²’”. O *bicho* não atacava mulheres com crianças, como se observasse uma ética de cuidado para com os mais fracos e indefesos. Por isso, as mulheres, que já evitavam andar sozinhas, levavam, sempre que possível, uma criança consigo.

CURUPIRA OU MÃE DOS BICHOS E DO MATO

Na manhã de 25 de abril de 2007, cheguei a Pinhel para iniciar a pesquisa de campo, e logo soube que um jovem, meu sobrinho, estava desaparecido na mata, havia dois dias. Suspeitava-se que ele tinha sido picado por cobra venenosa, perspectiva assustadora, pois, nesse caso, a morte é quase sempre certa. Um grupo de oito homens estava na floresta, à sua procura. Os moradores davam outra possível explicação para o seu desaparecimento: ele poderia ter seguido um bando de porcos do mato, e a *mãe* dos porcos o teria enganado/levado. “Porco é respeitado”, repetiam. As pessoas se esforçavam para acreditar nessa suposição, pois assim, ao menos, o jovem estaria vivo. Ainda bem que ele reapareceu às 15 horas, vindo já de Escrivão. Havia se perdido, ocasionalmente.

Normalmente são os homens que andam nas matas, e que caçam, os que têm mais relatos sobre a Curupira, Mãe do Mato ou Mãe dos Bichos. Apesar de que alguns falam de “o” Curupira, predomina uma visão feminina desse espírito. Em algumas histórias, ele é chamado de uma forma afetuosa de “minha avó” ou “velhinha”. O Sr. Estêvão da Silva, 70

¹³¹ Roselino Freire, Luís Cardoso e outros falaram dessa ousada ação de um homem chamado Paulo Tampa, que enfrentou o Fon-fon.

¹³² Significa algo como “o que te salvou ou o que te valeu foi este inocente”.

anos, disse que aprendeu a respeitar a Curupira ainda criança, com seus tios, que, quando passavam próximos de uma *sapopema*, [grande raiz chata de uma árvore] diziam: “Ei minha avó, eu vu passá, dá licença, eu vu passando aqui”.

Os homens não têm nenhum constrangimento em admitir que acreditam e até que presenteiam a Curupira, em troca de caça. Quando o caçador *conversa* ou *fala* com ela em tom de sinceridade e respeito, ele recebe imediatamente o que pediu. O que agrada à presenteada são espelinhos, cigarro e cachaça. Ela gosta muito de se olhar no espelho e rir de si mesma. Os cigarros devem ser deixados apagados e a garrafa de cachaça, com a tampa semi-aberta para que ela possa sorver a força do álcool. Contam que, depois que ela cheira a cachaça, deixa na garrafa apenas um líquido, sem o odor de álcool. Seria uma prova de que ela “bebeu” a cachaça. Quando a Curupira bebe cachaça e se embriaga, ela fica “boba” e brinca ainda mais com os espelinhos. É nesse momento que quem a encontrar, pode prendê-la. Mas ninguém afirmou que isso já aconteceu, e nem se mostrou interessado em prender a “velhinha”.

São muito raros os relatos em que alguém diz ter visto a Curupira e pode fazer a sua descrição física. Em Pinhel, não escutei nenhum. Os moradores só escutam assovios e outros ruídos feitos por ela, mas, em contrapartida, acreditam que ela pode escutá-los quando falam. As expressões usuais para se referir à Curupira, e que sugerem a sua forma física, é *minha avó*, uma *velhinha* e *a senhora*. Nunca ouvi alguém falar, na região, de um ser baixinho com os pés para trás e o cabelo de fogo, a descrição do folclore. Essa maneira de referir à Curupira como *minha avó* é altamente significativa, e remete imediatamente à figura da mãe, das *mães* dos animais, árvores e gente. Por isso é que Curupira e Mãe do Mato ou Mãe dos Bichos são sinônimos na região. A figura da *mãe* une homens, animais e árvores, como disse Estêvão da Silva, 70 anos: “Tudo tem sua mãe, né? Então, como qualquer árvore dessa tem uma, tem da onde veio, né? Da onde ela começou. Então, quer dizer que é um começo de uma mãe. É o mesmo que nós”.

Sobre a manifestação da Curupira, sem revelar a forma, e sobre a comunicação que os moradores com ela estabelecem, é muito expressivo o relato de Azamor Deodato da Silva, 57 anos. O modo respeitoso e terno que ele usa, para falar com a *senhora*, diz muito dessa relação. Ele contou que se perdeu na mata, e, quando já estava anoitecendo, se aquietou junto ao tronco de uma árvore de grossa *sapupema*. Quando estava prestes a dormir, começou a escutar barulhos:

Aí escutei um cavalo: “parará, parará, parara”. Aí, “brá, brá”, puxou o pau, puxou o pau mesmo. Aí, eu gritei: “ê, sou eu que tô aqui! Eu tô perdido, sei que é sua essa casa, é eu que tô aqui”. Também parô. Aí, a lua clariô. Aí, que eu também num acreditava nesse negócio de Curupira [...]. E lá ela ficou assim. Também ela num saiu de lá, também bicho nenhum vem ali, que ela puxava cipó, puxava mato, arrastava num sei o que... e pisava. Aí, ela se calava. Num demorô, ela fazia ‘fiiiiiiiiiiiiiiiiiii’¹³³. Ela foi embora. Num demorava ela começava de novo, puxava cipó. Aí começou, assim até 6 hora da manhã. Quando foi 6 hora da manhã eu pedi licença e digo: “Olha, muito obrigado! Tá aqui sua casa, muito obrigado, muita desculpa. Eu num sabia que aqui era sua casa, eu peço muita desculpa e muito obrigado, e eu vô me embora, fique na sua casa, até um dia que eu voltar por aqui, eu vô trazer um cigarro prá senhora”.

Essa imagem feminina, de uma bondosa avó idosa, ou da *Mãe dos Bichos*, pode ser complementada pela de um *pretinho* encantado, que maltrata os caçadores que perseguem demais os animais, seus filhos. Suas vítimas, quando escapam de serem levadas para o *encante*, ficam doidas, assombradas, e só um bom *curador* pode fazer o próprio *bicho* devolver a *sombra* do caçador atacado. Esse *pretinho* é outro *encantado*, mas parece estar sendo associado à Curupira. Vejamos o relato de Luiz Xavier Cardoso, 68 anos, sobre o que aconteceu, há algumas décadas, com certo Casemiro, em Pinhel.

Ele caçava todo dia. Aí, amanhecia o dia, ele ia embora pra lá. Quando foi um belo dia, ele saiu pra lá, quando ele ia andando, ele viu “ei!”, que ele virô pra trás, um pretinho, né? Agarrou logo nele, Casimiro, ele com a espigarda, o terçado e os cachorros. Ai, ele [pretinho] disse “olha, você tá me perseguindo muito meus filhos, meus filhos tão magros, porque tô prendendo, porque tudo dia você vem aqui buscar, e eles num pode mais saírem pá comer”. O pretinho falando com ele, né? Aí, conforme ele foi falando e pegando nele, puxando já pra levar, aí ele rezou parece que um Credo. Aí, ele pulou da mão dele, pegou uma palha partiu, fez [uma cruz?] ¹³⁴, pulou mais um metro fora. Aí foi que ele pegou a caminhada, ele varô ali no Mirituba, chegou aqui, mas já doido. Nesse tempo eu tava já rapaz né? Aí, quando disserum “o Casimiro está doido, acode aqui! Anda, Germano, prá pegar, que ele quer correr”. Ele queria voltar e ir pra lá. Tava liso na mão da gente. A gente atracava três, quatro, cinco agarrava esse Casimiro, pois ele saía da nossa mão prá correr prá lá. Até quando foi chegando a noite, pra cá, pra li, ele falava “eu quero ir embora morar com o pretinho”. [...] ele tava doido. Ele afirmava na gente assim, parece que os olhos dele ia pular. O bicho tava nele, né? Aí, tinha uma tar de Maria Sousa, no Jurará. Disserum “a única coisa é buscar Maria Sousa”. Foram, pegaram. Ela rezou lá. Aí, vortô, ele pediu comida. Ela disse “pode darem mesmo a comida prá ele, ele tá fraco. Olha, desde ontante a noite, ele tá fraco, vocês tem que tratar bem”. Ela foi correta logo na hora: “olha, do que pertenceu pra mim, ele está calmo, mas ainda tem mais problema com ele, ele tá sem sombra. Quando o bicho pegou nele, ele tirou logo a sombra dele, e a sombra tá na mão do bicho. Então, ela já afastou o bicho, mas a sombra num tá nele, tá na mão do bicho. Então só um do tauari que pode agasalhar o corpo dele normal”. Aí, pensarum: - Aonde? Ela, “É seu Manuel Deodato ¹³⁵ no Santa Cruz”. Aí, bateram o remo, foram, quando chegarum

¹³³ Imita som de assovio.

¹³⁴ Observemos o caçador apelando para uma oração e um símbolo católicos como armas contra os ataques de encantados e *bichos*. Esse recurso é recorrente em vários relatos. Mostra como elementos do catolicismo são apropriados pelo sistema da crença nos encantados (pajelança).

¹³⁵ Manoel Deodato era filho do também *curador* Benedito, da família dos *pretos*.

lá, convidaram – que, se convidasse ele vinha. “Tá, mas Pinhel?” Que era a terra dele. Ele veio bater aí. Chegou aí, pam, acendeu lá o [tauarí]. [...] fez o curamento, tal, assuprou tudo, e, o bicho veio no cordão dele. Falava ao vivo assim: “Eu fiz isto porque ele perseguia os meus filho, eles num podiam mais comer. Então, foi o jeito. Queria levar ele com curpo e arma pá [para] tomar conta dos meus bicho no encante”. “É, meta a sombra no homem!”. Ele assoprô pra lá, pronto. Taí. Deodato foi embora. O Casimiro morreu, [anos depois, mas] foi paresque duma doença essa perigosa que dá no peito né?

Luiz Cardoso disse que esse *pretinho* era o *dono* do lugar conhecido como a Baixa da Bacia, por ter a forma de uma bacia. E o *bicho* ainda moraria lá. Mas não atacou mais ninguém nos últimos tempos. O ataque a Casemiro foi, assim, uma exceção, causada pela desmedida matança de caetetu. Hoje, os caçadores em Pinhel são muito raros. Os homens pescam mais do que caçam, ou compram frango congelado e carne enlatada. O *pretinho* não tem mais razões para atacar ninguém. Assim como o Fon-fon, que só queria assustar as pessoas, a Curupira gosta de *brincar* com os caçadores. Brincar no sentido de fazer troça, divertir-se à custa das pessoas. Ela faz com que sua vítima dê várias voltas, pensando estar seguindo uma dada direção, sem, no entanto, sair do lugar.

Os relatos sobre a Curupira e as *mães* do lagos e igarapés estão associados a uma ética de respeito com os animais e a floresta. Os homens caçadores mais experientes falam, sem constrangimentos, que procuram matar apenas as caças necessárias para a subsistência, sem *exageros* ou *abusos*, como o de caçar todos os dias, por exemplo, ou não conseguir abater o animal e deixá-lo ferido. Quando os caçadores inobservam o limite do respeito e cuidado para com os animais, entram em ação a Curupira, o *Pretinho* e outras *mães* da mata e das caças.

Para os moradores se sentirem mais seguros, quando estão trabalhando e dormindo no *centro*, é costume ter, na casa, um fogo sempre aceso, principalmente durante a noite, como observou Dona Celeste Deodato: “o centro, tendo fogo pra mim, eu fico. Agora, no escuro eu num fico não, de jeito nenhum. Porque no claro a gente vê tudo, né? E no escuro a gente num vê nada. O fogo protege a gente”. Além de o fogo espantar animais ferozes, o que apreendemos das suas palavras é mesmo um sentido de proteção espiritual. A pequena fogueira acesa a noite inteira está ali para espantar as *visagens e bichos*. Tanto que, depois de *alguma coisa* puxar a rede, a pessoa se levanta e vai imediatamente juntar mais pedaços de lenha e atizar o fogo. Esse é um procedimento observado ao longo de toda a noite.

Além do fogo, os cães são companheiros inseparáveis dos moradores, quando estão no *centro*. A maior qualidade desejada em um cão é que seja bom caçador e farejador de animais. Eles sentem a aproximação de animais ferozes, como onças ou cobras, mas também têm um poder de *ver as visagens* e os *bichos* e protegem as pessoas dos espíritos incômodos. Acredita-

se que, quando eles ladram muito à noite, estão pressentindo essas *visagens* e impedindo que elas cheguem até à casa. Por isso, há tolerância com o latido noturno desses animais, pois, não obstante as pessoas nada verem, se o cachorro ladra, é porque *algo* ele está vendo.

1.3.3.2 Bichos associados ao povoado e à beira do rio

Pelas informações fornecidas por *curadores*, a área de Pinhel é cheia de *lugares encantados*, espécies de portais entre o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos. Em geral, nesses lugares, ocorrem aparições de *bichos*. Mas há alguns lugares considerados os mais propensos às aparições. Normalmente, estão localizados sobre um *encante*. Por exemplo: a ponta de pedra do Itapara é a morada do Lavrajé. Ali em baixo, há uma *cidade encantada*. Dona Darci Oliveira contou que sua irmã Daise, que já visitou o lugar em sonho, assim o descreveu: “eu comparo como em Santarém, que tem luz dum lado e luz do outro, que é a rua do comércio, né? Aquela luz chega tá pingando, parece ouro. [...] é muita gente. Gente desconhecida que nunca eu vi”. E falou, ainda, que lá estão pessoas conhecidas de Pinhel que morreram devido a alguma enfermidade causada pelos *bichos*.

Os *pajés* me disseram que se alguém deitar sobre aquela pedra, ao meio-dia, pode sentir e escutar essas pessoas do *encante*, pois é uma das horas quando se abre a porta entre o nosso mundo e o *encante*. Isso vale para qualquer lugar de *encante*. As portas também se abrem às seis da manhã, mas é à meia noite que parece haver uma abertura maior dessa porta. Gracinha Pedroso afirmou que essa hora é “capa dos bichos”, quando eles passam para o lado de cá. Até o *Outro* aparece nessa hora.

O número de relatos sobre aparições, que ocorrem em determinados locais, confere-lhes especial relevância. Vejamos.

O caminho que sobe da ponta do Itapara até a capela, passando pelo cemitério, e a ribanceira, e os covões cobertos de árvores em frente ao povoado, entre a pedra do Itapara e o igarapé, toda essa parte é tida como local de morada e aparições de *bichos*. Os mais citados são o Bode, o Macacão e certo *homem* dos caminhos. O Laguinho, atrás do povoado, é um grande lago coberto de vegetação, onde ninguém consegue entrar. Ali vive o Cavalo Marinho. O igarapé de Pinhel é o mais citado como um lugar *respeitado*, morada de *bichos*. Ali, as pessoas dizem já ter escutado choros humanos e berros de bode, e visto *misuras* sob a forma de um homem ou de uma mulher. Na praia e no igapó, próximos ao sítio Uruá, as pessoas já viram um ser parecido com um *padre de batina preta* ou uma mulher, que aparecem e

desaparecem entre a vegetação. Mas as ruas do povoado, à noite, são também *caminhos* de vários espíritos, principalmente do Boto e do Patauí. Por isso, a maioria das pessoas tem certo receio de andar à noite, preferindo permanecer em casa.

Sobre o *encante* localizado na área do igarapé de Pinhel, há muitos relatos. Um dos mais recentes concerne à sogra de Darci Oliveira, chamada Silvia, que quase foi *encantada*, no final dos anos 1990, conforme narra a própria Darci:

Ela gostava de tomar banho assim, ela deixava de ir de dia pá ir seis hora da tarde. Quando ela chegou lá num tinha mais ninguém. Disque quando ela viu, aquelas onda no igarapé. Crescia em cima dela, disque aí ela: “valha-me Santa Isadora!” Aí, aquilo veio, quase pegô ela. Aí ela se jogô assim, aí ela nem mais tomô banho, veio, já mais assim perdida da cabeça. Chegou aí, ela já falava tudo as coisa de doidice, num tava no juízo dela. E aí ela dizia que um bicho que quer pegá ela. E aí, que tinha uma senhora, dona Neném. [...] ela era pajé, ela benzia. Foram chamá, e ela veio. Ela disse que era uma mulhé lá do igarapé¹³⁶ que só num levô ela, num encantô ela duma vez, por causa que ela chamo pela essa Nossa Senhora de Isadora. Essa que livrô ela. Se não, ela tinha encantado tudinho. Aí, ela já ia pro encante, com corpo e alma. E aí, nunca mais ela [risos] quis ir de noite¹³⁷.

Nossa informante mais idosa, Dona Firmina Carvalho dos Santos, 92 anos, que também deve ter ouvido Dona Silvia narrar o fato, diz que foi o Patauí que a matou, mas envolve também uma *sereia* na história, conforme relato apresentado mais adiante.

Há tantos *lugares encantados* em Pinhel, que podemos considerar que toda a área do lugar é encantada ou que os moradores vivem sobre um encante, um *terreiro dos encantados*. Os moradores da comunidade vizinha, Camarão, também se referem aos dois igarapés do lugar como *moradias de encantados*, bem como duas pontas de pedras e até o barro tabatinga da beira do rio. Tudo é *encantado*. Sandoval Caetano se referiu a outro *curador*, que lhe teria revelado que “do Escrivão até Boim é só um encante”, citando uma grande extensão de terra à margem esquerda do Tapajós, que envolve dez *comunidades*, inclusive Pinhel. Como em todas as *comunidades*, os moradores acreditam que estão sobre um *encante*, faz sentido pensar que o *encante* constitui uma dimensão da tradição geográfica do baixo rio Tapajós.

Os mais idosos, por seu lado, dizem que os *bichos* têm um *caminho* próprio, por onde passam durante a noite, e que observam sempre esse trajeto. Há vários relatos sobre esses *caminhos*. Maria José Caetano, que construiu sua casa em frente do *caminho* do Patauí, diz que ele se lhe apresentou, em sonho, reclamou e ordenou que ela arrancasse uma *bananeira de feiticeiro*, que havia plantado próximo da entrada da casa. Ela atendeu ao pedido do *bicho*,

¹³⁶ Em outro momento, Dona Darci disse que a curadeira atribuiu a Iemanjá a tentativa de encantar dona Silvia.

¹³⁷ Alguns moradores associam a morte da mesma mulher, anos depois, a esse ataque de encantados que sofreu no igarapé.

e procurou tomar outros cuidados para evitar os seus ataques, como defumar regularmente a casa e seus arredores. Mesmo assim, vê e escuta coisas estranhas perto da casa, à noite.

Parte do medo das pessoas em relação a esses *bichos* é o de serem levadas ou *encantadas*. O jovem Vandeci Parintins relatou que eles o pegaram, uma noite, e o levaram para a beira de um covão, dizendo que só não o jogariam para baixo se ele fosse, naquele momento, ao cemitério, e trouxesse duas mãos cheias de terra. E foi o que ele fez. Mas passou tempos sem dormir direito, assustado. A *curadeira* Gracinha Pedroso, sua tia, lhe disse, depois, que aqueles espíritos poderiam tê-lo levado sem deixar sinal.

Até os anos 1970, era mais comum e frequente que as pessoas enxergassem *visagens* e escutassem os assovios dos *bichos* nas ruas do povoado. É possível que a chegada da luz elétrica, em 1973¹³⁸, tenha influído no retraimento dos *bichos* e *visagens*, já que mudou bastante a vida das pessoas, que passaram a ficar acordadas até às 22 horas, conversando, preparando alimentos, jantando, ouvindo rádio e, já nos anos 1990, vendo televisão. Além disso, muitas árvores grandes, que rodeavam as casas, distribuía-se à frente do povoado e no caminho para o igarapé foram derrubadas, eliminando a escuridão durante a noite. Mesmo o Boto *assoviador*, nos últimos anos, quase nem é notado, como *antigamente*¹³⁹. Darci Oliveira diz que “os espíritos da natureza hoje já não aparecem tanto como nos tempos antigos”, devido a um tipo de vida social que não dá mais oportunidade para os espíritos: “as pessoas não respeitam mais esses costumes”. Pinhel ficou mais parecida com uma cidade. O barulho dos aparelhos eletrônicos e o movimento nas *tabernas* fazem o começo da noite perder muito do seu aspecto de mistério e temor. Ao menos até às 22 h. Um morador idoso observou que, com a iluminação artificial, à noite, as pessoas perdem o contato com a realidade mais natural, e os *bichos* não têm mais lugar. Não é que não existam mais. É que ninguém mais lhes presta atenção. Então, é como se não existissem mesmo. Essa ideia da incompatibilidade dos bichos com uma comunidade mais urbanizada, com a cidade e áreas de floresta devastadas é o que Tatiana Lins e Silva (1980) bem expressaram na frase: “os curupiras foram embora”.

Luiz Cardoso informou, e outros mais velhos confirmaram que, durante os temporais, os *bichos*, espíritos *donos dos lugares*, saem das suas casas e podem ser vistos pelos humanos, sob a forma de gente ou animal. Outros informantes, que viram *misuras*, repetiram haver sido

¹³⁸ Outro fator, como já disse acima, foi o desaparecimento dos poderosos pajés, que morreram ou se mudaram para a cidade, como foi o caso de Dolores Deodato.

¹³⁹ Eu mesmo escutei o assovio que se acredita ser do Boto, apenas uma noite, durante o trabalho de campo. Mas isso pode ter sido porque a maior parte do tempo que passei em Pinhel, em 2007, era tempo da *cheia do rio* (primeiro semestre), e o Boto costuma *subir* para a vila no tempo da seca (segundo semestre).

em um momento de temporal. Se o temporal ocorre às 18 horas ou à meia noite, a propensão de serem vistos é maior ainda, pelo que já mostrei acima.

Um morador de Pinhel, Camarão ou Escrivão, que percorre a margem do rio entre as três *comunidades*, sabe que cada lugar tem seus *encantados*, suas histórias de aparições, suas *visagens* etc. Parte dessas histórias está nos próprios nomes dos lugares, de origem indígena, na sua maior parte. Quando passam por esses lugares, ao longo da praia ou nas embarcações, os mais velhos vão contando e recontando histórias para os mais jovens e as crianças. Fiz esse roteiro muitas vezes, e resumo as informações sobre os principais locais (sentido Pinhel-Escrivão, de Norte para o Sul):

Ponta do Itapara – lugar do *bicho* Lavrajé e de uma *cidade encantada*;

Barreira da Doca – É uma alta barreira, de onde os mais velhos dizem que Zé Duarte, o líder dos *cabanos*, se jogou e fugiu, para escapar da repressão dos *legais*;

Badajó – um sítio próximo de uma enseada, já foi morada de várias famílias. Ali, o Fonfon tentou roubar dona Firmina Carvalho, quando criança;

Baraúna – lago onde desemboca um igarapé. Acredita-se que, ali, foi morto um padre chamado Baraúna, mas não lembram em que ocasião isso aconteceu. Lugar de aparição de *visagens*;

Igarapé do Jurará – um velho *pajé* costumava levar o cigarro *tauari* para um peixe puraquê *encantado* fumar. Aí, vivia Maria Sousa, famosa *feiticeira*, que faleceu nos anos 1970. O lugar é conhecido pelas suas aparições e *misuras*;

Camarão – ao lado do centro do povoado atual, se localizava Tauaquera, a antiga aldeia de Pinhel, de onde os moradores tiveram que fugir para não morrer vítimas de *feitiçaria*. Um sino da antiga igreja está, hoje, *encantado* no lugar;

Carapanatuba – sítio localizado às margens de um lago e igapó. Ali, os *bichos* Kunauaru sorveram o sangue e mataram uma idosa que estava sozinha em casa;

Ponta do Cachorro – onde há um olho d'água, aparecem *bichos* sob a forma de carneiros, cães e meninos louros. Sob a ponta, há uma *cidade encantada*;

Morcego – um sítio onde aparecem *misuras* e animais estranhos, à noite;

Igarapé do Escrivão – antes de passar para a outra margem, há uma moça *encantada*; o homem que deveria desencantá-la não teve coragem e desistiu da façanha.

Apresento alguns dos principais *bichos* associados à beira do rio:

PATAUÍ

Por ser o trajeto principal dos *bichos*, o caminho que leva ao igarapé da *comunidade* é o mais temido à noite. E, no próprio igarapé, costumam aparecer várias *misuras*. O principal temor é causado pelo Patauí, pois o igarapé é a sua *casa*. Os relatos sobre o Patauí se assemelham muito àqueles do Boto, conforme relatados na região. Trata-se do *encantado* mais citado pelos moradores, quando falam sobre suas crenças. É tão familiar que o tratam pelo apelido de *Pataco*. Entre os sinais diacríticos escolhidos para realçar a distinção dos indígenas em Pinhel, o Patauí certamente é destacado como “o” *encantado* do lugar. Quando López e Miranda (2002, p. 11) estiveram em Pinhel, em fins de 2001, realizando uma pesquisa sobre a história, modos de vida e crenças dos indígenas do baixo Tapajós, escutaram que:

O Patauí é o pai do igarapé de Pinhel, desde o tempo dos pajés Sacaca. Ele era muito bravo e matava as pessoas durante a festa do Gambá, em junho. Por isso, os curadores quebraram o chifre e furaram o olho dele. Aí, ele se mudou para o igarapé Bravo, perto de Santo Amaro. Quem ficou em Pinhel foi o filho dele.

Esse passado se prolongou até a primeira metade do século XX. Não é coincidência que seja exatamente a mesma época do desaparecimento dos últimos auto e alter-identificados *índios puros* em Pinhel, época denominada por alguns como o *tempo dos pagãos*. O que o Patauí gostava mesmo era de dançar e namorar as moças, sob a forma humana. O problema era que as damas, com quem ele dançava, inevitavelmente morriam depois. E ele acometia homens também, moradores de Pinhel e festeiros das *comunidades* vizinhas. Os sintomas mais comuns da doença por ele infligida eram dores no estômago, vômito e desinteria. Ana Vaz contou que, até a benzedeira Dona Maria Pereira, do Anicoré quando jovem, teria dançado com ele. Mas quando percebeu que poderia ser o Patauí, ela se livrou dele, saindo pela porta da cozinha. Já em casa, escutou o seu assovio.

Por que o Patauí atacava e matava as pessoas? Por que as mulheres “não se guardavam”, afirmou Firmina Carvalho dos Santos. Mesmo menstruadas, elas iam ao igarapé e tomavam banho, desagradando o *bicho*. Quem o dizia era ele próprio, através dos *pajés*, que eram chamados para curar as vítimas.

O Patauí, assim como o Boto, quando passeia à noite, no povoado, assovia, porém, bem mais forte e amedrontador do que o Boto, que tem assovio mais suave. Todos dizem distinguir o seu *assopro*. Se, ainda hoje, ele é considerado amedrontador, já o foi muito mais no passado, pelas maldades cometidas contra os moradores. Por isso, um grupo de *pajés*,

liderados por Liandro¹⁴⁰, fez uma sessão, que resultou em um grande confronto: quebraram o chifre do Patauí, furaram-lhe o olho e expulsaram-no de Pinhel. Outro *pajé* o aceitou no Igarapé Brabo, ao norte de Boim, no rio Tapajós. Lá, ele vive até hoje. Desde então, diminuíram suas *malinezas*, pois só permanece, no igarapé de Pinhel, seu filho Eduardo¹⁴¹, que não é tão bravo como o pai.

Firmina Carvalho dos Santos, 92 anos¹⁴², faz um relato sobre a expulsão do Patauí de Pinhel, pelos *pajés*, e ainda dá sua versão para a morte de Dona Silvia, já citada acima:

O Patauí morava no igarapé. Quando foi uma vez, o finado Liandro disse: “Olha, pra num matá gente, só a gente arretirando esse Patauí pra outro lugar”. Aí, eles se arreuniram, Froz, Liandro e Brasilino. É, aí, fizeram lá o serviço deles, e aí, mandarum ele pro lugar chamado Jauarituba, aí pro lado de Boim. Lá ele vive, disque ele já tá sem chifre, porque os *pajés* quebrarum o chifre do velho. Agora tem um filho dele que tá aqui em Pinhel. Intão, fui o filho dele que assumbru a finada Sirva¹⁴³ e que matu, que ela tumava banho tuda seis hora, e quando fui uma seis hora, ela fui, chegu lá, e que quando ela caiu n’água, de repente a água cresceu, ficu nela pur aqui [altura do peito]. A água ficu verde verde, e aí, ulhú ansim, inxergu Nossa Senhora de Fátima, asim defronte dela, que ela tinha muita devoção cum ela. Fui o que livru ela e, do lado da costa ela inxergu uma sereia¹⁴⁴, que ia levá ela, e aí, que ela se lembrú do Pai-Nosso, disse que rezu tudo ligeiro. E aí, ela saiu d’água. Que quando ela chegu lá na casa do filho dela, ela fui induidando, ficú duida – “e o que, intão, o que, intão?” - Ela num podia falá. E depus, tinha uma curadera aí que, ela num era daí, e lá fez o curativo nela, disse que era isse bicho. Pur isso ela num ia iscapá, pudia levarim ela ao médico, fazê tudo quanto era remédio, mas ela num ia iscapá. E num iscapou, não, e disse ela murreu.

Este relato é muito significativo, pois mostra que mesmo mortes mais recentes continuam sendo atribuídas ao Patauí – e até a uma *sereia*, sua ajudante. E não só mortes, pois houve casos de pessoas acometidas de enfermidades durante a festa do Gambá, nos últimos cinco anos, que os moradores imputaram a Patauí. O evento relacionado à dona Sílvia contém, ainda, elementos do catolicismo, tal como a devoção aos santos, como instrumento de combate à *malineza* dos bichos. A sua devoção a Nossa Senhora foi o que a salvou da ação do *Patauí* e da *sereia*, que poderiam tê-la encantado naquele momento, mas o ataque foi tão forte que mesmo uma intercessora tão poderosa não conseguiu salvar a vida da vítima, e tampouco o *pajé* conseguiu reverter a situação. Estamos diante, pois, de uma disputa entre antagônicas tradições, que continua a repercutir em Pinhel, entre pessoas de distintas gerações.

¹⁴⁰ Liandro era o *pajé* que “prendia” e “soltava” o Patauí quando queria, tamanho era o seu poder.

¹⁴¹ Outros informantes repetiram a história da briga dos *pajés* que resultou na expulsão do Patauí-pai, mas apenas o *curador* Sandoval Caetano disse que o nome do Patauí-filho, que ficou em Pinhel, é Eduardo.

¹⁴² Entrevista gravada em 1996, em Santarém.

¹⁴³ A senhora Silvia referida morreu no início dos anos 1990. Já vimos, acima, que Darci Oliveira, sua nora, associa aquele ataque a Iemanjá ou a um *encantado* com aparência de uma mulher.

¹⁴⁴ A informante diz que foi Patauí o responsável pela morte, mas ao mesmo tempo coloca em cena uma *sereia*.

Buscando proceder a uma reflexão a partir do sentido que os nativos conferem a esse fato, concluo que se o Patauí-pai, o mais bravo, não fosse expulso para longe de Pinhel, as mortes continuariam e ameaçariam até a continuidade do grupo. Mas graças à ação dos *pajés*, isso foi evitado. Essa história lembra aquele momento mítico em que os *cabocos*, em Tauaquera, foram ameaçados de morrer, todos, vítimas do *feitiço* de um *pajé* mau, supostamente ligado a um povo *gentio*. E, para continuarem vivos, os indígenas já cristianizados (*cabocos*) fugiram para Pinhel. Na primeira metade do século XX, o mesmo povo seria ameaçado, novamente, pelas mortes provocadas por um *encantado* bravo. Dessa vez, ao invés de o povo fugir, o *encantado* mau é que foi compelido a sair, depois de uma refrega em que os *pajés* deixaram clara a sua posição como força auxiliar. É como se o *feitiço* de Tauaquera e os ataques fatais do Patauí pertencessem a um mesmo contexto ainda não cristianizado, *pagão*, que tenta se sobrepor aos *índios* já *civilizados* de Pinhel¹⁴⁵. No caso dos ataques do Patauí, esses *índios civilizados* decidem manter longe de si esse passado “selvagem”, representado pelo *bicho*. Não é casual, pois, que, à época da expulsão do Patauí, desaparecem também os últimos *índios brabos* ou *puros* de Pinhel. Em seguida, os mesmos *pajés sacaca*, que também faziam parte daquele mundo *pagão*, perdem seu espaço num mundo cada vez mais *civilizado* (desencantado) e controlado pela Igreja. A expulsão do Patauí e o desaparecimento dos *pajés sacaca* simbolizam o tempo em que os pinhelenses julgaram que também os *índios* haviam desaparecido de Pinhel, sob o suposto de que, sob a condição de *civilizados*, deixavam de ser *índios*.

Nos últimos dez anos, quando um grupo se *assumiu* como *índios*, novamente, ocorreu uma espécie de reconversão do olhar e da consciência: não haviam deixado de ser *índios*, como foram levados a pensar. E, nesse novo momento de revalorização sociocultural, descobriram que a *feitiçaria* e os *encantados* fazem parte da sua trajetória histórica e sociocultural. É desse repertório que os atuais *índios* de Pinhel tiram parte dos seus sinais distintivos. Isso não quer dizer que eles valorizem, automaticamente, a *feitiçaria*, mas que percebem ser ela o canal que evidencia a necessidade de *curadores* ou *pajés*, justo no momento em que estes são poucos. Porque só os *pajés* podem curar *feitiço*, e não os médicos do mundo *civilizado* e cristianizado. E os *pajés* só curam mediante os *encantados*, suas forças auxiliares. Consequentemente, *pajés* e *encantados* são fundamentais para a continuidade

¹⁴⁵ Lembro que os indígenas em Pinhel, principalmente Roselino Freire, insistem em que, *antigamente*, os *bichos* atacavam com ousadia os moradores porque eram mandados pelos *pajés sacaca*, e porque era *o tempo dos pagãos*. Quando foram iniciados os batismos, e houve uma presença maior de sacerdotes, em meados do século XX, *encantados* e *pajés* sofreram um duro golpe.

histórica desse povo. Presentemente, diante de agentes externos interessados em sua identidade/indianidade, os indígenas *assumidos* valorizam e destacam sempre estes elementos.

Sobre sua visita a Pinhel, Rita H. de Almeida (2001, p. 57) afirmou que, ali, o “passado indígena” se manifestava “em toda parte”, inclusive “na magia do lugar que é também morada do Patauy, o encantado que vive no igarapé, segundo reza a crença indígena”. Ainda no final de 2001, López e Miranda (2002, p. 11), escutaram os indígenas do lugar falar que “o Patauí é o pai do igarapé de Pinhel, desde o tempo dos pajé sacaca” e que “o Lavrajé é o compadre do Macacão”. Mesmo expulso, o Patauí permanece em Pinhel, através de seu filho, que é só um pouco mais *manso* do que o *velho* (hoje, cego, com chifres quebrados e vivendo um pouco distante). Parafraseando Silva (1980), vejo que “os Patauí não foram embora”. Ao contrário, aparentemente, estão hoje mais presentes na vida da *comunidade* do que há 20 anos. Durante a festa de São Benedito de 2009, os organizadores distribuíram grandes cartazes ao redor da quadra de apresentação das danças, que continham as representações gráficas do Patauí, Lavrajé, Boto e outros *encantados* do sistema de crenças local. Isso diz muito sobre como eles veem a existência desses espíritos relacionada à sua *cultura*. Afinal, as apresentações acontecem dentro da *noite cultural*.

Quero chamar a atenção para um detalhe: o Patauí-pai está, hoje, com os chifres quebrados. Chifres? Uma das imagens pelas quais o *bicho* é conhecido é a de um bode ou uma cabra¹⁴⁶, animais que não são criados no baixo Tapajós. Essa sua característica evoca a forma ocidental mais comum de apresentar o Diabo, que deve ter chegado com os europeus. Ora, os indígenas não conheciam o bode, originalmente, donde se pode concluir se tratar de um caso de adaptação, em que um sobrenatural nativo, tido como mau, tomou a forma de outro sobrenatural, europeu, estruturalmente similar no tocante a um determinado atributo, i.e., a maldade. É provável que os missionários tenham ensinado aos indígenas que o Patauí era a encarnação do Diabo, que se apresentava com chifres. Digamos que, através do Patauí, os indígenas de Pinhel estão tentando domar ou civilizar o que há de selvagem (o seu próprio passado de *índio puro*) e de diabólico (o *mal* de influência cristã) na sua própria vida. E fazem isso através da lógica da pajelança.

¹⁴⁶ Dona Darci Oliveira observou que o Patauí “lá no lugar dele é uma cobra, e fora ele se transforma numa pessoa”. Como se vê a sua forma de apresentação pode mudar muito.

O BOTO

Uma das crenças que se mantém muito bem viva em Pinhel é aquela sobre o Boto *encantado*, que se transforma em homem. Mas não qualquer homem, mas um homem *branco* que *se veste bem*, ao modo dos *brancos*, usa sapatos e chapéu, e tenta atrair as moças. Ao mesmo tempo em que é atraente e sedutor, ele é mau, pois pode deixar enfermas as mulheres. Para os homens, os botos-fêmeas manifestam-se também como mulheres brancas e loiras que tentam seduzi-los para o sexo, a loucura e a morte. Acredita-se que, sob a forma humana, ele passeia pelas ruas do povoado durante as noites, e, nas festas, ele se diverte entre os moradores e visitantes. Mas a sedução de homens e mulheres pode acontecer a qualquer dia e hora. A gravidez das mulheres e loucura dos homens seduzidos pelo tal *bicho* é uma situação totalmente anormal e indesejada, que inclusive pode levar à morte, se não forem tratadas rapidamente. Entre os moradores, há um temor generalizado de ser atacado pelo Boto, apesar de que as mulheres assumem explicitamente esse medo, enquanto os homens são mais discretos. Não há nada de romântico na sedução do Boto.

COBRA GRANDE

Os moradores de Pinhel acreditam na Cobra Grande, que ataca na parte mais funda do rio e na região das ilhas, perto de Camarão. Mas como não há ilhas próximas ao povoado, e como os pescadores locais não fazem pescarias nas águas mais profundas e distantes, não encontrei muitos relatos das suas aparições. Geralmente, são moradores das *comunidades* vizinhas que contam as histórias aos pinhelenses, que compartilham o seu conteúdo e o receio infundido.

Nos dias 24, 25 e 26/07/2009, fiz uma última visita a Pinhel, antes da redação final da tese. Ao chegar, vários moradores me contaram, eufóricos, que havia aparecido uma Cobra Grande em Itapuama, *comunidade* adjacente a Pinhel, e que ela deixara um enorme buraco em sua passagem. Outros anunciavam, inclusive, que eu iria ao local filmar e fotografar os *rastros* da cobra. O interesse era tanto que me perguntavam, pressurosos, quando eu iria fazer isso. Logo, encontrei Seu Domingos e Dona Cenira, um casal que vive próximo do lugar da aparição da Cobra Grande, e que veio a Pinhel para visitar a sepultura do pai do primeiro, que

havia falecido uma semana antes¹⁴⁷. Os dois relataram, com muito prazer e detalhes, o que viram. Outros moradores de Pinhel ouviram atentos.

A Cobra Grande saiu de um igarapé interior para o rio Tapajós, e, no trajeto, foi rasgando a terra, arrancando árvores e deixando um enorme buraco, que estava lá para quem quisesse ver. Naquele momento, caía um forte temporal. Isso é um detalhe importante, pois se acredita que a própria Cobra Grande tem poder para provocar esses temporais, aos quais sua aparição está quase sempre associada. As pessoas escutaram um forte estrondo, provavelmente no exato momento em que ela saiu do fundo do igarapé para o rio. O *curador* Sandoval disse, mais tarde, que essas cobras são do tipo jibóia, que crescem demais, e o igarapé fica pequeno para elas, que se veem obrigadas a sair para o grande rio, mais amplo e fundo. A Cobra Grande do Itapuama saiu e foi para a direção da ilha *Boiuçu*¹⁴⁸, lugar conhecido como muito fundo.

Após ouvir e gravar o relato do casal, eu os fotografei. Eles fizeram uma pose solene, como se tivessem participado de um momento muito importante das suas vidas: ter contado a um pesquisador a história da Cobra Grande que saiu do Itapuama. E os moradores de Pinhel, por sua vez, ficaram mais tranquilos, por eu ter fotografado e gravado o testemunho de pessoas do próprio lugar da aparição. Talvez porque assim eu, o *pesquisador* interessado nesses assuntos, poderia comprovar que era verdadeira a crença na Cobra Grande, como o era em outros *bichos*.

Em Escrivão e Camarão, localizados próximos de ilhas onde os moradores pescam frequentemente, estes contam muitas histórias de aparições da Cobra Grande. O Sr. Isaías das Chagas Cardoso, 38 anos, de Camarão, disse que, em certa noite, ele estava pescando de *espinhel*¹⁴⁹, no meio do rio, junto com um cunhado. De repente, eles viram um fogo que parecia se dirigir ao local onde estava a sua canoa. Fugiram rápido para um capinzal, próximo de uma ilha, enquanto o fogo se dirigiu ao local onde antes estava a canoa, parecendo procurá-los. De lá, saiu rápido para o outro lado do rio, e desapareceu. Ele concluiu que era a Cobra Grande, pois ela tem um tipo de luz nos olhos. Viva e *encantada*, simultaneamente, ela aparece e desaparece, rapidamente. Dizem que nessa região de ilhas e *paraná*s, entre Escrivão

¹⁴⁷ Moradores de Pinhel, posteriormente, disseram-me que o pai do Sr. Domingos faleceu com 100 anos, e que se *ingerava* de noite para um pássaro. Eles pareciam convencidos de que essa informação seria importante para os meus estudos.

¹⁴⁸ Faz sentido o rumo que a Cobra Grande tomou, conforme o relato, pois *Boiuçu*, no Tupi ou Nheengatu, significa literalmente “Cobra Grande”. Esse nome da ilha é muito antigo, e quando as pessoas o citam, nem sempre lembram do seu significado. Por ser uma parte mais profunda do rio, pode ser o lugar apropriado para cobras já muito crescidas, como as jiboias citadas pelo *pajé* Sandoval.

¹⁴⁹ Arreio de pesca que utiliza vários anzóis e que é colocado nas áreas mais profundas dos rios.

e Aveiro, existem *bichos* perigosos que comem bois e ameaçam as pessoas. A Cobra Grande está entre eles.

LAVRAJÉ, O DONO DA PEDRA DO ITAPARA

Relatos de fatos antigos e mais recentes confirmam que a ponta de pedra do Itapara, defronte ao povoado, tem um *dono respeitado*, que assusta as pessoas. Como os outros *bichos*, no passado, ele já foi mais perigoso e até já *encantou* pessoas, que hoje estariam vivendo no *encante* sob aquele lugar, pois ali já foram vistas nas *viagens* de *pajés* pelo *fundo*. Algumas pessoas dizem que já viram *alguém*, parecendo um homem, sobre a pedra. Outros disseram que sua aparência era a de um cachorro. Como sabemos, a forma pode mudar, mas o *bicho* é o mesmo.

Em 2007, aconteceu que uma canoa *bajara*, de um grupo de parentes meus, que retornavam da pesca, naufragou durante um temporal justamente em frente do Itapara, depois que o motor parou de funcionar. Eram 18 horas, uma hora própria para aparições de *bichos*. Os peixes e algumas ferramentas se perderam e, por pouco, ninguém morreu. O acidente foi logo associado por alguns à ação do *dono* do Itapara, que estaria revoltado porque jovens e crianças pulam, e fazem algazarra, sobre a sua pedra. Por isso, ele teria provocado o problema no motor e virado a canoa. Grande é o poder explicativo do mito.

1.4 A FESTA DE SÃO BENEDITO E O GAMBÁ

Quando indaguei sobre Pinhel, nas vilas e cidades vizinhas do baixo rio Tapajós, além de ouvir referências à “terra de feiticeiros e de pajés” e “terra onde mora o *Patauí*”, ouvi, principalmente, “terra do Gambá”. A tradição das *festas de santo* é muito respeitada em Pinhel, e a principal delas é a de São Benedito, celebrada anualmente no período entre 28 e 30 de junho, e que atrai moradores das *comunidades* e cidades vizinhas. É durante esta festa que os nativos dançam o *gambá*, uma dança tradicional do lugar, e certamente parte da sua identidade cultural frente aos outros grupos. Por isso *Festa do Gambá* ou *Festa de São Benedito* são expressões quase sinônimas.

O termo *gambá* nada tem a ver com o dito animal, mas se refere ao tambor usado pelos *foliões*¹⁵⁰, que é confeccionado de um tronco oco de madeira, fechado em uma das extremidades com um pedaço de couro retesado. O *gambá* é o principal instrumento que marca a música e a dança que tomam o mesmo nome. Os três tocadores dos tambores *gambá* sentam-se sobre eles e batem o couro, com as duas mãos. O grupo dos *foliões* inclui, ainda, dois tocadores de *reco-reco* e um de *caracaxá* e o mestre-cantor, que toca uma caixa (tambor mais leve) com duas baquetas. É ele que puxa as músicas, cujos refrões, bem conhecidos, são repetidos por todos. As letras são versos curtos e simples, de louvação a São Benedito e à Mãe de Deus, ou rememoração de fatos engraçados ou crenças da *comunidade*. Há *folias* específicas para a *alvorada*, *levantação* e *derrubada do mastro*, *ladainha*, *varrição* e *dança no salão*, entre outras.

Os brincantes dançam aos pares, formando um círculo. O homem faz galanteios à sua dama, requebra e mexe os braços, colocando-os nos quadris ou levantando-os e estalando os dedos, como na castanhola. A dama também mexe os braços e quadris, reagindo às investidas do cavalheiro. Em momentos mais livres, dançam grupos de crianças, rapazes, duplas de senhoras ou simplesmente homens e mulheres misturados no salão.

A festa de São Bendito apresenta muitas características daquelas chamadas *festas de santos*, que acontecem na Amazônia por iniciativa dos leigos e relativamente fora do controle eclesiástico, e que são um dos elementos principais da chamada *cultura cabocla* na região (GALVÃO, [1952]1976; WALGLEY, [1957]1988; MAUÉS, 1995). Ela ocorre no final de junho, quando as águas dos rios começam a baixar, e segue um roteiro ritualístico muito próprio que tem sido mantido como uma tradição em Pinhel. Destacam-se, entre os seus componentes, *o mastro*, que é levantado no primeiro dia da festa e derrubado no último; *os foliões* ou *gambareiros*, que são os músicos da parte religiosa e da dança do *gambá*; a reza da *ladainha* e a *distribuição gratuita de tarubá*. Vejamos alguns elementos da história das festas de São Benedito e do Gambá.

1.4.1 A história da festa de São Benedito

A festa de São Benedito parece ser muito antiga em Pinhel, como informam as pessoas mais idosas, e passou por várias transformações ao longo dos séculos, desde o tempo em que

¹⁵⁰ Os membros da equipe dos músicos do *gambá* são também chamados *gambareiros*. São eles que cantam as *folias* em homenagem ao santo, por isso são também chamado de *foliões*.

os indígenas foram aldeados na missão de São José dos Maytapus até hoje, quando continua a passar por mudanças.

Para compreender a forma atual da festa de São Benedito e da dança do *gambá*, é necessário que nos reportemos ao período das missões. Roselino Freire diz que o padre José da Gama, o missionário que fundou a missão, trouxe as imagens de São José, que ficou sendo o padroeiro do lugar e festejado em 19 de março, e de São Benedito, que ficou para ser celebrada em junho, “acompanhando a festa dos nativos”. É que “o padre fazia os gostos do povo”, para assim conquistá-lo melhor. Essa afirmação aponta para uma diferença de origem entre a festa do padroeiro da igreja de Pinhel, São José, que não recebe muita atenção dos nativos e que está sob total controle dos padres e catequistas, e a festa de São Benedito, que ganhou o aspecto de *festa dos nativos*, realizada à sua maneira, com a permissão dos padres. Ainda hoje são os leigos que comandam a festa, e o vigário não tem nenhuma influência sobre o evento, o que já foi motivo de tensões entre missionários, moradores e nativos.

Conforme a pesquisa de um grupo de estudantes de Pinhel, que entrevistaram os moradores mais velhos¹⁵¹, a música e a dança do *gambá* resultaram do trabalho de catequese dos missionários sobre as tradições que os indígenas já possuíam. Estes costumavam dançar o *gambá* para festejar a realização de suas atividades, realizadas em regime de *puxirum*. Ao final do dia de trabalho, eles faziam festa com dança e *tarubá* e *caxiri* (INGRIDY e outros. 2007[?]). Os padres, esforçando-se para que os índios não abandonassem a aldeia, adaptaram o *Gambá* a músicas devotas. Assim, as danças antigas passaram a ser entoadas, com adaptações, durante as *festas dos santos*.

De fato, até a expulsão dos jesuítas da Amazônia, em 1757, os missionários permitiam que nas festas católicas os nativos fizessem as danças e *beberagens*, mais ou menos à sua maneira [dos índios]. O padre João Daniel ([1776] 2004) registrou como eram tais festas nas *aldeias* que ele conheceu, inclusive aquelas do rio Tapajós, onde esteve nos seus últimos anos de Brasil. Por isso, posso concluir que muito do que ele descreve se aplica às festas na missão de São José de Maitapu. Sobre instrumentos musicais entre os indígenas, ele destaca o uso de *tambores* e *gaitas*. Refere a *tambores maiores*, usados nas festas *mais solenes* dos *índios mansos*, que eram os festejos de Natal, Páscoa, santo padroeiro ou de devoção. Os *tambores maiores* eram tocados pelos mais velhos, “o que fazem sentados com ambas as mãos, em lugar de baquetas” (DANIEL, [1776] 2004, p. 287). Naqueles dias, a missão tinha de *arder*

¹⁵¹ Eu soube que uma das principais fontes da pesquisa dos estudantes foi a professora Ivete Vaz, que, assim como Roselino Freire, também se interessa pela história e a cultura locais. Ela não é uma “mais velha”, pois deve ter aproximadamente 55 anos, mas diz ter conversado muito com os mais idosos sobre a história de Pinhel

em “festas, danças, bailes e beberrias” em uma comemoração que durava muitos dias. Se a festa não fosse boa, o *juiz*¹⁵² era censurado pelos indígenas. Já naquela época, a responsabilidade dessas festas era do *juiz* e dos *mordomos*, que se empenhavam muito para fazer o melhor possível. Os títulos de *juiz* e *mordomos* ainda persistem na festa de São Benedito, e em muitas *festas de santo* no baixo Tapajós. As outras famílias colaboravam com os organizadores da festa, doando alimentos, em uma espécie de *esmolação*¹⁵³, como é praticada hoje na festa em Pinhel.

Esse modelo de festas de santo *de ramada*¹⁵⁴ de vários dias de duração, que depois se tornou muito comum em toda a Amazônia, começou a ser desenvolvido nas *missões*, com *mastros*, *juizes*, *mordomos*, *ladainhas*, *esmolação*, abundância de bebidas fermentadas, música de ritmos dos próprios nativos etc. Com a expulsão dos jesuítas, em 1757, as *aldeias* passaram a ser governadas por *diretores de índios* e só algumas tinham padres diocesanos. Hoornaert (1992b) afirma que, a partir da saída dos missionários, a maioria das vilas e povoados viveu uma “carência crônica de sacerdotes”, que foi notada até em 1950, por Galvão ([1952]1976). Boa parte dos índios fugiu das *vilas*, as antigas *missões*, e, os que permaneceram, mantiveram o costume de fazer as *festas de santos* de devoção, mesmo sem a presença de sacerdotes e, ao longo dos anos, foram adaptando essas festas conforme seus costumes.

Com os rituais tribais proibidos ou já quase esquecidos, tais festas “cristãs” passaram a ser as únicas ocasiões festivas dos indígenas, momentos em que as famílias mais distantes se visitavam e trocavam presentes, enquanto outras se conheciam, arranjavam casamentos etc. Em Pinhel, dizem que as festas do Gambá mais antigas duravam até nove dias, e não eram muito diferentes daquelas que o padre João Daniel ([1776] 2004) descreve para meados do século XVIII. E havia festas dedicadas a vários santos conforme o calendário católico da época, sendo que pessoas diferentes tomavam para si a tarefa de realizar tais festividades.

Os indígenas das *aldeias* do baixo rio Tapajós já tinham, na década de 1750, um tambor *maior*, que deveria ser muito similar ao *gambá* atual ou já era o próprio *gambá*. E nem se

¹⁵² Os indígenas responsáveis pela organização dessas festas recebiam títulos de *juiz* e *mordomos*. Nas festas da Santíssima Trindade e Espírito Santo, o título máximo era o de *imperador*. Estas festas foram abandonadas em Pinhel nos anos 1970, aproximadamente. Em 2008, a festa da Trindade nos moldes tradicionais foi retomada.

¹⁵³ *Esmolação* é um termo nativo, e refere ao momento ritual da coleta de doações, em geral alimentos, que serão consumidas durante a festa. Os foliões, com seus tambores e bandeiras, passam nas casas dos moradores, conduzindo a imagem do *santo*, que simbolicamente entra na casa e recebe os donativos.

¹⁵⁴ *Festas de ramada* são as *festas de santo*, conforme a devoção popular tradicional. O nome *ramada* significa o barracão preparado exclusivamente para os festejos. Galvão ([1952]1976) chama-a de “pavilhão de danças, de cobertura de palha e de chão de terra batido”. Atualmente, em Pinhel, não se usa mais o termo, pois o barracão é de madeira, chão de cimento e coberto com telhas de amianto, construído pelos moradores, com material doado pela Prefeitura de Aveiro.

pode dizer que esses tambores compridos fossem influência dos negros, pois João Daniel descreve *aldeias* habitadas apenas por indígenas, que haviam *descido*, recentemente, das suas malocas. Foi só após 1757, quando começou a operar a Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, que os escravos negros foram introduzidos regularmente no Estado¹⁵⁵, para agradar aos colonos, uma vez que a legislação pombalina proibia a escravização dos indígenas. Os negros foram levados para Pinhel, também, somente após a saída dos jesuítas. Ou seja, os tambores usados nas festas católicas das missões no Tapajós, conforme descrição de João Daniel, compunham a tradição dos povos nativos do rio Tapajós. Depois dessa época, é que os negros passaram a compartilhar das festas e do mosaico étnico-racial em formação, integrando-se nas tradições, que incluíam a *Língua Geral*, a pajelança e as *festas de santo*. Certamente, os negros acrescentaram elementos da sua própria tradição cultural, que incluía também o gosto pelos tambores. Eles adotaram a devoção aos santos e, reciprocamente, devem ter influenciado o *Gambá* dos indígenas.

Ao escutarmos as músicas do Gambá, é perceptível a presença de ritmos de influência afro, como o *carimbó*, por exemplo. Segundo Nei Lopes (2003), o próprio nome do tambor *gambá* é de origem africana. E eu digo que é possível que os atuais tambores *gambá* de Pinhel sejam uma adaptação dos tambores indígenas ao padrão trazido pelos negros. Como disse antes, os indígenas já usavam tambores parecidos com os atuais *gambá*, antes da chegada dos negros. Pode ter acontecido que os negros tenham feito algumas adaptações nos tambores indígenas, até atingir os atuais *gambá*. Sobre os elementos africanos no *gambá*, não é fortuito que as figuras centrais da dança sejam o *recongo* e a *rainha*. *Recongo* vem de “rei do Congo” ou “rei Congo” e remete às “congadas” e outras festas das tradições de comunidades negras e quilombolas nas várias regiões do Brasil¹⁵⁶ (CASCUDO, 2001, p. 149-153).

Os mais idosos reconhecem que os negros contribuíram com parte das letras das folias e tornaram o ritmo *mais animado*, pois, com o passar do tempo, as letras e o ritmo das músicas indígenas foram se rotinizando. Roselino Freire chega a afirmar que nem havia *gambá* em Pinhel antes. Havia a imagem de São Benedito e festa com música, um pouco monótona. Havia uma *caixa grande* (tambor), do tipo usado no *marabaixo*, que era tocada pelo *caixeiro*, e animava *brincantes*. Foi um homem negro, chamado Jardo, que veio do outro lado do rio, de

¹⁵⁵ A Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão foi criada por decreto, em 1755, mas atuou efetivamente entre 1757 e 1778. Durante esses 21 anos, ela importou 25.365 escravos africanos para o Maranhão e o Pará (HEMMING, 2007[1978], p. 692)

¹⁵⁶ Entre os festejos ocorridos na Bahia, em 1760, por ocasião do casamento de D. Maria I de Portugal com o Infante D. Pedro III, apresentou-se pela primeira vez o Reinado Congo, organizado em torno de um rei e sua corte. A congada de São Benedito recria, simbolicamente, fatos históricos ocorridos por ocasião dos primeiros contatos entre portugueses e africanos (DEL PIORIE, 1994).

um lugar chamado Barreiro, perto de Itapuama e Itapaiuna¹⁵⁷, que se prontificou em *ajudar* o mestre-cantor, ensinando-lhe as *doutrinas* que se cantam hoje e o novo ritmo do *gambá*. O acréscimo dos termos *rainha* e *recongo* e a dança da *Vaca Braba* também se devem a Jardo.

O fato de Jardo haver constatado uma *pobreza* no *gambá* e introduzido um ritmo *mais animado* do que aquele que os indígenas possuíam é repetido por todos os informantes. Citam até o detalhe de que, ao escutar as folias dos nativos, Jardo teria dito: “Tadinhos, não sabem cantar” (INGRDY e outros. 2007[?]). E, depois disso, viajou, prometendo que voltaria no ano seguinte, trazendo o seu próprio *gambá*: “Quando eu chegar no meio do rio na madrugada do dia 28 de junho, tirarei a primeira doutrina da madrugada, e vocês responderão”. E ele cumpriu sua palavra. Luiz Cardoso conta, até de forma poética, a volta de Jardo. Em sua embarcação, ainda no meio do rio, ele já vinha cantando e *inversando* sua *doutrina*. Pela forma solene como essa chegada é lembrada, ela deve ter, realmente, importância muito grande para a constituição da música atual do *gambá*. E deve ter sido mesmo, aquele, um dos momentos mais enriquecedores da reinvenção ou recriação desta tradição.

Conforme Nei Lopes (2003, p. 27) a palavra *aiué*, que se repete na *levantação e derrubada* do mastro, momentos de muita alegria, é uma interjeição de origem africana, do quimbundo (*aiué*), e “exprime alegria, gracejo ou mofa”. Faz muito sentido, então, pois aqueles são mesmo momentos de alegre euforia. Como São Benedito foi um dos santos mais valorizados, principalmente pelos negros, em várias regiões do Brasil, suponho que foram eles que trouxeram essa devoção ao santo também para Pinhel. O que não significa que tenham trazido o *gambá*, como tradição.

Quando viveu Jardo? Dona Zinha, 89 anos, diz que foi *no tempo dos antigos*. Esse tempo pode ter mais de um século, pelo menos. Luís Cardoso, 68 anos, filho de *folião do gambá*, disse que o Sr. Benedito, o preto e famoso *curador*, e Jardo, ambos de Pacoval¹⁵⁸, chegaram juntos a Pinhel, o que, pelos meus cálculos, foi na virada dos séculos XIX/XX.

A antropóloga Rita Heloisa de Almeida (2001, p. 40), anotou sobre a presença de negros na região: “Vale ainda registrar que, ao final da reunião, a mesma pessoa que havia indicado sua descendência indígena também nos forneceria a informação de que a constituição da comunidade de Itapaiúna está relacionada à chegada de uma família africana ao lugar em 1903”. Então, se havia famílias negras naquele lugar no início do século XX, faz

¹⁵⁷ Dois povoados localizados quase em frente a Pinhel, próximos da ilha Boinaçu. Alguns informantes se dividem, dizendo que ele vivia mais próximo de um ou de outro.

¹⁵⁸ O quilombo de Pacoval ainda hoje é conhecido como a terra da festa do Marambiré, dança afro com o uso de tambores, apresentada nas festas de São Benedito e Santo Antônio, que também acontecem no bairro de Luanda, na cidade de Alenquer (PA), próximo de Santarém. Nestas festas, os negros promovem o Congado e o Reisado. Assim, está explicada a influência afro na festa de São Benedito e na dança do *gambá* em Pinhel.

todo sentido que alguém de lá tenha vindo a Pinhel e influenciado o desenvolvimento do Gambá.

O Gambá, tão destacado pelo movimento indígena local como uma *tradição indígena*, foi trazido pelos negros e implantado em Pinhel? “Foi trazido pelos negros, claro. Olha, vê o santo, que é o São Benedito, que você sabe que o São Benedito é o santo dos negros. [...] você não vê o jeito do gambá aqui? Você vai olhar hoje na televisão lá fora, por exemplo na Bahia, você vê quase a coincidente”. Foi o que respondeu Edivaldo Carvalho dos Santos, mas ele ponderou que isso não pode ser dito abertamente, para não desagradar a maioria que pensa que é uma dança originariamente indígena. Ele admitiu, ainda, que a contribuição dos negros combinou com alguns elementos nativos. No meu entender, o *gambá* não foi totalmente trazido pelos negros, tampouco é uma tradição totalmente originada entre os nativos, mas o resultado de um processo mais complexo, que envolve as duas contribuições e outras mais, sob o comando dos nativos. Retomarei essa argumentação mais adiante.

Se a influência negra no Gambá é lembrada pelos próprios nativos, eles mesmos fazem questão de destacar uma anterior e maior influência indígena, como citei acima. É possível identificar alguns exemplos da contribuição indígena à atual festa: [1] o preparo e a distribuição gratuita de *tarubá*, que é uma das características principais do evento. Não é possível pensar a festa de São Benedito sem *tarubá*. Há prazer, por parte da maioria das pessoas, em preparar a bebida, que obedece a um ritual, com seus segredos, e oferecê-la, gratuitamente, aos visitantes e participantes da festa. É notadamente no dia da *varrição* que se observa a alegria das pessoas em servir a saborosa bebida, quando os *foliões* e *brincantes* passam nas casas, cantando “ainda não acabou, ainda não acabou”. O *tarubá* gratuito em grandes quantidades ainda é uma forte tradição; [2] algumas palavras do Nheengatu continuam presentes nas músicas, como “*aningaturia*” (ligado à planta *aninga*?) e “*apaciudara*” (a moça que mora na *comunidade* de Apacê) e a expressão “*nepeteku ne mariko nemura resé*”¹⁵⁹. Mesmo proibida, desde 1757, e re-proibida depois da Cabanagem, em 1840, a velha *Língua Geral* ainda resiste.

Outra influência na formação do *gambá* e da festa de São Benedito procede da época das *missões*. Muito provavelmente, daquele tempo, ficou, no baixo Tapajós, o costume do *mastro*. Segundo Câmara Cascudo (2001), os mastros começaram, no Brasil, sendo erigidos diante da igreja, entre música, cantos e foguetório, no início da festa de São João, ou dos santos de junho, como Santo Antônio e São Pedro. Neles eram pendurados flores, enfeites e

¹⁵⁹ Significaria algo como “você está sacudindo a cintura ou a barriga quando dança”, conforme pesquisei com a Sra. Celina Cadena Baré, do rio Negro, que ministrou oficinas de nheengatu no baixo Tapajós.

frutos como primícias das colheitas. Seriam “reminiscências dos cultos agrários”. A bandeira, do santo no alto, mostrava que ele estava presente, esperando seus fiéis. Mas o autor acrescenta que mesmo os indígenas amazônicos tinham o costume de levantar mastros à entrada dos seus povoados, como relatou Claude d’Abbeville ([1614] 2002), no início do século XVII, sobre os indígenas na “Ilha do Maranhão”. O mastro era comprido e tinha, no alto, um pedaço de pau atravessado, onde penduravam escudos feitos de folha de palmeira, com um homem nu pintado. Diziam que era uma recomendação dos seus pajés, para afastar os “maus ares”. Ainda conforme Câmara Cascudo (2001), entre os índios Bakairi, no aldeamento Paranatinga, no Xingu, Max Schmidt encontrou, em 1901, um “poste”, em torno do qual os nativos dançavam. Isso sugere que é possível que o mastro fosse um costume mais difundido no interior da Amazônia, entre os povos indígenas, mesmo antes do contato com os europeus. Mesmo que seja assim, aparentemente, foram os missionários, através dos festejos de santo, que o popularizaram nas suas *aldeias*, em toda a Amazônia e no Brasil.

Mircea Eliade ([1951], 2002, p. 287-294) refere-se ao “simbolismo do centro”, no qual o pilar central é um elemento característico da habitação das populações ditas primitivas. A ideia de um “eixo central” faz parte da crença xamanística, pois é ele que permite a passagem e comunicação entre os três níveis ou “regiões cósmicas” (inferno, terra e céu). Por essa abertura do centro, passam deuses e xamãs. Eliade afirma que chegou a essa conclusão após observar que essa ideia de “centro” está presente em vários locais sagrados no mundo. Ao pé do pilar central, ocorrem sacrifícios e preces, porque é ele quem abre o caminho para o Ser supremo celeste. E mesmo nas “culturas mais evoluídas” está presente o pilar central. Sem me aprofundar nesse aspecto, lembro que os ritos da *levantação* e *derrubada* do *mastro* marcam exatamente o início e o fim da festa. Enquanto o *mastro* estiver em pé, na praça central do povoado, há festa. E mais, na parte mais alta do mastro, fica tremulando a bandeira com o desenho do *santo*, o símbolo do que há de mais sagrado e divino para os indígenas, que ficam bebendo, dançando e festejando, aqui na terra.

O *mastro* significa a profunda comunicação ritual entre estes três níveis, que ocorre durante a festa. Quanto ao mundo inferior (*inferno*) dos *encantados*, já disse que é durante a festa de São Benedito que o Patauí e o Boto, principalmente, festejam e até dançam entre e com os humanos. Parece que, realmente, enquanto o *mastro* estiver em pé, as portas entre as três “zonas cósmicas” estão abertas e são intensamente usadas.

Além do *mastro*, outra marca herdada das *missões* são as *ladainhas* em latim. Como imaginar uma festa de São Benedito sem os cantos da ladainha, as velas acesas, próximas da

pequena imagem do *santo*, o pipocar das *pistolas* (fogos de artifício) e todo aquele clima de oração que envolve mulheres e homens, jovens e crianças? Não é possível! Notei até muito mais devoção e introspecção entre os nativos, em uma ladainha, do que em um culto católico celebrado pelo sacerdote ou catequista. Mas, apesar dessas influências católicas citadas, hoje a festa é iniciativa dos moradores e não dos padres, que, nas décadas de 1950 e 1960, até proibiram esta manifestação.

Descrever a festa de São Benedito e o *gambá*, como frutos de contribuições de indígenas, negros e brancos pode dar a falsa impressão de que a festa é simplesmente uma colcha de retalhos. Não é assim. O Gambá não é também uma soma matemática. As culturas se dinamizam de uma maneira bem mais complexa, através da ação de seus agentes. No caso de Pinhel, foram os nativos do lugar que lideraram esse processo. Mesmo quando estavam submetidos aos missionários, aos *diretores de índios* ou aos *patrões* da borracha, foram os nativos que conservaram, reinterpretaram e reinventaram o que já era da sua tradição, e adaptaram ou recusaram o novo.

Até o final dos anos 1960, as famílias tinham um *centro*, onde viviam e trabalhavam durante a maior parte do tempo. *Baixavam* quase só para as *festas de santo*, que eram muitas, pois muitas famílias tinham *santo* de devoção e realizavam suas festas anuais, como N. Sra. das Dores, São Marçal, Santíssima Trindade etc¹⁶⁰. Os moradores lembram-se daquelas festas como um tempo de rezas, de ladainhas, de comidas e bebidas e de muitas danças, um tempo de reencontros. Além da festa na *ramada do santo*, outras famílias de *festeiros* faziam, nas suas casas, as suas próprias festas, inclusive com música própria. As pessoas passavam a noite entre uma casa e outra.

Roselino Freire disse, em determinada ocasião, que “antes não havia esse negócio de ‘comunidade’”. A imagem do santo e a responsabilidade de fazer a festa eram repassadas de pai para filho. A festa era iniciativa de uma *família*. Por exemplo, a imagem que o próprio Roselino possui foi herdada da sua avó Acendina, que já a havia herdado de outros parentes. Mas os anos 1960 parecem ter sido o período das grandes mudanças com relação a essa tradição. Foi nesse tempo que foram proibidas as *festas profanas*, como a de São Benedito ou

¹⁶⁰ Nos últimos três anos, as irmãs Marli e Neli Amâncio e seus familiares voltaram a celebrar, no mês de julho, a festa da Santíssima Trindade, que parece ter sido famosa décadas atrás, mas foi negligenciada, após a morte do antigo *protetor*. Os mais velhos dizem que, *antigamente*, nas festas dos vários santos, havia outras danças, além do *gambá*, como *marabaixo*, *peixe no cacuri*, *dança do sicuriçu*, *dança do macaco* e o *sairé*. Luís Xavier Cardoso afirmou que o Sairé, hoje festejado em Alter do Chão, foi para ali levado por uma senhora de Pinhel, de onde ele é originário. Na verdade, no período colonial, o Sairé foi disseminado pelas antigas vilas da Amazônia, mas parece persistir, hoje, só em Alter do Chão (NOGUEIRA, 2008).

do Gambá. Vou tratar, nesta seção, de aspectos ligados principalmente à festa de São Benedito e da devoção dos moradores com este santo.

Para traçar, resumidamente, a história da festa de São Benedito nas últimas décadas tive que lançar mão, basicamente, das informações dos moradores mais velhos de Pinhel. Como não há muita discordância entre as versões recolhidas, só as identificarei nominalmente quando se tratar de algo mais específico ou uma citação direta. Qual a origem da imagem de São Benedito? Não sabem ao certo. Os mais antigos *protetores do santo*, cujos nomes os moradores conseguem lembrar, é o casal de *bugres* Zé Mulato e Maria Mulata¹⁶¹, aquela que tinha o corpo *todo pintado de preto*, avó e mãe de criação de Dona Firmina Carvalho. Deles, a imagem passou para Vituriano e Jucundina, que passaram para os irmãos Guilherme, Armindo e Rosa Lopes. Provavelmente, estes permaneceram durante alguns anos, juntos, coordenando a festa de São Benedito, ainda que a liderança maior fosse dos dois homens. Quando Armindo, o último dos irmãos Lopes, faleceu, seus filhos passaram a *protetores do santo*. O Sr. Zormar Lopes e seus irmãos lideraram a festa durante dois anos, mas aparentemente enfrentaram alguns problemas na administração do evento. E, então, o *santo* chegou até o atual *protetor*, Merandolino Lopes, filho de criação de Guilherme e filho legítimo de Rosa Lopes.

Pelo que informou Dona Caetana Lopes, filha de Rosa Lopes, a imagem de São Benedito ficava guardada na igreja da *comunidade*, até meados do século XX. Aproximadamente em 1960, o missionário franciscano Frei Ivo Schmieg¹⁶² teria proibido as *festas de santo de ramada*, classificadas por ele como *profanas*. Ele teria lançado as imagens de vários santos ao mato, inclusive a de São Benedito. Dona Caetana Lopes recolheu as imagens e as distribuiu entre os moradores, entregando a do santo negro para seu tio Guilherme Lopes. Arlinda Lopes, aproximadamente 60 anos, contou que seu pai, Armindo Lopes, foi ameaçado de excomunhão pelo missionário, porque defendeu a continuação da tradição da festa. Armindo era professor, portanto, uma pessoa esclarecida, um intelectual dentro daquele contexto onde poucos tinham acesso à leitura e à escrita. Pode ter advindo daí a sua autonomia diante da atitude do missionário. E, de fato, ele continuaria organizando a festa de São Benedito, com a dança *profana* do *gambá*. Eis o relato de Arlinda Pedroso sobre o fato:

¹⁶¹ Maria Mulata morreu aproximadamente em 1945.

¹⁶² Suponho esta data porque ele chegou ao Brasil, vindo dos EUA, em 1957, aproximadamente. Anos depois desse fato, Frei Ivo voltou a usar seu nome de batismo, Frei Roberto Schmieg.

[...] quando o padre chegou aqui, que foi frei Ivo, então ele mandou chamá o papai, e Rosa e Guilherme, que eram os três irmãos que promoviam essa festa. Aí, começaram a conversar. E aí, o padre disse que não podia, que acabasse porque acabasse essa festa, que era uma festa profana, dizendo que o papai, e Rosa e Guilherme não podiam ser padrinho de ninguém¹⁶³, de criança nenhuma, por causa que eles promoviam essa festa, que eles consideravam como se fosse profana. [...]. Aí meu pai disse: “Não, se é por isso, tem muitas outras religião que possa batizar crianças”¹⁶⁴. [...] aí, ele disse que ele [padre] não podia acabar assim, por causa que era uma tradição, que era dos pais dele essa festa, o São Benedito era tempo dos pais dele.

Arlinda e Zormar Lopes estão seguros de que a festa não desapareceu somente porque seu pai não deixou. Uma afirmação muito comum entre os mais velhos é “os padres proibiram o gambá”, mas, mesmo assim, os moradores de Pinhel continuaram fazendo a festa, ainda que meio “escondido”, e até enfrentando certa rejeição por parte de alguns moradores, que diziam que o *gambá* “era dança de índio” (INGRIDY e outros, [2007?]).

Quanto ao Sr. Armindo Lopes, depois desse confronto com o padre, apesar de ele ser um líder católico local, ele ficou mais afastado da Igreja, e, depois de morto, seu corpo não entrou na capela, conforme seu pedido, o que constitui um fato raríssimo em Pinhel. É o que relata seu filho Zormar Pedroso:

[...] depois, ele ficou afastado, porque antes ele foi até mariano, ele foi o presidente dos mariano, e todos os domingo ele chegava à igreja. Todos os domingo ele vinha lá da onde nós morava no lugar Badajó¹⁶⁵, ele vinha aqui pro culto. Aí, depois que o padre excumungú, ele disse que num era prá ele frequentar a igreja [...]. Aí, também se afastou um pouco da igreja, passou um tempo que ele não ia. A dípois que ele vinha sempre, mas não era como ele era antes. [...] antes, que ele tava duente, juntú todos os filho e disse: “Olhem, meus filho, quando eu murrer, vocês num levem meu cadáver lá na igreja, porque eu já tô morto. E prá mim retirar meus pecado é preciso eu ir bom lá, mas depois de eu morto? ‘Tão, me peguem, me levem no cimitério. Eu num quero que vocês ocupe ninguém, vocês são um bucado de irmãos, se ajuntem e levem meu corpo prá dentro do cimitério, e fazem um sepulcro meu, e pronto, acabou-se. Já num carece tá chamando os outro, nem levá na igreja”. E nós fizemo esse pedido dele. Meu pai num foi na igreja não.

Nos anos 1970, outro padre visitou Pinhel e teve atitude completamente diferente com relação ao *gambá*, como informou o próprio Zormar Pedroso Lopes:

¹⁶³ E nem poderiam batizar seus filhos também. Essa ameaça, onde os indígenas dão um valor muito grande ao batismo das crianças (como proteção contra ataques de *bichos*), deve ter sido profundamente sentida.

¹⁶⁴ Pareceu-me muito interessante a atitude do Sr. Armindo Lopes diante do missionário, não temendo a ameaça de excomunhão. Tratava-se de uma *comunidade* rural amazônica de meados do século XX. Segundo Zormar Pedroso Lopes, seu pai teria dito ao padre: “Tá bem, padre. Se eu num posso batizar meus filho na igreja, vou procurar a religião crente, e ponho pra batizar também. Ponho meus filho tudo na religião”.

¹⁶⁵ Entre o sítio Badajó e Pinhel, há um trajeto de 45 minutos a 1 hora de caminhada.

Aí, quando veio utro padre, ele disse que não era assim não, num podia ser assim. Aí, o padre chegu lá, viu, queria ver a dança do gambá. Aí, bateram [os tambores]. Até o padre foi no meio, dançando essa dança. Eu num me lembro o nome do padre¹⁶⁶. Quar foi que liberú.

Nos anos 1980, o missionário que demonstrou intolerância para com a festa de São Benedito e do Gambá, já idoso e informado por novas ideias na Igreja Católica, teria pedido desculpas, na *comunidade*, por sua atitude. Armindo Lopes já havia, então, falecido. Além de Armindo Lopes, a continuidade da tradição do Gambá dependeu dos *foliões*, que prosseguiram cantando e batendo seus tambores e caixas. O mestre-cantor e chefe dos *gambareiros* Lino Guedes, que viveu até os anos 1950 e provavelmente ainda presenciou a proibição do *gambá*, é um dos mais lembrados. Luiz Cardoso disse, orgulhoso, ter sido seu aprendiz.

Os anos 1970 foram um tempo de revalorização e revitalização da *dança do gambá*. Além do padre que *liberou* a festa, outra pessoa, externa, ajudou a divulgar o *gambá* até em outras cidades. Conforme Roselino Freire, em 1971¹⁶⁷, chegou a Pinhel a Sra. Joialina Cunha, que era professora em Daniel de Carvalho¹⁶⁸, acompanhada de outra professora de Fordlândia. “Chegaram dizendo que o gambá era uma importante e bonita tradição”, e que poderia ser mostrada no I Festival Folclórico da Transamazônica, que aconteceria em Itaituba, naquele ano. Foi ela quem providenciou as roupas e o transporte para os *gambareiros* e *dançarinos* alcançarem Itaituba. As roupas eram de cores bem vivas, como vermelho, branco e amarelo. O *recongo* e a *rainha* usavam roupas especiais, reluzentes, próprias da sua condição. Antes disso, os *dançarinos* nunca haviam usado roupas padronizadas. Cada um dançava com sua própria roupa. Joialina Cunha foi quem introduziu o casal de criados do *recongo* e da *rainha*, representados por duas crianças, pois *recongo* e *rainha* já existem.

Roselino Freire lembra que, ao se apresentaram em Itaituba, e, depois, Fordlândia, Aveiro e Daniel de Carvalho, os *dançarinos* e *gambareiros* foram muito aplaudidos e os

¹⁶⁶ Dona Eunice Colares Vaz, 73 anos, minha mãe, disse que foi o Pe. Edilberto Sena, de Santarém, recém-ordenado sacerdote e entusiasta da Teologia da Libertação, que esteve em Pinhel, acompanhado de uma equipe, e pediu aos moradores que apresentassem o *gambá*. Os moradores lhe disseram “mas foram os padres mesmo que proibiram...”. Em seguida, o padre e sua equipe viram, “dançaram até suar” e gostaram muito. No fim, o padre disse, em público, que poderiam continuar dançando, pois era algo muito bom e não era proibido pela Igreja. Ao contrário, era valorizado. Isso impactou positivamente os moradores.

¹⁶⁷ Joialina Cunha teria chegado em 1972 (INGRIDY e outros, [2007?]). Marilza Santiago diz que, neste ano, seu esposo, Mario Cunha, era candidato a prefeito de Aveiro, e ela o acompanhava durante a campanha. Em Pinhel, ela ajudou a fundar um clube de mães, que passou a ser liderado por Eunice Colares Vaz.

¹⁶⁸ À época, Daniel de Carvalho, bem como Belterra e Fordlândia, era uma base do Ministério da Agricultura, que ali desenvolvia criação de gado bovino. Joialina era esposa do Sr. Mario Cunha, administrador de Daniel de Carvalho. Era, portanto, uma pessoa de alto *status* social na região. O lugar está situado à margem do Tapajós, ao sul de Pinhel, a uma distância calculada em três horas de viagem de barco pequeno.

espectadores pediram que voltassem várias vezes ao palco. Em Itaituba, os locutores do Festival elogiavam muito a dança. Havia até fogos de artifício para saudar o *gambá* de Pinhel. Quando se tratava de disputa, o *gambá* ganhava facilmente dos concorrentes. Sobre essa “descoberta” e exposição do *gambá* em eventos culturais em outras cidades, Roselino Freire comentou: “Eu nem sabia que isso era folclórico”. A afirmação demonstra que a classificação externa sobre essa prática teve repercussão na própria maneira de os moradores encararem as suas tradições, o que fortaleceu a sua autoestima.

É interessante notar que, no Festival Folclórico de Itaituba, e depois em outros eventos, o *gambá* concorria com a Dança dos Andirás, da *comunidade* de Curi, que era tida como tão boa ou até melhor do que o *gambá*. Ela colocava em cena *índios* estilizados, em um festival *folclórico*, enquanto Pinhel, cujos moradores à época não se *assumiam* como indígenas, apresentava *índios* verdadeiros dançando um ritmo que mais lembrava o *carimbó* e outras danças afro. Hoje, não se ouve mais falar da Dança dos Andirás. Já o *Gambá* de Pinhel persiste, e é tido pelos indígenas do lugar como a *sua* dança indígena – e não mais “folclórica” – ainda que não usem cocares, pintura corporal e saiotes, como os “*índios*” da Dança dos Andirás.

Outra importante mudança na festa aconteceu, segundo os mais velhos, com a troca de *protetores do santo*, em meados dos anos 1980. Após a morte dos três irmãos Lopes, quando o *santo* passou para Merandolino Lopes, a festa de São Benedito sofreu profundas alterações, o que permite que os informantes idosos possam falar de um *antes* e um *depois* na história recente da festa de São Benedito: “A comida e tudo era de graça”; “Era tudo dado. Não tinha nada vendido”; “Num tinha comércio como já tem agora, era mesmo só festa do *gambá*” etc. Antes, mesmo que já houvesse venda de cachaça, havia muita bebida distribuída gratuitamente. Os informantes sintetizam as diferenças entre o *antes* e o *presente* da festa, dizendo que se passou do “tudo de graça” para o “tudo vendido”. Lembram que, hoje, só café, biscoito e *tarubá* são distribuídos de graça.

Outra significativa alteração incide sobre a música do *gambá*. Havia grupos musicais com violino e outros instrumentos, mas os *foliões* do *gambá* cantavam a noite toda, e sempre havia pessoas para dançar. Hoje, o *gambá* é apenas uma “apresentação” rápida, antes do início da esperada *festa dançante*, com bandas musicais das cidades, que concentram as atenções e os esforços dos organizadores. Antes, as pessoas dançavam à sua maneira, sem roupas especiais e sem o esquema atual, que inclui a *entrada* e a *saída* dos brincantes do salão. Apenas o *recongo* e a *rainha* tinham suas coroas, feitas de papelão ou outro material simples recobertas de papel dourado. Os outros *dançarinos* eram todos iguais no *gambá*. Entre os

visitantes, é comum a reclamação de que eles vêm para ver e dançar o *gambá* e beber *tarubá*, mas ficam frustrados porque quase não assistem a dança e o *tarubá* é pouco.

Aqueles que conheceram o Gambá de *antigamente* dizem que “a festa já não é mais a mesma. Os organizadores só pensam em ganhar dinheiro”. Esta palavra também tem um enorme poder explicativo sobre as mudanças por que a festa passou. Em 2007, os participantes reclamavam que uma banca no salão da *festa dançante*, na noite de 29 de junho, custara R\$40,00 e a entrada no salão, R\$10,00 para homens, e R\$5,00 para mulheres, valores que parecem estar acima do que os moradores esperavam e poderiam pagar. Mesmo entre as pessoas que a cada ano ajudam nos trabalhos da festa, como Azamor Deodato, que participa da *esmolação* com os *foliões*, resta a decepção com o rumo que a festa tomou:

Eles tão deixando, não é assim a cultura, tão deixando um pouco de lado. Já está assim uma festa comercial, [...] tudo, tudo por dinheiro. Mas, só que agora eu me decepcionei [...]. A busca pelo dinheiro tá dominando a festa.

A Prefeitura de Aveiro havia doado R\$2.000,00 para a festa, em 2006. Repetiu o mesmo valor em 2007, além de 400 litros de óleo combustível (que, pelos meus cálculos, em valores da época, resultava em cerca de R\$800,00). O lucro líquido da festa de 2007, segundo Roselino Freire, foi de R\$1.113,00. Este valor ficou nas mãos do *protetor do santo*, Merandolino Lopes, e foi sendo emprestado para algumas pessoas, durante o ano. A maioria diz que esse dinheiro *desaparece* antes da festa do ano seguinte, sem ser aplicado, por exemplo, em melhorias no barracão ou na capela do *santo*. No final de 2008, Ana Vaz, cunhada de Merandolino Lopes, lamentava que todos os anos a *história* das suspeitas sobre o destino do lucro da festa se repete, reconhecendo que falta transparência no uso do que se aúfere com a festa de São Benedito.

Outra mudança ocorreu no final de 1996, com o início do movimento que resultaria na Associação Yané Caeté. Os líderes insistiam na ideia de *valorizar* a antiguidade dos moradores na área, para justificar o direito de reivindicar a demarcação daquelas terras de forma coletiva. Nesse sentido, uma remota origem indígena passou a ser destacada, e a luta dos *cabanos* foi recuperada como uma luta dos seus antepassados. Elementos da *cultura* que também indicassem essa antiguidade passaram pelo mesmo processo. Esse foi o caso do *gambá*, que passou a ser apresentado e dançado em grandes encontros e festas da Yané Caeté,

onde não faltava também o *tarubá*¹⁶⁹. O *gambá* foi, assim, elevado à posição de “a” *tradição cultural* de Pinhel e das outras *comunidades* da Yané Caeté.

Em 1997, a partir da iniciativa de Maria José Caetano, Marilza Santiago e minha, a festa de junho recebeu novo impulso e foi mais divulgada em outras *comunidades* e cidades. O grupo passou a denominar o evento de Festival Folclórico do Gambá (INGRIDY e outros, [2007?]). Foi recuperado o *banho de cheiro* na manhã do dia 28 de junho¹⁷⁰ e acrescentada a *noite cultural*, com as apresentações de quadrilhas e outras danças, de Pinhel e da vizinhança, na noite de 28 de junho, concorrendo a prêmios para os primeiros colocados. Foi conferido também destaque para a *festa dançante* da noite de 29 de junho, já com banda musical de fora. Ao mesmo tempo em que esse trio dizia querer manter a *tradição*, inovou profundamente a festa. Essa revalorização do *gambá* ocorreu no momento em que a festa de São Benedito estava já um pouco esquecida, após a grande exposição, no início dos anos 1970.

Na festa de 1997, a coordenação foi ampliada para além dos membros da família dos *protetores do Santo*, que normalmente eram os responsáveis pela guarda da imagem do *santo* e pela realização da própria festa. Muitos moradores de Escrivão e Camarão participaram, e o evento passou a ser visto como algo compartilhado pelas três *comunidades*, uma vez que estavam na mesma mobilização de luta pela terra e valorização das culturas locais. Outros moradores de *comunidades* vizinhas também vieram, atraídos pela propaganda nas emissoras de rádio de Santarém. Os nomes *gambá* e *Pinhel* passaram a ser bem mais conhecidos.

De fato, a Yané Caeté e a mobilização pela Resex Tapajós-Arapiuns influíram muito na revitalização da *tradição* do *gambá*. As ideias a respeito da valorização da história, da cultura e da identidade nas *comunidades* de Pinhel, Camarão e Escrivão, passaram a se fortalecer, desde então. Os jovens líderes locais, associados a esses movimentos, começaram a se referir, com mais orgulho, aos *antepassados* que lutaram para defender sua terra e que legaram as suas *tradições*, entre elas, o Gambá. Era comum haver apresentações de *gambá* durante reuniões importantes, como quando ativistas de ONGs, Procuradores da República ou autoridades do IBAMA visitavam Pinhel. Ver essas “pessoas importantes” valorizando e

¹⁶⁹ É o que se comprova no convite oficial para a assembleia da Associação Yané Caeté, que foi realizada em Pinhel, de 06/02/1999. No documento, de 01/02/1999, a presidente Maria José Caetano afirma: “Como encerramento das atividades realizadas durante este dia, à noite, o grupo GAMBÁ apresentará sua dança acompanhada de um tarubá”. Na festa da Yané Caeté e da Resex, em 14/03/2000, em Pinhel, que contou com a presença de dois procuradores do MPF e de vários representantes de instituições governamentais e ONGs, novamente *foliões* e *dançarinos* se apresentaram vestidos a caráter, conforme documentado em gravação VHS. Arquivo pessoal.

¹⁷⁰ Digo “recuperado” porque ouvi, naquela época, de pessoas mais velhas em Pinhel e outras *comunidades*, que era tradição que as *festas de santo* comessem com o *banho de cheiro*. Então, sugeri que o incluíssemos, novamente, na festa de 1997.

dançando, alegres, o *gambá*, enchia de orgulho os nativos, que assim também reforçavam a sua autoestima como portadores de uma bonita cultura. Se até aquele ano, o *gambá* despertava pouco interesse nos mais jovens, eles passaram a encará-lo muito positivamente.

Fruto dessa nova animação da festa foi que a Prefeitura de Aveiro construiu, com o apoio dos moradores, um barracão para a festa de São Benedito, uma capelinha e uma quadra de esportes, onde acontecem as apresentações das danças na noite do dia 28 de junho (INGRIDY e outros, [2007?]).

Mesmo que o Gambá atual seja visto como diferente de *antigamente*, a dança é o orgulho dos moradores de Pinhel, tanto os indígenas como os “contrários”. Quando os agentes do Projeto Uirapuru (s/d[2006?]) perguntaram pela *cultura* local, os moradores destacaram, em primeiro lugar, o Gambá, e a *festa folclórica* foi citada como uma das suas *fortalezas*. É uma das poucas *comunidades* na região do baixo rio Tapajós que tem uma dança própria e muito antiga. Pude observar um momento especial de orgulho, durante a gravação do CD das músicas do Gambá¹⁷¹, que aconteceu no dia 29/07/2007, no barracão de São Benedito, em Pinhel. Uma equipe do Instituto de Artes do Pará (IAP) e da Fundação Curro Velho, do Governo do Estado do Pará, veio de Belém para fazer esse trabalho. Estavam acompanhados do Secretário de Cultura de Aveiro.

A notícia de que haveria a *gravação* do Gambá se espalhou rapidamente, e a maioria pensou – inclusive eu – que seria gravação de um DVD, em vídeo. Os *brincantes* estavam todos vestidos com as roupas próprias para as apresentações e entraram altivos e alegres no salão, como se aquela fosse mesmo uma ocasião muito especial. A ideia de que a *gravação* seria levada para Belém deve ter provocado essa sensação. Os *foliões* pareciam igualmente eufóricos e contentes. Foi durante a apresentação que todos soubemos que se tratava de gravação de um CD. Mas isso não arrefeceu o ânimo dos *brincantes*, pois estavam sendo muito fotografados pela equipe de Belém e por mim. Muitos pediram, explicitamente, que eu os fotografasse naquela ocasião, juntamente com seus pares de dança.

Se os mais velhos continuam reclamando que “os jovens não querem saber da tradição do Gambá”, o que constatei é que são estes que estão valorizando a prática cultural. Eles não têm vergonha de dançar, tocar e cantar. O mestre-cantor Tiago Deodato deve ter

¹⁷¹ O CD intitulado “Gambá de Aveiro” foi uma iniciativa da Secretaria de Cultura do Estado do Pará, através do IAP e da Fundação Curro Velho, e inaugurou o selo “Matrizes Ancestrais”. Das mil cópias, a metade ficou com o Governo do Estado para ser distribuída gratuitamente, e Pinhel ficou com quinhentas unidades. O lançamento do CD aconteceu em Belém do Pará, em 30/04/2008, durante as programações da Semana dos Povos Indígenas. Na ocasião, houve uma mesa-redonda, com a participação de Tiago Deodato (mestre-cantor do Gambá), Marilza Santiago (na época, responsável pela parte *cultural* da festa de São Benedito) e eu, que proferi a palestra “Gambá de Pinhel: Resistência, Reinvenção e Identidade Cultural no rio Tapajós” (VAZ, 2008).

aproximadamente 35 anos. Alguns até já criaram novas músicas para o *gambá*. Os *brincantes* jovens são tão auto-confiantes que se recusam a ensaiar a dança para a festa, dizendo que “Todo mundo sabe dançar o *gambá*. Prá que ensaiar?”

E, assim, a festa de São Benedito e o *Gambá* continuam muito vivos, e, ainda hoje, os moradores recriam e reinventam o modo de fazer a festa, as letras e a dança. Por exemplo, a incorporação das bandas musicais de fora, a comercialização das bebidas industrializadas etc. Seria o fim do *Gambá*? Dificilmente. O *Gambá* vai se descaracterizar? É melhor dizer que ele vai se transformar, como se transformou ao longo dos últimos séculos. O *Gambá* do futuro vai ter o caráter que os nativos decidirem, hoje. E não é um processo sem tensões e disputas. Há, por exemplo, a competição entre os grupos pró-conservação e os que querem mais “novidades” e comercialização, ou a disputa dos que se identificam como indígenas com os que não se identificam com o movimento indígena. Isso faz parte do processo histórico.

Nos últimos anos, o *Gambá* ganhou maior exposição na mídia local e passou a ser mais conhecido, por se apresentar em eventos ligados ao movimento da Resex e, depois, aos dos indígenas. Com isso, ficou mais visível o descontentamento de pessoas da *família dos protetores do santo* com essa exposição. Uma estudante me informou que sua equipe de trabalho escolar pediu para levar o *gambá* para se apresentar na escola da *comunidade* vizinha, Cameté, e a *família dos protetores* do santo não o permitiu, como para mostrar o controle que ela possui sobre a dança. Há uma disputa em curso.

Nota-se o acirramento dessa disputa entre, de um lado, a *família dos protetores do santo*, e, de outro, os líderes da Yané Caeté, da *comunidade* de Pinhel e do movimento indígena local. Quando falo de *família*, me refiro aos filhos de Rafael e Rosa Lopes, que entendem que eles são *donos* não só da imagem do *santo*, mas da sua festa, dos instrumentos musicais, dos cânticos e da própria dança do *gambá*. Isso gera tensões e insatisfações, pois outros líderes pensam que a festa de São Benedito e o *Gambá* são uma tradição muito antiga, que pertence a todos os moradores, ou à *comunidade*, como falam usualmente. Os líderes do movimento indígena também dizem que o *Gambá* é uma herança deixada pelos seus antepassados. Como as pessoas da *família dos protetores* não se identificam como indígenas e nem participam ativamente da liderança da *comunidade*, concluem que *os índios* estão querendo lhes “roubar” o *Gambá* e que a *comunidade* quer controlar algo que é da sua *família*.

Nesse processo de reidentificação como indígenas, as músicas e a dança do *gambá* passaram a ter uma importância significativa. É como se constituíssem a carta de apresentação do grupo. Como povo distinto etnicamente, os Maytapu têm sua história e território próprios, e apresentam, orgulhosamente, para onde vão, o seu *gambá*. Edelson Pedroso dos Santos, o

primeiro líder do movimento indígena em Pinhel, confirma essa centralidade do Gambá como “a” cultura indígena, assim que o grupo se *assumiu*: “[...] então nós pensamos assim, de ter nossa cultura própria que é o Gambá, e tentar movimentar, lembrar o nosso passado como era anteriormente”. Então, as músicas e a dança do Gambá compõem o núcleo da cultura dos Maytapu e os remete ao passado, ligando os *índios* de hoje com os de *antigamente*. Essa tradição cultural é a marca distintiva do povo que vive em Pinhel, e fato reconhecido, amplamente, pelos seus vizinhos. Como vimos, trata-se de uma mistura de cultura indígena e afro, com elementos do catolicismo. Mas é uma mistura liderada pelos indígenas do lugar, recriada e reinventada, ao longo dos séculos, para que lograssem continuar vivos como um povo.

E mesmo que os organizadores da festa de São Benedito nem ao menos façam referências aos *índios do passado* ou à condição indígena de parte dos comunitários, os índios estão lá, apenas não aparecem como *índios*. Por exemplo, entre os foliões, o mestre-cantor Tiago Deodato, e quase todos os seus ajudantes, inclusive o *curador* Sandoval Caetano, todos são indígenas. A *rainha* e o *recongo* da dança em 2009, Marilza Santiago e Roselino Freire, também. Além de que Marilza era quem coordenava a *comissão cultural* até 2008. Enfim, os indígenas estão na festa, trabalhando e dançando. Mesmo que os *protetores do santo* não queiram, a festa está nas mãos dos indígenas, a festa é dos indígenas.

1.4.2 A festa de São Benedito de 2007 e 2009

Como parte do trabalho de campo, estive participando da festa de São Benedito, em 2007 e 2009. Juntando as informações produzidas nesse período, mais o que eu já reunira de festas anteriores, farei uma exposição resumida sobre esta festa. Tudo começa¹⁷² alguns dias antes de 28 de junho, com a limpeza das ruas, enfeite da capela do *santo* e do barracão da festa e alguma melhoria nas casas que vão hospedar parentes de outros lugares e etc. No dia 26, à noite, acontece a ladainha na casa do Sr. Wilson Oliveira, que promove a *reza* a São Benedito neste dia, porque é o seu aniversário. Depois, a família distribui café, bolos, biscoito e *tarubá*. A tradição começou com o pedido de restituição da saúde de Seu Wilson e da sua

¹⁷² Usarei o tempo presente, mesmo tratando-se de fatos observados durante os dois anos. Minha ideia é construir uma descrição geral dos dias da festa. Quando se tratar de um evento específico, usarei o passado, citando a data exata do ocorrido.

esposa¹⁷³, Dona Alzerina. Os moradores sabem que a festa de São Benedito já começa com a *ladainha do seu Wilson*. Ele não tem uma imagem de São Benedito, e pede emprestada a imagem da família de Merandolino Lopes.

Na noite de 27 de junho, acontece a *ladainha* do Sr. Roselino Freire, que, usualmente, oferece a dança do *gambá* na sua cozinha, após a distribuição do café com biscoitos. É um dos raros momentos em que o povo dança *gambá* antes da *varrição*. No barracão do *santo*, os momentos em que os *foliões* tocam para o povo dançar são rápidos, já que a prioridade dos organizadores é a *festa dançante*, com banda musical de fora. Roselino disse que segue uma tradição dos seus falecidos pais, que costumavam mandar rezar¹⁷⁴ para o *santo*, em torno da imagem que guardavam e da qual, agora, ele é o *protetor*.

Em 2009, também na noite de 27 de junho, pela primeira vez, a família de Dona Darci Oliveira mandou rezar *ladainha*¹⁷⁵ e ofertou bebidas e comidas. Ela comemorava seu aniversário de 65 anos e aproveitou para fazer festa com uma imagem de São Benedito, que ganhou de uma senhora de Aveiro, que havia se tornado evangélica e já não queria a imagem. Dona Darci declarou, que a partir de então, realizaria a *reza*, anualmente, como uma tradição.

Os três líderes dessas famílias pareciam muito contentes com o fluxo de pessoas às suas casas para a *reza* e o pequeno lanche oferecido, em seguida. Essa situação me reportou à antiga tradição da *putáua*, do prazer de presentear e sentir que isso agrada aos que recebem as oferendas. É interessante ver como o espírito da tradição das antigas festas do *tudo de graça* se adapta ao tempo atual, quando, na festa principal, dos dias 28 e 29 de junho, *reina o tudo pago*. Nas pequenas *rezas* dessas três famílias, feitas apenas com a participação dos moradores locais, reina a gratuidade, como *antigamente*.

Da noite do dia 27 de junho em diante, os visitantes de cidades e *comunidades* mais distantes já começam a chegar. Alguns se fazem notar ainda antes da chegada, através dos fogos que soltam ao meio do rio, quando se aproximam de Pinhel. O barco que conduz Dona Antônia Rosa, da comunidade do Arara, certamente é o mais barulhento. Ela, seu filho e amigos chegam ao meio da madrugada do dia 28, entre muitos fogos de artifício e música alta de uma aparelhagem de som. A sua vinda é uma longa tradição, desde os tempos em que seu

¹⁷³ Ela tem o pescoço inchado e sua voz já quase não se ouve. Entre 2007 e 2009, durante alguns meses do ano ela fez tratamento em hospitais de Manaus, mas a doença persiste. Neste caso não ouvi ninguém falar que seria feitiço, como no caso da enfermidade dos pés do seu esposo, já citada anteriormente.

¹⁷⁴ Os próprios moradoress falam “mandar rezar”, pois eles apenas pedem que as *cantoras de ladainha* vão à sua casa rezar, acompanhadas dos *foliões*. O dono da casa providencia o café, o biscoito de mandioca e o *tarubá*, servidos ao final.

¹⁷⁵ Neste caso, não se trata exatamente de “mandar rezar” a *ladainha*, pois a própria Dona Darci Oliveira é uma das principais *cantoras de ladainha*.

falecido marido, conhecido como Antero, nascido em Pinhel e filho de Inácio Carará, o Cabano, era vivo. Foi ele quem a trouxe para conhecer o Gambá, ela relembra.

Quando as pessoas tentam dormir novamente, eis que, às 3 horas, começa a *alvorada*, com mais fogos de artifício, o som das *caixas* e a cantoria dos *foliões*, que vão de casa em casa despertar os *festeiros* para o início da festa. Acompanhados de um pequeno grupo, eles cantam, diante das portas, um refrão assim:

Ei vem, ei vem, ei vem (Bis)

Aurora do dia, ei vem (Bis)

Os moradores oferecem café e biscoito, mas muitos oferecem bebidas alcoólicas (vinho e cachaça), o que é bem recebido pelos *foliões*. O álcool, na forma de bebidas industrializadas ou de *tarubá*, parece ser o combustível para esses homens suportarem tanto trabalho e poucas horas de sono durante os três dias da festa. As pessoas despertadas seguem acompanhando os *foliões*, mas a maioria volta para suas redes. A andança da *alvorada* termina às 5 horas, e, na sequência, tem lugar o ritual do *banho de cheiro*, às margens do rio Tapajós, em um local perto do barco de Dona Antônia Rosa, para facilitar a sua locomoção. Nesse momento, já é grande o número de participantes, que foram atraídos também pelos fogos de artifício. As mesmas senhoras que cantam a ladainha são as responsáveis pelas orações e os cantos, enquanto derramam a água perfumada por folhas sobre as cabeças dos participantes, enquanto proferem frases, tais como: “Isso é prá tirar as coisas ruins, prá ti arranjar namorado(a) nesta festa, prá tirar a *inhaca*”¹⁷⁶. Mas o clima não é de seriedade, e sim de alegria, descontração e muito riso.

A chegada dos barcos que vêm de Santarém para a festa de São Benedito é um acontecimento muito interessante. A maioria dos barcos chega em 28 de junho, mas o barco que traz a banda de música só chega no dia 29, e volta ainda na manhã do dia 30. Há um misto de expectativa, curiosidade e alegria nesse contato com o mundo exterior. Os barcos são anunciados pelos fogos de artifício, o que aumenta o clima de euforia nos que os esperam em terra. Muito mais pessoas descem à praia para identificar quem chega e receber parentes e amigos que vêm para a festa. O reencontro é celebrado com abraços, sorrisos e diálogos emocionados. Talvez essa oportunidade de rever pessoas queridas seja uma das marcas principais da festa de São Benedito. Observar os desconhecidos, como os componentes da banda de música, também é interessante. As pessoas gostam ainda de ver a movimentação do

¹⁷⁶ Inhaca = catinga, odor ruim ou preguiça e indiposição física.

desembarque das mercadorias que serão vendidas durante a festa, como caixas de bebida e refrigerantes.

Os parentes e amigos que se reencontraram, sobem até o centro do povoado, transportando suas pesadas bolsas, e conversando. A conversa continua em casa, na cozinha, ao redor da mesa, entre goles de café ou petiscando o que houver sobre o fogão. As pessoas locais procuram saber as novidades, como estão os outros parentes estabelecidos nas cidades. E os que chegam querem saber como estão os preparativos para a festa e também o que há de novo no lugar. É hora de mitigar a saudade e reavivar as lembranças.

Quase todos os anos, chegam para a festa algumas autoridades, como o(a) prefeito(a) de Aveiro, ou pessoas e famílias que já vivem nas cidades, como as famílias Amâncio, Oliveira, Colares Vaz¹⁷⁷ etc. Mas, em cada casa, há um ou mais hóspedes procedentes de outros lugares. No dia 28, com a chegada dos barcos e dos visitantes, a rua principal vivencia um clima de euforia. As pessoas passam apressadas, alegres, algumas conduzem volumes e objetos ligados aos preparativos da festa. Há um intenso burburinho, completamente diferente dos dias normais. Logo, os *foliões* passam de casa em casa, com o som das *caixas* e das *cantorias*, completando o cenário da festa. De vez em quando, pipocam os fogos de artifício que marcam a chegada de um barco, a passagem do *santo* em algumas casas ou a alegria de algum festeiro mais animado, em um dos bares do lugar.

Os moradores das *comunidades* vizinhas chegam em canoas *bajaras*, sem grande barulho, mas em grande quantidade, e enchem a comunidade de Pinhel. Quem mora mais perto vem para o torneio de futebol e para as *apresentações culturais*, à noite, e volta para dormir na sua *comunidade*, ou vem para a noite da festa do dia 29 e volta de madrugada. Alguns ficam hospedados em casas de amigos e parentes. Casais com crianças pequenas amarram as redes das crianças em cozinhas ou salas de conhecidos. A festa também é momento de acolhida dos vizinhos. Por isso, muitas casas ficam apinhadas, durante os dias da festa.

Durante alguns dias antes da festa, os foliões, conduzindo a imagem do *santo* e as suas bandeiras, andam pelas *comunidades* vizinhas em uma canoa ou um barco pequeno, fazendo a *esmolação*. Eles se aproximam do povoado já cantando, desde o meio do rio, o que tem um efeito muito agradável para quem os escuta da terra. O som dos tambores e *folias* e dos fogos de artifício despertam os ouvintes para o clima da própria *festa de santo*. Para quem já

¹⁷⁷ Que é a minha família. Normalmente, vamos todos os irmãos, acompanhados de suas famílias e amigos, ao redor da matriarca, Eunice Colares Vaz. Apenas um meu irmão, Florecildo Colares Vaz, e sua família, vivem em Pinhel, na casa do qual a família toda se hospeda. Inclusive, durante a pesquisa de campo, morei na sua casa.

participou destas festas, isso significa nostalgia, contentamento e emoção. E as famílias ficam na expectativa de receber a visita do *santo* e sua *folia* nas próprias casas.

Em 2008, os *foliões* não visitaram todas as *comunidades* vizinhas, o que deixou aqueles moradores descontentes. Afinal, eles desejam a visita do *santo*. Em anos passados, a *esmolação* começava muitos dias antes da festa, para que possibilitasse passar por muitas *comunidades*. Atualmente só são visitadas as três mais próximas, e a distante Arara, devido à cobrança de sua moradora Dona Antônia Rosa. Mas em 2008, a idosa senhora reclamou dos responsáveis, pois ela tinha dois bois para doar ao *santo*, e, como não foram *esmolar* na sua casa, ela só trouxe um. Escutei queixas de outros moradores das *comunidades* vizinhas porque suas casas não haviam sido visitadas pelo *santo*, durante a *esmolação*.

Em 2009, a *esmolação* foi mais reduzida ainda. Fora de Pinhel, visitaram apenas Cameté e o lugar Arara, da Dona Antônia Rosa, pois ela havia exigido a visita, e a coordenação não queria perder o boi por ela doado, todos os anos. Outras *comunidades* vizinhas não receberam a visita do *santo*, e reclamaram novamente. Por que esse descuido? Talvez porque a *esmolação* não fornece grande lucro. O que as famílias ofertam são apenas pequenas quantidades de farinha, açúcar, arroz, *carimã* (polvilho de mandioca), algumas galinhas e frutas. Os bois de Dona Antônia Rosa são uma exceção.

Esmolação é mais uma tradição do que fonte de lucro. E a *família*, como já vimos, parece visar mais o lucro, e este vem da venda de cervejas e refrigerantes e da *festa dançante*, áreas nas quais os coordenadores investem mais seu tempo. Ademais, as pessoas falam que, a cada ano, as *esmolas* ficam mais escassas porque não se sabe bem o que a *família* faz com os objetos ofertados. Outros não fazem doações sob a justificativa de que as coisas serão vendidas depois, o que parece ser verdade.

Quando o assunto do destino das doações faz parte da conversa, a maioria dos informantes cita o exemplo do Sr. Ferreira “Sara Tudo”¹⁷⁸, que fez a promessa de doar um boi para o *santo*, mas como ele queria que as pessoas comessem de graça, em 2008 ele mesmo distribuiu as porções, isto é, não entregou a carne para a coordenação. Essa atitude recebeu a aprovação de todos com quem conversei. Não há muitos que doam bois, vale notar. É sintomático que a senhora que doa fielmente, a cada festa, um boi, esteja bem idosa. Devotos como ela não existem mais, ou são raros.

No transcorrer da *esmolação*, pelas casas dos moradores, em Pinhel, na manhã do dia 28, os *foliões* transportam a imagem do *santo*, que, enquanto cantam a *folia* apropriada para a

¹⁷⁸ O apelido ficou do tempo em que ele andava pelas *comunidades* vendendo medicamentos semi-industrializados, que prometiam curar todas as doenças, um deles era o “sara tudo”.

esmolação, fica nas mãos de uma pessoa da casa. Em seguida, a família oferece a sua *esmola*. Um membro da equipe agradece, publicamente, pela oferenda, e pede que a pessoa faça suas orações ao *santo*. Isso feito, uma pessoa da casa anfitriã leva a imagem para a casa seguinte, e assim sucessivamente.

A *esmolação* está relacionada com o *pagamento de promessas*, que é um elemento muito importante no conjunto da tradição da festa de São Benedito. Vou me deter um pouco sobre isso aqui. As pessoas fazem promessas ao *santo*, e “pagam-nas” de variadas formas, durante a festa. Pode ser doando alimentos, material de ornamentação, velas ou fogos de artifício. No decorrer do trabalho de campo de 2007, observei que uma família estava soltando fogos de artifício todas as manhãs, ao meio-dia e às 18 horas. Soube, depois, que uma mulher estava pagando sua promessa a São Benedito por ter tido um bom parto.

Os moradores de Pinhel fazem promessas porque têm muita fé nos poderes de São Benedito. Quando há espaço, nas celebrações, para testemunhos sobre a devoção ao santo, logo aparecem senhoras, pais de famílias e jovens para declarar que o *santo* os curou, e que eles estão ali na festa para agradecer. Não é raro que estejam muito emocionados, olhando para a pequena imagem do santo negro. A expressão *passar a festa*, ou seja, participar da festa em Pinhel, significa também uma forma de agradecer ao *santo*, prestigiando-o na sua festa maior. Os residentes alhures prometem que, obtida uma graça que estão pedindo, eles vão a Pinhel *passar a festa* e pagar a promessa. E muitos vêm de longe, fazendo gastos com a passagem e alimentação. Mas o fazem com prazer, pois é para o *santo*.

É muito comum ouvir: “No próximo ano se vivo eu estiver eu voltarei aqui para a festa”. Na hora da derrubada do mastro, no dia 30 de junho de 2009, observei, muito empolgado pelo álcool e *tarubá*, um senhor que havia muitos anos não participava da festa, dizer, em público: “No próximo ano se vivo eu estiver eu vou ser o juiz do mastro”. E provavelmente assim será, pois uma promessa ao santo não pode “ser quebrada”. Essas frases expressam o sentimento de quem tem em Pinhel, e, predominantemente, na festa de São Benedito, a sua referência de identidade cultural.

Voltemos à sequência da festa. Na tarde do dia 28, acontece o torneio de futebol dos clubes femininos, o que atrai muitas pessoas para as proximidades do campo de futebol. Há vendedores de bolos, *chopinho*¹⁷⁹ e outras guloseimas. Ali, as pessoas agrupam-se nas proximidades dos seus times, por *comunidade*. É possível observar como esse tipo de evento serve para manifestar as identidades de cada povoado. Os moradores de Cameté encorajam

¹⁷⁹ Suco de frutas gelados ou congelados dentro de pequenas embalagens plásticas.

suas atletas, em uma parte separada, distante da qual estão as jogadoras de Pinhel e Escrivão. Estas últimas, divididas em dois times, o das indígenas e o das “contrárias”. O campo de futebol é a arena para esses grupos mostrarem suas distinções, que também passam por uma disputa pelo melhor e mais forte. O time das mulheres de Pinhel deveria, nos anos da minha observação em campo, decidir o primeiro lugar com as não-indígenas de Escrivão, mas concordaram em dividir o valor do prêmio, ao invés de decidir no campo quem levava o primeiro lugar.

Às 17 horas, quando a noite já se aproximava, e terminava o torneio das mulheres, aconteceu a *levantação do mastro*, em frente à capelinha do *santo*. Um grupo de pessoas se reuniu ao redor do local, onde o pau do mastro já estava enfeitado com ramos verdes, frutas, biscoitos de mandioca, pacotes de arroz, garrafas de refrigerante etc. Enquanto estouravam fogos de artifício e os *foliões* tocavam e cantavam, alguns homens levantaram o *mastro* com a bandeira de São Benedito na parte mais alta, e o fincaram no chão. Quando o *mastro* já estava enterrado, os *foliões* o rodearam, seguidos pelos presentes, que iam cantando e dançando. Os fogos prosseguiram, indicando que aquele era um momento muito importante, especial e solene da festa.

A ladainha em louvor a São Benedito¹⁸⁰ começa às 19 horas, e é cantada em latim por um grupo composto principalmente por mulheres, e tem a participação devota dos presentes que respondem “ora pro nobis” a cada invocação dos títulos que a Mãe de Jesus recebe. Por exemplo: “Mater Divina Gratie [Resposta] *ora pro nobis/ Regina angelorum*, [Resp.] *ora pro nobis/ Regina apostolorum*, [Resp.] *ora pro nobis* etc.” Os fiéis, homens e mulheres, lotam a capela de São Benedito¹⁸¹ e demonstram muita contrição. O ambiente também ajuda a criar esse clima devoto e intimista: o oratório, onde fica a imagem do *santo*, está todo enfeitado com ramos verdes e bandeirinhas coloridas, o nicho da imagem é rodeado por velas acesas, os fogos de artifício que marcam o início da reza, o som das *caixas* e o canto masculino dos *foliões*, as bandeiras branca e vermelha e a voz arrastada das cantoras. Durante a *reza*, a pequena imagem do santo negro permanece ao colo de uma pessoa, que fica de frente para o povo. São pessoas que fizeram promessa ou pediram para segurar a imagem.

No final da ladainha, liderados pelas *cantoras*, os presentes cantam o hino de São Benedito, cujo refrão é repetido por todos, aparentando muita devoção:

¹⁸⁰ Na verdade, cantam uma ladainha em louvor a Nossa Senhora, mas a intenção é demonstrar devoção a São Benedito. Como é cantada em latim, penso que, para os moradores, não faz muita diferença.

¹⁸¹ Nos dias anteriores à festa, como já disse, as ladainhas ocorrem nas casas de alguns moradores. Nos dias 28 e 29 de junho, é que acontecem na capelinha de São Benedito.

1. Meu São Benedito, seus olhos de prata são cravos, são rosas, são cheiros de graça.
Ref. Meu São Benedito já foi cozinheiro, agora ele é santo de Deus verdadeiro.
2. Meu São Benedito, sua manga cheira. São cravos, são rosas, flor de laranjeiras.
3. Meu São Benedito, já vou me deitar, quando for a hora me mande chamar.
4. Meu São Benedito, meu Jesus já vem buscar-nos, para a glória, para sempre,
Amém.

Na noite do dia 28, após a ladainha, os *foliões* e alguns *festeiros* percorrem as fogueiras que estão queimando diante das casas, dançando em círculo ao redor de cada uma. É algo rápido, pois poucas famílias preparam fogueiras. Em 2007, havia aproximadamente quatro, no máximo, e em 2009, não houve a rodada em redor das fogueiras. Antes do início das *apresentações culturais* na quadra de esporte, os *foliões* tocam *gambá* e o salão se enche de dançarinos, principalmente jovens e festeiros que vieram da cidade e outras *comunidades*. Logo, começam as apresentações de variadas danças, como quadrinhas, bois e carimbó, tanto dos moradores de Pinhel, como de *comunidades* vizinhas e de Aveiro. Muitas pessoas se aglomeram ao redor da quadra de esportes para assistir as danças. Os bares e barracas vendem churrasco e bebidas. Muitas pessoas circulam pelo ambiente.

Do mesmo modo que no torneio de futebol, as diferentes *comunidades* torcem pelos seus representantes. A vizinha Cameté sempre mostra bonitas quadrilhas de jovens, que fazem coreografias bem ensaiadas. Em número de pares, eles ganham dos poucos jovens de Pinhel. De Aveiro, chegam quadrilhas com roupas bem elaboradas e muitos brincantes e ainda o *cordão de pássaro* Talhamar, que é uma espécie peça de teatro ou um musical¹⁸². E os pinhelenses mostram, orgulhosos, o seu tradicional boi-bumbá, dança de carimbó e quadrilha. Já no fim das apresentações, à meia-noite aproximadamente, entra a dança do *gambá*. O grupo é composto em sua maioria por jovens.

É mesmo uma “apresentação”, algo para ser visto. Entram primeiro a *rainha* e o *recongo*, com suas roupas vermelho-amarelo brilhantes¹⁸³. Se poucas são as mulheres idosas que ainda dançam, não há homens idosos de Pinhel no *gambá*. Em seguida, entram os pares de dançarinos, formando um grande círculo no meio da quadra. Após alguns minutos de apresentação, os presentes são convidados a entrar, para dançar. Porém, muitos já foram

¹⁸² O Talhamar se apresentou em 2007, mas não em 2009, quando pois o grupo estaria desorganizado e não ensaiou, segundo os responsáveis. Os *cordões* são assim. Pode acontecer que fiquem ativos durante alguns anos, depois fazem uma pausa, e podem recomeçar anos mais tarde.

¹⁸³ Nos últimos anos, a rainha tem sido Dona Olminda, a popular Dadá, uma das mais idosas do lugar. Em 2009, como ela estava doente, foi substituída por Marilza Santiago. O *recongo* tradicional é Roselino Freire, mas em 2007, como ele não pode se apresentar, foi substituído pelo jovem Igor, neto de dona Darci Oliveira.

embora. Assim, poucos participam da apresentação do tão esperado *gambá*. Os mais velhos, que o conheceram décadas passadas, reclamam que esses jovens não dançam bem, não remexem o corpo, não demonstram empolgação etc. Em 2009, talvez para tentar resolver esse problema, houve alguns ensaios da dança entre os jovens de Pinhel.

O *tarubá*, apesar de muito anunciado, quase não se vê. É preciso esperar a *varrição* para beber *tarubá*. Mas como, no último dia, a maioria dos visitantes já foi embora, apenas os moradores de Pinhel aproveitam a abundância de *tarubá*. Talvez isso não seja coincidência. Já comentei, acima, que nas rezas de ladainha que acontecem nos dias 26 e 27 de junho, quando os visitantes ainda não chegaram, há a distribuição gratuita de café com biscoito e *tarubá*. Só os pinhelenses se confraternizam. Pode ser uma maneira de preservar um pouco da gratuidade somente entre os moradores do lugar.

Na noite de 28 de junho de 2007, a prefeita de Aveiro, Maria Gorete, o seu vice e alguns vereadores estavam presentes e visíveis, em bancas localizadas diante do público. Não faltou o discurso da prefeita. Afinal, ela havia ajudado financeiramente o evento. Aliás, em 2007, os membros da comitiva da prefeita controlaram os microfones e dominaram os discursos, enquanto os organizadores da festa local ficaram de lado. Em 2009, a prefeita estava ausente.

Em 2007, o barco que trouxe a banda Adrenalina, de Santarém, chegou pela manhã e trouxe também 100 grades de cerveja (600 ml), que logo começaram a ser vendidas. Depois, chegaram os times masculinos para o torneio de futebol, que começaria às 13 horas. A vizinha *comunidade* de Cametá, bem mais populosa que Pinhel, trouxe três ou quatro times. Junto com os jogadores de outros lugares e de Aveiro, as ruas do povoado se encheram ainda mais. Em meio a esse movimento, por volta do meio dia, os *foliões* passaram pelas casas dos festeiros para convidá-los para o almoço, na *barraca do santo*.

No início da tarde, ainda com o sol muito forte, começou o torneio de futebol masculino. Pinhel foi representado por dois times formados às pressas, quase que com homens de outros lugares. Os poucos jogadores do lugar talvez estivessem trabalhando em função da festa. Na beira do campo, novamente a mesma divisão do espaço entre os times e suas respectivas *comunidades*, como no torneio das mulheres. Curiosamente, de Escrivão, veio apenas um time, incluindo indígenas e “contrários”. Pode ser que, entre os jovens homens, o clima de divisão sobre a questão indígena seja menor do que entre as mulheres. As partidas aconteceram durante toda a tarde. O time de Escrivão e outro de Cametá ficaram para disputar o primeiro lugar, mas resolveram dividir ao meio o valor dos prêmios do 1º e 2º lugares. Assim, cada um ficou com R\$750,00, pois o prêmio do 1º lugar era R\$1.000,00, e o

do 2º era R\$500,00. Essa prática parece agradar, pois foi usada também pelos times femininos no dia anterior, conforme já referido.

No fim da tarde, a procissão conduzindo o andor de São Benedito passa pelas ruas principais da *comunidade*. É acompanhada por muitas pessoas, homens, mulheres e crianças, solenemente, entre cantos, orações e fogos de artifício. A missa foi celebrada ao final da procissão. Mesmo alguns rapazes e mulheres que chegavam do campo de futebol, cansados e suados, paravam e escutavam, devotos, o que o padre falava¹⁸⁴. Há um respeito muito grande por esses momentos de maior manifestação de fé, como a ladainha e a missa. No espaço reservado à participação dos fiéis, os festeiros diziam que esperavam estar vivos para *voltar no próximo ano*. *Voltar no próximo ano* é como voltar ao ninho.

Todas as atenções da noite se voltam para a chamada *festa dançante*. Em 2007, no começo da noite do dia 29, após a ladainha, os *foliões* tocaram e houve uma hora e meia de dança do *gambá* no salão paroquial, mais por insistência minha e de pessoas que moram fora de Pinhel. Na ocasião, muitas pessoas, incluindo alguns idosos e uma maioria de jovens e até crianças, encheram o salão e dançaram animados. Eram moradores de Cametá, Camarão, Escrivão, Aveiro, Santarém, Pinhel e outros lugares. Havia *tarubá* sendo distribuído, o que deixava todos mais soltos. Todos bebiam, incluídas as crianças, pois o *tarubá* não é considerado uma bebida muito forte. Mas em 2009, no começo da noite, houve apenas uma apresentação dos dançarinos do *gambá* no barracão do *santo*, sem espaço para que os outros presentes dançassem. Imediatamente se passou à *festa dançante*. Parece que os próprios moradores acham que o dia 29 é o dia da *festa dançante*, e não do *gambá*. Apesar de haver reclamações de que quase não há música do *gambá* para dançar, os moradores não fazem esforço para que haja mais *gambá* na noite do dia 29. Na festa de 2007, assim que os *foliões* pararam de tocar no salão paroquial, todos correram para a *festa dançante*. Quem mais demonstra sentir falta do *gambá* são os que moram nas cidades.

A manhã do dia 30 chega com cara de ressaca. O silêncio é quebrado por algum bêbado ou grupo de pessoas que passa nas ruas em direção às suas canoas e barcos, para retornar às suas *comunidades*. A maioria dos que vieram das *comunidades* vizinhas voltou logo depois que a banda parou de tocar, ainda de madrugada. Às 8 horas, as pessoas começam a se reunir para a *derrubada do mastro*. São raros os que não são de Pinhel. Os fogos começam a espoucar, os *foliões* tocam, e as pessoas se amontoam próximo ao *mastro*.

¹⁸⁴ O padre estava participando da festa apenas devido à sua aproximação com os indígenas do lugar, pois é o coordenador do CIMI de Santarém, Frei Amarildo Mascarenhas. Normalmente, não há missas na festa de S. Benedito. E nem os organizadores se preocupam em buscar padres para celebrá-las.

Um jovem retira as oferendas que estavam amarradas no *mastro*. Depois, ele sobe e retira a bandeira do *santo*. Um grupo de mulheres, as mesmas *cantoras da ladainha* e organizadoras do *banho de cheiro*, jogam um polvilho branco de mandioca sobre a cabeça do rapaz que desmontou o *mastro*, que começa a ser derrubado. Cada *festeiro* dá-lhe uma machadada. Nem todos têm prática nisso, e acontece de o machado resvalar ou nem cortar nada, o que é motivo de risos. De todo modo, logo o *mastro* cai ao chão e é conduzido pelos ombros de alguns homens até o barracão do *santo*, onde as pessoas começam a *varrição*. Cada um pegou ramos da planta *vassoura*, que enfeitava o *mastro*, e com eles finge varrer o chão. *Varrição* é a despedida da festa. Tudo é alegria. Depois, o pau do *mastro* é abandonado, e os *foliões* e os presentes vão de casa em casa, *varrendo*, cantando, bebendo *tarubá* e dançando. Nesse momento, há bastante *tarubá*, que os presentes não dão conta de acabar.

Um fato curioso: na casa de um comerciante, foi oferecido cerveja e vinho aos *brincantes*, mas poucos aceitaram. A maioria preferiu continuar com o *tarubá*, servido em vasos, copos e cuias, que eram passados de mão em mão. Isso mostra que a noite do dia 29, da *festa dançante*, é apropriada para a cerveja, mas a *varrição* combina mais com *tarubá*. Na *festa dançante*, todos se esforçam para comprar e beber cerveja, não há *tarubá*, e ninguém procura por ele. Já na *varrição*, nem de graça, bebiam cerveja.

Após passarem por parte das casas, os *foliões* e os *brincantes* vão para o barracão do *santo*, onde acontece a dança da *vaca braba*. Dois rapazes fazem a encenação de um vaqueiro tentando laçar uma vaca brava. Fazem isso dançando, ao som de uma *folia* apropriada. Poucos ainda resistem para apreciar a apresentação. Os dois representantes do vaqueiro e da vaca precisam ter muita energia e agilidade. Um pequeno grupo de pessoas continua perto do bar da festa, bebendo *tarubá* e cerveja, que restou da noite anterior. A maioria voltou para suas casas, para comer ou dormir. À tarde, o barco de Dona Antônia Rosa volta para o Arara, e o da minha família, para Santarém. São os últimos visitantes que se despedem da festa de São Benedito, prometendo voltar no ano seguinte, *se estiverem vivos*.

Acredita-se em Pinhel que a noite do dia 30 é quando o Patauí costuma atacar e deixar vítimas, mesmo que ele, provavelmente, já esteja na festa desde as noites anteriores. Muitos recomendam cuidado, principalmente não andar sozinho pelos caminhos e ruas. Os mais velhos repetem que, *antigamente*, as mulheres, notadamente, tinham receio de dançar com o Patauí, disfarçado em humano, daí a sua atenção em relação a rapazes estranhos. Todos os anos alguém morria na festa do Gambá, e era obra do Patauí. Nas últimas décadas, isso não acontece mais, porém ainda persiste certo temor.

II. OS SENTIDOS DA AUTOIDENTIFICAÇÃO INDÍGENA: O “ASSUMIR-SE”, O “RESGATE” DA CULTURA E A CONSTRUÇÃO DA DIFERENÇA

A autoidentificação indígena dos moradores de Pinhel, Camarão, Escrivão e outras *comunidades* do baixo rio Tapajós, ocorrida a partir de 1998, implica um novo discurso sobre sua cultura e sua identidade étnica. Neste capítulo, tratarei do uso que os nativos passaram a fazer de expressões como “assumir-se índio” e “o resgate da cultura”, que estão entrelaçadas. Ao mesmo tempo, elas direcionam para outra questão que é o despertar para a consciência de ter direitos sociais.

2.1 A IDEIA DE ASSUMIR-SE ÍNDIO E SEUS SENTIDOS

A expressão “*assumir-se* como índio” foi muito usada na última década no baixo Tapajós, e tem um primeiro sentido de declaração pública de uma identidade que, segundo os nativos, já preexistia. Expressões como “eu sou índio assumido” e “eles não são assumidos” pressupõem que todos os moradores das *comunidades* ribeirinhas já fossem indígenas, e que, a partir de um determinado momento, alguns reconhecem isso publicamente e outros, não. No III Encontro Indígena, em São Pedro, o primeiro coordenador do CITA, Raimundo Vitor Fernandes, 36 anos, comentou que “Quanto à questão de que alguns dizem que antes não eram índios e que hoje já são, (...) ninguém se faz índio, que se hoje são índios é porque sempre foram” (ALMEIDA, 2002). Para essas pessoas, a condição de indígena já estava latente, como ilustra o depoimento de um jovem Borari, em uma reunião em Alter do Chão: “Não adianta mentir que não somos indígenas, porque essa é a nossa realidade. Isso está em nós. E agora já estamos reconhecidos”.

Em uma reunião em Bragança, rio Tapajós, com um grupo de estudantes da UFPA, em 2002, Dona Rubenita, de Marituba, disse: “Eu sei que a gente tem o sangue. Eu sou e me reconheço como índia”¹. Ser *assumido* é, neste sentido, autoidentificar-se como *índio* em face de outrem que, não obstante compartilhe as mesmas circunstâncias históricas, recusa tal condição. Ou seja, *assumir-se* conota tornar pública essa identidade, até então latente, como explica o cacique Chico Preto, 49 anos, da aldeia Santo Amaro, rio Tapajós, quando lhe perguntei sobre o que mudou entre o antes e o depois de ele se *assumir*:

¹ “Bragança – Visita dos Estudantes de Direito da UFPA” - em 14.04.2002. Anotações pessoais.

[...] eu achei que mudou, porque eu tinha na mente que eu era indígena, a minha mulher também, mas a gente não se declarava. Se ela se declarava, ela falava pra mim que ela era indígena. Aí, depois que teve esse Encontro no Jauarituba, aí a gente... ficou claro prá todo mundo que nós somos indígenas.

Como falou Raimundo Vitor Fernandes acima, *assumir-se índio* não significa que a pessoa passou a ser *índio* naquele momento, ou que *virou índio*. Ele mesmo continua: “Eu cansei de ouvir alguém falar assim: ‘quer dizer que tu já virou índio?’ Nunca virei, nunca vou virar, sempre fui”. Os outros líderes do CITA e GCI afirmam que já tinham certa consciência de que eram indígenas, o que motivou a decisão de *assumir-se* índio quando a oportunidade se apresentou, como fica evidente na fala de Gedeão Monteiro, 31 anos, atual coordenador do CITA:

Eu sempre tive um pensamento assim, que nós éramos indígenas. [...] a gente sofria muita discriminação pelo fato da nossa família ter muita característica indígena. Então, eu cresci com esse pensamento, e sempre tinha vontade que um dia a gente pudesse fazer algo pra valorização, mas nunca tinha conhecido algo dessa natureza. Então, naquele momento eu tava tipo aquela pessoa que tá estudando pra não ser indígena, mas que tem aquela força, aquele sangue por dentro que te impulsiona. Eu, lá em Manaus tinha um colega que falava: “Cara, a gente tem que valorizar o que é da nossa cultura! Parar de ficar valorizando as coisas que vem de fora, do estrangeiro”. E falava até a respeito da Coca Cola. [...] essas coisas, a gente conversava muito. Então eu já tinha essa coisa. Quando eu comecei a descobrir o movimento, realmente aquilo foi só despertando aquilo que eu já pensava antes.

Para esses líderes, ser indígena exige o passo de *assumir-se*, como se lê no panfleto que essas entidades distribuíram entre o final de 2002 e o início de 2003: “Ser indígena é questão de ter coragem de se assumir, cada um do seu jeito”. Ou seja, é necessário que a pessoa tenha uma ascendência indígena, recorrentemente traduzida através da metáfora do *sangue indígena*² – os costumes ou a cultura até podem ser *resgatados* no processo – e que ela manifeste a decisão de se *assumir*, para completar a sua identidade indígena. Por outro lado, ao *assumir-se*, a pessoa, além dos direitos civis comuns a qualquer brasileiro, passava a ter outros direitos garantidos na Constituição Federal (Art. 231 e 232).

Os envolvidos no processo de identificação admitem que a decisão de *assumir-se* aconteceu sob determinadas circunstâncias, como as pressões do IBAMA, por exemplo. Durante a reunião sobre a questão indígena na Flona, em 09/04/2001, a Profa. Graça Pires, da UFPA, perguntou às *comunidades* interessadas da demarcação da TI “por que razão elas

² Essa exigência do *sangue* ou da *raiz* indígena estava expressa em destaque na capa do panfleto, através de duas frases muito divulgadas pelo GCI nos primeiros anos: “O Sangue e o Sonho dos nossos antepassados permanecem em nós”; “Apesar de os galhos terem sido cortados, seus frutos roubados e até seu tronco queimado, as raízes estão vivas e ninguém pode arrancá-las”.

gostariam de assumir, naquele momento, sua identidade indígena”³. Os indígenas responderam mostrando que a decisão de se *assumirem* surgiu em um contexto político específico: o enfrentamento com a Flona. O Sr. Fortunato, de Marituba, “questionou a necessidade de se pedir autorização para quase tudo, ao IBAMA”. Leonardo Munduruku, durante o II Encontro de São Francisco, explicou a motivação da decisão em Tkaura:

Fizemos uma reunião com todos, e resolvemos que não podíamos negar nosso sangue, nossas características. Mandamos um documento pra FUNAI, que respondeu mandando uma declaração de que nós éramos indígenas. [...] Foi um grande passo. Vivíamos debaixo do pé do IBAMA. Hoje vivemos não livres, mas estamos mais respeitados ⁴.

Outra circunstância que influenciou na decisão foi a reelaboração da ideia que os moradores tinham sobre o que é ser índio. No início de setembro de 2000, Raimundo Vitor Fernandes, então coordenador do CITA, perguntado pelo repórter Caco Barcelos⁵, por que o povo de Takuara não havia se *assumido* antes, ele respondeu: “O pessoal não queria se assumir porque achava que índio era coisa que não ia agradar ele, porque pensava que o índio mora no mato, come cru, anda nu, usa flecha. Tinham preconceito, tinham medo de ser indígena pra não ser avacalhado⁶, rejeitado pelo branco”. Essas ideias, como vimos, são utilizadas por várias pessoas como justificativa para a sua recusa em identificar-se como indígena: não querem *andar pelado* ou não querem *voltar prá traz*. Mas notaram que o sentido do termo *índio* estava mudando.

2.1.1 O “sangue” e a referência às origens: eles eram índios, nós somos também

Durante uma discussão, em uma reunião em Nova Vista no rio Arapiuns, em julho de 2007, uma senhora disse: “Sou índia porque minha mãe era índia, e minha avó também era”. É a mesma lógica usada por Leonardo Pereira, de Takuara, durante o I Encontro Indígena em Juarituba: “Sabemos que nossos avós eram índios, e nós, então, começamos a fazer o

³ Ata da reunião do Grupo Gestor da Floresta Nacional do Tapajós. 09 de abril de 2001 – Relatório por Maria das Graças Pires Sablayrolles (UFPA).

⁴ II Encontro dos Povos Indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns. São Francisco, rio Arapiuns, 30-31/12/2000 a 01/01/2001 – Anotações pessoais.

⁵ Caco Barcelos da TV Globo esteve, como já referido, em Santarém, Takuara e Pinhel, na primeira semana de setembro de 2000.

⁶ Ser avacalhado, na região, significa ser ridicularizado ou vítima de gracejos preconceituosos.

histórico sobre a nossa cultura indígena. Nós também somos índios”⁷. Essa argumentação, que pode ser ouvida em todas as *comunidades* e também no discurso dos líderes do CITA e GCI, se baseia na herança transmitida através dos pais e avós, que, por sua vez, a receberam dos seus antepassados. Em Takuara, durante a festa Poracé Abá, em dezembro de 1998, os moradores justificavam a sua identidade indígena se referindo ao falecido pai e avô da maioria do lugar. Segundo eles, Seu Laurelino costumava insistir nas suas origens indígenas, dizendo: “minha mãe era índia e o meu pai também. Muitas vezes quando falava ninguém entendia o que ele queria dizer, ele era o puro índio, por isso eu sou índio também”⁸.

No caso de Takuara, Seu Laurelino serviu não apenas como aquele que dizia que era filho de *índio puro*, mas, conforme seus filhos e netos, “no seu leito de morte expressou seu último desejo que seu povo lutasse pelo reconhecimento de sua origem”⁹. Por isso, procuraram a FUNAI em Itaituba. Laurelino é o próprio antepassado indígena expressando o desejo de que seus descendentes se reconheçam como *índios*, em depoimento gravado por mim e ouvido durante o encontro da Poracé Abá.

O argumento para que um grupo de moradores de Alter do Chão se autoidentificasse como indígenas também era o de que seus antepassados o eram, como se lê em um ofício encaminhado ao presidente da FUNAI, Mércio Pereira Gomes, por um dos líderes do grupo, no ano em que eles se *assumiram*, em 2003: “Prezado Senhor, comunicamos à V. Sa. que parte da população que reside em Alter do Chão Município de Santarém – Pa. Decidiram [sic] ser reconhecidos como Povo Indígena, visto que seus antepassados formavam a etnia Borari”¹⁰.

No processo de rememoração da condição indígena dos avós, algumas poucas pessoas fornecem informações preciosas sobre o modo indígena de ser dos antepassados. Dona Maria Santana, 85 anos, *curadora* de Nova Vista no rio Arapiuns, disse que a mãe da sua sogra era “índia que tinha o rosto pintado de preto, azul e vermelho, e falava palavras de um jeito

⁷ “I Encontro-Ritual Indígena da Virada do Milênio - Jaurituba, Tapajós (Santarém - Pará), 31/12/1999-01/01/2000”. Relatório escrito por Florêncio Vaz e Floriene Vaz. Pode ser um dado importante para o leitor entender as ideias nativas sobre o *assumir-se índio*, lembrar que nos três primeiros grandes encontros indígenas anuais, havia uma mesa de palestras e discussões sobre o tema “O que é ser indígena hoje?”, no decorrer da qual discursavam líderes indígenas de outras regiões, fora do baixo Tapajós, agentes do CIMI e os líderes do CITA e do GCI, inclusive eu. A assembleia formulava perguntas, fazia comentários ou apresentava testemunhos. Era a ocasião de fazer a crítica da ideia do *índio puro* como índio verdadeiro, de demonstrar o orgulho de *assumir-se índio*, de falar dos direitos específicos dos indígenas, da história das lutas indígenas, da revalorização da *cultura* dessas *comunidades*, etc. Esses espaços de discussão, que alcançava de 400 a 500 representantes de todas as *comunidades* indígenas, tiveram um grande impacto no modo de pensar sobre a identidade e cultura indígenas.

⁸ A *Comunidade* de Takuara festeja o Poracé Abá. *A Gazeta de Santarém*, Santarém, 27/12/1998 a 09/01/1999.

⁹ Poracé Abá – Festa de Gente. *Revista O Mensageiro* – CIMI-Norte 2, Belém (PA), edição N. 114, jan-fev de 1999, p. 07.

¹⁰ Ofício No. 018/CITA, ao Presidente da FUNAI, Mércio Pereira Gomes, de 08.10.2003. Assinado por Ronildo Alves de Jesus, representante do movimento indígena de Alter do Chão.

diferente”. Naquela época havia, ali, mais duas mulheres que eram índias e se afirmavam como tal. Elas eram Mawé e Munduruku e diziam ter sobrevivido à *Guerra Paraguaia*¹¹. Outros anciãos do rio Arapiuns referem à Guerra do Lopes¹² como um tempo de recrutamento forçado. É interessante que as próprias mulheres do *rosto pintado* se diziam Mawé e Munduruku, povos muito presentes no baixo Tapajós até o final do século XIX. Já vimos que índias com o *corpo todo pintado* viviam em Pinhel na mesma época, o que sugere que isso não era algo raro.

Esse esforço de buscar na memória histórica os referenciais indígenas (“o princípio da história”) para a identidade que afirmam, hoje, foi documentado por Almeida (2001, p. 54), que em Jauarituba, à margem esquerda do Tapajós, ouviu a mesma justificativa para a indianidade do grupo hoje: os primeiros a chegar e formar a comunidade eram *índios*. Vejamos o relato da antropóloga:

Na reunião realizada com os comunitários fomos informados de que o primeiro casal de moradores foi Agapito e Violante. Chegaram ao lugar em 1812. Disseram que eram *índios vindos do alto Tapajós*. Depois chegaram Ambrósio, Maria Esperança, Ireno, Soares – todos identificados pelos comunitários como *índios*. Durante a guerra de 1835, houve dispersão, permanecendo alguns que vieram a formar as famílias da atualidade. [grifo meu].

Identificar-se como indígena é algo ligado às *raízes*, aos antigos índios, e, ao mesmo tempo, ao presente e até ao futuro dos moradores. No I Encontro Indígena, Antonio Mucura (CNS) falou sobre isso, até em um tom filosófico: “pela primeira vez estamos reunidos para discutir *nossas raízes, os antepassados*, as nossas culturas. Este é um dia marcante da nossa luta, quando vamos discutir quais são as nossas raízes, quem somos nós e o que seremos nós daqui pra frente”¹³. Logo depois desse evento, na segunda quinzena de janeiro de 2000, várias *comunidades* do Tapajós também passaram a se identificar como indígenas. Um jornal de Santarém publicou uma nota sobre a decisão dos moradores de Muratuba, que se juntavam à Takuara na luta “em *busca de suas raízes* e quer o seu reconhecimento como comunidade

¹¹ Thorlby (1987), que escutou no interior do Amazonas muitas referências a essa *guerra paraguaia*, diz que podem as pessoas estarem se referindo à Cabanagem (1835-1840).

¹² Muito provavelmente “Lopes” é o presidente do Paraguai, Solano Lopez, à época da Guerra. Almeida (2008) observa que, apesar de o fato ser pouco conhecido, muitos indígenas foram recrutados à força para lutar contra o Paraguai (1864-1870), ao lado de gente do povo, escravos e ex-escravos. Ela analisa mais os casos de índios da antiga província do Mato Grosso, como os Terena, Bororo, Mbayá-Guaicuru (Kadiwéu) e Kaiapó. Apesar da sua bravura, nunca foram justamente recompensados pelo Estado brasileiro. Seria oportuna uma pesquisa sobre a presença de indígenas da Amazônia nessa Guerra. Antonio Mucura é da aldeia Muratuba.

¹³ Transcrito da gravação em VHS do “I Encontro Indígena em Jauarituba 1999-2000” - Cinegrafista Américo, que trabalhava na TV Vida na época.

indígena”¹⁴ [grifo meu]. O jornal não deixa claro se essa foi a fala de um indígena, mas isso é o mais provável. Ao lado da busca pelo *reconhecimento*, era assinalada a busca pelas origens, pelas *raízes*, até então meio esquecidas. É disso também que Edelson Pedroso, líder do CITA, tratou na reunião com os organizadores do Festival Borary, em 7/07/2000, “Hoje nós estamos nos acordando para a nossa raiz”¹⁵.

Essas *raízes* podem ser comprovadas de vários modos. Manoel Imbiriba, por exemplo, disse que seu avô era *pajé sacaca e baixinho*, para provar que era *índio*; e outras pessoas lembram que seus avós falavam a *língua indígena*, também como uma forma de evidenciar que eles eram seguramente *índios*. Durante a Oficina de Nheengatu, em Muratuba (01-07/07/2000), Dona Maria de Jesus falou: “minha avó falava a língua, dizia ‘arikatu, arikatu!’ que quer dizer ‘rápido!’. Por isso eu sou índia”¹⁶. Em geral, diz-se apenas que eles falavam, “e a gente não entendia”, ou, como escreveu Karina Canêdo (2004, p. 13) sobre o que ouviu em Novo Lugar: “Relataram que *os mais velhos não falavam o Português direito* e que a sua forma de se relacionar com a terra era tipicamente indígena, forma que de alguma maneira reproduzem até hoje”. [grifo meu].

Relacionada à ideia de ser *índio* porque os avós eram *índios* está outra expressão também usada em muitos contextos para justificar a identidade indígena: ter *sangue de índio*. Em 23/03/2000, os diretores da Associação Comunitária de Vila Franca se reuniram com alguns moradores para discutir a sua participação na Marcha Indígena a Porto Seguro (BA). A condição de ir para a Bahia era que os moradores *assumissem* a identidade indígena. A ata do evento diz que “foi aceito com muito prazer pelos presentes e concluíram dizendo que jamais deixarão de ser índio, que *em suas veias corre o sangue indígena*” [grifo meu]¹⁷, e escolheram o seu representante para a viagem.

A referência dos moradores atuais aos antepassados indígenas, para justificar a sua autoidentificação, é tão forte que, por ocasião de uma visita de Canêdo (2004, p. 16) a Cachoeira do Maró, atendendo a um convite para “uma reunião de esclarecimento” sobre questões e direitos indígenas, ela notou que “No momento da reunião eles já estavam se

¹⁴ Muratuba quer Reconhecimento Indígena. *Gazeta de Santarém*, Santarém, 23 a 29 de janeiro de 1999.

¹⁵ “Oficinas de Nheengatu e Resgate Cultural Indígena (Muratuba e Takuara - 01-12/07/2000)” – Relatório do GCI elaborado por Floriene Colares Vaz. Complemento as informações com minhas próprias anotações.

¹⁶ “Oficinas de Nheengatu e Resgate Cultural Indígena...”, (op. cit.).

¹⁷ Ata número 19 de 2000, da Associação Comunitária de Vila Franca (ASCOVIFRAN), sobre a sua adesão ao movimento indígena. Vila Franca, 23/03/2000. A ata está assinada por Manuel Imbiriba, coordenador, e Maria Madalena Corrêa Sousa, secretária. Era uma exigência do GCI que cada *comunidade*, ao decidir em assembleia se identificar como indígena, elaborasse uma ata a ser entregue à entidade, como prova de que se tratava de algo coletivo, e não de um pequeno grupo. Após o conflito com a Resex, uma parte dos líderes de Vila Franca se afasta do movimento indígena. Esta ata mostra que, no início, as adesões ao Movimento eram feitas “com muito prazer”.

reconhecendo como indígenas, salientando a existência de artefatos arqueológicos em sua área e *relembrando histórias de avós como sendo indígenas*” [grifo meu]. É preciso destacar, contudo, que as recorrentes referências aos antepassados são feitas principalmente pelos mais idosos das *comunidades*.

Do mesmo modo, mais do que reivindicar descender dos velhos parentes e ter *raízes* antigas, os indígenas da região dizem fazer parte desses povos antigos na atualidade. Isso se conclui na fala de Guilhreme Floriano, de Takuara, no I Encontro Indígena: “Nós somos aquele povo que foi maltratado, massacrado, batido, explorado pelos brancos. Aquele direito que tínhamos hoje é nosso. Hoje estamos resgatando aquilo, porque nós somos os donos da terra, nós somos os donos do nosso lugar”¹⁸. É esse o mesmo significado apreendido pelo representante do CIMI no evento. Ele escreveu que, ao responderem a pergunta “quem somos nós?”, todos concordaram que “na realidade *os povos indígenas do Tapajós nunca morreram* e que eles são os filhos desses povos” (HERNANDEZ, 2000, grifo meu).

Por outro lado, a sua intensa mistura com outros povos e culturas não é negada por eles, tampouco reconhecida sob lamentação. É o que observamos no relato de Almeida (2001, p. 59) a respeito do que escutou em Escrivão:

Relataram também que depois desta guerra [Cabanagem], vieram o português, o judeu e o negro e, com o nativo da região deu-se início a esse cruzamento de sangue que se vê hoje em dia. Vale dizer que a pessoa que faz esse comentário é justamente a que inicia a própria apresentação com as seguintes palavras: “não posso dizer que não sou índio porque meus avós eram índios”.

Ou seja, mesmo que eles reconheçam que são o resultado de uma mistura de povos e populações, autoidentificam-se através da matriz indígena, e dizem que não podem negar que são *índios*, pois essa era a identidade dos seus avós. Mesmo em Takuara, cujo tipo físico dos moradores é bem próximo daquele comumente associado aos *índios* (cabelos lisos, olhos *puxados*, pele bronzeada etc.), o relato dos líderes sobre a origem do grupo diz que, após a fuga dos antigos Munduruku, em 1680, o primeiro *caboclo* a chegar ali, em 1899, era um “filho de português e índia” (LEMOINE, 2005, p. 294).

Contudo, o termo “índios misturados” nunca é usado pelos indígenas do baixo Tapajós. O que lhes parece importar é a afirmação de compartilhar o *sangue indígena* dos antepassados. Foi isso que disse um indígena na região do rio Maró, em junho 2003: “A defesa de nossa terra tem que ser pela demarcação indígena, pois todos nós somos

¹⁸ Transcrito da gravação em VHS do “I Encontro Indígena em Jauarituba 1999-2000” - Cinegrafista Américo, que trabalhava na TV Vida na época.

descendentes de índios. Todos nós que nascemos aqui carregamos *esse sangue nas veias*, porque do jeito que está, logo não haverá mais nada, nem pra nós, nem pra ninguém” (Seu Hilário, da aldeia São José III)¹⁹.

Essa identidade é, conforme já assinalado, substancialmente traduzida, *aprendida* e praticada, como se conclui da fala de Miguel Braz, delegado sindical e líder indígena de Santo Amaro, durante o I Encontro Indígena, em Jauarituba: “Viemos aprender. Eu e a companheirada que chegou aqui ainda não tínhamos visto como era esse tipo de organização do *nosso sangue indígena*... Porque esse é *um sangue que está ainda na raiz*. E estamos aqui para dar continuidade nessa luta”²⁰.

2.1.2 “Ser índio está na nossa cara. Ninguém pode negar”

Além de recorrerem aos antepassados, os indígenas do Tapajós têm, nos traços físicos, uma evidente prova da sua condição indígena. A afirmação feita pelo cacique Leonardo Munduruku, de Takuara, durante o IV Encontro Indígena, em Bragança (11-13/07/2003), resume um dos argumentos mais repetidos na região em defesa da sua identidade indígena: “Ser índio está na nossa cara. Ninguém pode negar: somos índios sim!”²¹. No II Encontro, no decorrer da discussão sobre “o que é ser índio hoje?”, uma das respostas dos participantes foi: “eu me sinto índio em qualquer canto que eu vá. Não adianta eu dizer que eu sou europeu, que *o meu cabelo não nega*”²². A identidade indígena é, para eles, de caráter fenotípico, algo que *está na cara*, no cabelo e em todas as características físicas dos moradores.

Essa referência aos traços físicos “inegavelmente” indígenas, para justificar a legitimidade da identidade indígena, era compartilhada por outros setores da sociedade regional, inclusive pelo órgão oficial encarregado, à época, de proceder ao *reconhecimento* indígena. Walter Tertulino, da FUNAI de Itaituba, em um memorando ao então Presidente do órgão, Sullivan Silvestre Oliveira²³, em 14/01/1999, quando solicitava providências para

¹⁹ Relato ouvido e registrado durante visita à aldeia Novo Lugar, rio Maró (Arapiuns). Conf. “Caravana da Solidariedade – em Novo Lugar, Maró” - 19-23/06/2003. Relatores: Maíke Vieira, Newton Braga e Florêncio Vaz.

²⁰ Material extraído da transcrição de gravações feitas em VHS/DVD sobre o I Encontro Indígena em Jauarituba 1999-2000. Impossível não evocar Max Weber e a noção de luta, como uma relação social que se orienta pelo propósito de “impor a própria vontade” contra a resistência de outrem (WEBER, 1991, p. 23-4).

²¹ Conforme gravação do evento em VHS. Arquivo pessoal.

²² II Encontro dos Povos Indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns. São Francisco, rio Arapiuns, 30-31/12/2000 a 01/01/2001 – Anotações pessoais. Recordo que a *curadeira* Oneide Cardoso em Pinhel usou o mesmo argumento quando se disse índia. Falou mais ou menos assim: “com essa minha cara, o que mais eu podia ser?”

²³ Memo No. 008/Gab/ERA-ITB/99 (Administração Executiva Regional de Itaituba), ao Presidente da FUNAI, Sullivan Silvestre Oliveira, em 14.01.1999.

atender à reivindicação do povo de Takuara, escreveu que “[...] aquele povo, que guarda *características físicas* além de outras características que lembram cultura indígena como festas e etc” [grifo meu]. O Administrador Regional da FUNAI, por sua vez, repetia, constantemente, para os moradores do baixo Tapajós, quando estes ainda reivindicavam o *reconhecimento* oficial, “vocês têm traços indígenas”, como se observou na Assembleia Indígena de Bragança²⁴. Almeida (2001) refere-se, em vários momentos, às características físicas das pessoas, mesmo daquelas que não se *assumiam* como indígenas. Sobre sua passagem em Muratuba, ela registrou: “A reunião transcorreu neste ritmo de apresentações e a primeira impressão que ficou foi a de que *são visivelmente índios* [...]” (p. 50) [grifo meu].

Os traços físicos são, realmente, item muito importante no processo de autoidentificação indígena no baixo Tapajós, devido ao fato de que a grande maioria dessa população preserva as marcas dos antepassados indígenas. Isso é experimentado por aqueles que saem da região e, em outros estados, são chamados de *índios*. Escutei vários relatos de pessoas que residiram ou passaram por outras regiões e até países, como a jovem senhora Darcilei, de Alter do Chão, que declarou, durante uma reunião do grupo indígena local: “Eu já me assumia como indígena desde antes do surgimento do movimento, quando eu morei no Maranhão, quando eu era criança. Lá, me chamavam de índia Djakuí, e eu me orgulhava muito”.

Ao mesmo tempo que os moradores da região usam, como um dos sinais da sua condição indígena, o tipo físico, eles incorporaram muito bem a ideia de que um *índio* pode ter cabelo enrolado e pele escura, com o típico traço afro, ou a pele e os cabelos claros, sem que seja considerado “negro” ou “branco”. Pode ter contribuído para isso o contato que tiveram com índios de outras regiões, mas um fato em particular clarifica um pouco mais a discussão. O *cacique* Francisco Pereira da Silva, mais conhecido como Chico Preto, 49 anos, da aldeia Santo Amaro, margem esquerda do Tapajós, é um maranhense que, pelos traços físicos, poderia ser definido como “negro”. Há muitos anos, ele se casou com uma índia Sateré-Maué/AM, e foi viver em Santo Amaro, Tapajós. Por ocasião da assunção indígena, na virada de 1999/2000, ela passou a ser a responsável pelas danças e *rituais*, e ele foi escolhido como *cacique*, e, nesta condição, foi à Bahia para a Conferência Indígena. Muito querido na sua aldeia, ele continua *cacique* em 2009. Nunca escutei qualquer comentário sugerindo que ele não fosse índio ou que fosse negro, por exemplo, apesar do apelido de Chico Preto, que em nada compromete, aparentemente, a sua condição de *índio*. E o próprio Chico Preto, está

²⁴ Assembleia Indígena de Bragança - rio Tapajós, 13 e 14/01/01 – Relatório feito por Floriene Vaz.

muito seguro da sua identidade indígena: “[...] enquanto vida eu tiver, eu não vou deixar de ser índio porque eu sei que eu sou índio mesmo”.

Antônio Pereira, o “Curupini”, 56 anos, *cacique* de Escrivão, que também possui traços físicos negros, disse que, após o I Encontro Nacional dos Povos Indígenas em luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial, em Olinda (PE), em 15-20/05/2003, com outros povos do Nordeste, ele se sentiu mais tranquilo sobre sua condição de indígena e seus traços físicos. Antes, mesmo sabendo-se *índio*, estava em *dúvida*, por não ter traços de *índio puro*:

No Nordeste tem muitos que são índios mesmo, são indígenas, mas tem o cabelo igualmente o meu, né? Tem o cabelo assim agarradinho, essas coisas assim, a respeito do sangue, por causa da mãe deles que também era índia, aí teve também aquelas grandes misturas. [...] Só porque o cabelo é enrolado que não é indígena? Eu sou índio e tenho orgulho de ser. Meu cabelo é enrolado, mas eu tenho orgulho de ser.

Segue na mesma direção o posicionamento de Leonildo da Cruz²⁵, Tupaiú da aldeia Aningalzinho, também de pele escura e *cabelo enrolado*, e igualmente participante do Encontro em Olinda:

Eu tinha uma certeza que eu era indígena porque a minha avó, a minha tataravó era Joana Tupaiú e José Tupaiú, que era o meu bisavô. Então, eu já tinha todo um reconhecimento, [...] mas não 100%, que muitas das vezes até próprio eu, “pô, sou índio, mas eu só vejo índio de cabelo liso. O índio tem o olho meio assim puxado”. Eu mesmo tinha aquele pouco de preconceito de mim mesmo... Quando eu cheguei lá eu vi pessoas diferentes, indígenas com cabelo liso, com cabelo enroladinho, indígena moreno, indígena claro, branco, né? [...] aquele encontro ali foi uma ajuda pra mim vencer o próprio preconceito que realmente até eu tinha dentro da minha pessoa, que meus próprios parentes na época tinha também com si mesmo, dizia: “Eu não sou mais índio puro, porque eu tenho cabelo enrolado!”.

E assim, mesmo que continue predominando o argumento de que a sua *cara de índio* é um dos sinais diacríticos da identidade, os indígenas da região sabem que outras *caras de índios* são possíveis.

A ideia de avós que eram *índios puros*, como já vimos no caso de Pinhel, é comum tanto no discurso dos indígenas *assumidos* como dos *não-assumidos* e “contrários”. Esses dois últimos argumentam que são apenas *descendentes* daqueles *índios puros*, por isso não podem, hoje, dizer-se *índios*. Já os indígenas admitem que há diferenças entre os índios de

²⁵ Entrevista realizada no primeiro semestre de 2007, em Santarém.

hoje (eles mesmos) e seus antepassados *puros*, que andavam nus ou usavam *tangas*²⁶ e falavam a *língua indígena*, por exemplo. Isso aparece, frequentemente, nos discursos dos mais velhos e líderes das *aldeias* indígenas, como lemos em Canêdo (2004, p. 19), que transcreve a fala de Dona Raimunda Tapajós, uma das mais velhas da aldeia Garimpo, na TI Cobra Grande:

Meu avô, Esequês dos Santos Tapajós, que morreu com 115 anos, contava histórias da vida dele que hoje, fazendo uma análise, era realmente *um verdadeiro índio puro*. Ele contava estórias, fumava Tauari²⁷. Ele veio do Arapiuns mesmo. A mãe dele era índia escrava dos brancos e ele foi criado por brancos. Um dia pegou sua mãe e fugiu para Atrocal. Meu avô ainda falava a língua indígena, mas a sociedade falou que era importante falar a língua dos brancos.

A ideia de que o índio verdadeiro é o *índio puro*, e os índios do baixo Tapajós seriam *índios civilizados* ou *descendentes*, já foi bem mais forte, nos primeiros anos do movimento indígena. É compreensível, pois era predominante o sentido conferido pelo senso comum, o que, com a evolução das discussões e, principalmente, com o crescente contato com índios de outros povos e regiões, foi perdendo sua importância, como explica Raimundo Vitor Fernandes:

Antes, eu tinha isso na minha cabeça: era índio, mas não era aquele puro mesmo, já era mais assim civilizado, o sangue já tinha mais ... quase assim como cruzamento [com] português. Mas depois eu fui entender que pra mim ser um índio de verdade puro, não dependia de ninguém falar que eu era, bastava eu me reconhecer e ter consciência que eu era. Esse era o essencial de tudo.

Leonildo da Cruz, Tupaiú da aldeia Aningalzinho, Arapiuns, exemplifica como vivenciou essa mudança de percepção sobre não se considerar *índio puro*:

O sangue dos nossos antepassados, como sempre a gente diz, corre nas nossas veias, não é verdade? E só porque eu não falo totalmente a língua materna, só porque o irmão ali que vive isolado dentro da mata e fala a sua língua materna, as pessoas dizem: “Esse é o índio puro!” Isso pra mim tá acabando. Eu tenho fê em Deus que isso vai acabar, e nós vamos superar isso, de dizer que “o fulano é índio puro porque ele vive dentro da mata isolado”, não. Cada um tem o seu modo de viver, tem a sua tradição, a sua cultura. Se hoje eu sou um índio que vivo na cidade é porque a própria cultura européia, a própria cultura portuguesa, fez eu ser assim. A própria

²⁶ O missionário jesuíta Fernando Lopez contou-me que em fins de 2001 escutou pessoas dizerem na região: “Sou índio, mas não quero voltar a usar saia, tanga e andar nu”. De fato, muitos faziam esta observação ao assumir-se como indígena.

²⁷ “Fumar tauari” refere-se ao ofício de curador ou pajé, que usa, normalmente, o cigarro feito com a fibra da árvore *tauari* para defumar os enfermos e para entrar em contato com o mundo dos encantados.

cultura me obrigou e deixar de ser índio²⁸. É por isso que eu digo, [...] nós somos o que somos, nós somos indígenas, não é verdade?

Ao mesmo tempo, a ideia de *índio puro* tem uma carga semântica positiva ou idealista de valente, de quem não se deixa dominar, o *índio* livre, no duplo sentido de não subjugado e não dependente da cultura *branca*. Assim, os moradores do baixo Tapajós recusam a carga negativa do termo e admitem que gostariam de ser, em algum sentido, como aqueles índios *brabos*. Em 31/03/2000, durante a primeira visita de Walter Tertulino, então administrador da FUNAI em Itaituba, a Takuara, Francisco de Assis, um dos filhos do *pajé* Laurelino e líder local, falou que seus vizinhos diziam que eles só queriam ser *índios* para “ganhar a terra”, mas o que seu povo buscava era o *reconhecimento* da sua cultura. E afirmou: “Eu queria que nós fôssemos mais *brabos*, como os Tupinambá”. Walter Tertulino lhe interrompeu, para replicar “os Munduruku são ainda mais *selvagens* que os Tupinambá, são os “cortadores de cabeça””.

2.1.3 A referência aos costumes: somos índios porque fazemos e comemos farinha

Declarar em público sua identidade indígena não é suficiente. Outro elemento necessário para provar a indianidade é a *cultura* do grupo, que também deve ser *assumida* e valorizada publicamente. São os costumes e determinadas práticas culturais herdadas dos antepassados que legitimam a reivindicação identitária dos indígenas. Edelson Pedroso dos Santos, primeiro líder indígena de Pinhel, relembra questionamentos do início da luta: “[...] o pessoal perguntava: ‘você são mesmo *índios* ainda? E nós falávamos que sim porque *nós assumimos nossa cultura*’” [grifo meu]. Ao lado do fenótipo indígena, é esse o elemento mais visível e demonstrativo do ato de *assumir-se*. Sobre essa *cultura*, Canêdo (2004, p. 9) destacou “que essa identidade indígena está relacionada não só apenas à lembrança de seus antepassados indígenas, mas, principalmente, a um modo de subsistência herdado deles que está fundado no extrativismo e na produção diária de alimento, seja na caça, na pesca ou na agricultura”.

Ao falar sobre a identidade cultural indígena, e os esforços hoje empreendidos no sentido de valorizá-la, é muito comum que se faça referência ao extrativismo de produtos florestais, ao cultivo e aproveitamento da mandioca, considerados costumes e práticas

²⁸ Nesta afirmação, ainda vemos a persistência da ideia de que “o” índio é aquele que vive próximo do ideal de *índio puro*, mesmo que Leonildo diga que isso está mudando. Leonildo tem os cabelos encaracolados e traços de negro, e afirma que, em alguns encontros, em outras regiões, estranham ou duvidam que ele seja indígena mesmo. Isso deve incomodá-lo muito. Por isso ele diz que tem “fé em Deus” que vai acabar a distinção entre *índios puros* e os outros índios.

alimentares antigos associados aos indígenas. A identidade indígena está, pois, relacionada a um modo de subsistência fundado nessas práticas culturais, muitas das quais estavam já em relativo desuso, devido às mudanças culturais e sociais.

Na segunda quinzena de janeiro de 2000, quando Muratuba, juntamente com outras *comunidades*, passou a se identificar como indígena, um jornal de Santarém publicou uma nota sobre a decisão dos moradores, e citou a manifestação de uma das líderes locais, D. Maria de Jesus Santos Silva: “Nós não podemos negar que nós somos índios. Nós fabricamos a nossa cultura de peneira, tipiti, de colares. E é isso que é a nossa cultura...”²⁹ A referida *fabricação da cultura* é principalmente ligada ao cultivo, à produção e ao consumo da mandioca. Quero destacar o aspecto dinâmico embutido na expressão *fabricamos a nossa cultura*, bem diferente de “conservamos” ou “mantemos”, termos muito usados, inclusive por outros indígenas na região.

Essa concepção de identidade a partir do *fabricar* pode ser a mesma identificada por Mark Harris (2000) em uma comunidade ribeirinha do interior de Óbidos. Ele observa que, para essas populações, a identidade se expressa naquilo que as pessoas fazem e no modo como fazem, sem predeterminação ou fixidez, como tende a ocorrer sob a forma de uma identidade étnica ou de classe. Nesse modo de conceber a identidade, vale mais a experiência, a vivência e o conhecimento incorporados ao que as pessoas efetivamente fazem, no presente. E a identidade se constrói a partir de histórias pessoais e intersubjetivas. Harris (2000) mostra as populações ribeirinhas da Amazônia não apenas como resultado de processos de subjugação ao sistema dominante, acomodações e adaptações às pressões externas, mas como coletivos que construíram e constroem seus espaços de liberdade e um específico *modo de ser*, que se reinventam e se mostram capazes de redefinir seus objetivos para o presente. Assim, a atual decisão de autoidentificação no baixo Tapajós é mais uma prova dessa capacidade de agência histórica e de flexibilidade e resiliência (HARRIS, 2006). Quando Dona Maria de Jesus diz que é indígena porque *fabrica* sua *cultura*, ela não está dizendo que é indígena exatamente como seus antepassados do início do século XVII e muito menos que esta *cultura* seja aquela, ela está dizendo que é indígena no presente.

Com esses objetivos em mente, as pessoas acionam os seus estilos de vida atuais, que incluem alimentação, moradia, trabalho e conhecimento da floresta. As andanças na floresta, a sensibilidade para diferenciar os sons dos animais, guiar-se pelo horário do sol e morar em um *tapiri* coberto de palha, além da crença nos *bichos* do mato e do *fundo*, são aspectos que

²⁹ Muratuba quer Reconhecimento Indígena. *Gazeta de Santarém*, Santarém, 23 a 29 de janeiro de 2000.

compõem um *modo de vida* tido como *indígena*. Às vezes, ele nem precisa ser explicitado. Por exemplo, nas *comunidades* onde já foram construídas, pelo INCRA, as casas de alvenaria do projeto Casa Própria, observei que os indígenas preferem ficar a maior parte do dia em uma *puxada*, uma casa coberta de palha, sem paredes e portas, atrás da casa nova. Lá estão o *jirau*³⁰, o fogão de lenha, a mesa das refeições, os bancos e as redes onde fazem a sesta. A casa nova é usada para guardar bens de maior valor. A conservação da casa de estilo antigo é também a conservação de um *modo de ser*, onde os vizinhos e parentes são recebidos e logo convidados à mesa, para beber pelo menos uns goles de café. A ausência de paredes, deixando à vista de todos o que há na panela ou sobre a mesa, simboliza a transparência da vida coletiva, onde todos sabem o que todos têm.

2.1.4 Sou índio porque nasci neste lugar: referência ao território

Os moradores dizem também que são *índios* porque os seus antepassados já viviam naquelas terras, mesmo antes da chegada dos europeus. Viver nessas terras, e reivindicar o direito de tê-las demarcadas, é condição inseparável da sua própria identidade indígena, como observou Cárdenas (2008). Os indígenas não estão simplesmente reivindicando um pedaço de terra, mas o direito de viver na *sua terra ancestral*, com a qual eles se sentem emocionalmente conectados. Afinal, essa terra, além de assegurar o seu meio de subsistência, tem múltiplos significados, como o lugar onde está conservado o seu passado, constitui a base da sua memória e dos seus mitos. Mesmo que muitos ali estabelecidos sejam oriundos de outras *comunidades*, todos, com raríssimas exceções, procedem do baixo Tapajós. Assim, quando dizem que seus antepassados já viviam naquela área, estão se referindo à região do baixo rio Tapajós. Foi isso que disse Guilherme Floriano, filho de Laurelino: “Antes do descobrimento os Munduruku já habitavam estas terras”³¹, referindo-se à Takuara. Trata-se da percepção de uma presença indígena originária, da qual decorre a suposição de que os aí nascidos e residentes são também indígenas, pelo fato de terem nascido nessas *comunidades*.

O argumento parece mais frequentemente usado em *comunidades* antigas, formadas a partir das *missões* do século XVIII e quase sempre lembradas como a terra de determinados povos indígenas. Por exemplo, Vila Franca, “terra dos Cumaru e Arapium”; Alter do Chão, “terra dos Borari”; e Pinhel, “terra dos Maytapu”. Em uma reunião com os mais idosos de

³⁰ Armação rústica de madeira usada como pia, onde são preparados os alimentos e lavadas as vasilhas.

³¹ Poracé Abá – Festa de Gente. *Revista O Mensageiro* – CIMI-Norte 2, Belém (PA), edição N. 114, jan-fev de 1999, p. 07.

Alter do Chão, em março de 2007, as pessoas comentavam sobre a sua disposição de resistir na *luta* e não descansar até ter a sua terra garantida, e eu ouvi de uma senhora: “Eu sou uma Borari de verdade. Assumo que sou Borari. Nasci aqui e fui criada aqui”. Em Pinhel, isso também ocorre com muita força, devido à sua antiguidade como um “lugar” de índios.

Não apenas as antigas missões são *lugar de índios*. Prevalece a ideia, entre algumas pessoas, de que o rio Arapiuns também é uma região de indígenas, como se depreende de uma declaração de Odair José Borari, de Novo Lugar: “E não é uma questão de dizer que eu quero ser índio. É uma questão que nós somos índios. Nós fomos nascidos e criados aqui dentro deste rio Arapiuns. Não tenho vergonha de me assumir” (Citado em CANÊDO, 2004, p. 34).

No mesmo momento em que um grupo decide se *assumir* como *índio* defronta-se com o desafio de saber a qual povo indígena ele pertence. Lemoine (2005, p. 349) observa que os moradores de Takuara não se contentaram apenas com uma identidade de *índios* em geral, o que seria até aceitável, devido à grande homogeneidade cultural no baixo Tapajós. Mas os habitantes de Takuara – seguidos por todas as outras *comunidades* indígenas – definiram a sua identidade de povo indígena específico: Munduruku. Ainda que não negassem ter raízes também Cumaruara e Tupinambá.

Após o I Encontro Indígena, de Jauarituba, o cacique de Takuara, Leonardo Munduruku, e a Irmã Emanuela, do GCI, visitaram algumas *comunidades*, na segunda quinzena de fevereiro de 2000, para dar encaminhamento às decisões tomadas, em vista da Marcha Indígena dos 500 Anos³². De acordo com a segunda, os moradores de determinada *comunidade* não sabiam a qual povo pertenciam, e, em outras, supunham ser “Tupinambá, como seus avós lhes diziam”³³. Essas dúvidas eram comuns, no momento da autoidentificação. A maioria das *comunidades* decidia se *assumir* como indígena, e lentamente ia definindo o nome do povo de pertinência. Nos casos de *comunidades* pequenas, e com um grupo de famílias muito coesas, tais como Takuara, Bragança ou Novo Lugar, rapidamente o grupo definia um etnônimo.

Depois de muitos anos sem dispor de uma autoidentificação étnica, e com uma origem tão misturada, é compreensível que houvesse alguma dúvida, no início. Quando a equipe do primeiro GT da FUNAI passou na região, podia-se sentir bem mais essa situação. Em Muratuba, a maioria disse que era Tupinambá, mas houve quem dissesse que era descendente de Cara Preta, e até quem manifestasse dúvida. Em Mirixituba, novamente, a maioria se disse Tupinambá, mas houve quem afirmasse ser descendente de Munduruku (ALMEIDA, 2001).

³² Carta pessoal de Leonardo Munduruku a Frei Florêncio Vaz. Takuara, 25.02.2000.

³³ Informação divulgada na Reunião do GCI, de 26.02.2000. Anotações pessoais do autor.

“Em Jauarituba, registrou-se a presença de duas famílias cujos integrantes afirmaram serem netos de índios Munduruku procedentes de Moreira, uma aldeia que existiu entre Sai Cinza e o rio Cururu. O lugar desta aldeia situa-se hoje dentro da Terra Indígena Munduruku” (*op.cit.* p. 55). Em Paraná-Pixuna, o assunto da denominação étnica suscitou discussão:

Uma questão permanentemente discutida de Mirixituba a Jaca³⁴, foi a procedência étnica daquelas *comunidades*. Em geral, o que mais se escutou foi a identificação de pessoas como descendentes Tupinambá, mas elas não sabiam localizar esses referenciais remotos em sua própria genealogia. Ao que parece, como se tem observado visitando estas *comunidades*, *é a terra que define o povo*. Toda esta área é historicamente atribuída aos Tupinambá, assim como às diversas etnias pouco conhecidas e genericamente relacionadas aos Tupinambarana, que estiveram aldeados nas missões de Santo Inácio (Boim) e São José (Pinhel). [...] Em Paraná-Pixuna ouviu-se a informação de que os Mundurukú “baixavam” por lá, e que aquela localidade era um dos pontos daquele grupo indígena que sabidamente circulava na região em incursões guerreiras contra outras tribos ou formando assentamentos pacíficos. [grifo meu]

Quando passou em Novo Lugar, Canêdo (2004) ouviu dos moradores que eles se reconheciam como pertencendo à etnia Arapium. Anos depois, eles consideraram que parte dos seus antepassados veio de Alter do Chão, e então passaram a se chamar Borari (MOREIRA DA SILVA, 2008). Uma razão para a escolha do etnônimo pode ser simplesmente a geografia. Assim, Canêdo (2004, p. 22) escutou do Sr. Francisco Godinho Campos, de Caruci, a justificativa da sua escolha do etnônimo Arapium: “Como perdemos a nossa cultura e nós fomos nascidos e criados aqui, nas margens do rio Arapiuns, decidimos por ser o povo Arapiuns”. Mas outras *comunidades* do mesmo rio *decidiram* pelo mesmo etnônimo em razão de seus antepassados terem sido os Arapium, que, em tempos passados, viveram na região. Sobre a liberdade com que algumas *comunidades* decidiram a que povo pertenciam, é ilustrativo o caso de Lago da Praia, vizinha de Caruci (TI Cobra Grande, margem esquerda do Arapiuns), que se auto-definiu como povo Jaraqui (peixe abundante na região), devido ao referido peixe constituir a base da sua subsistência (CÁRDENAS, 2008). Antes deles, não se tem notícia de nenhum povo Jaraqui na região.

Geralmente, o nome do povo é dito pelos mais velhos, que ainda guardam na lembrança referências antigas dos que viviam no lugar. Na aldeia de Aminã, Canêdo (2004, p. 36) encontrou os moradores afirmando-se Arapium, Tupaiú e Aminã. O próprio nome da aldeia foi recuperado há 40 anos, pois antes ela era chamada de Belém: “Em 1967, eles decidiram

³⁴ Conjunto de *comunidades* vizinhas e muito relacionadas entre si, localizadas à margem esquerda do Tapajós, imediatamente ao norte de Boim, a antiga missão dos Tupinambaranas. Mas, como já vimos, a partir de fins do século XVIII, e em todo o século XIX, a presença dos Munduruku nessa região foi marcante.

trocar o nome para Aminã, pois, segundo os habitantes mais velhos, ali havia uma aldeia de índios Aminã. Eles dizem também que os primeiros habitantes eram índios Tupaiu procedentes de Boa Esperança”.

2.1.5 O processo e as condições do *assumir-se índio*

Em uma matéria (CARNEIRO, 1996)³⁵, na qual discorri sobre os resultados da minha primeira pesquisa em *comunidades* do baixo rio Tapajós, critiquei o uso do termo *caboclo* para identificar aqueles ribeirinhos, pois eles assim não se identificavam. O vocábulo só era utilizado, na região, por pessoas mais intelectualizadas ou líderes ligados a ONGs, Igreja e movimentos sociais. Afirmo que eles “poderiam ser considerados índios devido à sua descendência indígena, tradições e costumes”, mas que tampouco se diziam *índios*. E ensaiei uma explicação para esse fenômeno: “[...] entre os ancestrais [índios] e os atuais ribeirinhos parece haver uma enorme brecha, onde estes não veem os laços que os ligam àqueles... Acontece aqui o que podemos chamar de ‘corte de memória’ entre as gerações” (citado em CARNEIRO, 1996).

Durante a pesquisa para o mestrado (VAZ, 1997b), em Muratuba (que hoje se *assume* como indígena) e em três *comunidades* da Flona (que não se assumiram como indígenas), a maioria dos moradores apenas concordavam que eram *descendentes dos índios*. Entre os mais idosos, havia até quem falasse disso com orgulho. Considero que aquelas minhas conclusões poderiam ser generalizadas para todas as *comunidades* ribeirinhas localizadas no baixo rio Tapajós, pois elas têm uma história e uma realidade cultural muito semelhantes, além de manterem intensa comunicação entre si, como também observou Almeida (2001, p.52):

Vale notar também que é muito comum estar numa comunidade e ouvir de um morador que este procede de outras localidades às vezes distantes e dispostas na margem oposta em que se encontram. Não será apenas uma impressão, é mesmo fato recorrente o intercâmbio de pessoas e comunidades situadas tanto na margem direita quanto na esquerda. À medida em que iam sendo feitos os levantamentos censitários e montagens de genealogias das famílias fundadoras, ficava cada vez mais claro que *estas comunidades estão de tal forma entrelaçadas que formam um só universo étnico e cultural*”. [grifo meu].

³⁵ Tratava-se de minha pesquisa de iniciação científica “Caboclos do rio Tapajós: Identidade e Ecologia na Amazônia”, realizada entre os anos 1993 e 1994, durante o curso de Ciências Sociais no IFCS/UFRJ (VAZ, 1996).

Dois anos mais tarde, Canêdo (2004, p. 11), também dirá que as *comunidades* do Arapiuns e do Tapajós “formam um só universo étnico e cultural”. Iza Maria Santos (2005, p. 74), a partir da sua pesquisa em Muratuba, afirma, igualmente, que todas as *comunidades* do baixo Tapajós formam uma mesma “área geográfico-histórico-cultural”.

Sendo assim, se os moradores das três *comunidades* da Flona referidas não se juntaram ao movimento indígena, isso talvez esteja ligado a fatores locais, como relações de parentesco, opções políticas e ligações com lideranças que não simpatizam com a ideia. Se todas essas *comunidades* continuam muito assemelhadas entre si, posso considerar que houve uma grande mudança de mentalidade em relação ao que é ser *índio*, ou melhor, ao que os moradores pensam que são. Parece que uma ponte foi erguida sobre a “brecha” que os separava dos seus ancestrais indígenas. Parece que o “corte” na memória começou a fechar. E, hoje, os moradores de 40 *comunidades* na região dizem que são *índios*. Como ocorreu essa mudança?

Para a mentalidade pré-1998, os *índios* eram *outros*, no sentido de povos que viviam retirados e ainda *brabos*, muito diferentes do *nós* (moradores do baixo Tapajós). Isso fica claro nos discursos de indígenas diante dos estudantes da UFPA, que participaram de uma reunião em Bragança, em 14/04/2002. As perguntas dos visitantes eram sobre o passado indígena dos moradores³⁶. Sr. Fortunato, de Marituba³⁷, disse que, em décadas passadas, *baixava* na área “uma tribo” que deixava todos com medo. Eram os *índios*, que passavam e deixavam um *aviso* na mata: palha quebrada ou canto de pássaro, imitado com uma taboca³⁸. Alguns idosos presentes endossaram haver escutado a referência, quando jovens. Dona Edna, de Bragança, disse que: “uma filha minha vinha da roça, e arremedou o pássaro. Depois, se encheu de assovios respondendo, e vieram atrás [dela]. Eram os *parentes*. Mas a gente tinha medo. Hoje já não temos mais. É *parente*”. Ou seja, antes desta fase da autoidentificação, os *índios* ou *uma tribo* eram aqueles que viviam no interior da floresta, distante dos moradores estabelecidos à margem do rio. Quando aqueles *índios* se aproximavam e tentavam alguma forma de contato, provocavam medo, pois eram *outros* perigosos. Hoje, os moradores das

³⁶ “Bragança – Visita dos Estudantes de Direito da UFPA”, em 14/04/2002. Anotações pessoais.

³⁷ Os indígenas da *aldeia* vizinha também estavam presentes à reunião em Bragança.

³⁸ Vários moradores das *comunidades* vizinhas a Bragança contam histórias como esta. Outras pessoas dizem que essas visitas dos *índios* começaram a ficar mais intensas depois que alguém, do meio dos ribeirinhos, sequestrou e, talvez, matou uma criança *índia*. Seus parentes baixavam para procurar o filho. Hoje, a Rodovia Santarém-Cuiabá (BR 163), construída no início dos anos 1970, passa próxima à área, e a leste não existe mais a floresta. Toda a área está ocupada por fazendas e *comunidades*. O que restou da floresta foi uma faixa de aproximadamente 25 km entre a rodovia e o rio, que pertence à Flona Tapajós. Provavelmente, algum grupo indígena perambulava nessa área, até a construção da BR 163. Hoje, quando eles não amedrontam mais os ribeirinhos, é impossível fazer a mesma visita pela mata. Aquelles *índios* desapareceram.

duas *aldeias*, que já se dizem *índios* também, perderam o medo, pois os *outros* passaram a ser encarados como iguais, *parentes*, termo usado somente entre os próprios indígenas.

Seria essa aparição de uma *tribo de índios* a memória dos próprios indígenas de Marituba e Bragança, que se recusava a morrer? O receio infundido por essa *tribo* não seria o receio suscitado pelo seu passado (sua memória reprimida) que aprenderam a visualizar como selvagem e *brabo*? Nas últimas décadas, a *tribo de índios* não *baixou* mais. E agora, quando eles se pintam e dançam como *índios*³⁹, encontram-se com aquela *tribo de índios*, e ritualmente passam a constituir um povo só: “tudo índio, tudo parente”⁴⁰.

Com relação aos *índios* que costumavam aparecer na floresta, atrás de Bragança e Marituba, é interessante recuperar, aqui, o que registrei em Tauari, durante pesquisa passada (VAZ, 1997b). Tauari é a comunidade vizinha ao sul de Bragança, mesma margem direita do rio Tapajós, e a distância entre as duas *comunidades* não deve exceder 6 km. Meus informantes de Tauari disseram que, quando jovens, nos anos 1950 aproximadamente, os *índios* moravam no igarapé que banha a comunidade. Até houve um conflito sério entre os exploradores de breu e os *índios*, na região de Pedreira, o segundo povoado após Marituba, margeando o rio Tapajós para o norte (VAZ, 1997, p. 51).

Os *índios* teriam matado cinco crianças, depois que um extrator de breu passou pelo *tapiri* (barraca) deles e destruiu tudo, principalmente brinquedos de crianças. As pessoas informaram, ainda, que, no conflito, um *índio* foi alvejado a tiros. Os agredidos seguiram as pegadas dos agressores, mas chegaram em Pedreira, e não no lugar para onde seguiu o explorador de breu. Foi, então, que mataram as crianças, que encontraram sozinhas em casa, e partiram. Os informantes disseram que três “Gaiapó” *baixaram* outras vezes para a *beira*. Parece que a movimentação desses *índios* na área foi frequente até a década de 50, época da exploração do pau-rosa na região. Eles ainda buscavam o homem que destruiu os brinquedos dos filhos, que já havia fugido para longe. Os *índios* teriam sido vistos em uma área de *terra preta*, atrás dessas *comunidades*, antes de *desaparecerem* definitivamente (VAZ, 1997b, p. 51), com a construção das estradas Transamazônica e Santarém-Cuiabá (BR 163), na década de 1970. Esses relatos sobre *índios* que *baixavam* nas *comunidades* da Flona até a década de 1960 mostram que eles estavam presentes e em contatos furtivos e ocasionais com os moradores dessas *comunidades* até recentemente, ao contrário do que se pode pensar.

³⁹ Os indígenas de Bragança recebem frequentemente turistas brasileiros e estrangeiros, para os quais dançam, encenam rituais e mostram suas comidas e bebidas. Normalmente, as visitas acontecem de noite, e a apresentação mostra índios pintados, com colares e cocares, bem ao gosto dos turistas, com algo “exótico” e “selvagem”. Os indígenas representam os *índios* que antes lhe infundiam medo.

⁴⁰ Como diz a composição de Eliakin Rufino, cantada por Nilson Chaves, “Tudo índio, tudo parente”.

Retomemos a conversa dos estudantes da UFPA com os indígenas, em Bragança. Quando o assunto passou para a cerâmica indígena encontrada na terra, algumas mulheres foram buscar peças que guardavam, em suas casas, para apresentar aos visitantes. Dona Edna mostrou, ainda, um *pão do índio* que ela guardava e disse que “Antes da identificação, encontravam essas cerâmicas, partiam com a enxada e lá deixavam. Não faziam caso”⁴¹. O receio provocado pelos *índios* se combinava com a indiferença para com as suas artes, seus vestígios arqueológicos. Atualmente, transformados os *índios* em *parentes*, os pedaços de cerâmica e até o *pão do índio* ganharam novo sentido: fazem parte da sua ligação histórica com os antigos *índios*, inseridos em seu passado. Por isso, exibem-nos, orgulhosamente, aos visitantes.

Vários informantes disseram haver conquistado a consciência ou o *conhecimento* da sua identidade e dos seus direitos nos grandes encontros anuais do movimento indígena. Disseram que, mesmo que já se *assumissem* como indígenas, foi só depois da participação nesses encontros que se sentiram mais seguros e convictos da identidade. Mencionam, principalmente, os *rituais*, celebrações, as *apresentações culturais* e a animação coletiva como o que mais lhes marcaram, a ponto de alguém ter afirmado: “ainda hoje me emociono só de lembrar”. Esses eventos ensejavam que as pessoas retornassem com uma nova ideia do que é ser *índio*, e que resistissem diante da descrença dos vizinhos em relação à nova identidade *assumida*.

Eis algumas condições que favorecem a assunção da identidade indígena:

FORTE COESÃO FAMILIAR

Se em algumas *comunidades não-assumidas* do baixo Tapajós, compostas por *grupos familiares de distintas origens*, e que pareciam ter chegado recentemente ao lugar, Almeida (2001) encontrou indivíduos que se identificavam como indígenas, mas não encontrou um sentimento coletivo de afirmação étnica, a situação é bem diferente, onde a maioria ou a totalidade dos moradores se afirma indígena. Onde predomina forte coesão familiar, e as famílias se reconhecem com uma mesma origem, a afirmação étnica tem mais sucesso. Vejamos o que Almeida (2001, p. 46) escreveu sobre a situação de Takuara:

Parece quase natural a estas pessoas assumirem um nós coletivo em torno de uma origem indígena porque este sentimento se confunde com o *pertencer e estar dentro de uma família*. Trata-se, pois, de uma grande família que ocupa esta mesma

⁴¹ “Bragança. Visita dos Estudantes de Direito da UFPA”, em 14.04.2002. Anotações pessoais.

localidade tradicionalmente desde pelo menos 1899 [quando chegou o primeiro dos índios que deu origem à *comunidade*]” (p. 45). [...] Em torno desta figura amada e ao mesmo tempo temida [o *curador* Laurelino] formou-se uma comunidade muito orgulhosa de si mesma e suficientemente coesa para organizar e liderar o movimento de resistência dos ribeirinhos da Flona pela permanência nas terras e, mais recente, para procurar o apoio da Funai com vistas à solução do problema fundiário. [...] Aqui o movimento de revitalização étnica é imanente ao grupo. [grifo meu].

Essa coesão familiar é um dos elementos que explicam o florescimento da revitalização étnica entre algumas *comunidades*, mais que em outras. Nestas, mesmo as pessoas admitindo que são indígenas, elas não querem *assumir* isso em público, como já assinalado. Seria uma identidade envergonhada, que tem sua razão de ser (“sou índio, mas não gosto e nem preciso falar disso”). Outros ainda estão avaliando melhor a situação. Talvez não estejam muito seguros de que a conjuntura mudou de verdade, em favor de uma autoidentificação sem consequências ruins, como nos anos anteriores (“Eu ainda não me decidi”)⁴².

Ainda falando de Takuara, ao lado da coesão familiar, a decisão de *assumir-se* ocorreu também no contexto do desejo de se libertar da coerção do IBAMA. Leonardo Munduruku, ao explicar a motivação da decisão, falou: “Resolvemos que não podíamos negar nosso sangue, nossas características. [...] Foi um grande passo. Vivíamos debaixo do pé do IBAMA. Hoje vivemos não livres, mas estamos mais respeitados”⁴³. Ao lado do argumento do sangue e das características físicas e culturais, que não podem ser negados, há a motivação imediata, que é o desejo de fugir do controle e da coerção do IBAMA. Ioris (2005, p. 245) notou que os indígenas na Flona, depois que se *assumiram* e passaram a ignorar as regras do IBAMA, se sentiam “livres”. Essa associação entre a *identidade indígena* e a liberdade era expressa por muitos moradores.

A BUSCA DA REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA

A defesa do território diante de ameaças e coerções externas (CÁRDENAS, 2008; IORIS, 2005) constitui uma das razões principais das mobilizações étnicas na região. A reivindicação da demarcação das terras é central na avaliação dos moradores quando fazem suas opções identitárias, envolvendo direitos e a relação com instituições governamentais. Depois que ouviu os moradores de Itapaiuna e Paraíso (não-indígenas), na Flona, Almeida (2001, p. 40) assinalou, muito apropriadamente:

⁴² Conforme o que o missionário Fernando Lopez falou, sobre sua visita às *comunidades* indígenas no Tapajós e Arapiuns, em dezembro de 2001, na “Reunião do GCI e CITA, com Piná Tembê, Rai (CIMI/PA) e Fernando e Arizete (CIMI-AM) Após-III Encontro de São Pedro” – Santarém, 03/01/2002. Anotações pessoais.

⁴³ II Encontro dos Povos Indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns. São Francisco, rio Arapiuns, 30-31/12/2000 a 01/01/2001 – Anotações pessoais.

Parece então que o sentir-se índio ou não vem permeado pela busca deste direito [à terra], pois, são antes de tudo lavradores e coletores de produtos da floresta. A terra é um meio de produção sem a qual não podem existir. Todas as perguntas assinalam interesse central em assegurar o seu direito à terra. Assim, preocupados em entender o que cada instituição tem a proporcionar, avaliam como tem sido sob a jurisdição do Ibama, reconhecendo falhas daquele órgão ambiental em não tomar providências contra a presença de madeireiros dentro da área da Floresta Nacional do Tapajós. Percebem que a situação jurídica de terra indígena dá maior segurança a seus moradores e permanência em caráter coletivo.

Devido à grande importância da terra e da floresta na vida dessas populações faz sentido que ela seja a primeira preocupação quando pensam em se *assumir* indígenas. Foi em defesa da sua permanência na terra que, à margem esquerda do Tapajós enfrentaram as madeireiras, nos anos 1980, e em 1996-1998 se mobilizaram pela criação da Resex; e, à margem direita, nos anos 1980, resistiram contra o IBDF, que queria expulsá-los, e continuaram resistindo contra o IBAMA, nos anos 1990. Foi a terra a principal motivação para que, tanto na Flona (IORIS, 2005; MOTA, 2006), como na área da Resex (SANTOS, 2005), *comunidades* começassem a se identificar como indígenas. E foi também a defesa do seu *território* que primeiramente motivou os moradores da TI Cobra Grande a participar do movimento indígena, entre 2001 e 2003 (CÁRDENAS, 2008).

Nos primeiros anos da emergência indígenas, os críticos diziam que Takuara só estava se *assumindo* indígena por causa da terra e de outras vantagens. Passaram-se onze anos para que a FUNAI finalmente publicasse o relatório do GT de Identificação e Delimitação das TIs dos Munduruku da Flona, e nem por isso os moradores de Takuara, Bragança e Marituba desistiram da nova condição. Não só eles, mas também os moradores de outras 37 *comunidades*. E, nesse intervalo, até desenvolveram outras dinâmicas culturais de reorganização e reinvenção de práticas *indígenas*. E aumentaram ainda mais sua autoestima. Parece que não era só a terra que queriam, era algo mais, ainda que a terra tenha um lugar central nas suas reivindicações. Um trecho do discurso de Assis Floriano, de Takuara, filho caçula de Laurelino, durante a Missa Indígena em Suruacá, 24-25/04/1999, poucos meses após o grupo se *assumir* como indígena, sintetiza bem a disposição geral do grupo:

Alguém pode até dizer “Ah, vocês querem ser índios só para ganhar a terra”. Não é isso. Não queremos ser índio prá ganhar terra. Queremos ser índios prá voltar à nossa cultura, prá buscar nossos costumes e prá retornar à nossa língua, que há quinhentos anos fomos roubados. Prá nós, ser índio resta resgatar tudinho aquela cultura, costumes, aquele bom viver que você tinha com seu irmão, seu parente. Nós queremos isso. Queremos até nos orgulhar: “Eu sou índio porque eu estou lá defendendo uma área que me pertence”. Semana passada eu estava em Santarém, e uma pessoa me disse: “Ah, lá vocês já querem ser índio”. Sempre fomos índios.

Desde os primeiros anos da organização indígena no baixo Tapajós, os moradores encaminharam vários abaixo-assinados à FUNAI reivindicando, preliminarmente, o “reconhecimento como índios” e, na sequência, a terra demarcada. Durante anos, os líderes remetiam os documentos para Itaituba, alguns deles foram mesmo até a capital federal, e esperaram a ação do governo, muito lenta. A paciência parece que foi se esgotando. No V Encontro dos Povos Indígenas (11-13/08/2004), em Cachoeira do Maró, os indígenas decidiram que havia chegado a hora da *autodemarcação*, como uma ação mais ousada para forçar a FUNAI a respeitar os seus direitos. Mesmo com um atraso de três anos, a autodemarcação começou em meados de 2007, nas três *aldeias* do rio Maró, conforme já assinalado.

Após anos de reivindicações e esperas, de mobilizações e alguns avanços lentos, os líderes indígenas aprenderam que não basta ter direitos, mas que essa consciência deve estar associada com a luta.

Não basta dizer assim: “Eu sou índio! E tenho meus direitos, educação diferenciada, terra!” Então, pra mim ser um índio hoje, eu tenho que lutar pelos meus direitos, que jamais eu vou me assumir como índio e dizer que eu tenho meus direitos e esperar que alguém vá lutar por mim. Então, pra mim chegar a ter meus direitos vai depender muito de mim, eu lutar pra que meus direitos que é negado possa chegar ate mim ⁴⁴. (Raimundo Vítor Fernandes, primeiro coordenador do CITA).

Vou acrescentar que, quando os moradores se sentem pressionados por invasores das suas terras e necessitados de apoio político e jurídico, para resistir na área, a possibilidade de obterem a ajuda dos aliados do movimento indígena pode pesar também como um dos fatores para a decisão de se assumirem indígenas. Durante a passagem da Caravana da Solidariedade (20-22/06/2003), em Cachoeira do Maró⁴⁵, seus moradores ainda estavam medindo os prós e os contras da decisão de *se assumirem* indígenas. “Nós estamos indecisos aqui na comunidade”, disse um morador. Empresários do Centro-Oeste e de outras regiões estavam invadindo as terras das *comunidades* da região, e oferecendo R\$30.000,00 e outros “benefícios” para cada *comunidade* que os apoiassem. Algumas já haviam se posicionado ao lado dos empresários. Mas os vizinhos de Novo Lugar haviam decidido, um mês antes, *assumir-se* indígenas, e já nessa condição receberam o apoio dos participantes da Caravana de

⁴⁴ A entrevista foi realizada no início de 2008, dez anos depois de Takuara se *assumir* publicamente como indígena, reivindicando a demarcação da sua terra. Em 2008, Raimundo Vítor já tinha aprendido que essa luta por direitos é demorada. Na mesma entrevista, ele confessou: “o que eu sonhava é que a demarcação viria muito mais rápida”. A publicação do Relatório de Identificação e Delimitação só viria em 30 de outubro de 2009 (DOU. Nº 208, sexta-feira, 30 de outubro de 2009 ISSN 1677-7042, p: 69-74).

⁴⁵ Conforme Relatório da Caravana da Solidariedade a Novo Lugar (20-22/06/2003), de Newton Braga, Maíke Vieira e Florêncio Vaz.

Solidariedade, liderada por setores da Igreja Católica, estudantes universitários e alguns movimentos sociais. Então, a decisão de se posicionar em um ou com outro lado (empresários X indígenas e Igreja) era encarada dentro de um jogo de benefícios e vantagens. Dependendo do objetivo maior do grupo de moradores de uma *comunidade*, uma ou outra via poderia ser a mais vantajosa. Essa situação fazia os moradores de Cachoeira do Maró refletirem sobre a possibilidade real de eles também se *assumirem* como indígenas, uma vez que a permanência nas suas terras coletivas era o seu maior objetivo, e os indígenas e seus apoiadores pareciam garantir esse benefício. Nos meses seguintes, os moradores de Cachoeira do Maró decidiram se *assumir* como indígenas⁴⁶.

A decisão de *assumir-se* pode ocorrer também em situações de recusa de outras vias de regularização fundiária. Sobre isso, conto o seguinte fato. Em 11/07/ 2007, encontrei um líder da *comunidade* de Camará, Arapiuns, que me perguntou sobre os direitos indígenas e o movimento indígena. Após a explicação que lhe dei, ele afirmou que iria organizar uma reunião, na sua *comunidade*, para que os líderes do CITA e GCI explicassem melhor a questão para os outros moradores. Ali, estavam insatisfeitos com a implantação de um PAE/INCRA, que os deixaria confinados em uma pequena faixa de terra, enquanto a terra que eles consideravam sua era bem maior. A reunião em Camará com os líderes do CITA e GCI ocorreu em 08/09/2007, quando foram feitos os esclarecimentos solicitados. Menos de duas semanas depois, aquele mesmo líder foi ao escritório do CITA comunicar que Camará havia decidido se *assumir* como indígena. Nesse caso, a discordância com a demarcação das suas terras através de um “assentamento” do INCRA levou os moradores da *comunidade* a avaliarem melhor a opção de identificarem-se como indígenas, uma das alternativas possíveis de solução para os problemas fundiários e acesso aos direitos civis dos moradores.

Outro fato: a líder da *aldeia* de Açaizal, na região do Planalto santareno, contou que aqueles moradores foram pressionados a se organizar após ações dos quilombolas, que estavam retomando a sua porção de terra e convidaram-nos a se *assumir* como quilombolas também. Ela disse: “Mas nós vimos que não tínhamos nada de quilombola. Optamos por nos identificar e nos organizar como indígenas, gente da terra mesmo”. Os quilombolas são

⁴⁶ Esta situação da invasão de empresários e exploração de madeiras no rio Maró é caracterizada como perda do *sosego*, da calma e da paz costumeiros. Dona Joana Soares Costa, aproximadamente 75 anos, que juntamente com seu esposo começou a criar o povoado de Cachoeira do Maró, comentou sobre a insegurança em que os moradores foram envolvidos nos últimos anos: “A gente vivia aqui bem sossegado, até que esse pessoal da firma chegou, e acabou o sossego da vida”. Resumindo, é a perda do *sosego* e a busca da paz e da calma que motivam muitas *comunidades* a se identificarem como indígenas. Ainda hoje, como logo após a Cabanagem (BATES, [1863] 1979), o indígena da região só quer ser deixado em paz.

vizinhos de Açaizal e estão com um movimento muito dinâmico de revalorização cultural e identitária, reivindicando a regularização das suas terras.

Esses dois casos mostram que eventos, geralmente ligados à questão fundiária, ameaçam a permanência dos moradores na terra, e eles podem optar pela via da identificação indígena como forma de garantir os seus direitos ao território tradicional. Além dos quilombos, os PAEs representam outra via, dentro do campo dos movimentos sociais, e é defendido pelo STR de Santarém. A Flona e Resex, UCs já consolidadas, também se tornam opções à via indígena, como de fato acontece para muitas *comunidades*.

SENSO DE OPORTUNIDADE

Em algumas situações, fica claro que o que faltava para que um grupo se assumisse como indígena era apenas a oportunidade. Quando ela aparecia, os moradores não a deixavam escapar. Em Alter do Chão, foi a passagem da antropóloga Edviges Ioris pelo local, em 2003, no âmbito do GT da Flona, que estimulou um grupo de moradores a pedir esclarecimentos e, em seguida, *assumir-se* indígena. Em Aminá, os moradores solicitaram de uma equipe do GCI/CITA que passava, e não iria ali deter-se porque não estava no programa, um “esclarecimento”. Depois disso, eles decidiram *assumir-se* indígenas.

Canêdo (2004) relata uma situação semelhante em sua passagem por Cachoeira do Maró, Arapiuns, com destino a Novo Lugar, uma aldeia vizinha, ocasião em que a presidente da *comunidade* pediu a tal “reunião de esclarecimento”. A antropóloga registrou que “No momento da reunião eles já estavam se reconhecendo como indígenas, salientando a existência de artefatos arqueológicos em sua área e lembrando histórias de avós como sendo indígenas. [...] No momento que retornamos a Brasília, recebemos uma carta da comunidade solicitando sua regularização fundiária, juntamente com a de Novo Lugar” (*op.cit.* p. 16). Em outra comunidade, Arimum, ela fez outra reunião de “esclarecimento”, e, ao retornar a Brasília, tomou conhecimento, através de informe do GCI e CITA, de que os moradores da *comunidade* também já estavam se *assumindo* como indígenas (CANEDO, 2004, p. 22). Houve até o caso de Lago da Praia, vizinha de Arimum, que sequer foi visitada pela antropóloga, mas que, em seguida à sua passagem pela área, resolveu se *assumir* (p. 25).

2.1.6 A consciência de ter direitos e a decisão de *assumir-se* índio

Além do que mostrei acima, outro elemento fundamental na decisão de assumir-se indígena é o conhecimento sobre os direitos indígenas. A identidade de *índio* surge na região

junto com a consciência de ser sujeito de direitos. Piná Tembé resumiu essa: “ser índio hoje é ser cidadão brasileiro”⁴⁷. Como afirmei na Introdução, na parte do contexto histórico, desde as mobilizações do STR, nos anos 1980, e do movimento pela criação da Resex nos anos 1990, os moradores das *comunidades* do baixo Tapajós já estavam se descobrindo *cidadãos brasileiros*, reconhecidos pelas autoridades. O movimento indígena aprofundou esse processo. GCI e CITA tinham até um procedimento padrão para as *comunidades* que se interessassem em “assumir-se como indígenas e buscar seus direitos”⁴⁸, que incluía: uma visita dos líderes dessas entidades para apresentar explicações sobre tais direitos e uma assembleia posterior dos moradores para decidir se *assumiriam* ou não a identidade indígena. Essa relação entre a consciência de ter direitos e a decisão de *aderir* ao movimento indígena fica bem clara na fala de Odair José Borari:

A gente aderiu ao movimento indígena [porque] senti na pele que a gente era indígena, mas a gente tinha aquela tal vergonha por não ter o conhecimento dos nossos direitos, dos direitos amparados que vinha nos fortalecer. Começamos a ver que temos direitos amparados na Constituição. Eram direitos que desconhecíamos. Por isso nos identificamos. [...] a partir desse momento é que a gente aderiu ao movimento.

A questão de se identificar como indígena, associada aos direitos, foi colocada pelos moradores das *comunidades* desde o primeiro momento em que tomaram essa decisão. Não se entenda, absolutamente, que eles passaram a se identificar como indígenas apenas devido ao acesso aos direitos. Eles já tinham consciência da sua identidade antes de se *assumir* e reivindicá-los, tal como expressou o Sr. Carmito, naquela reunião em Camará, em setembro de 2007, quando a discussão girava em torno da comunidade se *assumir* ou não como indígena: “Sabemos que somos indígenas, disso não temos dúvida. A questão é se vamos nos definir como indígenas e reivindicar nossos direitos indígenas”. Essa afirmação é emblemática da situação que quase todas as *comunidades* do baixo Tapajós enfrentaram. Vale notar que Camará decidiu se *definir* como indígena e reivindicar os direitos daí decorrentes.

Mesmo antes de o GCI iniciar sua atuação no Tapajós, já se percebia, entre os líderes de várias *comunidades*, essa relação entre *assumir-se índios* e ter acesso a direitos. Foi o que observei em uma reunião na comunidade de Tauari, em 24/10/1998. Estavam presentes várias *comunidades*, inclusive Takuara e Marituba (esta se identificaria como indígena em 2001).

⁴⁷ ALMEIDA, Ádria Gonçalves de. *Relatório do III Encontro dos Povos Indígenas dos Rios Tapajós e Arapiuns*. São Pedro do Arapiuns. 06.01.2002 (aluna do curso de Direito na UFPA-Santarém).

⁴⁸ Conforme um panfleto que GCI e CITA divulgaram entre os anos 2002 e 2003, com explicações básicas sobre os direitos indígenas e o movimento indígena na região. Era uma tentativa de superar as desinformações que circulavam sobre os reais objetivos dos indígenas.

Discutíamos a indefinição fundiária na Flona Tapajós: o IBAMA, ao tempo que retardava a concessão de uso aos moradores, queria iniciar a exploração de madeiras na área, dentro do Projeto ITTO. Os líderes reagiram contra, reivindicando, precedentemente, a concessão de uso. Eu, como agente da CPT, estimulava a posição dos comunitários. A questão era: como fazer para que o IBAMA atendesse a reivindicação das *comunidades*? Um dos participantes questionou se não seria melhor procurar a FUNAI para que a solução dos problemas fosse mais rápida. Afinal, “nós somos descendentes dos primeiros, dos índios”. O assunto não prosseguiu. Mais tarde, os representantes de Takuara disseram que já haviam iniciado a legalização das suas terras indígenas junto à FUNAI. O Sr. Fortunato, de Marituba, comentou que eles também já haviam sido “até confundidos com índios nos barcos de viagem”. Outro participante disse: “Se nós tivéssemos feito isso desde o início talvez já estivesse resolvido esse problema. Se tivéssemos apelado logo para a FUNAI já tínhamos a solução”. A partir daí houve ampla discussão sobre o tema. Outros comentaram: “se formos fazer o exame de sangue vamos provar que todos somos índios. O São Jorge⁴⁹ é que tem sistema diferente”. Perguntei por que não pediram isso antes. Resposta: “porque a gente tinha fé que o STR ia resolver nosso problema em 1982”. Foi nessa ocasião que me foi apresentado o documento assinado por Walter Tertulino, da FUNAI de Itaituba, afirmando que o povo de Takuara tinha grande probabilidade de ser índio, e que deveriam aguardar os estudos para comprovação⁵⁰.

Se os moradores de Takuara já se sentiam *reconhecidos* pela FUNAI de Itaituba desde o primeiro momento em que procuraram o órgão, após o relatório do primeiro GT da FUNAI (ALMEIDA, 2001), os moradores de todas as *comunidades* que se reivindicavam indígenas passaram a se sentir ainda mais autorizados a se apresentar como tal e, principalmente, reivindicar seus direitos como povos e cidadãos indígenas. Após os trabalhos do GT de 2003, essa segurança aumentou ainda mais, mesmo sem a publicação oficial do Relatório. Em um ofício do GCI e CITA, de 04/03/2004, denunciando ao MPF as pressões, ameaças e difamações que os Munduruku de Marituba estariam sofrendo por parte de uma moradora da vizinha *comunidade* de Piquiatuba, um dos argumentos para a demanda era “que esta área já foi identificada [...]”⁵¹. Em uma carta anexa, explicam o problema e, ao clamarem por uma solução, se referem aos “nossos direitos indígenas que estão na Constituição Federal”.

⁴⁹ Trata-se de uma *comunidade* localizada às margens da BR 163 (Rodovia Santarém-Cuiabá), distante aproximadamente 20 km do rio Tapajós, e composta principalmente de “descendentes de nordestinos”. Os nativos ribeirinhos apreendiam-se bem distintos desse grupo “que tem um sistema diferente”.

⁵⁰ Mas, desde essa data, os moradores de Takuara já se sentiam *reconhecidos* como *índios* pela FUNAI. Tanto que foi nessa reunião que sugeri que realizássemos a festa Poracé Abá (19-20/12/1998) para comemorar o fato, o que realmente aconteceu.

⁵¹ Ofício Nº 013/04 do GCI e do CITA, ao Procurador Nilo Marcelo (MPF). Santarém, 04/03/2004.

Se, na Resex e Flona, os conflitos tinham, no lado opositor, pessoas ligadas ao CNS/STR/Tapajoara e IBAMA, nas *comunidades* fora de Unidades de Conservação (UC), eles tinham suas especificidades, ainda que alguns dos elementos dos outros conflitos estivessem presentes. De fato, esses moradores estavam mais vulneráveis aos invasores de terra, pois as áreas eram legalmente devolutas. Os casos mais problemáticos, que mais provocaram denúncias dos indígenas, foram os da TI Cobra Grande, na boca do rio Arapiuns, e o da TI da Gleba Nova Olinda, no rio Maró, alto Arapiuns.

Em geral, os opositores contestavam a indianidade dos índios, ofendendo-os com atitudes até racistas, e os acusavam de querer usurpar a terra dos não-índios. Eram moradores de *comunidades* vizinhas, que se sentiam ameaçados pela esperada demarcação das TIs. É interessante notar, que nessas *aldeias* indígenas as lideranças incorporaram, com afinco, a ideia de que tinham direitos que deveriam ser respeitados e que eles mesmos, como índios, tinham que lutar para defendê-los. É o sentimento de que eles são sujeitos de direito. As demandas eram sempre baseadas nesses direitos, e na consciência de que ao MPF caberia defendê-los. Um exemplo dessas atitudes eram as constantes denúncias dos líderes de Lago da Praia, Arapiuns, contra os moradores das *comunidades* vizinhas e seus aliados políticos INCRA, STR de Santarém e o então vereador Livaldo Sarmiento (CNS local), por suas posições racistas ou anti-indígenas.

Vejamos o caso da TI Cobra Grande, através da “Carta ao Procurador da República Dr. Nilo Marcelo Camargo” que o “Presidente e Cacique de Lago da Praia, ‘aldeia Jaraki’, José Inaldo Castro de Sousa” protocolou no MPF, em Santarém, em 25/03/04. O documento é um testemunho de como os indígenas passaram a sofrer acusações preconceituosas de seus vizinhos não-indígenas após a sua autoidentificação. Este cacique, depois de identificada a sua comunidade, percorreu várias vezes os escritórios do CITA e do MPF, entregando documentos e denúncias em nome do seu povo. Na Carta, o cacique solicita “segurança e proteção” para as quatro *aldeias* que compõem a TI Cobra Grande: Caruci, Lago da Praia, Arimum e Nossa Senhora de Fátima (Garimpo). Seu relato é incisivo:

Na Aldeia de lago da Praia estamos enfrentando vários problemas, pois isto nos preocupa. No dia 20 passado fomos atacados por moradores do Lago Grande, reuniram-se, pois queriam explicação sobre terra e porque somos índios. [...] Um elemento por nome Isac conhecido como Moca tornou-se violento desferindo palavras de ameaças, dizendo que comprou um terreno e que queria o terreno livre e que não abria mão, pois ia chover chumbo e bala. Por este motivo queremos a Polícia Federal para averiguar estes fatos e até mesmo prender os valentes. E também fomos discriminados. Um cidadão por nome Mundinho Alho fez cassuada dizendo que éramos trocados por bombons, chamou de besta, que a palavra índio é besta, e que estamos tomando terra, e quando o GT vim para demarcar nós

pegaremos chutes e deixaremos nossas terras para os sojeiros. Fui agredido moralmente. Denílson, um branco, o mesmo falou se somos índios que nós cuidem de nossas malocas, mas deixe as terras dos outros. Isto nos revolta, pois não tomamos terra de ninguém. Pedimos à Vossa Senhoria a presença destas entidades em nossas aldeias, isto para dar esclarecimento: Ministério Público, Polícia Federal e Piná Tembê, pois queremos garantia de nossa terra. Também queremos o vereador Livaldo Sarmento, pois o mesmo é contra e encabeçando as pessoas a serem contra índios [...]⁵².

O *cacique* termina, pedindo a presença do próprio Procurador “para nos dá força e esclarecimento a quem precisa”.

Atendendo a essa demanda, o MPF realizou uma reunião naquela aldeia, em 26 de junho de 2004, com a presença de Polícia Federal, um juiz federal e outras entidades, além dos moradores vizinhos não-índigenas⁵³. Mas o sempre citado Livaldo Sarmento não apareceu, e o STR de Santarém, o INCRA e o CGID/FUNAI não mandaram representantes. Os procuradores e o juiz reafirmaram os direitos dos indígenas à terra demarcada e que estes não podiam sofrer discriminações. Os não-índigenas indagavam pelos seus direitos, reclamavam que os indígenas estavam roubando as suas terras e afirmavam não acreditar em sua indianidade. O aspecto positivo era que os indígenas eram os responsáveis por conduzir autoridades com tal peso às suas *aldeias*, e o que elas diziam é que eles tinham direitos, inclusive o direito de dizer que eram índios. Isso era afirmado diante de seus críticos e pessoas que desfaziam da sua identidade indígena.

Essa consciência de ser indígena e, como tal, sujeitos de direitos que devem de fato ser respeitados, continuou crescendo entre os indígenas das *comunidades*, apesar das divisões entre indígenas e não-índigenas em algumas *comunidades*, da falta de acompanhamento sistemático das *comunidades* por parte de CITA e GCI, da falta de GTs de Identificação e Delimitação e da implantação da saúde indígena, entre outras dificuldades. Se nos primeiros anos essa consciência, era algo mais visível no discurso dos líderes do CITA, em 2006, podia ser notado nas demandas locais, que em geral eram direcionadas ao MPF.

A atitude dos indígenas em defesa dos seus direitos exemplifica uma profunda mudança na consciência dos moradores das *comunidades* ou *aldeias* indígenas. Mas não posso deixar de reconhecer que isso também ocorre entre quilombolas, pescadores e trabalhadores rurais, pois essas categorias passam por um processo de empoderamento e formação crítica sobre sua condição de cidadãos. Todos são herdeiros do acompanhamento da Igreja Católica – via MEB, Catequese Rural, Rádio Rural e as Pastorais Sociais – desde os anos 1960, do STR de

⁵² “Carta ao Procurador da República Dr. Nilo Marcelo Camargo”, assinada pelo “Presidente e Cacique de Lago da Praia, ‘aldeia Jaraki’, José Inaldo Castro de Sousa”. Recibada no MPF, em Santarém, em 25/03/04.

⁵³ As informações se baseiam no Relatório elaborado por Zenilda Bentes (GCI) e Hélia Gomes dos Santos (CIMI).

Santarém, desde os anos 1970, e de algumas outras entidades que nas últimas décadas têm desenvolvido ações entre *comunidades* rurais no Baixo Amazonas.

O despertar da condição de cidadão indígena é a mais recente estocada nesse bloco monolítico de domínio ideológico e econômico, pois tal dominação se sustentava principalmente no esvaziamento identitário dessa população, que, durante séculos, não era indígena, negra ou branca – e tinha que aceitar ser chamada de *cabocla* mesmo contra a vontade –, gente sem uma história de bravura da qual se orgulhar, mas com um presente miserável e um futuro incerto. Ao se identificar como indígenas, passam da “ninguémade” de não-índios, não-europeus e não-negros, de que falou Darcy Ribeiro (2000, p. 131), para “alguém” com *valor*. Para se livrar dessa “carência essencial”, não se transformam em brasileiros genéricos, mas empreenderam uma “viagem de volta” para a condição de *índios*, pois *índio tem muito valor*, como afirmaram os moradores de Lago da Praia: “Nós vamos mostrar que nós valemos e que índio pesa na balança”⁵⁴.

2.1.7 Dos que são indígenas mas não querem se *assumir*

Após o “racha” de 2002, ficou mais evidente a existência de outras modalidades de autoidentificação indígena, nas quais as pessoas não queriam militar no movimento liderado pelo GCI e CITA e nem reivindicar TI demarcada. Foi o caso, por exemplo, de uma comunidade, já tida como *assumida*, em que um grupo, geralmente ligado à Resex e ao STR de Santarém, afirmava ser indígena, mas não queria a TI demarcada. Isso aconteceu em Alto Mentai, como informou o agente do GCI que visitou a comunidade, na companhia de duas antropólogas: “cinco das quinze famílias se assumem e querem Terra Indígena, enquanto as outras são indígenas mas não querem TI”⁵⁵. Prevaleceu a vontade da maioria, e a *comunidade* deixou de participar do movimento indígena após 2002. Essa mudança pode estar associada ao fato de que, durante a disputa pela coordenação da Associação Tapajoara da Resex, o líder indígena local compartilhou a chapa do Sr. Nazareno Oliveira, que era contrário aos indígenas. Canêdo (2004, p.30) se refere a esta situação:

A comunidade Alto Mentai foi formada pela mãe de Francisco Pereira, que era índia Arapiuns, moradora da região, com seu pai que era de Pernambuco. Hoje somam-se 12 famílias, todas advindas desse núcleo familiar. *Todos são índios, se reconhecem como tal, mas não reivindicam regularização fundiária pela FUNAI agora. A*

⁵⁴ Prisões Arbitrárias de Indígenas em Lago da Praia – Relatório feito pelas lideranças da aldeia em 17 de setembro de 2006.

⁵⁵ Informe dado por Deusdete Andrade, 42 anos, durante uma reunião do GCI – 16.06.2003. Anotações pessoais.

preocupação deles, bem como a da maioria das outras comunidades, está na incerteza do que acontecerá com os benefícios que eles recebem da RESEX no momento que seu território for regularizado pela FUNAI como terra indígena. [grifo meu].

É interessante o fato de as motivações dos moradores da área da Resex se aproximarem daquelas apresentadas por muitos da área da Flona: eles temem, ao se *assumirem* como indígenas ou terem sua TI demarcada, perderem os benefícios já auferidos por estarem em uma UC. Por isso, preferiram, mesmo sabendo-se indígenas, continuar com a modalidade de regularização fundiária de Resex ou Flona. Essa posição, é de supor, decorre do alinhamento do grupo com determinados movimentos e grupos políticos. No caso dos líderes de Alto Mentai, eles se afastaram do movimento indígena no momento em que se aproximaram mais da Associação Tapajoara da Resex, CNS, STR de Santarém e CNPT/IBAMA.

O contrário é observado nas *aldeias* que permaneceram mais próximas do CITA e da FUNAI, e procuraram distanciar-se do IBAMA e da coordenação da Resex, como foi o caso de Aminã: “Observamos, também, uma intensa insatisfação com as decisões da coordenação da RESEX, pois não participam e nem são comunicados de tais decisões. A comunidade não gosta muito da ideia do IBAMA ‘governar’ suas terras e assim não mantém boas relações com o órgão (CANÊDO, 2004, p. 38).

A decisão de *se assumir* indígena ou optar por outra identidade não é algo tão simples, que dependa apenas da vontade de um indivíduo ou dos moradores de uma *comunidade*, mas envolve o discurso e a influência de várias instituições. Está relacionada com diferentes projetos apresentados às *comunidades*, e também com as “*lutas por classificações*” (BOURDIEU, 1989; 1998). Além de *índio*, o mesmo morador pode ser *trabalhador rural*, *extrativista*, *população tradicional* ou *caboclo*, entre outras identidades disponíveis. Cada uma com seus patrocinadores e benefícios econômicos e simbólicos.

Em algumas situações, os moradores se encontravam em uma encruzilhada, uma vez que tinham que realizar escolhas identitárias muito difíceis. Até hoje, uma das intervenções mais emblemáticas sobre a situação das pessoas que se sabem indígenas, mas não querem *se assumir*, foi a que ouvi em uma reunião entre indígenas e não-indígenas, na sede do IBAMA em Santarém, em 09/04/2001. Conforme a ata da reunião, ficamos sabendo que “A Sra. Maria de Ramos, do Marai, também está muito preocupada. Segundo ela, *elas já são índios e não precisam ser ‘reconhecidos’ como tal*. Por que dividir o Marai? A área da comunidade é

coletiva e se for dividida haverá muitos conflitos”⁵⁶ [grifo meu]. Nas minhas anotações sobre este episódio, consta que “a Sra. Maria de Ramos, a ‘Raminho’ do Marai, disse: ‘Se o pessoal de Bragança ‘virar mesmo índio’ – *que eu também sou, mas eu não quero me assumir* – vai ter conflito entre as três *comunidades* [Marai, Bragança e Nazaré], o que não havia antes’. Outro de Marai disse que estava confuso e não sabia para onde ir, se indígena ou não”⁵⁷. O que suscitava Maria de Ramos era um verdadeiro drama para muitas pessoas, naquele momento. Elas já se identificavam pessoalmente como indígenas, então, para que *se assumir*? Principalmente porque *se assumir* implicava a ideia da divisão entre parentes e vizinhos, divisão da terra que já era pouca para todos, eclosão de conflitos que antes não existiam. Por que dividir o Marai⁵⁸, entre *os que se assumem* e *os que não se assumem*? Por várias razões, a Sra. Maria de Ramos optou por permanecer no grupo dos que não *se assumem*, até porque cresceu a tensão entre os dois grupos, e não havia posição intermediária.

Em uma reunião no Escrivão, em 22/07/2006, quando líderes da Associação Tapajoara e do movimento indígena tratávamos sobre os conflitos entre índios e não-índios, na *comunidade*, ouvi um desabafo. Como os indígenas se referiam aos seus opositores (que até cinco anos atrás estavam todos juntos, como índios *assumidos*) como ‘brancos’, a Sra. Odete, uma das professoras do lugar, disse: “no início estávamos juntos, Resex e índios, mas mudaram as cabeças, e veio o racha. A comunidade está [quase] para se dividir. Não temos “brancos” na comunidade. Temos os que não querem se assumir – um direito garantido por lei”⁵⁹. As “cabeças” que supostamente haviam mudado eram os líderes dos índios. Inicialmente, o líder do grupo era o jovem Raimundo Marcelo Marques Braz, irmão de Odete, que saiu e foi substituído por Antonio Pereira Curupini, inimigo político da sua família. Simultaneamente ocorreu o “racha” entre Resex e índios, e o grupo de Odete se perfilou com a Resex. O mais interessante, aqui, é a recusa, por parte da professora Odete, de que o grupo opositor aos indígenas seja classificado por estes como *branco*: este grupo é também indígena, apenas não quer *se assumir* como tal.

⁵⁶ Ata da reunião do Grupo Gestor da Floresta Nacional do Tapajós. 09 de abril de 2001 – Relatório por Maria das Graças Pires Sablayrolles (UFPA).

⁵⁷ Reunião sobre a Questão Indígena na Flona – 09 de abril de 2001. Relatório de Florêncio Vaz.

⁵⁸ Até há poucas décadas, havia uma única *comunidade* chamada Marai, de onde saíram, para se tornar independentes, as *comunidades* de Bragança, Marituba e Nazaré (mas ainda não havia ninguém se autoidentificando indígena). Porém, mesmo como *comunidades* distintas, as suas terras eram relativamente coletivas, não havendo limites muito rígidos entre elas. As famílias de cada uma sabiam onde começava o terreno da outra, mas não eram necessários pontos limítrofes ou *demarcação*, como passou se a cogitar depois da emergência dos indígenas de Bragança e Marituba. As novas *aldeias* se separariam de Marai, no sentido de eliminar as suas terras de uso coletivo. Era essa separação que preocupava Maria de Ramos.

⁵⁹ Reuniões sobre Resex e Indígenas em Escrivão, Camarão e Pinhel – 22-23/07/2006. Anotações de Frei Florêncio Vaz.

Os que militam no movimento indígena dão a expressão *se assumir* o sentido de reinterpretar a sua origem e trajetória histórica, livres, agora, das ideias preconceituosas antes dominantes (MOREIRA DA SILVA, 2008); e também de reelaborar, revitalizar ou reinventar suas tradições culturais, como é o caso do Nheengatu e das pinturas corporais, por exemplo. Então, *assumir-se* implica um conjunto de atitudes e práticas associadas ao movimento indígena.

Há também pessoas e *comunidades* que não *se assumem*, e tampouco são contrárias aos que *se assumem*. Durante o trabalho de campo do primeiro GT da FUNAI, no baixo Tapajós, em 2001, a equipe passou em algumas *comunidades* que não *se assumiam* como indígenas, mas solicitaram esclarecimentos. Uma delas foi Solimões, margem esquerda do rio Tapajós. Ali, a equipe fez uma reunião com uma parte dos moradores. Interessa notar que eles não *se assumiam*, mas também não demonstraram atitudes de rechaço ou antipatia à possibilidade de *assumir-se*, conforme o Relatório de Rita H. de Almeida (2001, p. 37-38):

Entre as falas, prevaleceu a pouca convicção de que são índios ou descendentes indígenas. Alguns simplesmente disseram que não são índios. Outros hesitaram, narrando episódios associados a antepassados indígenas que estiveram envolvidos em *uma guerra* que, pela localização geográfica da comunidade, trata-se certamente do movimento popular dos cabanos ocorrido entre 1823 e 1840 em todo o estado do Pará e parte do Amazonas [...].

[...] do encontro resultou a impressão de se tratar de uma comunidade formada recentemente por pessoas vindas de diferentes lugares, que em nada lembram os grupos étnicos que se auto identificam a partir de uma origem e história em comum. São *grupos familiares de distintas origens* que formam uma comunidade por habitarem o mesmo espaço social, exercerem as mesmas atividades econômicas, participarem de mesma associação comunitária, e, muitas vezes, estabelecerem relações entre si de casamento e trabalho. [grifo meu].

A observação sobre as “distintas origens das famílias” pode ser muito útil para ajudar a compreender porque, enquanto algumas *comunidades se assumem* quase na sua totalidade, outras, vizinhas, não o fazem. Em Itapaiuna e Paraiso, na Flona, a minoria que se afirmava indígena, era composta, justamente, pelas famílias mais antigas do lugar (ALMEIDA, 2001, p. 40). Atualmente, nas comunidades, os grupos que permanecem indígenas compõem uma grande família, são parentes. Em São Pedro e na Vila Franca, isso é evidente. Os que continuaram *se assumindo* indígenas são todos irmãos e primos de vários graus, o que confere uma unidade ao grupo. Já entre os não-indígenas, há diferentes grupos de parentesco, e o que os une é mais a adesão pessoal, uma fidelidade política a determinadas lideranças ou entidades.

Há casos em que um grupo de moradores não nega suas origens indígenas, não é

contrário às reivindicações do movimento indígena e não *se assume* publicamente como indígena⁶⁰, mas gostaria de se beneficiar da terra demarcada e dos outros direitos indígenas. Neste caso, que não é muito comum, parece que essas pessoas apenas não gostam de participar de reuniões e se envolver politicamente. Em 2007, observei esse comportamento em Nova Vista, durante um encontro, do qual poucos moradores participaram, mas cujos líderes afirmaram que os ausentes não eram contra o movimento indígena. Apenas preferiam ir para suas roças que frequentar uma reunião.

Na verdade, desde o começo das reuniões do movimento indígena, esse grupo existiu, formado por pessoas que, não obstante, não participassem dos encontros e estudos, não se manifestavam contrariamente. Provavelmente, a maioria dos que hoje se juntaram aos “contrários” procede desse grupo que, por não participar das reuniões, não sabia nada sobre as propostas dos indígenas e facilmente aderiu às ideias preconceituosas contra estes. A situação de São Pedro, Arapiuns, talvez ajude a entender a situação. No III Encontro Indígena, ali realizado, as pessoas se referiam sempre aos seus lugares de origem como *aldeias*, e inclusive São Pedro era tratada assim, e nenhum morador reclamou explicitamente dessa classificação. Após a divisão, a maioria dos moradores deixou de se afirmar indígena, abandonou o movimento e não quis mais TI demarcada. Em uma carta que o Sr. Ronilson entregou ao MPF, sobre os conflitos entre indígenas e não-indígenas, “consta manifestação de grande parte dos comunitários não se reconhecendo como indígena”⁶¹. Esse foi um dos casos mais extremos de um grupo que *se assumiu* e depois desistiu, ou seja, *se desassumiu*.

O número de pessoas que em um dado momento *se assumiu* e, em seguida, desistiu foi relativamente significativo no baixo Tapajós, merecendo ser examinado com atenção, para revelar os sentidos subjacentes a essa dinâmica. É importante lembrar que esse vai-e-vem acontece sob condições da disputa entre dois grupos de entidades: de um lado, o CNS, STR e Tapajoara e seus aliados, e de outro, CITA e GCI e seus aliados. *Assumir-se* ou não *assumir-se* significa também um ato de adesão a um desses grupos. Como já referido, a comunidade de Alto Mentai, rio Arapiuns, era *assumida* como indígena, mas o seu líder, conhecido como Visagem, em julho de 2002, passou a fazer parte da coordenação da Associação Tapajoara. Com isso, ele e seu grupo saíram do movimento indígena, pois esse era o encaminhamento do grupo político ao qual ele aderira. Foi como um *desassumir-se* indígena. Se bem que os moradores não neguem ser indígenas (CANEDO, 2004, p. 30).

⁶⁰ Volto a lembrar que *se assumir* implica participar das reuniões e atividades do grupo indígena e aderir a determinadas práticas e atitudes desse movimento. Nem todos estão dispostos a isso.

⁶¹ Ata do Ministério Público Federal (MPF) em Santarém – Assinada pelo Dr. Felício Pontes Jr., que foi o coordenador da audiência em Vila Franca – 22-23 de maio de 2003.

A intervenção da professora Valdete Xavier Corrêa, 40 anos, de Camarão, descreve com clareza os constrangimentos subjacentes às opções identitárias no contexto sob exame. Ela participava de uma reunião com líderes do GCI, CITA e Tapajora e comentava que, em sua *comunidade*, só um pequeno número de alunos se identificava como indígenas, o que criou problemas com relação aos recursos destinado à escola.

Aqui, hoje as pessoas dizem que são índios, mas no outro momento brigam com os outros, e por questão pessoal diz “não sou mais índio, tira os nomes dos meus filhos daí!”⁶² É pessoal, vira uma brincadeira. Isso acontece no Escrivão e aqui também. Alguns são numa hora e depois não são mais. Vocês são do movimento indígena, e todos são indígenas aqui. Mas depois chega uma outra comissão contra os indígenas, e a comunidade já vira para outra direção também⁶³.

Posteriormente, o líder local de Camarão, Sr. Pedro Rodrigues Franco, 51 anos, contou-me, detalhadamente, em abril de 2007, por que Camarão havia se afastado do movimento indígena, justamente ela que foi uma das primeiras *comunidades* a *se assumir* como indígenas no início de 2000. A sua argumentação pode ajudar a entender por que muitas famílias e algumas *comunidades* inteiras abandonam o movimento indígena. Em geral, as causas mais recorrentes estão relacionadas a descontentamento com determinadas pessoas do chamado movimento indígena e a fidelidades de amizade com outros líderes. Em função dos caminhos seguidos por certos líderes locais ou supra-locais, um grupo, já identificado como indígena, pode deixar de o ser e abandonar a organização indígena, sem grandes problemas.

De acordo com o Sr. Pedro, “a revolta”, em Camarão, contra o movimento indígena, eclodiu em razão da já referida atitude da Sra. Nazaré Marques, indígena moradora de Escrivão e uma das coordenadoras do CITA, de denunciar, ao IBAMA, Alvarado Xavier, 35 anos, também indígena e morador de Camarão, por suposta invasão de um terreno que a mesma possui na área de Camarão. Pedro, líder de Camarão, negou o fato e afirmou haver procurado Nazaré Marques para propor uma medição dos limites entre os terrenos dela e de Alvarado. Ela, então, teria ampliado a denúncia com a inclusão de Pedro Rodrigues como invasor do seu terreno. Este ficou muito revoltado por ter sido denunciado como um *criminoso*, e justamente por uma das pessoas do CITA. Ele persuadiu sua esposa, Maria Nilvaneide Caetano Lopes, 41 anos, a não viajar para as mobilizações da Semana dos Povos Indígenas, em Belém. A situação se agravou com a adesão, por parte de Antônio Curupini, *cacique* dos indígenas de Escrivão e também coordenador do CITA, à causa de Nazaré

⁶² Ela se refere a lista dos alunos indígenas mantida na escola.

⁶³ Reuniões sobre Resex e Indígenas, em Escrivão, Camarão e Pinhel – 22-23/07/2006. Anotações de Frei Florêncio Vaz.

Marques, sua cunhada, tendo agredido, verbalmente, Pedro Rodrigues, na cidade de Aveiro. A reação do lado agredido não se fez esperar: todas as famílias de Camarão revoltaram-se com a Sra. Nazaré Marques, com o *cacique* de Escrivão e com o próprio movimento indígena.

Nas *comunidades* onde a totalidade ou a maioria dos moradores *se assumia* como indígenas, em que pese os ataques dos “contrários”, eles persistiram realizando, regularmente, seus rituais e assembleias indígenas. Mesmo sem a demarcação das terras, sem atendimento educacional e de saúde indígenas, eles prosseguiram afirmando-se *índios*, ainda mais fortalecidos. Mas nas *comunidades* onde houve divisões, o grupo indígena ficou bastante fragilizado.

Cabe referir-se à importância das escolas indígenas na região. A experiência tem mostrado que nas *aldeias* e *comunidades* onde a escola indígena funciona bem, as famílias aceitam e se envolvem, efetivamente, na reconstrução da sua identidade indígena e revalorização da sua cultura como indígena. E o contrário também é verdadeiro: nas *comunidades* onde diretores e professores são indiferentes, desinteressados ou contrários à assunção da identidade indígena, grande parte das famílias também resiste, não aceita a escola e reage contra o movimento da afirmação indígena. Vejamos os exemplos das escolas nas *comunidades* de São Miguel, São Pedro e Pinhel.

Nas duas primeiras, os diretores e professores militam contra a educação escolar indígena e a identificação dos moradores como indígenas, e o resultado é que grande parte dos moradores, que no conjunto se identificava como indígenas, passou a combater a organização indígena. As *comunidades* ficaram divididas e um conflito se instalou entre índios e não-índios. Na Escola de Pinhel, por outro lado, o que se observa não é tanto um ativismo contra o movimento indígena, até porque há professores contrários e professores favoráveis ao movimento indígena, mas uma indiferença diante da disseminação de ideias preconceituosas contra os indígenas e da divisão entre índios e não-índios. Os professores e a direção da escola poderiam ter um papel mais esclarecedor diante da situação, e a escola poderia se constituir em um espaço aberto de discussão, mas tal não ocorre. Consequentemente, nas três *comunidades* citadas, a tensão e o confronto entre parentes e vizinhos, normalmente baseados em ideias equivocadas, tornaram-se cotidianos.

Há exemplos, porém, que mostram o contrário, isto é, lugares onde a escola indígena assume um papel de esclarecimento sobre questões como cultura, identidade e direitos indígenas. Cito como exemplos as escolas de Alter do Chão, Muratuba e Cachoeira do Maró, embora possa haver outras. Ali, diretores e professores *se assumem* como indígenas, e os que não *se assumem* têm uma visão positiva sobre o movimento indígena. Desse modo, as escolas

se tornam espaços de discussões sobre variados temas, e envolvem não apenas os alunos, mas seus pais e os demais moradores. Os alunos são estimulados a pesquisar sobre a história, as tradições e as manifestações culturais das *aldeias*⁶⁴. Dias festivos são ocasiões para a expressão da cultura dos indígenas do lugar. A direção da Escola Indígena de Alter do Chão, especialmente, tem feito esforços para tornar o ambiente físico uma referência indígena, com paredes desenhadas com motivos tapajoara e marajoara, construções amplas, em palha, que evocam o estilo das malocas. A merenda escolar é composta de pratos que fazem parte da cultura indígena (mingaus, *beijus*, *tacacá* etc.), servidos em *cuias pretas*, outra marca da tradição indígena local. As outras duas escolas, localizadas mais no interior da região, apresentam filmes e documentários educativos sobre a temática indígena, realizam reuniões entre os alunos e a população local e, nos eventos públicos (como o Sete de Setembro, Dia do Índio etc.), os próprios indígenas fazem suas apresentações culturais. O resultado é que as famílias ficam esclarecidas sobre todas as questões relevantes à identidade indígena, e todas se unem nas mobilizações em favor dos seus direitos.

2.2 O “RESGATE” NO DISCURSO ÍNDÍGENA E DE AGENTES EXTERNOS

O uso da expressão *resgate da cultura* e da *identidade*, como recurso ideológico, está presente na maioria dos casos de etnogênese, como comprovam estudos de caráter etnográfico, notadamente sobre os povos no Nordeste do Brasil (BARRETO FILHO, 1999, p. 123; ARRUTI, 2006). Na prática, os povos operam um processo dinâmico de construção e reconstrução das suas cosmologias e práticas, que envolve uma boa dose de elementos tidos como *tradicionais*, e outra dose de novidades que são incorporadas sob a justificativa da persistência da *tradição*. Há até importação de práticas culturais de outros povos, assimiladas como parte de uma grande tradição. A pronta, genuína e perspicaz resposta de Guilherme Floriano, de Takuara, em atenção à pergunta – Por que viraram índio agora? – que lhe foi dirigida pelo repórter Caco Barcelos, em setembro de 2000, pode dar ao leitor a ideia precisa do uso do termo no baixo Tapajós: “Não é virar não, nós sempre fomos. Estamos resgatando...”.

No denominado processo de *resgate*, ocorrem mudanças no significado de determinadas práticas consideradas *resgatadas*. Por exemplo, a *defumação*, já realizada antes de 1998, em

⁶⁴ É necessário lembrar que quando os indígenas são a maioria ou a totalidade nos povoados, eles impõem o termo *aldeia*, no lugar de *comunidade*. Este é o caso dos lugares onde estão as três escolas citadas.

âmbito mais doméstico ou reservado, com o objetivo de espantar as doenças, passa a ser feita abertamente e já com outros sentidos, como ilustra Vitor Fernandes:

A defumação que tinha lá era de vez em quando, quinta e sexta feira. Na época, o finado Laurelino ainda era vivo, ele mandava fazer essas rodadas tudo. Era bem forte o fumacê, fazia essa rodada de defumação tudinho assim, rodava aqui as casas, depois entrava por dentro das casas, varava na frente, assim, dizendo ele, era prá enxotar as doenças. Então, tinha esse hábito de fazer de vez em quando. Fazia defumação na comunidade todinha. Mas depois que eu assumi veio ao público em reunião. Mas que já existia lá, não assim pra reunião, dizia que era pra espantar gripe, febre [...].

O líder Antônio Nazário, o popular Totó, de Takuara, em discurso público, ensina à audiência o que é cultura, o que é diversidade cultural, ao mesmo tempo que lamenta, como Munduruku, a perda da língua materna:

Nós tínhamos vergonha de fazer nossos rituais. Nossos rituais a gente sempre fazia nos dias 28 e 29 [de junho], festa de São Pedro. Então, nosso tio⁶⁵ dizia assim: “Olhem, meus filhos, hoje é São Pedro. Quem é panema⁶⁶ vai passar fogueira com seus materiais de pescaria. Vamos para o redor da fogueira, e ninguém vai ficar fazendo barulho porque isto é respeitado. É o momento em que todos os espíritos, todos os seres bons descem para fazer os seus deveres. Então, vamos pedir força e vamos pedir felicidade, para que a nossa cultura seja levada em frente”. E eu sempre perguntava: “o que é cultura?” E nisso ficou. Mas depois fomos descobrindo o que é mesmo a cultura, de onde ela veio. Ela veio de cada um de nós. Cada povo tem sua cultura, cada pessoa tem sua cultura. Nós não aprendemos com os outros. Aprendemos com nós mesmos a cultura. Agora, só uma tristeza que a gente sente, é que nós perdemos as nossas próprias falas, nossas línguas maternas. Como hoje, colocou-se aqui quatro parentes falando a sua língua materna do seu povo. E nós somos os Munduruku do baixo Tapajós, não falamos [...]. Mas sobre rituais, não é coisa de admirar. É naquilo que você pensar de fazer. O ritual, se você vai fazer uma viagem, você tem que concentrar o seu pensamento, e vamos fazer um ritual aqui pedindo força para que cada um do nosso povo não haja problemas, vamos pedir força a Tupã, pedir felicidade. Vamos fazer a nossa defumação, porque a defumação, ela traz muitas coisas boas⁶⁷.

O aprendizado do Nheengatu, como já referido, foi uma tentativa de suprir a falta assinalada por Totó e outros, e que se ampliou para o aprendizado de línguas indígenas. Atualmente, os Munduruku da Flona já estão envolvidos em outro processo, de aprender a *sua língua Munduruku*. Para eles, trata-se de um *resgate*. Mais adiante, retomarei o tema.

Lemoine (2005, p. 339-343) observou que, em Takuara, ao longo do seu trabalho de campo em 2002, o termo *resgate* era um dos mais usados pelos indígenas. Ela percebeu, entre eles, uma necessidade psicológica e social de *resgatar* sua identidade, como um código

⁶⁵ Ele se refere ao *curador* Laurelino Floriano.

⁶⁶ Espécie de enfermidade que deixa a pessoa sem sorte, principalmente na caça e na pesca.

⁶⁷ Conforme gravação do evento em VHS. Arquivo pessoal.

recortado ao longo da destribalização. Agora, em Takuara, desenvolve-se um esforço pela retomada da história, no âmbito de uma dinâmica de reconstrução de tradições. O “retorno à sua própria cultura” é importante não só para a reconquista das suas terras, mas principalmente para a sua coesão sócio-política e cultural e realização existencial.

De fato, não eram só os indígenas que falavam no *resgate da cultura* no baixo Tapajós. Essa expressão fazia parte do repertório de um grupo de religiosos e agentes da Igreja em Santarém, como se observou durante a Assembleia da Terra e da Tradição (03-05/06/1999), que aconteceu em Vila Franca. Vou me deter um pouco nesse evento, que foi uma iniciativa da CPT, com o apoio do CNS, CNPT/IBAMA e outras entidades⁶⁸, com o objetivo da valorização da história e das tradições culturais ligadas à terra. Esse era mais o objetivo da CPT e do GCI, enquanto os líderes do CNS se juntaram à iniciativa para aproveitar e fazer a sua primeira eleição. E foi uma ocasião realmente rica para as variadas manifestações dos moradores. O número de participantes também foi grande: 43 *comunidades* das duas margens dos rios Tapajós e Arapiuns, totalizando 328 pessoas.

A programação iniciou com uma procissão pela rua principal de Vila Franca, tendo à frente o cacique Leonardo Munduruku, com saiote, um enorme cocar, colares, pintura corporal e uma lança. Logo atrás, seguiam os outros indígenas de Takuara, igualmente com adereços indígenas. Era a primeira vez que eles eram vistos assim naquela região, já na entrada do rio Arapiuns, pois, até então, apenas se lhes referia como indígenas através do rádio e comentários em geral. Atrás dos indígenas paramentados, vinham os outros participantes. O efeito era muito bonito e deve ter causado um impacto muito positivo nos assistentes. Houve missa, em seguida.

Na assembleia, os participantes responderam às questões: qual é a nossa história? Quais nossos costumes e as dificuldades para conservá-los? Qual a importância da terra para a nossa vida? Entre as respostas, apareceram *índios* ou *uma índia* na origem de algumas *comunidades*. Entre as práticas culturais foram citados: *puxirum*, *curandeiros*, *teçumes de palha*, *hino nacional Tupi*, *manicuera*, *putáua*, *remédio caseiro*, *peixe no tucupi*, *mujica* etc. E todos afirmaram a importância da terra para a sua reprodução biológica e sociocultural. A coordenadora da Pastoral Social da Diocese, Ir. Fátima Paiva, incentivou os presentes a “resgatarem as suas tradições, culturas e costumes, que são a riqueza que o povo tem”. O padre José Boeing (coordenador da CPT) exortou-os a “conservar nossas culturas, costumes e tradições, porque isso é que é vida do povo indígena”. Vale observar que a grande maioria dos

⁶⁸ Ata da Assembleia da Terra de Extrativistas e Seringueiros – Vila Franca, 03 a 05 de junho de 1999. A Ata parece ter sido escrita por comunitários de Vila Franca, mas não está assinada.

presentes não se identificava como indígena até aquele momento, mas já eram tratados pelos agentes da Igreja como se o fossem.

A programação incluiu ladainhas, com animação do Marambiré, um conjunto de música religiosa local que usa tambores; os *rituais em volta da fogueira*, comandados pelo GCI e pelos Munduruku de Takuara, que dançaram e cantaram, envolvendo os outros participantes; danças tradicionais dos moradores de Vila Franca e outras *comunidades*, muitas das quais se *assumiriam*, anos mais tarde. Havia um sentimento de simpatia de todos para com os indígenas de Takuara. Em nenhum momento, sentiu-se rechaço ou desconfiança dos presentes para com a sua origem indígena. Aliás, todos pareciam gostar de destacar essa origem. Exemplo desse espírito pró-indígena foi a mensagem deixada pelo autor da Ata sobre o primeiro dia: “devemos resistir e lutar por tudo que foi nosso e não é mais nosso, que poderá ser nosso novamente. União, povo indígena!”⁶⁹.

Os debates falaram da importância da história para *valorizar e resgatar* os costumes, cultura e tradições dos moradores. “Sem história, não há presente nem futuro e sem isso não há povo”⁷⁰. Houve, realmente, insistência da parte dos organizadores e dos principais líderes de *comunidade* sobre a necessidade de “resgatar nossa história” ou “resgatar as origens”. Os membros do GCI, e eu, particularmente, reforçaram a necessidade do *resgate*, voltado especialmente para a origem indígena das *comunidades*.

A Assembleia seguiu um roteiro muito próximo de uma *feira de santo: levantação e derrubada do mastro, procissão, ladainha*, danças tradicionais, como a *dança dos pretos*, confraternização no almoço coletivo e festa dançante. Se nos eventos anteriores, como a Poracé-Abá e as Missas Indígenas, havia o espírito de *feira de santo*, cada vez mais essa identificação se visibilizava. Era o roteiro de “feira tradicional” que os agentes da Igreja, ativistas do GCI e líderes comunitários tinham como referência, e foi o que adotaram. A partir de 1999, todos os grandes encontros indígenas seguiriam esse roteiro.

Vale a pena avaliar, criticamente, o uso e abuso do termo *resgate* no contexto desta investigação. Em pouco tempo, o termo se generalizou entre os líderes de *comunidades* indígenas. Falava-se, constantemente, em *resgate da nossa cultura, da nossa língua, da nossa história, da nossa tradição* e etc. Deve ficar claro para o leitor que uso estas expressões, aqui, como categorias nativas. Os líderes e mesmo os moradores, em geral, usavam *resgatar* no sentido de algo considerado quase perdido e que lhes pertencia, pois havia sido criado por

⁶⁹ Conforme Ata da Assembleia da Terra de Extrativistas e Seringueiros – Vila Franca, 03 a 05 de junho de 1999. Completei essa descrição com minhas anotações pessoais do evento.

⁷⁰ Conforme Ata da Assembleia da Terra de Extrativistas e Seringueiros – Vila Franca, 03 a 05 de junho de 1999.

eles. Daí a frase: “devemos resistir e lutar por tudo que foi nosso e não é mais nosso, que poderá ser nosso novamente”.

Durante um encontro, entre algumas *comunidades* indígenas em Takuara, em julho de 2007, surgiu a proposta de as *comunidades* e *aldeias* do baixo Tapajós realizarem um Festival das Tribos, a exemplo do que já existe em outras cidades, como Juruti (PA) e São Gabriel da Cachoeira (AM). A ideia foi recebida com simpatia, o que indica que talvez ela venha a ser implantada nos próximos anos. Esse interesse demonstra que os indígenas estão seguros de que têm mesmo uma *cultura indígena* e podem exibi-la à população em geral. Terminou o tempo do *resgate*. A expressão *resgate da cultura* já não era usada entre 2007 e 2009. Era como se esse processo já tivesse sido completado, ou como se já não fosse necessário o esforço representado na expressão. Isso faz parte do mesmo processo que colocou em desuso os saíotes. Mas os indígenas continuavam falando da importância de manter e fortalecer a sua *cultura* como uma condição para a reprodução do próprio povo, para o seu desenvolvimento.

O NHEENGATU: O RESGATE DA LÍNGUA INDÍGENA

Desde que começaram a *se assumir*, os indígenas do baixo Tapajós se deram conta de que careciam de uma *língua indígena*. É possível que os moradores das *comunidades* e cidades vizinhas cobrassem deles uma língua indígena, como prova da sua pretensa identidade indígena. Foi uma espécie de desabafo o que escutei do Sr. Benedito de Sousa Pereira, o Bizogue, de aproximadamente 53 anos, de Takuara – “As pessoas dizem ‘Bizogue, fala [língua de] índio!’ E eu não sei” – e, por isso, se sentia diminuído, discriminado. Outro senhor de Escrivão, de aproximadamente 70 anos, confessou, poeticamente, lamentar que “a nossa língua esteja fora de nós”, sentimento que ele comparava a “uma dor”. Para superar essa lacuna da *língua*, os indígenas recorreram ao *resgate* do Nheengatu, língua da qual alguns idosos ainda dominavam palavras e até frases.

A ideia de que o Nheengatu era “a” língua indígena dessas *comunidades* já era do conhecimento desses mais velhos, e foi fortalecida, depois, pelo GCI. Quando os moradores dizem, por exemplo, “minha avó ainda falava a língua indígena”, eles exemplificam com vocábulos do Nheengatu. Essa hipotética avó teria nascido na virada dos séculos XIX/XX, quando muito provavelmente algumas pessoas ainda falavam, correntemente, essa língua nos povoados do rio Tapajós. Numuendaju (1949, p. 98), que esteve em Santarém e arredores, fazendo pesquisas etnológicas entre 1923 e 1926, sobre a Língua Geral escreveu que “[...] até hoje em Alter do Chão não está ainda completamente extinta”. Se, em um povoado tão

próximo da cidade de Santarém, o Nheengatu mantinha-se vivo ainda naquela década, isso pode ser estendido, com muita razão, para povoados mais afastados da influência urbana, como Pinhel e outras *comunidades* indígenas, por exemplo.

Por isso, quando os moradores precisaram lançar mão de uma língua indígena, foi quase instantânea a associação com o Nheengatu. Apesar de a expressão *resgate da língua* haver sido muito usada pelos próprios índios, tratou-se, de fato, de uma revalorização do Nheengatu, que já era conhecido e utilizado de modo, em geral, irrefletido e incompleto. As oficinas de Nheengatu e, na sequência, os professores Baniwa que visitavam as *comunidades*, sistematicamente, produziram um novo contexto de atualização para a velha Língua Geral, que os indígenas ainda conservavam, como informa Vitor Fernandes:

Há muito tempo a gente já falava o Nheengatú. Várias palavras como nomes de lago, de animais, de árvores, tudo isso a gente já falava, só não sabia o quê significava. Por exemplo, o nome de um lago, “Piraquara”, se falava, não se sabia o quê era⁷¹. Através do curso, só veio dizer o quê era, porque a gente já falava e fala, falava o Nheengatu. Então, só veio contemplar.

O GCI organizou uma oficina com o objetivo de *resgatar a língua indígena*, sob a justificativa de que “É o nosso passado que está presente e vivo”⁷². *Resgatar* o Nheengatu parecia aos ativistas do GCI como o *resgate do passado* das *comunidades*, no sentido da sua origem, que de fato não era lembrada normalmente até então. Os membros do GCI insistiam tanto nessas expressões que resultava em manchetes, tais como, “Comunidade decidida a resgatar origem indígena”⁷³ ou “hoje os índios estão organizados na busca de sua identidade”⁷⁴. O *resgate* do Nheengatu continuou, nos anos seguintes, como uma das prioridades das lideranças do movimento⁷⁵ de reorganização indígena.

O desafio de recuperar a *língua indígena* ficou ainda mais urgente depois da Marcha Indígena dos 500 Anos, quando os representantes do baixo Tapajós ouviram outros líderes falar, entre si, nas línguas maternas, e proferir discursos. O fato de não terem uma *língua indígena* operativa deve ter-lhes provocado um sentimento de denegação ou de vergonha. Por isso, logo na reunião de criação do CITA, em 23/05/2000, destacaram o aprendizado do

⁷¹ Piraquara = buraco ou esconderijo de peixes.

⁷² Portugueses proibiram a língua após a Guerra da cabanagem. *A Gazeta de Santarém*, Santarém, 27/12/1998 a 09/01/1999.

⁷³ “Curso vai ensinar a língua indígena” e “Comunidade decidida a resgatar origem indígena”. *Tribuna do Tapajós*, Santarém, 02-08/janeiro/1999.

⁷⁴ Declaração atribuída à ministrante da oficina, Celina Cadena Baré. Conf. Índios e Brancos Resgatam Identidade. *Jornal de Santarém e Baixo Amazonas*, Santarém, 11 a 16 de janeiro de 1999.

⁷⁵ Comunidades Indígenas ressurgem no Tapajós. *O Impacto*, Santarém, 31 de dezembro de 1999.

Nheengatu como uma ação a ser realizada imediatamente⁷⁶. Um dos projetos era mandar dois jovens para São Gabriel da Cachoeira (AM), “com o objetivo de estudar e aprender a Língua Geral”⁷⁷, mas o projeto não prosperou.

A alternativa foi o GCI e o CITA continuarem investindo em oficinas de Nheengatu nas próprias *comunidades* do Tapajós. Na prática, essas oficinas estimulavam uma revalorização de vários aspectos da vida comunitária, como: crenças nos espíritos e nos *pajés*, alimentação e medicina tradicional, artesanato, valores morais etc. Eram momentos de revalorização do *modo de ser* desses grupos, conforme expressão de Harris (2006). Além dos aspectos linguísticos, os participantes eram levados a refletir sobre suas origens, pois, como ponderava a assessora: “o resgate histórico da língua vem ligado a um olhar muito mais profundo sobre nossas origens”⁷⁸. Assim, estudavam o processo histórico, ao longo do qual o uso das línguas originárias de cada povo foi proibido; as pessoas falavam das lembranças da infância, do que ouviram dos seus avós, que ainda falavam palavras do Nheengatu; falavam sobre a negação do passado indígena etc. Gradativamente, no âmbito dessas oficinas, o termo *comunidade* passou a ser substituído pelo termo *aldeia*, e se tornou comum as pessoas tratarem-se como *parentes*. O *resgate da cultura indígena* era uma expressão constantemente repetida. E os indígenas descobriram que falavam mais Nheengatu do que supunham.

Prevaleciam, durante as oficinas, demonstrações de muito orgulho. Os participantes usavam cocares, colares e saíotes, e estavam pintados de urucum e genipapo⁷⁹. Além das palavras do Nheengatu que já conheciam, o aprendizado de pronomes, verbos, advérbios, adjetivos e outros ítems gramaticais, ensinou-lhes articular frases completas e até cantos⁸⁰, usados nos *rituais*, que ocorriam à noite. Assim, a convicção da sua origem e identidade se fortaleciam. Esses sentimentos e crenças eram ainda mais reforçados pelo contato com Celina Cadena Baré, sendo ela também *índia*. A sua presença conferia reconhecimento e legitimidade aos indígenas do Tapajós, em uma fase em que os seus vizinhos nutriam ainda

⁷⁶ Conforme minhas anotações sobre aquele evento.

⁷⁷ Ofício N.001/FOIRN/01, de São Gabriel da Cachoeira (AM), 03/janeiro/2001, assinado pelo presidente da FOIRN, Orlando José de Oliveira. Este ofício é uma resposta a uma carta enviada pelo CITA em 26/12/2000, solicitando a ajuda para o deslocamento dos jovens Edelson Pedrosa e Abraão Monteiro para São Gabriel, para estudar Nheengatu.

⁷⁸ Relatório da Oficina de Nheengatu. 1-12 de julho de 2000. GCI. Elaborado por Floriene Colares Vaz.

⁷⁹ Depois da volta da Marcha Indígena, o uso da pintura de jenipapo se tornou mais comum na região. Os que participaram da Marcha aprenderam as técnicas de preparo da tinta e da pintura, e as transmitiram, nas *comunidades*. Antes, usavam apenas o urucum. E bem antes, pintavam-se até com batom vermelho e pincéis.

⁸⁰ Mesmo antes dessas oficinas, os cantos “Ce anama” (meu irmão, parente) e “Xibé puranga” (chibé gostoso) já eram dos mais entoados nos *rituais* e festas. Resultado das oficinas foi que no I Encontro Indígena os moradores de Takuara se apresentaram com seus cânticos, que mesclavam português com frases em Nheengatu: “Eyá, yane pituna, ce anama... somos índios todos nós, Munduruku do Tapajós”, ou “katu, kurumi katu, katu poracé abá... vamos dançar poracé abá”.

desconfianças sobre a sua indianidade. Para dar continuidade a esse processo, GCI e CITA ainda trouxeram outros indígenas do rio Negro para atuar como professores de Nheengatu. Entre 2001 e 2004, eles visitavam as *comunidades* e *aldeias* e ministravam aulas, ensinavam técnicas de artesanato e até montaram uma peça teatral em Nheengatu⁸¹.

Os indígenas aproveitavam os conhecimentos adquiridos nas oficinas para compor cantos e dramatizações, em seguida usados nos *rituais* e festas. Joelma dos Santos, a esposa do *cacique* de Takuara, que participou do primeiro curso de Nheengatu em Santarém, em janeiro de 1999, disse que a partir do que aprendeu, ali, ela e o marido compuseram cantos nessa língua. Uns eram cânticos originais e outros, adaptações ou traduções de cânticos preexistentes ou recolhidos de CDs produzidos por outros povos indígenas.

Esse dinamismo cultural proporcionado pelas *oficinas de resgate do Nheengatu* mostra que Sahlins (1997) tinha razão: as culturas indígenas não estão ameaçadas de extinção pelo capitalismo mundial, ao contrário, transformam-se e recriam-se, apropriando-se das novas perspectivas que lhes são apresentadas. Estas oficinas foram uma forma intensa de os moradores do Tapajós *indigenizarem* a sua modernidade (SAHLINS, 2004).

O aprendizado do Nheengatu foi um dos esforços mais visíveis, por parte dos moradores das *comunidades* indígenas, para demarcar a sua distinção como grupos étnicos diante das outras *comunidades*. Lemoine (2005, p. 335) escreveu, sobre os moradores de Takuara, que os seus valores étnicos poderiam ser observados através da crença na identidade étnica e cultural indígenas e “en una enorme voluntad de perfeccionar su lengua”. Assim que tiveram acesso às primeiras oficinas de Nheengatu, às cartilhas e aos dicionários dessa língua, os líderes de Takuara começaram a reclassificar ou renomear as coisas e as pessoas. Nomes indígenas foram acrescentados àqueles que cada um havia recebido no batismo (LEMOINE, 2005, p. 323). Nomes de animais e palavras de uso cotidiano foram traduzidos para o Nheengatu, e até a *poraquê branca* encantada, protetora do lago e dos peixes, já era referida como *Mayã Pirá* (Mãe dos Peixes), principalmente diante de uma antropóloga em busca de informações sobre as particularidades culturais daquele povo (LEMOINE, 2005, p. 347).

Lemoine (2005, p. 323) registrou, em Takuara, cantarem o “Hino Nacional Brasileiro” em Tupi, o que ocorria em momentos solenes. Foi o que observei na recepção ao jornalista Caco Barcelos, em Pinhel, em 2000, e nos grandes Encontros Indígenas anuais. Mas, nas ocasiões de confronto com os não-indígenas, na Resex, o hino parecia ganhar muito mais

⁸¹ Com a crise no GCI, o processo foi interrompido. Atualmente, os líderes indígenas reivindicam que aulas de Nheengatu sejam incluídas no currículo das escolas indígenas. Mas, até o final de 2009, não havia professores de Nheengatu pagos pelas prefeituras. E as cópias de cartilhas e dicionários desta língua, deixadas pelos professores do rio Negro continuam circulando e sendo absorvidas de diferentes pelos indígenas.

força e significado, como se viu, e ouviu, na audiência sobre os conflitos entre indígenas e não-indígenas, em 2003. Após as boas vindas ao presidente de Vila Franca, “cantou-se o Hino Nacional Brasileiro, na versão Tupi-Guarani”⁸².

Além do Hino Nacional em *língua indígena*, outros cantos, escritos, simultaneamente, em Nheengatu e Português, eram muito usados também. Lemoine (2005, p. 303) documentou, em Takuara, no segundo semestre de 2002, dois desses cânticos, para uso ritual e lúdico, elaborados após as oficinas de Nheengatu e combinando frases e palavras em Português e Nheengatu:

Puracê-abá⁸³

Refão: Puracê-abá, puracê-abá/ Vamos cantar puracê abá
Puracê-abá é festa de índio/ Vamos dançar puracê-abá

Mani

É mani, é mani puracê (é festa da mandioca)
É mani, é cupixá (a mandioca retirada da roça)
Miricó remunhã ucawuim (a mulher vai fazer tarubá) (bis)
Yansuam puracê katú (vamos fazer uma boa festa)
Miricó remunhã ucawuim
Sakwuera puranga cawim de mani (mulher traz o tarubá gostoso).

A Marcha Indígena foi um evento que muito influenciou no fortalecimento da consciência indígena na região, por haver ensejado aos indígenas do Tapajós conhecer representantes de vários povos indígenas. Na época, havia pouco mais de um ano que o povo de Takuara havia se *assumido*, ao passo que outras das *comunidades* estavam em vias de completar quatro meses. Ainda predominava em muitos a ideia do senso comum sobre o modo de ser dos *índios*. A Marcha em Santarém e a Conferência de Coroa Vermelha mudaram consideravelmente isso, como fala Vitor Fernandes, representante de Takuara no evento:

A parte que mais influenciou, que eu fui aprender lá [Bahia], que na minha cabeça antes não imaginava, lá eu fui conhecer índio advogado, índio professor, vários níveis, né? Aí, então, aquilo ali prá mim me afirmou que na verdade não era o que falavam pra nós, que o índio era. Tinha que tá lá no seu cantinho isolado e pronto! Que a gente também pode fazer parte da sociedade mesmo [...] e lutar pelos direitos, [...] eu pensava que não existia índio advogado, vereador. Lá eu fui começar a descobrir o pessoal advogado, [Samuel] Carajá, Valmir Paritintin... Então, aquilo foi despertando: “Poxa, por que que a gente também... que é possível a gente chegar

⁸² Ata do Ministério Público Federal (MPF) em Santarém – Assinada pelo Dr. Felício Pontes Jr., que foi o coordenador da “assembleia” ou “audiência” [a Ata inicia dizendo se tratar de uma assembleia e conclui afirmando que foi uma audiência] em Vila Franca. 22-23 de maio de 2003.

⁸³ Tradução literal do Tupi: festa de gente, de pessoas humanas. Na região, a expressão tomou o significado de festa de índios. O termo ficou popularizado depois que os indígenas de Takuara e o GCI realizaram, em dezembro de 1998, a assembleia festiva chamada Poracê Abá, onde aqueles se apresentaram publicamente como índios. Aqui, traduzimos para o português o que no original está em espanhol.

assim no alto e tá ajudando os nossos irmãos que precisam. Não é aquilo que falavam pra gente!

O saldo da Marcha foi muito positivo, pois ela produziu um profundo impacto no nascente movimento local. O mais interessante foi que 250 indígenas da região mostraram-se nas ruas de Santarém, vestidos e pintados, numa demonstração de consciência da sua indianidade. Esse quadro seria impensável nessa cidade dois anos antes. Através do envolvimento de várias entidades, estudantes e parte da população na Marcha, foi possível notar o aumento do número de simpatizantes da causa indígena na cidade.

Depois de Santarém, os 18 representantes⁸⁴ da região na Marcha Indígena foram conhecendo algumas das mais importantes cidades e capitais do país, e recebidos com muita simpatia por onde passaram, até chegar a Coroa Vermelha, dia 17 de abril, onde participaram da Conferência Indígena. Eram mais de 3.000 representantes, de 140 povos indígenas de todo o país⁸⁵. Muita diversidade. Muitas discussões e aprendizado até o final, dia 22 de abril, quando houve a passeata dos 500 Anos.

A violência do dia 22 de abril foi o fato mais triste do evento, que os participantes do Tapajós disseram que nunca esquecerão⁸⁶. A repressão que receberam da Polícia Militar, quando pensavam que iam para uma festa, pode ter sido mesmo um duro despertar para os indígenas do Tapajós, que talvez pensassem no Estado como um pai bondoso, e não o padrasto violento, face já conhecida pelos outros povos com organização mais antiga. Respondendo à pergunta “O que vai contar sobre a Marcha para seu povo e descendentes?”, todos os participantes concordaram com a resposta: “que nos 500 anos do tal ‘descobrimento’ do Brasil nós fomos massacrados pela polícia baiana, sem defesa, fomos tratados como se fôssemos animais selvagens”. Nesse sentido, a Marcha pôs fim a uma curta temporada de inocência e despertou esses líderes para a longa luta diante da FUNAI, para que o órgão realizasse a demarcação das suas terras.

Os pontos positivos da Marcha suplantaram os negativos para os indígenas do Tapajós. Os participantes destacaram, como o fato mais marcante, o encontro com os diferentes povos indígenas no Brasil, enquanto a chegada dos indígenas da Caravana da Amazônia a Santarém foi considerado o acontecimento “mais feliz”. Durante a Marcha e a Conferência em Coroa

⁸⁴ Eram 15 os representantes das 11 *comunidades* indígenas do baixo Tapajós e dois os representantes dos Mundurucu do alto Tapajós, e mais dois acompanhantes do GCI (eu incluído) e uma representante do grupo de Defesa da Amazônia (GDA). Ao todo, os indígenas do rio Tapajós eram 20.

⁸⁵ Documento Final da Conferência dos Povos Indígenas do Brasil. Coroa Vermelha, Bahia, 21 de abril de 2000.

⁸⁶ Avaliação sobre a Marcha Indígena 2000 - Grupo de Santarém (Pará). Elaborada a partir de um questionário enviado pelo CIMI, nos meses seguintes ao evento. Compilação de Frei Florêncio Vaz das respostas formuladas por cinco dos 11 representantes das *comunidades* indígenas.

Vermelha, os indígenas do Tapajós, além de estar sempre junto aos representantes Munduruku do alto Tapajós, se aproximaram dos povos estabelecidos no Estado do Pará, e constataram que, não obstante tão próximos fisicamente, estavam tão isolados, socialmente. Daí, a criação do CITA⁸⁷, a maior articulação com os Munduruku do alto curso do rio e com outras organizações indígenas do Pará.

2.3 A CONSTRUÇÃO DA DIFERENÇA

Dentro do processo de identificação indígena, em um contexto onde há uma grande homogeneidade histórica e cultural entre os moradores, as *comunidades*, *aldeias* indígenas e os seus líderes passam a destacar alguns itens ou ideias que possam marcar a diferença entre uns (Nós) e outros (Outro). Trata-se do trabalho da etnicidade, de definir as *fronteiras* e as relações entre os indígenas e os outros, em termos daquele repertório seletivo de *contrastes* que demarcarão as diferenças entre as identidades em conjunção (BARTH, [1969]1998). Os elementos levados em conta pelos membros de um grupo étnico são aqueles que eles consideram significativos naquela dada interação. Quais os sinais de distinção selecionados pelos indígenas na região estudada?

Como mostrei na descrição da situação em Pinhel, em princípio, os moradores consideram que toda a sua cultura – que normalmente é chamada por outros autores de “cabocla” – é indígena. Não observei um grande esforço de seleção, no âmbito dessa cultura largamente compartilhada com as *comunidades* vizinhas, de determinados elementos em detrimento de outros. Isso acontece porque eles estão seguros de que as outras *comunidades* vizinhas também são indígenas, apenas não se *assumem* como tais. Consequentemente, a sua cultura também é indígena. O que acontece é que os elementos dessa cultura genérica passam a ser destacados como indígenas frente àqueles que, de fato, eles consideram não-indígenas, como os *brancos*, os *inimigos* etc. No entanto, os indígenas sentem que, mesmo diante dos vizinhos tidos como *índios não-assumidos*, é preciso assinalar algumas diferenças, estabelecer fronteiras. O repertório selecionado inclui o uso de palavras, símbolos, ritos, traços materiais e até a recuperação de dicotomias cristalizadas na história, como é o caso de *índios X portugueses* ou *brancos*.

⁸⁷ O CITA foi criado em uma reunião de 26 líderes indígenas, em 23/05/2003, para representar as suas *comunidades* frente a outras entidades. Vitor Fernandes Munduruku, de Takuara, que havia sido escolhido um dos líderes do grupo do Tapajós durante a Marcha, foi escolhido seu coordenador e Edelson Pedroso, de Pinhel, o vice. A partir dali, foi possível uma maior articulação e coordenação entre os indígenas do baixo Tapajós, conectando-os, política e institucionalmente, com os movimentos indígenas amazônico e nacional.

2.3.1 As palavras

Em uma reunião, em Alter do Chão, com um grupo de Borari, em março de 2007, os indígenas reclamaram que na festa da padroeira do lugar, Nossa Senhora da Saúde, em 06 de janeiro passado, a homenagem indígena foi ignorada pelo padre, e o *cacique* ficou falando sozinho. Por que tanto desrespeito para com os indígenas? “*O padre é um português. Por que ele vem lá de fora fazer isso aqui? Vem lá de fora, e vai mandar na nossa comunidade? [grifo meu]*” Nesta resposta, de um dos indígenas presentes, está a reatualização da oposição *nós índios X o invasor estrangeiro*, que não envolve apenas o sacerdote católico, mas inclui empresários *gaúchos*⁸⁸ do sul do país, ligados ao agronegócio da soja, turistas ou outras pessoas e instituições que combatam os direitos indígenas. São todos os *brancos*, vocábulo que estava esquecido na região como classificador de categorias sociais e étnicas, e que agora voltou. O caso do sacerdote é só um entre outros.

O uso de determinadas palavras é um dos sinais diacríticos mais utilizados no Tapajós. Além das palavras em Nheengatu, que abordarei mais à frente, algumas palavras em Português foram ressignificadas pelos indígenas. O termo genérico mais usado para a autoidentificação étnica é *índio*, apesar de, por insistência do GCI e dos líderes do CITA, ter crescido o uso do termo *indígena* como sinônimo de *índio*, com a vantagem de não ter sentido pejorativo. A palavra *índio* é tão plena de significado na autoafirmação desses povos que não é raro escutar, até da parte de mulheres, a expressão “eu sou *índio*” e não *índia*, o que seria gramaticalmente correto. Nos primeiros anos, houve até uma exigência dos líderes do movimento de que se banisse a palavra *caboclo*, usada pelos agentes de ONGs e instituições governamentais, mas também usada, de vez em quando, por alguns moradores como autorreferência. Até a palavra *ribeirinhos*, também usada por instituições e estudiosos, e que seria menos pejorativa do que *caboclos*, foi refutada pelos líderes indígenas. Os líderes diziam que tais palavras eram a negação da sua real condição de *índios*, termo também usado para definir os outros moradores das *comunidades*, acrescido de expressões do tipo *não assumido*, *que não se assume*, *que não quer se assumir* etc. Mais recentemente, o termo *branco* passou a ser usado para se referir aos não-indígenas, inclusive aqueles que até então eram designados *não-assumidos*. Mas isso ocorre só onde há maior acirramento entre quem *se assume* e quem *não se assume*.

⁸⁸ *Gaúchos* ou *sulistas* são termos que podem significar empresários ou trabalhadores do agronegócio da soja, que chegaram recentemente (últimos 10 anos) do Mato Grosso, Paraná, Rio Grande do Sul ou qualquer outro estado do Brasil que não seja do Norte e do Nordeste. Os *gaúchos* ou *sulistas* normalmente têm a pele clara.

Branco é o contrário de *índio* ou *indígena*, é o outro, que em muitas *comunidades* está ganhando, fortemente, o sentido de *inimigo*. Na maioria das *comunidades* onde há indígenas, os *não-assumidos* são considerados “meio-inimigos”, ou opositores, ou mesmo inimigos, mas sabe-se que eles são *índios*, apenas sem a consciência necessária para *se assumir*. Mas quando esses *não-assumidos* tomam atitudes de confronto e aberta oposição aos indígenas, eles também passam a ser chamados de *brancos*. *Branco*, aqui, significa claramente um inimigo potencial ou declarado, não importando a cor da pele e demais atributos fenotípicos. Nas *comunidades* onde há divisão, e os “contrários” combatem as escolas indígenas, eles passam a ser vistos como *brancos*, situação exemplificada nesta frase do Sr. Domingos, agente de saúde de Caruci⁸⁹: “os *índios* têm que ir em frente deixando os *brancos* para trás”.

Aqueles externos à região e, em geral, procedentes de outros estados, como os madeireiros, sojeiros e fazendeiros, são *brancos*, seja porque têm, normalmente, a pele clara, seja porque são considerados inimigos. Em um relatório enviado pelos indígenas de Caruci ao MPF, eles dizem: “nós índios da Aldeia Caruci” denunciemos um morador de uma comunidade vizinha que invade as terras de Caruci e ameaça os indígenas, e ultimamente ele está colocando “famílias brancas que moram na cidade”⁹⁰ dentro da área dos indígenas. Aqui, as *famílias brancas* são regionais, talvez até parentes dos comunitários vizinhos, mas ganham o sentido de estranhas à área e de invasores.

No contexto da luta pela implantação da educação escolar indígena, e, particularmente, diante da SEMED, *brancos* podem ser os técnicos da Prefeitura Municipal de Santarém, e a maioria não tem necessariamente a pele clara e nem é estranha à região. Mesmo aqui, se mantém a ideia de inimigo, opositor. No início de abril de 2008, em uma reunião, os líderes da aldeia Caruci relataram que foram à SEMED contra a decisão do fechamento de uma turma de pré-escolar. Sua argumentação era a de que não poderiam aceitar a decisão da SEMED, e ameaçaram ir ao MPF para defender o seu *direito*. As professoras da SEMED pediram que não fizessem isso, pois os problemas seriam resolvidos. E os índios foram atendidos. Ao se referir a essa vitória, o Sr. Domingos, líder local, disse: “Não abrimos mão dos nossos direitos. Não podemos deixar os *brancos* engolirem os nossos direitos”⁹¹. Chamo a atenção para o fato de que a responsável pela educação indígena na SEMED era uma indígena, mas,

⁸⁹ Reunião de CITA e GCI, 14/04/2008, em Santarém, com a presença de representantes das *aldeias*. Anotações pessoais. [grifo meu].

⁹⁰ Relatório da Aldeia Indígena Caruci, localizada no Território Cobra Grande. Mandado ao Procurador da República e assinado pelo *cacique da aldeia*, Seu Francisco Godinho Campos, seguido de 40 assinaturas de indígenas. 16.01.2007.

⁹¹ Reunião de CITA e GCI, 14/04/2008, em Santarém, com a presença de representantes das *aldeias*. Anotações pessoais.

nessa situação, ela era incluída no rol dos inimigos *brancos*, o que parece querer dizer que o fator determinante, nessas circunstâncias, para a adscrição, é a posição do sujeito na estrutura social. O uso dos termos “nós, os *índios*” ou *parentes* X “os *brancos*” era constante no discurso dos indígenas que viviam situações de maiores tensões com não-indígenas, como foi o caso na TI Cobra Grande, Gleba Nova Olinda e região do Curuá-Una.

Na Gleba Nova Olinda, onde está localizada a aldeia Novo Lugar, há uma invasão de empresários do Sul, Sudeste e Centro-Oeste do Brasil, chamados genericamente de *gaúchos* ou *sulistas*, que exploram e devastam a floresta, usando o trabalho de moradores de outras *comunidades* ribeirinhas, que os apoiam totalmente. Mas os indígenas se recusam, terminantemente, a trabalhar para esses patrões *brancos*, como falou um líder de Novo Lugar, em abril de 2007: “Eu nunca precisei de empresa para criar meus filhos, trabalhei eu mesmo, por que eu vou precisar agora?”. Submeter-se a trabalhar para a empresa dos *gaúchos* ou *brancos* é como uma negação da dignidade da condição de indígenas. É até humilhação, pois capangas dessas empresas ligadas à COEPA estavam ameaçando de morte os líderes das *aldeias* indígenas daquela área.

Distintos dos *brancos*, são os outros *índios*, tratados como *parentes*. Este termo, inclusive, já era usado no trato interpessoal, muitos anos antes do surgimento do movimento indígena. Por exemplo, conhecidos se saudavam com um “Ei, parente!”, mas sem o sentido de associação a uma identidade indígena. O intenso uso do vocábulo foi, agora, retomado, com esse novo sentido, tanto no trato interpessoal, como em referência ao conjunto dos indígenas (“os parentes”), e é possível que aqueles que não se identifiquem como indígenas procurem evitá-lo.

O uso da palavra *aldeia*, em lugar de *comunidade*, passou a ser uma questão de honra e marcador de distinções políticas profundas. O antropólogo do MPF em Santarém, Raphael Frederico A. Moreira da Silva (2007), após um trabalho de campo junto aos indígenas do rio Maró, Gleba Nova Olinda, produziu um diagnóstico sobre aqueles povos, e observou que eles rejeitam o rótulo genérico de *comunidades*, assumido regionalmente pelos grupos vizinhos, e adotam a denominação de *aldeias*, “com o propósito de demarcar e ressaltar o processo de afirmação de suas identidades *indígenas*” [itálico no original]. Trata-se mais do que apenas uma palavra. Afinal, estão em jogo posturas diante de instituições, projetos e identidades outras. E os indígenas querem, com isso, mostrar a sua distinção. Em Bragança, aconteceu que, durante a visita de um técnico do IBAMA, para tratar do Plano de Manejo da Flona, houve uma tensa reunião. Os indígenas se recusavam a aceitar o tal Plano. Quando o técnico

falou em *comunidade*, foi corrigido imediatamente pelo cacique, Seu Orlando: “Comunidade não, aldeia!”⁹².

O termo *comunidade* é amplamente usado para todos os povoados rurais, principalmente os ribeirinhos, habitados por uma população mais associada aos “caboclos”. O termo se impôs sobre as formas de organização baseadas nos núcleos familiares, e implica em certo grau de institucionalização. Muitas *comunidades* têm estatutos aprovados em assembleias gerais, ou elegem um *presidente* com tempo de mandato definido, que coordena as atividades coletivas e representa o grupo externamente. Uma *comunidade* geralmente tem um campo de futebol, um barracão comunitário, escola e igreja (LEMOINE, 2005, p. 257)⁹³.

A recusa dos indígenas em continuar sendo uma *comunidade* significa que eles estão dizendo que não são iguais a todos os outros povoados, iguais a todos os outros moradores. Eles são *índios* e moram em *aldeias*⁹⁴, ainda que a estrutura de funcionamento dessas *aldeias* seja, em quase todos os aspectos, a mesma do tempo em que eram conhecidas como *comunidades*. Lemoine (2005, p. 288) explica que: “Es importante notar que desde el início, dejaron claro que les gustava la identificación Aldea Takuara, porque, según testimonios, esse término significa que ellos no tienen verguenza de asumir su identidad indígena”.

Toda *aldeia* indígena que se preze tem um *cacique*, termo que passou a ser usado imediatamente após a manifestação dos moradores de Takuara como indígenas. Raimundo Vitor Fernandes, 36 anos, conta como se deu a mudança, em Takuara:

A gente usava os termos dos brancos, “presidente de comunidade”. Então, a gente optou por usar assim como os outros nossos parentes usam, “cacique”. Então, foi através de votação, se ficava “presidente de comunidade” ou “cacique tuxaua”. Então, “cacique tuxaua” foi que ganhou.

Hoje, todas as *comunidades* e *aldeias* da região designam o seu líder local de *cacique*. Mesmo que, na maioria dos lugares, o *cacique* seja um líder com as mesmas práticas do antigo *presidente* da *comunidade*, nas *aldeias* (onde a maioria ou a totalidade dos moradores se *assume* como indígenas) e em algumas *comunidades*, chamar a um líder de *cacique* significa reconhecer nele um poder diferente daquele do *presidente*. Os indígenas estão construindo essa diferença. Em uma reunião com um grupo de Borari em Alter do Chão, em

⁹² Conforme informações apresentadas na Reunião GCI e CITA – Santarém, 23.06.2003. Anotações pessoais.

⁹³ A autora se apoia em informações compiladas em GINCIENE, Eliana R.; BENÍCIO, Taís D’Aquino. *Floresta Nacional do Tapajós – Pará. Projeto de Apoio ao Manejo Florestal Sustentável na Amazônia*. IBAMA/GTZ. Santarém. Brasil. 2000. Documento impresso.

⁹⁴ O uso do termo *aldeia*, iniciativa dos próprios indígenas, pode ser uma herança dos tempos das missões (*aldeamentos*) na região. Em outros lugares da Amazônia, como Roraima, por exemplo, os indígenas preferem chamar suas *comunidades* de *maloca*, e não *aldeia*.

março de 2007, alguém pediu que todos não mais cumprimentassem o Sr. Maduro com expressões corriqueiras, como “Ei, Maduro!”, mas com um respeitoso “*cacique!*”, pois a sua autoridade está acima de todos e deve ser respeitada. É como se a posição de *cacique* estivesse revestida de uma dignidade maior do que a de *presidente*. Na verdade, reconhecer a dignidade do *cacique* significa reconhecer a dignidade do povo indígena que ele representa, que estaria bem acima daquela de uma *comunidade*, associada ao *presidente*.

O uso do termo *cacique*, em lugar de *presidente da comunidade*, foi algo que, depois de algum tempo, passou a ser incentivado, e defendido, pelos líderes do CITA e pelo CIMI, principalmente quando havia disputa de liderança entre aqueles que estavam nas posições de *cacique* e *presidente*. Por isso, as *comunidades* onde os indígenas eram a maioria decidiram eliminar a função de *presidente* e ficar apenas com um líder local, o *cacique da aldeia*. Onde os índios não são a maioria, estes têm o seu *cacique*, e o outro grupo de moradores conserva a função de *presidente*, e o nome *comunidade*. Há ainda outros termos, como *ritual* indígena, associação indígena, escola indígena, agente de saúde indígena, etc., que, em conjunto, conferem a distinção étnica aos indígenas, mas não preciso me estender com mais exemplos. Passarei a explorar a diferenciação nos aspectos visual e material.

2.3.2 O índio das danças e rituais e os índios reais

Desde os anos 1970, padres e agentes de pastoral introduziram novas maneiras de celebrar a missa e os cultos. As novidades incluíam ritos ao ar livre, abertos à participação de todos, através das preces espontâneas e da reflexão sobre as leituras da Bíblia, por exemplo; o uso de variados símbolos, como água, terra, plantas, alimentos etc.; uso de instrumentos musicais regionais, como violões, tambores e pandeiros; ofertas rituais de alimentos, que normalmente eram consumidos pelos presentes, ao final da celebração; danças executadas por algumas pessoas, durante a entrada da Bíblia e durante o ofertório. Já afirmei que esta mesma corrente da Igreja incentivou, na prática, a realização das *festas de santo*, conforme os ritos tradicionais das *comunidades* – que incluíam os *mastros*, as *folias* com seus tambores e outros instrumentos. Os moradores entenderam, e atenderam o chamado. Afinal, eram representantes oficiais da mesma instituição que, no passado, havia proibido essas práticas e que estavam afirmando que, agora, já eram permitidas. E, quando se *assumiram* como indígenas, procuraram a simbologia desses rituais no repertório que tinham à mão: as tradições ligadas às festas de santo e à pajelança.

O trabalho da Pastoral Social, do GCI e o meu, particularmente, a partir de 1995, não marcou o início do processo de emergência indígena no baixo Tapajós, mas apenas deu sequência a um processo que já vinha se desenrolando desde a atuação do MEB, da Rádio Rural de Santarém e Equipe Catequética, desde os anos 1960, e que continuou com os religiosos *progressistas*, nos anos 1970-80. Os indígenas, revalorizando-se como cultura e identidade diferenciadas, são a culminância desse longo processo, que ainda está em curso.

O *resgate* de práticas religiosas tidas como indígenas não afetou a pertença dos indígenas à Igreja Católica ou até a igrejas evangélicas⁹⁵. A quase totalidade dos indígenas se identifica como católicos e compartilha dos sacramentos da Igreja quando o padre visita a *comunidade* regularmente, uma vez ao ano, e dos cultos dominicais presididos por líderes locais. Mesmo depois de as famílias se *assumirem* como indígenas, esses ritos católicos não sofreram alterações. As ocasiões para cantos e danças *tipicamente indígenas* são os *rituais* que os grupos passaram a realizar, regularmente, ou em eventos especiais. Tais *rituais* nada têm de contraditório com as práticas católicas dos indígenas. Ao contrário, são até sua continuidade ou um seu desmembramento, situação que lembra o uso do Toré entre muitos povos indígenas no Nordeste, como os Potiguara, na Paraíba (PALITOT; SOUZA JÚNIOR, 2005). Mesmo antes da sua mobilização pela recuperação do território, nos anos 1980, o Toré já era praticado juntamente com a devoção aos santos católicos e suas festas, e, depois, passou por uma reconstrução ligada ao *resgate* cultural ou emergência étnica, ganhando autonomia como ritual propriamente indígena – ainda que não seja tido pelos índios como “sua” religião”, mas como uma tradição étnica (GRUNEWALD, 2005).

Os *rituais* lembram, em muitos aspectos, as celebrações católicas, pois dessas tradições é que os moradores retiraram parte dos seus elementos. Já nos primeiros grandes eventos realizados pelas *comunidades* que se *assumiram* como indígenas – a Poracé Abá (1998), as *missas indígenas* e os *encontros* de virada de ano – a ritualística envolveu a *levantação* e *derrubada de mastro* e as *folias de santo*. É compreensível que tenha sido assim: durante quase 300 anos, as *festas de santo*, com seus *mastros*, *ladainhas* e *folias*, eram “o” ritual religioso dessas populações. Quando esses moradores, já *assumidos* como indígenas, precisaram fazer seus ritos religiosos durante tais eventos, fizeram o que sabiam, e utilizaram símbolos que bem conheciam, das *festas de santo* e também da pajelança.

Descrevo uma cena que ganha sentido no âmbito do que afirmei. Quando a Marcha Indígena dos 500 Anos chegou a Santarém, foi recepcionada pelos índios das onze

⁹⁵ São raros, mas há indígenas, na região, que são evangélicos e o seu número cresce.

comunidades até então *assumidas* na região, e, todos juntos, realizaram uma caminhada pelas ruas principais da cidade. Entre os indígenas do Tapajós estava, ali, dona Maria de Jesus, de Muratuba, vestida com a *roupa de índio*, o rosto pintado de preto e vermelho e com colares. E mais um detalhe: ela carregava uma imagem de N. Senhora da Conceição, amarrada com fitas de devoção. Sua foto saiu na capa de um jornal local. Sob a foto, a legenda: “Índia de tribo regional evidenciou, na manifestação, os traços culturais com a influência religiosa”⁹⁶. Para aquela senhora, um momento solene e festivo, como foi a Marcha Indígena, combinava perfeitamente com a exposição da sua *santa*, como se fosse talvez uma... procissão, um dos elementos fundamentais nas festas de santo.

Os ritos podem incluir uma Bíblia⁹⁷ no centro do círculo e momentos para as *preces*, onde cada pessoa, livremente, faz seus pedidos e agradecimentos a Deus, aos espíritos e aos antepassados. Em um *ritual* do qual participei em 2007, durante um encontro indígena no rio Arapiuns, houve *defumação* do ambiente e das pessoas, no início, cânticos em Nheengatu, toque respeitoso na Mãe Terra e a oração do Pai Nosso, ao final. Não faltaram cânticos católicos que davam a ideia de congregar-se para celebrar e louvar a Deus.

Como se pode ver, os *rituais* mantêm muitos elementos de um culto ou *reza* católicos. No entanto, os indígenas não os consideram um culto católico. Dizem que é um *ritual*, feito em momentos específicos e lugares específicos, diferentes do culto católico que celebram, nas manhãs de domingo, na capela. Não é raro que os celebrantes dos dois sejam as mesmas pessoas. Mas na capela, elas não *defumam* nunca o ambiente e nem se distribuem, sentadas, em círculo, preferindo a forma tradicional dos bancos, um atrás do outro, frente ao altar, onde ficam os celebrantes. No culto católico dominical, onde os indígenas estão vestidos e sem pintura ou adorno *de índio*, também não há danças e nem ofertas de *tarubá* à Mãe Terra. Os cultos e as missas com o sacerdote continuam ocorrendo conforme o costume e as regras dos padres e da Igreja. É como se estas celebrações na capela fossem outra forma de cultuar Deus, uma forma que não depende da vontade dos indígenas, mas da instituição Igreja. Já sobre os *rituais*, os indígenas têm controle, e decidem como fazer, o que incluir ou descartar.

De certa forma, contudo, os *rituais* indígenas fazem parte do cristianismo católico professado pelos índios. Eles não gostam de ouvir as acusações dos “contrários” de que,

⁹⁶ Índios querem a reconquista do Brasil. *A Província do Tapajós*, Santarém, Ano I, No. 220. 10 de abril de 2000. Página de capa. A foto é de autoria de J. R. Martins.

⁹⁷ Este é um caso mais raro, mas acontece. Só quis mostrar que é perfeitamente possível que esses rituais envolvam símbolos marcadamente católicos.

nesses *rituais*, estão criando outra religião, ligada aos *pajés*⁹⁸. Os indígenas não veem contradições entre essas práticas e a sua prática católica. Provavelmente, até pensam que os *rituais* são parte integrante da sua religião católica. Aliás, o católico é o único que tolera tais práticas, pois os pastores evangélicos normalmente veem as práticas da pajelança e a própria pintura corporal como expressões diabólicas, como alguns indígenas denunciaram.

Mesmo as fogueiras, que podem ser associadas aos cultos indígenas pré-colonização, são também uma marca de celebrações católicas. Dona Zinha Rocha, de Pinhel, lembra que ela participou de muitas celebrações nas noites do sábado da Aleluia, que eram chamadas de *fogo novo*. Uma enorme fogueira era acesa em frente à capela, e, de lá, cada um retirava um tição, com o qual acenderia o fogo da sua casa. As fogueiras também estão associadas às festas dos santos de junho, como São Benedito em Pinhel, cujos festeiros dançam ao redor de fogueiras que as famílias fazem em frente das casas.

Os *rituais*, além de evocarem, em muitos aspectos, as celebrações das *festas de santo*, contêm elementos do ambiente das sessões de pajelança. É durante os *rituais* que a pajelança – vista pelos estudiosos como “cabocla” e prática generalizada entre as *comunidades* da região – é reapropriada pelos indígenas e transformada em um poderoso sinal diacrítico de indianidade. Quando emergiu o movimento indígena, na região, os agentes do GCI e da Igreja Católica se referiram também à revalorização de tradições ligadas à pajelança, até então condenadas pela própria Igreja, e os nativos viram que poderiam, então, expressar, abertamente, os conteúdos mais profundos da sua cosmovisão. Durante a Poracé Abá (19-20/12/1998), o primeiro ato religioso manifestamente indígena, além da *levantação do mastro*, houve a *defumação* do ambiente com cascas aromáticas. “No final da tarde, veio a saudação aos *espíritos da água* na beira do rio Tapajós, e *banho de cheiro*” [grifos meu]⁹⁹. *Defumação*, saudação aos *espíritos da água* e *banho de cheiro* são elementos imediatamente associados às crenças e práticas da pajelança. *Pajés* defumam ou mandam fazer *defumações* e *banhos*, e são eles que saúdam e falam com os *encantados da água*. Nos *rituais*, tais práticas se tornaram mais coletivas.

Não se pode dizer que essas *comunidades* estão reaprendendo ou importando a pajelança dos povos vizinhos, pois é um costume muito arraigado entre todos no rio Tapajós e nas cidades amazônicas. Esses povos – tanto os que passaram a se identificar como indígenas quanto os que não o fizeram – já praticavam, e continuam praticando, a pajelança do mesmo

⁹⁸ Grunewald (2005, p. 23) lembra que, no Nordeste, muitos indígenas que praticam o Toré com esmero não o tomam como a “sua” religião, mas como sua tradição étnica. A religião deles continua sendo a católica. É a mesma situação observada no baixo Tapajós.

⁹⁹ A Comunidade de Takuara festeja o Poracé Abá. *A Gazeta de Santarém*, Santarém, 27/12/1998 a 09/01/1999.

modo. Apenas os indígenas o fazem, agora, com a consciência de que têm este costume porque são *índios*, e precisam mostrá-lo abertamente, através dos *rituais*. Mas os *rituais* não podem ser confundidos com a *pajelança* e nem com uma celebração católica. Uma sessão de *pajelança* continua sendo algo reservado e as celebrações católicas, abertas ao público, continuam com roteiro e discurso tipicamente católicos.

A diferença entre os *rituais*, as sessões de *pajelança* e as celebrações católicas são muitas, e uma das principais é que, nos *rituais*, há uma explícita manifestação das práticas e símbolos *como indígenas*. Esse é o caso das danças coletivas e dos cânticos com frases ou palavras em Nheengatu e afirmação da identidade indígena. As coisas são dispostas naqueles lugares, os gestos são daquele modo e os cantos são entoados e dançados daquela forma porque aquele grupo é indígena. E isso é repetido, claramente, nos discursos dos participantes, principalmente quando há a presença de visitantes não-indígenas. Aliás, quando há visitas, nessas *comunidades* ou *aldeias*, os *rituais* indígenas ganham investimento maior, no preparo e na realização. Afinal, é um dos sinais diacríticos indígenas mais importantes desses povos. Nisso, se evidencia a sua dimensão étnico-política, e aí é possível surpreender semelhanças com o uso do Toré entre os povos indígenas em processo de etnogênese no Nordeste, quando este ritual serve de sinal externo que comprova a sua indianidade, e, por isso, é mostrado às autoridades e à população não-indígena (CARVALHO, 1994). Nesse sentido, os *rituais* são uma novidade. Mas não que contenham um conteúdo novo. O arranjo dos elementos e a forma de apresentá-los, publicamente, é que mudou. Os *rituais indígenas*, as ladainhas, as *folias de santo* e os cultos dominicais fazem parte da “religião” indígena dessa população, que é bem diferente do catolicismo romano (WRIGHT, 1999).

Os *rituais* são, possivelmente, a marca indígena mais visível que esses grupos exibem para demonstrar que são mesmo indígenas, diferentes de outras *comunidades*. Durante seu trabalho de campo em Takuara, Lemoine (2005, p. 299) observou um desses *rituais*, e registrou que eles são realizados com a função de cura, de espantar os maus espíritos, pedido de proteção e também como agradecimento por algo benfazejo. São momentos de profunda relação com os espíritos que protegem a aldeia. O ritual começou às 18 horas, debaixo de uma cabana e próximo de uma fogueira, e foi dirigido pelo trio *tuxaua*, *cacique* e *capitão*¹⁰⁰. Usavam o tambor, o pandeiro e o maracá. Os participantes formaram um círculo, deixando uma parte livre, para que os espíritos pudessem entrar e participar. A *defumação* acontecia

¹⁰⁰ São papéis criados na *aldeia* após a emergência étnica. O *tuxaua* e o *cacique* são os líderes políticos e atuam em conjunto, e o *capitão* é um dos mais anciãos da aldeia, e cuida da parte celebrativa. Nos *rituais*, ele é o *defumador*. O termo *capitão* é usado pelos Munduruku do alto tapajós para o líder político da aldeia, pois não usam *tuxaua* nem *cacique*.

durante boa parte do *ritual*. As pessoas permaneceram descalças “para sentir a Mãe terra”, que foi saudada, junto com o sol, a floresta e o rio. Todos dançaram e cantaram, invocando os espíritos e demonstrando carinho pelos antepassados, “pues a todos los espíritus les gustan danzar, estar cerca del fuego” (p. 299).

Com pequenas variações, os *rituais* em outras *aldeias* e ocasiões seguem o mesmo roteiro. Acontecem à noite, ao ar livre, ao redor de uma grande fogueira, com algumas pessoas (geralmente só os celebrantes) adornadas com cocares e colares e pintadas de urucum. Inicialmente, um líder mais velho faz a *defumação* do ambiente, queimando cascas aromáticas, enquanto fala sobre o respeito que todos devem à Mãe-Terra (quando, então, todos se abaixam e colocam as duas mãos sobre o chão), aos espíritos dos mortos, aos *encantados do fundo* e aos espíritos da natureza (que podem estar na mata, nos caminhos e em vários locais, simultaneamente). Nesse momento, em geral, são lembrados os conselhos dos fundadores da *aldeia*. Depois, duas pessoas se aproximam do fogo e derramam ao chão o *tarubá* e o *xibé*, enquanto dizem que os estão oferecendo para a Mãe-Terra e os antepassados. Em um ritual, por mim observado, o líder disse: “*esta terra tem o sangue dos nossos antepassados, ela é sagrada*”. Essa referência aos *antepassados* é muito forte durante todos os *rituais*, como se observou nos grandes encontros indígenas. Animados por um canto com forte marcação rítmica, todos dançam, em um círculo fechado e movendo-se para um dos lados, se referindo aos nomes dos antepassados que querem “chamar” para aquele círculo, dizendo algo como “*eu sinto que eles estão aqui dançando conosco*”.

Além da *defumação*, que tem o sentido de purificação e limpeza do ambiente e das pessoas, o *banho de cheiro* também é usado nos *rituais*. Elemento retirado dos costumes ligados aos tratamentos recomendados pelos *curadores*, os *banhos* de ervas e cascas medicinais, também chamados de *água de cheiro*, são aspergidos nos participantes. Pode ocorrer também que eles mesmos passem a água no rosto, cabeça e partes do corpo, enquanto a bacia com o *banho* percorre o círculo.

Parte dos cânticos é entoada em Português, mas alguns mesclam palavras do Nheengatu com Português. Suas letras fazem referência ao nome do povo, aos espíritos, e à festa em si. Esses cantos têm conteúdo espiritual e político, mas principalmente lúdico, com refrões que convidam à dança coletiva, e a maioria deles foi criado após as oficinas de *resgate* do Nheengatu. As pessoas cantam e dançam, enquanto várias cuias com *tarubá* vão passando, de mão em mão. Todos bebem, inclusive as crianças.

Há momentos de pausa na dança, quando cada participante tem a oportunidade de fazer sua *oração* ou manifestar, livremente, suas ideias sobre o sentido do que estão fazendo. A

maioria das intervenções segue o modelo das *preces* feitas nas celebrações católicas. Nestes momentos, é comum alguns proferirem o testemunho, de como tinham vergonha de ser *índios* e da mudança que significou poder *assumir-se* e participar do movimento indígena. Jovens e anciãos chegam a ficar emocionados e até a chorar, contando que, vivendo e trabalhando nas cidades, como Santarém ou Manaus, eram discriminados por sua aparência, chegando, às vezes, a serem ofendidos, e, mesmo contrariados, não sabiam como reagir, pois não conheciam seus direitos, o que só ocorreu mediante a participação no movimento indígena.

Nos últimos anos, 2007-2009, os *rituais* estão demonstrando uma reverência a alguns *encantados*, aos quais se pede licença para entrar nos seus locais de domínio, e ajuda. Isso não era muito comum no início. Para a Curupira, pedem caça, e às *mães* de lagos e igarapés pedem peixe, quase como se pede aos *santos* católicos. Na festa da Mani de 2008, houve um bonito *ritual à natureza*, realizado na beira do igarapé-igapó, lugar da *dona do lago*, ou a *puraquê branca*. Pediram fartura de peixe a essa entidade. Houve até momentos de silêncio, para que os presentes lhe oferecessem *preces*. Pode ser uma tendência recente de dotar os *encantados* com características que antes eram apenas dos santos católicos.

Essa revitalização de elementos ligados à tradição da pajelança dentro dos *rituais* e o modo como eles passaram a ser realizados, publicamente e de modo afirmativo, tem suscitado reação de rechaço tanto no meio de *catequistas*, como entre os pastores e líderes evangélicos. De fato, a reação não é nova, já se manifestando há alguns anos, mas se intensificou e se tornou mais aberta no contexto da criação das escolas indígenas (após o final de 2006), quando alguns católicos e pastores evangélicos chegaram mesmo a combater tais *rituais*, afirmando que “tudo é pajelança, arte do diabo”, como denunciaram líderes indígenas (CRUZ, 2008).

Uma relação entre o “índio” folclórico e o indígena real tem ocorrido desde o começo do movimento, na região. O grupo da *comunidade* de Suruacá que participou das Missas Indígenas em Takuara e em Suruacá, em abril de 1999, apresentou sua *Dança dos Andirás*, que mostrava um grupo Mawé vestido e pintado de modo típico. Mas esta *comunidade* nunca se *assumiu* como indígena, preferindo continuar com sua apresentação folclórica. Houve outro caso de criação de um festival folclórico que resultou na *assunção* indígena por parte de um grupo. Refiro-me ao Festival Borary de Alter do Chão, que surgiu em 1997, como uma dissidência do Festival do Sairé.

2.3.3 O sairé, os índios folclóricos e os Borari reais

Na época da criação do Festival Borary, os seus organizadores concluíram que era preciso fazer um evento que valorizasse mais as raízes da cultura local de Alter do Chão e menos o aspecto comercial, que, segundo ele, passou a ser a marca do Festival do Sairé. Havia já a ideia do *resgate*, mas não no sentido indígena, que passou a predominar, na região, depois de 1998. Era um *resgate* apenas cultural, sem pretensões de se associar a indígenas reais. Em 2003, o grupo ligado ao Festival Borary liderou o movimento de *assunção* indígena em Alter do Chão, e transformou o seu festival em algo indígena, esforçando-se para se distanciar de uma apresentação meramente folclórica. Não parece algo tão fácil, mas os organizadores se esforçam. Isso aconteceu em outras *comunidades*, que mesmo antes de *se assumirem* como indígenas já tinham seus *cordões de pássaros* e outras danças, que incluíam “índios” e “pajés”. Após a identificação, tais danças passaram a ser incluídas, explicitamente, na pauta da sua *cultura indígena*.

A festa do Sairé, por seu lado, continuou cada vez mais grandiosa, comercial e *folclórica*¹⁰¹, com apoio da grande mídia, de empresas de bebidas e do poder público. As apresentações são feitas de forma espetacular e carnavalesca, como o Boi de Parintins. A cada ano, uma banda ou cantor, conhecido nacionalmente, como artistas do Axé da Bahia, são divulgados como a atração principal. Os indígenas reclamam que, como organização, são excluídos do Sairé, não obstante sejam eles – crianças, jovens e adultos – que trabalham e dançam nos dois grupos de *botos*, o Tucuxi e o Rosa¹⁰². Também danças apresentadas no evento, e os nomes das barracas são indígenas e predomina um apelo simbólico aos “índios Borari”, representados nas danças por *brincantes* caracterizados de “índios”. Mas as letras das músicas e os apresentadores falam dos Borari do passado, de forma romântica e idealizada. Alter do Chão não é apresentada como uma *comunidade* indígena e o *cacique* é completamente ignorado como autoridade local.

Ao mesmo tempo em que os líderes do Sairé parecem ignorar os autoidentificados *índios* Borary atuais, a ênfase incidente sobre os “índios Borari” folclorizados termina fortalecendo os *índios* Borari reais. No café servido aos convidados estão todas as iguarias indígenas da região, como cará, batata-doce e macaxeira cozidos, mingau e beiju de tapioca etc. As letras das músicas dizem coisas como “Eu sou índio Borary, eu sou nativo daqui”, ou

¹⁰¹ Termo muito usado pelos próprios organizadores e pela mídia local.

¹⁰² Seguindo claramente o modelo de festival do Boi de Parintins (AM), os organizadores do Festival do Sairé, juntamente com técnicos da Prefeitura de Santarém, criaram, em 1997, a disputa entre dois *botos*, o Tucuxi e o Cor de Rosa, que se apresentam durante as noites do Festival.

“Guerreira, cunhã Borary, tapajoara mais linda daqui”, que contribuem para uma visão positiva dos índios Borari. Ainda que de uma forma espetacular e romântica, a festa do Sairé e os dois *botos* revalorizam a identidade indígena e fortalecem o orgulho dos moradores de serem *índios* Borari.

Os dois *botos*, no entanto, conferem ênfase maior ainda a uma identidade e uma cultura supostamente *cabocla*, que inclui não só os índios Borari do passado, mas as contribuições do branco e do negro, fundidos em uma identidade mestiça única, os *caboclos*. Em 2007, os temas de cada *boto* eram, nesse sentido, explícitos: Boto Tucuxi – “Apologia Cabocla”, e Boto Cor de Rosa – “Amazônia, Pátria Cabocla”. Os apresentadores repetem nos alto-falantes que têm orgulho de ser *caboclos*, aqueles que construíram a Amazônia. Mas é tudo muito contraditório. Entre os itens de apresentação de cada *boto* estão o *pajé*, a *cunhã Borary*, os *índios*, as *lendas* e as músicas, algumas delas usando palavras e frases do Nheengatu, em referência ao universo indígena regional¹⁰³. Ao tempo em que se elogia o *caboclo* como “o homem da Amazônia”, os elementos escolhidos para destacar a sua cultura são aqueles que os indígenas também utilizam, com o fim de valorizar o índio.

Esses festivais folclóricos, muito comuns agora em toda a Amazônia, parecem constituir um renovado reforço da ideologia da caboclicização, buscando apresentar os indígenas como não-indígenas. A supervalorização do que é de fora, como as bandas e artistas do Axé baiano. Demonstram esforço para ressaltar relação com o mundo exterior, supostamente mais desenvolvido. A própria administração geral da festa do sairé foi entregue a partir de 2007, pelos responsáveis locais, a uma empresa do Ceará. Através de recursos variados, estes eventos usam a simbologia e até a história dos povos indígenas, mas exibem-nas como próprias dos *caboclos*, tidos como mais evoluídos, mais civilizados do que os índios.

Estive participando da primeira noite do Festival Borari, no dia 10 de julho de 2009, e aproveitei para observar como o evento se diferenciava do Festival do Sairé, com relação aos indígenas. É evidente um esforço discursivo no sentido de buscar “a origem dos índios Borary” e fazer um *resgate cultural* desse povo através das danças e das comidas. Recordo que, no mesmo festival, em 2001, vi que os *brincantes* usavam muitos cocares ao estilo daqueles do festival dos *bois* de Parintins, com penas sintéticas de cores berrantes, tais como laranja e verde claro. Naquele ano, os Borari ainda não haviam se *assumido* como *índios*, e o evento era ainda folclórico, como os próprios líderes se referem. Em 2009, ainda havia alguns cocares daquele estilo, até porque as pessoas os usam nas danças dos dois *botos* do Sairé, mas

¹⁰³ A pedido dos organizadores de um dos *botos*, um dos professores de Nheengatu do rio Negro (AM), enquanto trabalhava com o GCI, até chegou a escrever letras de músicas nesta língua indígena para a agremiação.

a caracterização dos *brincantes* tinha algo diferente, menos caricatural e mais próximo dos índios reais. O *cacique* Maduro, por exemplo, quando foi à frente fazer o seu discurso, estava de calça e camisa comuns, não estava pintado e nem usava cocar. A sua comunicação e a de outros líderes e organizadores enfatizavam que aquele povo, ali, no *ritual indígena* era o Borari, e não apenas uma representação. Sentia-se a força do “nós, os Borari”.

O *ritual* de abertura e a programação daquela noite foram muito bonitos, plasticamente. Impressionou-me o início, quando meia dúzia de canoas com índios caracterizados (pintados, com saia de estopa, braceletes, cocares e colares), portando fachos de fogo, surgiram do meio do rio, do escuro, e foram se aproximando da margem onde estavam os outros participantes. As canoas pareciam flutuar, e os fachos iluminavam os rostos sérios dos índios. À frente do cortejo, vinha a *Saraipora*, a *índia* que porta o símbolo do Sairé. Com um detalhe: o símbolo não continha as cruces que fazem parte do conhecido símbolo, pois aquela cena se referia aos índios “antes da catequese”, que ainda não haviam encontrado os missionários, ou seja, aos *índios* não “civilizados”, como explicou o animador que falava ao microfone.

Os *índios* caracterizados e o povo que assistia à apresentação seguiram para uma praça, já toda ornamentada com um cocar gigante, com uma maloca grande e outra pequena¹⁰⁴ e várias barracas cobertas de palha. No centro da praça, sobre palhas de coco *curuá*, havia potes com *tarubá*, vasilhas com *beiju*, macaxeira cozida, frutas e outras iguarias (menos carne e peixe). Próximo a essa “mesa”, autoridades municipais e lideranças do movimento indígena discursaram. Houve, ainda, a bonita dança da *Saraipora* e a dos indígenas caracterizados, que envolveram a maioria dos presentes em um grande círculo. Na sequência, o *Ritual da Fartura*, que é característico dos Borari e sempre realizado nos seus grandes eventos, quando o *tarubá* e as comidas são servidos, inicialmente às autoridades regionais e aos líderes indígenas, e, logo depois, a todos os presentes.

Na ocasião, pensei que a eficácia desse tipo de festival é, exatamente, representar o índio idealizado, anterior à catequese, que está no imaginário de índios e não-índios. É esse índio idealizado que, por sua vez, reforça a identidade dos índios reais, como os contemporâneos Borari de Alter do Chão, que usam roupas e falam Português. Até o *Ritual da Fartura* é algo do passado, como a antiga festa do Gambá de Pinhel, quando “tudo era de graça”. É essa representação dos índios “das origens” que, ao reduzir a defasagem em face dos índios no presente, na região considerada, torna plausível a sua reivindicação identitária.

¹⁰⁴ Aquela que estou classificando como grande era suficiente para acolher quinze pessoas, e a pequena, dez. Eram, portanto, malocas que impressionavam pelas suas dimensões dentro da praça.

Nesse sentido, lembro que, logo depois que finalizou o *ritual*, no qual o *tarubá* era farto, a bebida mais consumida pelos índios reais, nas barracas da praça, passou a ser a cerveja. O *tarubá* preenchia uma função relevante no *ritual*, conferindo-lhe eficácia simbólica, o que, aparentemente, deixava de ser necessário, ou imprescindível, nas barracas, quando a afirmação da identidade parecia em suspensão.

O *cacique*, sem saiote e cocar, representava a si mesmo, o *cacique* da realidade, pois não precisava, no momento, apelar para nenhum outro recurso visual. Aliás, Gedeão Monteiro, o coordenador do CITA, e eu, que na ocasião falei em nome do GCI, também não estávamos usando cocares ou pinturas. Não precisávamos mais destacar nossa indianidade, pois ela já havia sido suficientemente enfatizada por aqueles indígenas pintados como os índios dos tempos pré-contato.

Os indígenas, mesmo que tenham rompido com a organização do Festival do Sairé e criado o seu Festival Borari, souberam se apropriar de símbolos e outros elementos do Sairé. Se tais símbolos eram folclóricos antes, foram transformados em *indígenas*. Pude observar isso em várias ocasiões festivas, mas me reportarei apenas ao que registrei durante uma reunião entre os indígenas e os membros dos GTs de Identificação e Delimitação que iniciaram os seus trabalhos em julho de 2008. A reunião, que ocorreu na escola indígena de Alter do Chão, no dia 18/07/2008, começou com um *ritual* ao ar livre. No centro, sobre folhas de palmeira, havia um pote com *tarubá*, uma panela de barro com *banho de cheiro* e o símbolo do Sairé¹⁰⁵. Depois de dar “bom dia” em Nheengatu¹⁰⁶ e fazer a abertura, o *cacique* Maduro passou a palavra ao *cacique* de Marituba (área da Flona Tapajós), que também cumprimentou os presentes e cantou um hino em Munduruku. Em seguida, a *Saraipora*, uma personagem do Sairé representada por uma senhora idosa, passou com o símbolo do Sairé, impondo-o sobre cada participante, como se estivesse abençoando-o. Os pesquisadores dos GTs, e, na sequência, os demais presentes, foram purificados e fortalecidos com a água do *banho de cheiro* pela *Saraipora*. Em seguida, o *tarubá* foi fartamente distribuído, em cuias. A maioria dos indígenas de Alter do Chão apresentava-se pintados e portando colares e cocares, muitos dos quais provinham das danças folclóricas do Sairé (dos *botos* Tucuxi e Cor de Rosa).

¹⁰⁵ O símbolo do Sairé consiste em um semicírculo de cipó, forrada com algodão, flores e fitas coloridas. No centro, tem três cruzeiros e, no topo dele, uma outra. É divulgado pelos organizadores da festa que o símbolo foi criado pelos jesuítas para representar a Santíssima Trindade.

¹⁰⁶ *Yané cuema*.

Este ritual Borari resumidamente descrito apresenta evidências do que acima formulamos, ou seja, que os indígenas extraem os seus símbolos rituais das *festas de santo*¹⁰⁷ e danças tradicionais, como os *cordões*, por exemplo. Mas os símbolos não são apenas retirados de antigas tradições. Eles ganham novos sentidos e atribuições, como o símbolo do Sairé, que foi investido do poder de abençoar as pessoas.

É o caso da já referida Dança dos Andirás que, se para os moradores de Suruacá, não é indígena, para os Cara Preta de Escrivão significa exatamente isso: uma dança indígena. Recordo que, no II Encontro dos Povos Indígenas, no início de 2001, em São Francisco do Arapiuns, o atual *cacique* de Escrivão, Antônio Curupini, pediu, em público, que lhes ensinassem a fazer *rituais* indígenas. Durante o trabalho de campo em 2007, por ocasião da inauguração da sua maloca em Escrivão, vi aqueles indígenas pintados e adornados com colares e cocares, apresentando exatamente a Dança dos Andirás como a *sua* dança indígena. Trata-se, o que é muito interessante, de uma dança largamente conhecida e apresentada em algumas *comunidades* na região do baixo Tapajós desde, pelo menos, 1970¹⁰⁸. Mas, naquela década, era apresentada em festivais como *dança folclórica*. Os participantes, pintados e vestidos de índio, apenas “representavam – índios” não queriam afirmar que eram indígenas, como acontece, hoje, em Escrivão.

2.3.4 A Festa da Mani como ritual recriado

Enquanto os *rituais* apresentados nos grandes encontros tinham a função de mostrar “a espiritualidade indígena” para o âmbito externo (exemplo disso eram as falas longas e explicativas), alguns poucos *rituais* das *comunidades* eram voltados para o próprio povo. Mesmo que houvesse convite para pessoas e autoridades de fora, o *ritual* tinha outra importância que não daqueles indiscriminadamente abertos. O melhor exemplo desse tipo de ritual é a Festa da Mani, de Takuara, que foi criado após a Poracé Abá (1998), e passou a ser realizado, anualmente, na mesma data da festa de apresentação dos Munduruku daquele lugar. O investimento aí feito não é tanto na vistosa roupa indígena, mas nos gestos e na própria vivência dos significados. Observemo-lo a partir do relato de Alberto Baniwa¹⁰⁹, em sua primeira visita à *aldeia* de Takuara:

¹⁰⁷ O Sairé faz parte, historicamente, da festa dedicada à Santíssima Trindade.

¹⁰⁸ Como já afirmei o Gambá de Pinhel concorreu com esta dança nos festivais folclóricos dos quais participou no início dos anos 1970.

¹⁰⁹ Relatório - Beto Baniwa, 2004.

Quando foi no dia seguinte [19/12/2003] às 7:30 hs deu-se início à IV FESTA DA MANÍ com o ritual na roça nova. Logo na chegada houve a partilha do tarubá, uma bebida indígena típica da região. Depois nos colocamos em forma de círculo para uma adoração e agradecimento a Tupã, em volta de uma fogueira. Todos tinham a oportunidade de individualmente agradecer a Tupã pela maniva e seus derivados. Ainda houve agradecimentos a terra, ao fogo, ao sol e a lua. Em seguida houve um *ajuri*¹¹⁰, conhecido na região como *puxirum*. Nesse trabalho coletivo todos participaram da plantação da maniva, seguido do ritual da arraia. Nesse ritual um dos índios fofa a terra em formato de uma arraia, faz o pedido de fartura a Tupã, depois todos plantam a maniva dentro do desenho feito na terra. Na volta para a aldeia todos cantam e dançam ao som de um tambor e, já levam consigo um pau que é o mastro da festa, que logo em seguida é posto de pé fechando o primeiro momento da festa, às 11:00 hs da manhã. Em seguida vem o almoço. Às 13:00 hs começa a assembleia [...]. Em seguida vem um pouco da história da aldeia contada pelo senhor Totó, um velho índio. Totó diz que Takuara surgiu da fuga do povo Munduruku por causa da repressão dos colonizadores. Durante a fuga os índios deixaram uma takuara fincada no alto do morro, e algum tempo depois passou por aquela região um caçador e se deparou com a takuara fincada no chão. Daí surgiu o nome da aldeia que até hoje é conhecida como Takuara. No terceiro e último dia (20/12/03)¹¹¹ houve a derrubada do mastro pela parte da tarde. Para mim foi o momento mais interessante da festa, pois todos cantavam e dançavam carregando o mastro. Por fim chega a noite e acontece a avaliação geral logo, após, vem a festa ao som do brega, e no dia seguinte viajamos de volta.

A descrição de Alberto Baniwa evidencia como os Munduruku de Takuara reuniram em um determinado *ritual* elementos preexistentes, como o *puxirum*, o desenho da arraia na plantação da roça nova, o *tarubá*, as preces a Tupã (antes chamado genericamente de Deus) e o relato da história pelos mais velhos. Vários moradores de *comunidades* indígenas do baixo Tapajós me informaram que mesmo antes da identificação indígena eles observavam certos procedimentos, que hoje entendem constituir práticas rituais propiciatórias, tais como aspersão de fumaça nas roças para espantar insetos e forças malignas, ou *banhos* contra a *panema*. Assim, não seria correto falar em invenção ritual, pois o que parece ter ocorrido foi tão só o rearranjo de símbolos já presentes nos costumes locais, antes não diretamente associados a práticas indígenas.

Após alguns anos, a Festa da Mani continua evoluindo. A festa de 2007 contou com um *folder* e um bonito cartaz de divulgação, que dizia “VIII Festa da Many: Mãe Terra contigo viverei”. Bem destacada ao centro estava a foto de duas meninas de Takuara, pintadas de preto e vermelho e usando faixas de penas de arara, sobre a cabeça e o corpo. Na parte inferior do cartaz figurava a frase “Sou índio sim! Não tenho vergonha”, que é a frase atribuída ao pajé Laurelino, bastante divulgada, inclusive em uma das camisetas do GCI. O

¹¹⁰ Termo também do Nheengatu e muito usado no Amazonas para significar trabalho coletivo.

¹¹¹ Alberto (Beto) Baniwa deixa entender que a Festa começou dia 18 de dezembro, quando ele chegou à aldeia, já durante a noite. De fato, ainda hoje ela compreende três dias.

material foi confeccionado com o apoio da Prefeitura Municipal de Belterra, que mandou um representante para a assembleia.

Já o *folder*, além de reproduzir na capa o cartaz, na parte interna continha mais informações à guisa de convite. “A *aldeia indígena* ‘Takuara’ vem convidar para a Festa da Many, Assembleia e *tradição do povo Munduruku* do baixo Tapajós, que se realiza todo final de ano nos dias 18, 19 e 20 de dezembro” (grifo meu). A programação era vasta e variada, constando de: *rituais* (“ritual no roçado”, “ritual” noturno e um “ritual à natureza”), *palestras*, *assembleia* (que trataria dos direitos indígenas e articulação com outras organizações), *noite cultural*, *competição* (*arco e flecha*, *corrida de toras e luta uka uka*) e *apresentação da Menina Many*. Não faltaria o momento da “memória dos povos indígenas”. O convite era assinado pelo 1º Cacique, Leonardo, e o 2º Cacique, Francisco de Assis.

Já o *folder* do IX Festival da Mani¹¹² (18-20/12/2008) trazia na capa uma árvore de mandioca (*maniva*) que tinha como tronco e caule o corpo de uma menina, misturado aos galhos e folhas verdes. O tema era “Mãe terra, meu futuro está em ti” e o objetivo: “Resgatar a cultura da Festividade da Mani, macaxeira, *registrando através de fotos e vídeos a história viva de uma comunidade indígena* que durante mais de 10 anos vem realizando, por conta de sua forma despreziosa e simples de viver e relacionar-se com a natureza, tais costumes e crenças na Região Amazônica [...]” (grifo meu).

Entre as instituições convidadas para participar das discussões sobre temas relacionados à vida do grupo, estavam FUNAI, IBAMA, CIMI e até a Federação das Associações da Flona e o STTR de Belterra, entidades que continuamente manifestam-se contrárias às reivindicações dos indígenas na Flona. Isso demonstra que os anfitriões são sujeitos isentos, que não hesitam em convidar, para um debate, diferentes interlocutores, inclusive seus próprios críticos. Mas com relação ao objetivo acima, chamo a atenção para a sua iniciativa de, através de uma exposição de fotos e vídeos, destacar e refletir sobre a sua história dos últimos dez anos. Com esse objetivo, os seus líderes procuraram reunir todo o material produzido sobre eles na última década, inclusive os filmes em VHS que GCI e eu fizemos¹¹³.

Tive a oportunidade de participar da Festa da Mani de 2008, e observei como o evento ganha crescente autonomia, realizando-se de forma independente do GCI, CITA ou CIMI. A

¹¹² O cartaz de 2007 trazia o termo *Many*, enquanto o *folder* de 2008 trazia *Mani*.

¹¹³ Em função da pesquisa do doutorado, eu mesmo organizei, cronologicamente, esses filmes, que foram passados para DVD (encontros indígenas anuais, cursos, reportagens na televisão, *missas indígenas* e outros rituais.). Em 2008, pude entregar aos líderes de Takuara a histórica entrevista que fiz com o pajé Laurelino, já em CD, e a maioria dos documentários produzidos, agora em DVD. Então, eles puderam rever quase que ano após ano a evolução da sua vida e luta como indígenas, na última década. Contaram-me haver constatado como suas roupas e danças mudaram, e que sentiram saudades de pessoas que estavam vivas em 1998 e já faleceram.

festa ganhou vida própria. Francisco de Assis, o vice-cacique, reconheceu na assembleia que “No começo, era Florêncio que comandava os rituais, hoje, depois de dez anos, nós mesmos comandamos”. E a mandioca, de fato, é celebrada e destacada pela importância que tem para a subsistência do grupo. Havia abundância de *tarubá*, *beijus*, *tacacá*, *tucupi* e outros derivados da mandioca. O tema da festa daquele ano era: “Mãe Terra, meu futuro está em ti. Sem a terra não somos nada”. Sobre a percepção indígena da festa por parte daquela *aldeia*, registrei parte do discurso Sr. Totó, que cuida da parte *ritual*:

Esta festa não vem dos nossos começos. É uma festa que foi criada por nós da nossa ideia, depois que nós começamos a nos organizar. Nós criamos esse ritual na roça, depois de uma crise de falta de farinha. Depois disso nunca mais faltou mandioca. Aqui, a alimentação é toda extraída da mandioca. Não vai ter bolacha, vai ter beiju, tacacá, farinha etc. Esta festa é diferenciada da festa de branco, que tem boteco e música da cidade. Mas nós fazemos este tipo de festa também, em outras épocas.

O *ritual* de abertura continua sendo feito em uma roça, onde desenham uma arraia grande, significando a fartura propiciada e esperada. Eu constatei que esse costume de desenhar a arraia já era observado em várias *comunidades* mesmo antes da identificação indígena. Do mesmo modo como muitas famílias faziam a *mãe da roça*, que era uma pilha de *manivas* (árvores da mandioca) plantadas no centro da roça, pedindo colheita farta. O que os indígenas fizeram em Takuara foi dispor esses gestos em uma celebração maior, que destaca a importância da mandioca para a sua reprodução biológica e social.

No barracão da *aldeia*, foram realizadas assembleias e discussões sobre a vida do povo e os rumos das mobilizações do movimento indígena. Importante destacar o papel da história. Os líderes relembram como começou a sua luta, a partir da morte do seu *pajé* Laurelino, quando “o povo se sentiu perdido” e resolveu se *assumir* como índio. Reconheceram que, em dez anos, houve muitos avanços, e agora até pessoas de *comunidades* vizinhas, que duvidavam que eles fossem índios e se recusavam a se reconhecer como *índios*, se aproximam e perguntam como devem proceder para se *assumir*.

Os próprios indígenas falaram que, atualmente, poucos usam *roupa de índio* e se pintam *como índio*. Ao contrário, dos primeiros anos pós-1998, quando “todo mundo andava com pena na cabeça”, como disse o vice-cacique Francisco de Assis, que sugeriu uma explicação: “Será porque naquele tempo estávamos querendo o reconhecimento, e hoje, como já somos reconhecidos, não precisamos mais? [...] Para mim, não carece eu estar pintado, mas basta eu dizer que eu sou índio”. Sua esposa, Doralice, continuou o raciocínio, concordando com o marido: “hoje quem não nos reconhecia já nos reconhece. Por isso não precisamos mais das

nossas *saias*”. Outros comentários continuaram na mesma direção, dizendo que: “os índios de Takuara são respeitados hoje”. Pode ser isso mesmo. Atualmente, os indígenas de todo o baixo Tapajós, estão muito mais seguros da sua indianidade. Eles já não insistem com os outros em busca de *reconhecimento*, mas impõem e exigem serem tratados como *índios*, pois isso está na sua consciência. Daí que os saíotes de estopa e cascas de árvores já não são muito necessários.

Merece também destaque o modo como em Takuara estavam recontando o mito da Mani. No segundo dia, foi feito um resumo do mito, e na última noite, dia 20 de dezembro, um grupo de 15 casais do local encenou, mais detalhadamente e com vivacidade, a história da Mani. Estavam todos pintados, com saíotes de palha de buruti (*roupa de índio*), cocares e colares, isto, à maneira das apresentações nos primeiros anos do movimento. Uma novidade era que alguns homens portavam longas flautas de bambu que iam da boca até quase o chão¹¹⁴, ao passo que outros tocavam flautas mais curtas. Francisco de Assis, o já referido vice-cacique, atuava como comentarista, enquanto a história se desenrolava. Eis uma síntese que elaborei, a partir do que disse Totó e do comentário de Assis:

No começo do mundo, em uma aldeia um povo estava muito doente e passando necessidades. Guiados pelo cacique e pelo pajé, os índios saíram procurando uma boa terra, pois estavam morrendo todos de fome. Uma índia chamada Mara, que havia se apaixonado pela lua cheia, ficou grávida e teve uma menina de pele branca, a quem chamaram Mani, que morreu ainda criança. Chorando, a mãe colocava seu leite na sepultura durante muitos dias. O pajé já havia profetizado que Mani iria salvar o seu povo daquela crise. Então, na sepultura nasceu uma planta desconhecida até então, e o pajé disse que Mani não havia morrido, era ela a planta, que chamaram *manioca*. A mandioca vem mesmo de Mani: “Pode pegar a folha: são cinco talos como dedos, e o seu leite é como o leite da mãe de Mani”. Arrancaram a raiz e fizeram a bebida *tarubá* e outros alimentos que encheram de alegria e vigor os índios, conforme recomendado em sonho ao tuxáua.

O encerramento da apresentação foi o *ritual da fatura*, quando foi servida a todos os presentes uma variedade de alimentos obtidos a partir da mandioca. No final da noite, todos se dirigiram a uma árvore de mandioca (*maniva*), ao lado do barracão, e rezaram (“obrigado Mani porque tu és a nossa vida, tu és a nossa mãe; sem ti não somos nada”). Chamavam-na de *mãe*.

Este roteiro parece o mesmo contido em livros de “mitos indígenas”. Pode ser que os líderes de Takuara o tenham tomado de outras fontes. Afinal, mesmo antes da

¹¹⁴ Contaram-me, mais tarde, que o *cacique* Leonardo trouxe a ideia dessas flautas de encontros que participou em outras terras indígenas. Mas ouvi, em outros lugares, que Beto Baniwa, um dos professores de Nheengatu, do rio Negro, também ajudou na confecção e manuseio dessas flautas. Já as flautas pequenas, eles teriam “tirado da cabeça deles mesmos”, conforme escutei.

autoidentificação indígena em Takuara, este mito era conhecido e narrado nas escolas. O que me interessa, aqui, é evidenciar as adaptações e apropriações realizadas sobre o roteiro. A escolha do mito da Mani/mandioca é muito apropriada ao contexto do baixo Tapajós, pois é, efetivamente, o alimento principal dessa população. Carne, aves e peixe são apenas itens complementares. O mito reforça a importância da mandioca para a reprodução do grupo. O *tarubá* como o primeiro produto que criaram a partir da mandioca, antes mesmo da farinha, é muito interessante, pois também confirma que esta é “a” bebida dos índios do baixo Tapajós, colocada em um lugar especial, no tempo mítico *dos começos*. O relato dá ainda um papel importante ao *cacique* e ao *pajé*, como aqueles que guiam o povo diante das maiores dificuldades e ajudam a encontrar a solução.

O mito na forma atual foi organizado e escrito quase só por Francisco de Assis¹¹⁵, e, em seguida, Vitor Cecílio e Beto Baniwa¹¹⁶ traduziram-no para o Nheengatu. Em 2007, contaram-me, a dramatização foi desenvolvida completamente em Nheengatu. Em 2008 já estava em Português, com algumas frases e vocábulos em Nheengatu. Esse lento descarte do Nheengatu pode estar ligado ao esforço recente de “resgatar a língua Munduruku”.

Na ocasião, estava ali um jovem índio Munduruku do alto Tapajós, que elogiou os presentes pela bonita festa, e por valorizarem “as nossas coisas e não as do branco”. Ele disse que o que viu em Takuara – trabalhos coletivos e a festa – estava “quase igual” ao modo dos Munduruku da sua terra. Ao ouvi-lo, Francisco de Assis retrucou que “o único problema ainda é a língua que não falamos”, mas que já estavam começando a estudar o Munduruku. De fato, com o apoio do CIMI, eles já tiveram algumas oficinas dessa língua.

A programação descrita e examinada mostra como é dinâmica a cultura dos Munduruku de Takuara. A Festa da Many foi uma *tradição* criada nos últimos 10 anos, incorporando a prática da assembleia (uma marca dos movimentos da Igreja, sindicatos e demais movimentos sociais), os *rituais* (já praticados pelo GCI) e, agora, as competições de *flechada*, *uka uka* e a *corrida de toras*, que são vistas, pela televisão¹¹⁷, como práticas de outros povos indígenas. É muito interessante o modo como eles reinterpretem e recriam tais tradições. Takuara é uma

¹¹⁵O filho caçula do *pajé* Laurelino, vice-cacique, é uma espécie de intelectual-mor do grupo.

¹¹⁶ Os dois atuaram como professores de Nheengatu na região, sendo que primeiro veio Vitor Cecílio, que se casou com a filha de Francisco de Assis e passou a residir em Takuara. Em seguida, veio Alberto (Beto) Baniwa, que continuou visitando as *comunidades* indígenas até 2004.

¹¹⁷ A festa do Kuarup, no Xingu, é frequentemente mostrada na televisão, e os indígenas do Tapajós assistem filmes documentários sobre outros povos indígenas, trazidos pela Pastoral ou pelo GCI. Além disso, os principais líderes dessas *aldeias* já viajaram para grandes encontros em Altamira, Belém e Brasília, onde estabeleceram contato com outros indígenas e suas tradições. Desde 1996, quando surgiu o evento, os Jogos dos Povos Indígenas têm recebido crescente destaque na mídia. Arco e flecha, corrida com toras, luta corporal e canoagem estão entre as suas modalidades esportivas. Ver mais: http://www.funai.gov.br/indios/jogos/6o_jogos/6_jogos.htm. Acesso em: 14/09/2009.

aldeia que não sofreu muito com a crise do GCI e CITA, pois detém força e dinâmica interna. Seus *rituais*, por exemplo, desde o início, foram criados e coordenados pela sua população. Ao contrário das outras *comunidades*, onde o GCI encarregava-se da maior parte das celebrações. Nessas outras *comunidades*, os *rituais* enfraqueceram e raramente são realizados. E nos casos em que as celebrações rituais prosseguiram, observa-se que “herdaram” de Takuara parte das músicas e danças, conforme Canêdo (2004) observou em Vila Franca.

2.3.5 As danças indígenas e os antigos cordões

Outro item cultural que recebeu destaque, nesta fase, foram as danças indígenas, que a maioria das *comunidades* passou a organizar. Durante o I Encontro Indígena, quando, até então, só os moradores de Takuara se vestiam e se pintavam como *índios*, apareceram Dona Madalena e um grupo de moradores de Santo Amaro e de Jauarituba, com os corpos pintados e vestidos com penas, e cantando: “Somos índios guerreiros, guerreiros Tupinambá. A luta vamos enfrentar, os guerreiros Tupinambá, trazendo arco e flecha, juntos vamos flechar”¹¹⁸. Apontavam as flechas para frente, e apitavam similarmente aos *cordões de pássaros*. Na preparação para aquele Encontro, os líderes do segundo local haviam procurado Dona Madalena e solicitado que lhes ajudasse na preparação de cantos e danças indígenas, pois sabiam que ela era índia e conhecia músicas que recordava do seu povo Mawé, do Estado do Amazonas. Seu esposo, Francisco Pereira da Silva, conhecido como Chico Preto, 49 anos¹¹⁹, cacique de Santo Amaro, disse que:

Ela mesma dizia que ela era indígena. E aí, chegou essa oportunidade de ter essa assembleia lá, então foram atrás dela em casa pra organizar, porque ninguém sabia nem como receber os índios que vinham do Takuara. Aí, nós fumo prá lá, nós passamos quase um mês fazendo treinamento lá com o pessoal, cantando, dançando, fazendo rituais.

Mesmo que, em uma determinada *comunidade*, os moradores não soubessem apresentar danças indígenas, “nem como receber os índios” visitantes, algumas pessoas, em geral mulheres, sabiam cantos e coreografias associados aos *índios*. Dona Madalena, especificamente, havia trazido tais conhecimentos do seu povo Mawé, mas a maioria guardava a tradição dos *cordões de pássaros*, ou *cordões de índio*, na qual os “índios” eram personagens centrais. Ocorria, então, a adaptação das músicas dos antigos *cordões de*

¹¹⁸ Transcrito da gravação em VHS do “I Encontro Indígena em Jauarituba 1999-2000”.

¹¹⁹ A entrevista foi realizada no escritório do CITA, em Santarém, no dia 23 de abril de 2007. Dona Madalena já havia falecido alguns anos antes.

pássaros à atual condição étnica, dando-se maior ênfase aos “índios” e ao “pajé” do enredo. O roteiro é singelo: um caçador mata um pássaro¹²⁰, os “índios” o aprisionam e vão buscar o “pajé” para ressuscitar o animal morto, o que acaba acontecendo, para a alegria geral dos “índios”. Já na versão indígena, com exceção dos “caçadores”, todos os participantes da dança se apresentam vestidos com saias de estopa ou folhas de palmeiras e pintados com urucum. E entoando versos, tal como: “nós somos índios, índios da floresta, a nossa dança vamos apresentar”¹²¹.

A veiculação das danças agiu, na prática, como um despertador da consciência indígena para homens e mulheres que, até muito recentemente, dançavam representando “índios” e passaram a dar-se conta de que eram os indígenas que julgavam encarnar apenas durante as danças. É o que afirma, muito claramente, Auricélia dos Anjos, 22 anos, de São Pedro do Arapiuns, que passou a ter contato com os líderes do GCI no final de junho de 2000:

[...] foi uma época em que foi uma equipe pro São Pedro. Era uma festa do santo lá, no mês de junho. A gente tinha uma dança, a dança do Tatuiajú, como ainda tem uma dança lá, que agora é [Dança dos] Nativos, é uma dança indígena. Foi nessa época que eu ouvi pela primeira vez falar do movimento indígena, que existia índios aqui na região. Quer dizer, a gente tinha aquela dança ali, dançava assim como indígena, mas nós não nos tocávamos que éramos nós os indígenas, como se a gente tivesse fazendo ali o papel de indígena, tipo um teatro.

Em Takuara, os moradores também lembram que já tinham a sua dança de um *cordão de índios*, que se apresentava anualmente, como uma *tradição*, como relata Raimundo Vitor Fernandes, 36 anos:

Todo ano tinha aquela época das festas juninas, a gente fazia um cordão de índio prá dançar lá, pra se apresentar, todo ano se fazia aquilo. Então, já tava virando tradição. E depois do trabalho que foi feito¹²², veio só somar mais prá que a gente pudesse carimbar o passaporte [risos], prá que pudesse fincar o pé mesmo e brigar prá questão da terra, identificação, foi que deslanchou pra perder essa vergonha de usar colar, usar cocar, pintura.

Esse antigo *cordão de índios* de Takuara era apresentado, inclusive, nas *comunidades* vizinhas, onde até vencia concursos folclóricos. O último *cordão* que apresentaram foi o do Boto. Os “índios” dos *cordões* já usavam *saias*, e daí se originou parte da inspiração para a criação dos *saiotes* indígenas, a partir de 1998. A dramatização que eles fazem, atualmente, do

¹²⁰ São mais raros os *cordões* de outros animais, mas existem. Takuara, por exemplo, tinha um *cordão* de Boto nos primeiros anos do movimento indígena.

¹²¹ ALMEIDA, Ádria Gonçalves de. *Relatório do III Encontro dos Povos Indígenas dos Rios Tapajós e Arapiuns*. São Pedro do Arapiuns. 06.01.2002 (aluna do curso de Direito na UFPA-Santarém).

¹²² Trabalho de *resgate da cultura e da identidade indígena*, de procurar a FUNAI, etc.

mito da Mani é uma atualização indígena daqueles seus *cordões*. Lembremos a morte da menina Mani e a sua ressurreição, sob a forma da mandioca, similarmente ao que ocorre nos *cordões*, quando o animal morto é ressuscitado pelo “pajé”. Inclusive, na atual dramatização da Mani, o “pajé” continua sendo representado pelo Sr. Totó, como nos *cordões* anteriores a 1998. Ao tratar desse tema, similarmente ao que observou Auricélia dos Anjos, Joelma dos Santos, que organizava os *cordões* e as danças indígenas, hoje, afirmou que, naquela época, não passava a ideia de que eles fossem os índios que representavam com aquelas roupas. Vale notar que após a autoidentificação, os líderes de Takuara deixaram de organizar os *cordões*.

Os moradores de Santo Amaro, rio Tapajós, passaram a apresentar a sua dança, vestidos como *índios*, portando arcos e flechas, pintados, com cocares e colares. O roteiro da sua apresentação também seguia quase o mesmo de um *cordão*, com as saudações da entrada e a da despedida, mas com a diferença de que incorporaram letras onde afirmavam, entre outras coisas: “Nós somos Tupinambá, guerreiros do Brasil..”¹²³, o que significava, já, uma adaptação do modelo antigo a uma nova mensagem. Já o grupo dos Tupinambá, da vizinha *comunidade* de Muratuba, seguindo o estilo dos *cordões*, incorporou, na sua apresentação¹²⁴, uma música muito conhecida dos indígenas no Nordeste: “É Deus no céu e os índios na terra (bis). Eu quero ver quem pode mais”. E até procuravam dançar com maracás nas mãos, uma característica de alguns povos indígenas daquela região, mas que não era comum no baixo Tapajós. Provavelmente, alguém de Muratuba conheceu essa música em algum evento que contou com a participação de índios do Nordeste. Esses exemplos mostram como, no baixo Tapajós, os indígenas utilizavam modelos de danças já conhecidos, acrescentando novos elementos mais adequados à nova condição étnica.

Vejamos outro exemplo, o caso da dança “Os Nativos”, de São Pedro. De acordo com Ronaldo¹²⁵, o líder da dança, mesmo antes de o grupo se *assumir* como indígena, ela já existia, e era apresentada durante a festa de São Pedro, no final de junho, *como folclore*¹²⁶. Depois, continuou, mas já *como dança indígena*. E foi o próprio Ronaldo que fez essa distinção. É uma dança que já era pentacampeã na festa de São Pedro até 2003¹²⁷. Ele disse

¹²³ Conforme gravação do evento em VHS. Arquivo pessoal.

¹²⁴ Conforme observei no III Encontro Indígena, de São Pedro do Arapiuns (30-31/12/2001-01/01/2002).

¹²⁵ Conforme gravação em VHS do IV Encontro dos Povos Indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns, em Bragança (11-13/07/2003). Arquivo pessoal.

¹²⁶ O uso do termo *folclore* para diferenciar essas danças antes da autoidentificação indígena é comum na região. Os indígenas falam “como folclore” porque se apresentavam nos “festivais folclóricos”, muito comuns nos meses de junho e julho. Atualmente não são mais “como folclore” porque seu objetivo não é mais a pura apresentação nesses festivais.

¹²⁷ Após 2002, cresceu muito a tensão entre indígenas e “contrários”, em São Pedro. Por isso, os primeiros deixaram de apresentar sua dança Os Nativos durante a festa de junho. Em 2009, voltaram a se apresentar e ganharam o 1º lugar no festival de “danças folclóricas”. A dança apresentou “novidades” na coreografia,

que a figura do Pajé Jibóia, dentro da dança, é baseada no famoso pajé do rio Arapiuns Merandolino Cobra Grande, que eles acreditam que não morreu, mas foi para o *fundo*. As letras dos cânticos, que, até então, eram em Português, depois das aulas de Nheengatu ministradas por Vitor Cecílio Baniwa, passaram a incorporar vocábulos dessa língua. O próprio Ronaldo usa uma cartilha de Nheengatu, daquelas aulas, para continuar seu trabalho. Atualmente, até nomes próprios em Nheengatu já estão sendo usados, como o de Ronaldo, que se chama, agora, Tatá-tinga, que significa Fogo Branco.

Sobre o Gambá de Pinhel, é interessante observar que, na Poracé Abá (1998) e na Missa Indígena (1999), em Takuara, ele já havia se apresentado, embora Pinhel ainda não se *assumis*se como indígena. Já nos encontros de São Francisco (30-31/12/2000-01/01/2001) e de Bragança (11-13 de julho/2003), pude constatar o seu caráter de *dança indígena*, a mais animada e envolvente de todas quantas apareceram. É o Gambá que os indígenas do baixo Tapajós exibem como a sua dança, para fora do Tapajós. Em maio de 2003, quando um grupo da região foi para o I Encontro Nacional dos Povos Indígenas em luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial, em Olinda (PE), 15 a 20 de maio de 2003, foi o Gambá que eles apresentaram aos outros indígenas¹²⁸.

O uso diário de colares confeccionados de sementes e dentes de caça também é uma das características marcantes desses indígenas. Se antes, os pais colocavam-nos nas crianças para protegê-las contra o mau-olhado de *bichos*, presentemente é um costume generalizado, principalmente entre os homens, que dizem que os dentes dos animais mais ferozes – como as onças e o porco-do-mato – protegem mais e, por isso, são mais procurados. Os mais ousados vão para Santarém com os braços pintados de tinta preta de jenipapo, com desenhos ao estilo das cerâmicas tapajoara ou marajoara (que eles copiam de fotos de livros e revistas ou aprenderam de outros indígenas, em reuniões fora da região). Raramente alguém pinta o rosto de jenipapo ou urucum. Entre os homens jovens, o corte de cabelo no estilo “cuia” ficou muito comum. Até o momento não são muito visíveis diferenças culturais entre estes povos do baixo Tapajós e do Arapiuns. Se estas pessoas buscaram se distinguir daquela cultura homogênea na região, permanecem indistintas entre si, como *os índios* do baixo Tapajós. E isso não parece lhes incomodar.

baseadas em um DVD do grupo Alborada (peruano, de música andina), que eu forneci aos seus membros. Eles supõem que a vitória em 2009 se deveu muito à adaptação que fizeram das danças andinas, e ao fato de que o júri era formado por pessoas de Santarém, isentos dos preconceitos dominantes entre muitos dos organizadores da festa.

¹²⁸ Conforme entrevista com um dos participantes, o Sr. Antônio Pereira (Curupini), 56 anos, de Escrivão.

Sobre esse uso da imagem do “índio” típica das danças tradicionais na região amazônica, acho oportuno trazer aqui a reflexão de Alcida Ramos (1995) sobre “o índio hiper-real”. Num texto, onde analisa o uso da figura do índio pelas entidades indigenistas no Brasil desde o final dos anos 1970, a autora mostra que com a profissionalização e burocratização dessas entidades, processo que se consolidou nos anos 1990, houve a criação de um “índio-modelo”, em conformidade com os valores éticos e estéticos dessas entidades e das suas agências financiadoras. Esse simulacro, o “índio de verdade” das entidades indigenistas, é bem diferente do índio real, de carne e osso, do qual ele tomou o lugar. Esse índio perfeito e virtuoso “é mais real que o real, [é] o índio hiper-real”. Formado por uma boa dose de romantismo, o índio hiper-real tem uma “inquebrantável integridade de princípios”, defende, heroicamente, suas terras até a morte e é “de preferência exótico”. Alcida Ramos afirma que este índio não existe, é claro, pois é uma fantasia dos *brancos*, como imagem que eles projetam de si mesmos, ou melhor, como eles gostariam de ser. Ela conclui, dizendo que este tipo de “índio” é mantido apenas para justificar a existência das entidades indigenistas, seus vultuosos financiamentos e suas atividades, e convida a todos para uma reflexão sobre os rumos do indigenismo profissional.

Tomarei, aqui, apenas a figura do índio hiper-real, sem envolver o seu uso pelas entidades indigenistas, objeto da reflexão de Alcida Ramos (1995), que não está no horizonte desta tese. Posso dizer que os moradores do baixo Tapajós também se servem de um tipo de índio hiper-real ao se identificarem e se apresentarem como indígenas? Nos momentos das *apresentações culturais*, nos *rituais* e grandes encontros, muitos deles costumam se caracterizar de uma forma que não é a do seu cotidiano – saiotos, pinturas corporais, cocares e colares – e exibir danças, cantos e gestos que remetem ao que eles entendem ser próprio de *índios*. É a projeção de um índio que eles imaginam ser “de verdade”, ou o mais próximo do que seria um verdadeiro índio, supondo, inclusive, que os seus antepassados deveriam ter vivido assim. O índio que os indígenas do baixo Tapajós representam é o índio guerreiro, heróico, saudável, que vive livre na floresta e que pode recorrer sempre ao seu poderoso *pajé* – que tudo pode curar e até ressuscitar animais mortos. Mas acreditar nesse índio hiper-real significa extrair a legitimidade dos índios reais que, de fato, essas pessoas são?

Os indígenas da região parecem saber que, objetivamente, eles são diferentes desse índio “verdadeiro” e “puro” das suas danças, mas representam-no para retirar inspiração e justificação para a sua existência¹²⁹. Ao contrário das entidades indigenistas, que, de tão

¹²⁹ Sobre o uso da simbologia associada ao *índio puro* ou das origens, é interessante a recuperação que está acontecendo do termo *maloca*. Após a identificação indígena, a palavra *aldeia*, como já assinalado, foi usada

apegadas ao índio hiper-real como o “índio de verdade”, até consideraram incômodos os índios reais com seus dramas e demandas, os indígenas do baixo Tapajós se servem da ideia do seu índio imaginário para se fortalecer enquanto índios reais. Afinal, eles sabem e repetem, recorrentemente, que são descendentes de índio *do puro mesmo, daquele que se falasse você não entendia nada*. Os índios encenados são esses *índios puros*, sem a contaminação dos costumes e do sangue dos brancos europeus. Eles são os índios radicalmente distintos dos *brancos*, condição que os atuais indígenas não podem ostentar mais, e do que, afinal, eles têm consciência, como bem o expressam ao afirmar “nós já somos civilizados” ou admitem que são misturados. A condição de *civilizado*, batizado e falante do Português os tornou muito próximos dos *brancos*, o que é perigoso, principalmente no contexto atual de exacerbação das diferenças. O índio hiper-real dos indígenas do baixo Tapajós cumpre um papel de distinguí-los frente aos *outros*.

Reesink (2000) e Grunewald (2005) mostram como o Toré entre os índios do Nordeste também cumpre esse papel de religar os índios de hoje, marcados por uma “cultura cabocla”, resultado de séculos de catequização e colonização, aos seus mais longínquos antepassados, aos “índios brabos”, refazendo a relação essencial com essa ancestralidade (REESINK, 2000). Com esse ritual, “a continuidade do grupo é sacralizada”, e os ancestrais transmitem aos índios de hoje, em busca das suas origens, a magia e “o mistério de ser índio” (GRUNEWALD, 2005, p. 23). Como o Toré é “coisa de índio” no Nordeste, o Gambá é “coisa de índio” no baixo Tapajós. Tanto lá como cá, os *índios brabos* ou *puros e espíritos encantados* comunicam, além de curas, a legitimidade da indianidade aos índios reais.

Essa construção da continuidade com o passado é referida por Hobsbawn (1997, p. 09), quando trata da “invenção das tradições”. Ele diz que essas práticas de natureza ritual ou simbólica “visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado”. Assim, a *tradição* das danças indígenas apresentadas nos grandes encontros, no Tapajós, seria fruto dessa invenção, e estaria a serviço da etnicidade desses povos, ao seu esforço de construir a sua diferenciação. E eles sabem, perfeitamente, que o uso desses símbolos é para momentos específicos, e que, portanto, não é necessário ostentá-los incessantemente. “Não é todo dia

para substituir a antiga *comunidade*, e, mais recentemente, algumas delas já construíram suas *malocas* cobertas de palha, que são locais amplos para a realização de encontros e *rituais*. A arquitetura dessas *malocas* lembra um pouco aquele estilo de cobertura de forma cônica, muito usada por diferentes povos indígenas e conhecida através da televisão, de fotos e filmes. Os dois grupos indígenas, na região, que já construíram suas *malocas*, são os Borary de Alter do Chão e os Cara Preta de Escrivão. Mas outras *comunidades* indígenas planejam construir as suas, brevemente. Isso não significa uma volta ao “tempo das *malocas*”, mas sim a manutenção dos elos entre os *índios* que viviam em *malocas* e os de hoje, que vivem em casas de madeira ou alvenaria, cobertas de telhas.

que estamos pintados. E nas outras festas de branco, nos pintamos de batom e nos vestimos como eles” (Joelma dos Santos, Takuara). Mas eles reconhecem que são muito exigidos, principalmente nas cidades, em lojas ou órgãos públicos, onde ouvem expressões, tais como “Mas você nem parece ser índio/a”, quando estão vestidos de forma regional. Em geral, eles questionam: “Será que eu tenho que andar pintada prá ser índia?”. Não, basta estar pintada/o no *ritual*, ou basta que uma parte do grupo se apresente pintado durante o *ritual*.

2.3.6 Uso das “roupas de índio”

Um sinal visual que realmente destacou os indígenas nas aparições públicas, nos primeiros anos do movimento, foi o uso de uma indumentária designada por eles próprios *roupa de índio*, que consiste, basicamente, em saíões de cor avermelhada, feitos de fibras de cascas de árvores, aos quais as mulheres acrescentam uma espécie de corpete para cobrir os seios. Diferentemente dos outros sinais, que apareceram já na Poracé Abá (1998), este só surgiu na Assembleia da Terra e da Tradição, em Vila Franca (1999). Mas na Poracé Abá, já era possível ver “crianças, jovens e adultos pintados de vermelho, adornados com colares e vistosos cocares de pena de arara”¹³⁰. Segundo Raimundo Vitor Fernandes, eles fizeram uma reunião para escolher o símbolo da sua pintura e determinar que cada indígena confeccionasse o seu cocar e colar para o dia da Poracé Abá. Estes adereços completam o visual da *roupa de índio*.

Foi, portanto, na Assembleia da Terra e da Tradição, em Vila Franca, que os indígenas de Takuara apresentaram-se, pela primeira vez, com as saias e mini-blusas de estopa, que a partir dali se generalizaram para outras *comunidades* indígenas. Nos eventos anteriores, eles colavam penas nas saias confeccionadas de tecidos. Nas *missas indígenas*, eles assistiram os *brincantes* da “Dança dos Andirás”, de Suruacá, se apresentar com essas *saias de índio*. Talvez isso os tenha estimulado a preparar suas *roupas de índios*. Assim, entre as *missas indígenas* de abril de 1999 e a Assembleia da Terra e da Tradição, do começo de junho do mesmo ano, os indígenas de Takuara tiveram pouco mais de um mês para se apresentar com as saias de estopa. Tais *roupas* foram usadas em todos os encontros seguintes, sendo aprimoradas de um para outro. Os líderes de Takuara lembram que recebiam caçoadas pelo uso, mas não se deixavam melindrar.

¹³⁰ A Comunidade de Takuara festeja o Poracé Abá. *A Gazeta de Santarém*, Santarém, 27/12/1998 a 09/01/1999.

As *roupas de índio* eram constantes quando se tratava de uma apresentação pública, principalmente em Santarém. Isso até proporcionou cenas interessantes, como a mesa-redonda que fazia parte da programação da Exposição Índios 2000, de fotos de Sebastião Salgado com textos de Thiago de Melo. A Exposição itinerante foi uma iniciativa da organização Médicos Sem Fronteira (MSF), e em Santarém (03-17/12/1999) contou com o apoio do GCI, GRENI e Pastoral Social, além de outras entidades. Participaram também, da mesa redonda, dois índios Munduruku do alto Tapajós (Isaias Crixí, vice-prefeito de Jacareacanga, na época, e Aroldo Saw, presidente da Associação Pusuru) e o cacique de Takuara, Leonardo Munduruku. Uma das matérias publicadas nos jornais de Santarém trazia uma foto, em destaque, e o anúncio da mesa dos palestrantes¹³¹. Os dois Munduruku de Jacareacanga usavam calças e camisas comuns, sem qualquer adorno “indígena” visível. Ao seu lado, Leonardo Munduruku, de Takuara, vestia um saiote de fibras, colar com grande dente de animal e um cocar com grandes e coloridas penas de pássaros. Havia outros cinco moradores de Takuara, que não aparecem na foto, mas que estavam igualmente vestidos a caráter. Dos Munduruku do alto Tapajós ninguém, aparentemente, duvidaria da sua indianidade, daí, talvez, os dois não precisassem torná-la visível. Era outra, todavia, a situação dos Munduruku de Takuara, que careciam, ainda, de reconhecimento social. Os do alto Tapajós são descritos, pela imprensa, como “duas lideranças da tribo Munduruku”, ao passo que os seis de Takuara são os que “reivindicam identidade indígena” e estudos sobre sua origem. Completa nosso raciocínio o que disse Erê, um dos índios de Takuara presentes: “*Queremos ser vistos e respeitados como índios que somos, não apenas como caboclos. Isso para nós significa respeito*”¹³².

Já em 07/04/2000, durante a passagem da Marcha Indígena em Santarém, a maioria dos participantes procedentes do baixo Tapajós estava vestida com *roupa de índio* e pintada, com cocares e colares. Nos anos seguintes, durante os encontros anuais dos povos indígenas, ainda se observava um uso intenso dessas *roupas*, tanto nas apresentações como no decorrer das outras atividades. Nos últimos anos, já não se observa um uso intenso das *roupas de índios*. Apenas em apresentações de danças ou em *rituais* as pessoas usam os saiotes e cocares. Nas outras ocasiões, elas usam apenas *roupas comuns e colares*.

No dia 19/04/2009, estive nas *aldeias* de Muratuba e Santo Amaro, do povo Tupinambá, em programações das duas escolas indígenas, que reuniram muitos moradores, entre professores, alunos e seus pais. Apesar de ser o Dia do Índio, quase nenhuma *roupa de*

¹³¹ Nação Indígena quer Respeito e Reconhecimento. *A Província do Estado do Tapajós*, Santarém (PA), 20/12/1999; Ritual encerra *Índios 2000*. *Gazeta de Santarém*, Santarém, 19 a 24 de dezembro de 1999; e ainda SANTOS, 1999.

¹³² Nação Indígena quer Respeito e Reconhecimento. *A Província do Estado do Tapajós*,... *Op. Cit.*

índio. Em Muratuba, cada turma de estudantes tinha uma barraca coberta de palha, onde foram servidas iguarias derivadas da mandioca, como *beijus*, bolos e *tarubá*. Na programação, dramatizações, filmes, cantos, *ritual* etc. Em Santo Amaro, a professora cantou em Nheengatu. Nas duas *aldeias*, notava-se a forte consciência indígena, mas, além de uma líder idosa que estava tipicamente vestida e pintada em Muratuba, somente algumas crianças, que participaram de apresentações, portavam saias e cocares indígenas. A grande maioria usava roupas comuns, sem nenhum outro adereço tipicamente *de índio*. Uns tantos usavam discretos colares. E nada mais.

Se os indígenas em geral estão usando menos a indumentária *de índios*, que era recorrente nos primeiros anos, quando estão em reuniões com autoridades ou com outros representantes indígenas, continuam usando a pintura corporal, os cocares e colares vistosos, confeccionados de dentes de animais, mas não a *saia*. Os colares são usados em várias ocasiões. Talvez os líderes do CITA sejam os que mais usem pinturas e cocares porque eles têm muito contato com outros povos indígenas, e devem perceber a sua relevância no jogo da identificação. Dou um exemplo disso: Gedeão Monteiro, coordenador do CITA, informou que em um encontro, em Altamira, em maio de 2008, um índio Kaiapó perguntou a um indígena de Santarém “Tu és índio?”, e diante da resposta – “sim” ele continuou: “Tu não és índio, porque não estás pintado. Índio que é índio anda pintado”. A atitude do Kaiapó teria deixado o grupo muito constrangido.

Um caso especial de exploração da imagem de *índio* típico, com *roupas* e maneiras supostamente exóticas, acontece em Bragança, Flona, *aldeia* que recebe grupos de turistas e, nessas ocasiões, os indígenas vestem-se caracteristicamente, dançam, cantam em Nheengatu e vendem seus artesanatos. Conforme o professor Ocivaldo Correa, filho do *cacique* Orlando, em meados de 2008, eles recebiam, em média, 10 turistas por mês, que vão em pequenos grupos. Cada grupo paga em média R\$ 600,00, mas quando são apenas três pessoas, pagam R\$300,00. O valor total pago é dividido entre os indígenas que participam do *Ritual da Fogueira*. Cada indígena participante do *ritual* recebe R\$10,00 por apresentação, sendo que de uma família participam duas ou mais pessoas. Assistir ao *ritual* é a principal atração dos turistas que visitam a *aldeia* durante a noite, enquanto no decorrer do dia podem andar por uma trilha na floresta, guiado pelos *índios*. O dinheiro auferido da venda do artesanato é dos próprios donos das peças.

Minha conclusão é que os indígenas do Tapajós não mudaram drasticamente suas práticas e costumes para se mostrarem indígenas diante dos outros. Apenas selecionaram, organizaram e ressemantizaram elementos, práticas e costumes preexistentes, em geral

considerados pelos outros – e por eles mesmos, em certos casos – como *caboclos*. Resultado desse processo são os *rituais* e as *danças indígenas*. Estas danças são uma combinação das danças executadas nos *cordões* com o bailado típico das festas tradicionais da região, como o Gambá de Pinhel, o lundum e o carimbó. Hoje, descaboclos, os indígenas decidiram apenas expressar, politicamente, a sua identidade, servindo-se dos traços físicos e instrumentos simbólicos disponíveis.

2.3.7 Tarubá é a bebida indígena, mas a cachaça também o é

Já afirmei que desde as primeiras festas indígenas, o *tarubá* foi distribuído como “a” bebida indígena¹³³, cujos preparo e consumo são muito antigos na região. Bates ([1863] 1979, p. 183), por exemplo, já encontrou em 1852 o costume do consumo de *tarubá* entre os Munduruku no rio Cupari, Tapajós, como parte de uma “monótona cantoria” noturna. Nos dias de hoje, nos grandes encontros e festas indígenas a bebida ainda tem um papel de destaque. Um sinal da sua importância como sinal diacrítico é, como já observei, o seu uso em Pinhel, onde os moradores prazerosamente preparam e distribuem, gratuitamente, a bebida.

Outro exemplo: em 08/09/2007, cheguei à comunidade de Camará, no rio Arapiuns, como parte de uma equipe do CITA e GCI, para fazer esclarecimentos sobre os direitos indígenas e a assunção da identidade indígena. Logo na chegada, pela manhã, fomos recebidos pelo líder local e outros moradores, que imediatamente nos ofereceram *tarubá* e *tiborna*¹³⁴, fazendo questão que bebêssemos em cuias pretas, pintadas, tradicionais na região e consideradas uma herança indígena. A equipe foi conduzida para debaixo de uma pequena maloca, ainda nova, onde começamos a conversar. Mais tarde, seria oferecida aos presentes a bebida *maniquera*, um tipo de mingau feito de uma determinada espécie de mandioca. Os líderes de Camará escolheram essas bebidas para indicar a sua origem e identidade étnica. Antes de qualquer relato sobre a história do grupo, eles ofertaram-nas, como se elas significassem bem mais do que qualquer discurso. Depois de um dia de esclarecimentos, ao longo do qual o *tarubá* continuou sendo servido, os moradores afirmavam que eram indígenas e queriam reivindicar os direitos pertinentes¹³⁵.

¹³³ A Comunidade de Takuara festeja o Poracé Abá. *A Gazeta de Santarém*, Santarém, 27/12/1998 a 09/01/1999. O *caxiri*, outra bebida tradicional na região, também é preparado, porém mais raramente.

¹³⁴ Bebida fermentada feita à base de batata doce. Parece ser uma variação do *caxiri* ou a mesma bebida, cujo nome é evitado em algumas *comunidades*, porque sua sonoridade lembra a palavra *xiri* (vagina).

¹³⁵ Mas como é costume do GCI e CITA, pediu-se que eles voltassem a se reunir depois, sem nossa presença, e tomassem a decisão, e que documentassem tudo em uma ata. Em menos de um mês, o presidente da *comunidade*

Fora dos contextos onde os sinais diacríticos devem ser acionados, os indígenas continuam consumindo outras bebidas, industrializadas. E eles gostam muito de beber. As bebidas estão sempre presentes nas suas reuniões e festas. Mesmo quando há bastante *tarubá*, eles compram e bebem cachaça. Apenas ela não é compartilhada ostensivamente, como se houvesse uma condenação moral sobre o seu consumo aberto. Por exemplo, durante um encontro de líderes, bebe-se *tarubá* no barracão da assembleia, durante o dia, e à noite alguns bebem cachaça nas cozinhas das casas, discretamente. Nas outras festas, como os torneios de futebol ou *festas do santo padroeiro*, não faltam bebidas alcoólicas industrializadas, sendo que a cerveja é consumida abertamente, e a cachaça, às escondidas, pois nessas festas a sua venda é proibida.

É impossível pensar em uma festa entre os indígenas, onde dancem, namorem e se divirtam alegremente, sem o consumo de bebida alcoólica. Beber é algo social, faz parte indissociável do contexto de uma festa, seja sob a forma de *tarubá*, cerveja ou cachaça. A preferência pela cachaça pode estar em seu efeito mais imediato e no seu preço, mais barato do que o da cerveja. Esta só é consumida em dias de grandes festas. Seja como for, as pessoas só entram para dançar no salão depois do aquecimento alcoólico. Algumas *comunidades* proíbem a venda de cachaça permanentemente, para evitar a eclosão de violência.

III. OS INDÍGENAS ENTRE O RECONHECIMENTO E O CONFLITO

Neste capítulo, destacarei que, se as *comunidades* indígenas ganharam simpatia e apoio das entidades do movimento social, logo nos primeiros anos do processo, em seguida enfrentaram aberta hostilidade, e o clima dominante passou a ser de conflito. Inicialmente, mostrarei algumas das instituições e agentes externos que tiveram influência no processo de etnogênese no baixo rio Tapajós, nos últimos dez anos. Na segunda parte do capítulo, abordarei o conflito com outras entidades e instituições.

3.1 O APOIO E O RECONHECIMENTO EXTERNOS

Parece claro que a primeira instituição que deu todo o apoio ao nascente movimento indígena foi a Igreja Católica, através do seu setor mais identificado com uma intervenção transformadora na sociedade, de que são exemplo as Pastorais Sociais, os religiosos e o CIMI. O GCI é, em parte, ligado à Igreja, mas, por outro lado, representa um grupo de nativos com alta capacitação intelectual que faz sua intervenção com certa autonomia. Outro grupo de atuação importante, dentro do campo estatal, foi uma parte do quadro da FUNAI e o MPF.

Lemoine (2005, p. 50) constatou, em Takuara, que o GCI foi um dos “fatores fundamentais” do processo de emergência política do povo Munduruku-Takuara. Na verdade, antes de falar da atuação do GCI, é preciso recuperar a minha atuação, principalmente como um agente da Igreja Católica. Na parte inicial desta tese, já detalhei o processo de como me descobri indígena no Rio de Janeiro e dentro do GRENI. Na mesma época, esse grupo surgiu em Santarém.

3.1.1 A Igreja e o Grupo Consciência Indígena (GCI)

Desde 1995, já existia, em Santarém, o GRENI, que reunia jovens estudantes da vida religiosa e sacerdotal, freiras e padres, estudando as suas *origens e identidades afro e indígena*. Logo, o grupo passou a incluir leigos envolvidos em diversas pastorais da Igreja. Motivado pelas ideias da Teologia da Libertação, o GRENI de Santarém realizava regularmente *celebrações afro-indígenas*, reuniões e retiros de estudos. Esses estudos

tratavam da história e das *tradições culturais* dos negros e indígenas no Brasil, do racismo, preconceito e da necessidade de reforçar identidades étnico-raciais entre religiosos e leigos, na Igreja e na sociedade. Os seus membros recebiam um conteúdo identitário marcadamente racial e étnico. Os membros do GRENI se identificavam, orgulhosamente, como negros(as) ou indígenas, a partir do que os líderes do Grupo estabeleciam como sendo a *cultura* e a *identidade* negra e indígena.

Nas celebrações afro e indígenas do Grupo, eram destacados a espiritualidade e os símbolos associados a essas *culturas*, tais como roupas, tambores, músicas, danças, apresentações de capoeira, colares, bebidas, comidas etc. Muitas das celebrações eram abertas ao público, em grandes igrejas de Santarém, marcadas pela alegria dos cantos e danças, e tiveram importante papel de difusão positiva de ideias e valores ligados aos negros e indígenas. Aqueles jovens começaram a falar termos novos como “os nossos antepassados”, “nós, os negros” e “nós, os indígenas”, em uma cidade onde os negros, aparentemente, não são numerosos e onde se pensava que não existiam índios.

O GCI foi criado por mim em maio de 1997, com a maior parte dos membros do GRENI, pois eram poucos os negros no grupo. A separação foi pacífica e até esperada, pois os indígenas tinham necessidade de um espaço próprio para aprofundar, e intensificar, as celebrações e discussões propriamente *indígenas*. Com a saída, o objetivo era compor um grupo que se voltasse, especificamente, aos indígenas, sua história, cultura e identidade. A ideia central era que os membros, descendentes diretos de povos indígenas, deveriam superar a vergonha e *se assumir* como indígenas também, *resgatando a identidade* e a *cultura indígenas*.

A partir de 1997, o GCI passou a desenvolver suas próprias reuniões e retiros, e criou seus *rituais*, realizados à noite, fora da cidade. Durante a Semana dos Povos Indígenas, no mês de abril, junto com o GRENI e o Grupo de Defesa da Amazônia (GDA), o GCI também dava palestras em escolas¹, e até liderava *missas indígenas*. Sobre essas celebrações, alguns dos seus temas apareceriam, depois, nas *missas indígenas* e nos *rituais* celebrados nas *comunidades* indígenas do Tapajós, como as referências à Mãe Terra, a *revalorização* de danças e bebidas, a oferta ritual do *tarubá* etc.

¹ Nesse sentido, o GCI continuou com uma prática que o GDA já tinha desde o início dos anos 1980, de organizar exposições e dar palestras nas escolas e igrejas sobre os povos indígenas. Uma diferença é que o GDA, um grupo criado por um padre e leigos católicos, falava “sobre” os índios, e os membros do GCI falavam “como índios”, incentivando outras pessoas a perder a vergonha e também *assumir* suas *origens* indígenas.

A experiência do GDA, GRENI e GCI mostra que foi no espaço da Igreja Católica que um grupo de jovens se socializou a respeito do que denominavam, genericamente, de *cultura indígena*, e ali passou a desenvolver também uma autoidentificação como indígenas. O GRENI se desfez em 2000 e o GDA se direcionou para outras atividades sociais, ficando apenas o GCI com o trabalho da *valorização cultural* dos indígenas. Somando seus esforços com outros que a Igreja já vinha realizando há décadas – como a catequese rural, a pastoral da terra, o incentivo que alguns padres e agentes davam à valorização da cultura popular etc. – esse grupo passou a agir como o maior incentivador da assunção explícita, por parte de pessoas e *comunidades*, da identidade indígena².

Assim, repete-se no baixo Tapajós o fenômeno da forte influência de setores da Igreja Católica na emergência de povos indígenas, tal como ocorreu entre muitos povos do Nordeste brasileiro, nos anos 1920-1940 e pós-1970 (ARRUTI, 1999; BARRETO FILHO, 1999). José M. Arruti (2006, p. 381) afirma que a Igreja desempenhou um “papel fundamental” nas etnogêneses indígenas no Nordeste brasileiro, ao longo do século XX e no século XXI. O mesmo se pode dizer dos casos de emergência indígena na própria Amazônia, como entre os Kambeba, Nawa e os povos no médio rio Negro, conforme Faulhaber (1997) e Pereira (2007), entre outros. Essa atuação da Igreja leva à discussão sobre a importância que têm os agentes externos às *comunidades* para desencadear o processo da etnogênese. Não quero superdimensionar seu papel – a conjuntura jurídica e política também influíram muito, no caso do Tapajós – mas seus agentes agem como pontes ou elos que unem o grupo local a um mundo mais amplo de significados e possibilidades, que antes não estava ao alcance dos nativos.

Após séculos em que a Igreja contribuiu muito para desorganizar as culturas dos negros e indígenas na América Latina, em nome da sua evangelização, desde as conferências episcopais de Puebla (México), em 1979 e, principalmente, de Santo Domingo (República Dominicana), em 1992, o discurso oficial dos bispos passou a reconhecer grande valor às chamadas *culturas oprimidas*, nas quais se incluíam os afro-americanos e os indígenas. A conferência de Santo Domingo enfatizou a necessidade de *inculturar* o Evangelho, ou seja, não seriam mais as culturas que deveriam se submeter ao cristianismo, mas os cristãos é que deveriam mergulhar nas culturas latino-americanas e, a partir delas, desenvolver a

² É preciso citar que alguns anos antes, outras *comunidades* ribeirinhas, principalmente na região da várzea, começaram a se identificar como quilombolas. E este processo continuou, nos anos seguintes. Mas como o número de negros no GRENI era pequeno, e quase todos saíram das congregações religiosas, a sua influência junto aos quilombolas foi mínima. Não se fez sentir na mesma intensidade que os indígenas que saíram do GRENI e influíram no movimento das *comunidades* indígenas.

evangelização. Os jovens do GRENI estavam querendo praticar essa *inculturação*, mas para isso foi necessária, antes, a valorização das suas próprias origens e identidades afro e indígena. E eles foram em frente. O GCI foi um dos frutos desse processo.

Nas reuniões e celebrações do GCI, destacavam-se as figuras dos *antepassados*, dos espíritos da natureza e da Mãe Terra. Os membros dançavam em volta da fogueira, enquanto entoavam cânticos de origem indígena ou que expressavam essa relação. Os participantes, que haviam nascido em *comunidades* ribeirinhas, ao buscarem sua origem indígena, eram levados a recuperar a sua história familiar e relembrar seus mitos também, enquanto bebiam *tarubá*. Os *cânticos indígenas* usados nos *rituais* compunham, de modo geral, os repertórios de outros povos e regiões ou eram adaptações feitas de outras músicas indígenas. Aos poucos, os membros deixaram de se dizer apenas "descendente dos índios" para se *assumir* como *indígenas*.

Para um grupo mais regular, a metodologia de trabalho e a vivência dentro do GCI marcaram, profundamente, sua forma de pensar sobre si mesmo, sua vida e sua trajetória, como conta Veraneize Sousa dos Anjos, 29 anos, de São Pedro do Arapiuns e militante do GCI:

Eu me identifiquei com o GCI por vários motivos: primeiro, porque valorizava muito a questão cultural, o que me levava direto para a cultura onde fui criada. Todas aquelas crenças, modos de se relacionar com a natureza. Mas o mais forte de todos, era “o sangue que corre nas nossas veias são de nossos antepassados índios”, frase que Frei Florêncio sempre usava e que para mim foi como se eu tivesse responsabilidade por isso e fazer algo diferente, nem que fosse me valorizar quanto indígena, ainda mais porque minhas características físicas não escondem isso.

Foram os membros do GCI os primeiros a ler a cartilha “História dos Povos Indígenas dos Rios Tapajós e Arapiuns” (VAZ, 1997a), escrita por mim. O texto contém, além de referências historiográficas, depoimentos do Sr. Laurelino e algumas senhoras idosas de Pinhel sobre a memória histórica desses grupos. Sua divulgação foi feita através de fotocópias que alcançaram os líderes das *comunidades* e passaram a ser utilizadas, desde então, como material de consulta na biblioteca do GCI. Uma indicação da sua influência no processo de emergência étnica no Tapajós pode ser deduzida de uma afirmação do chefe da Flona, Ângelo de Lima Francisco. Em um ofício destinado ao MPF, em fevereiro de 2003, tratando das “dificuldades gerenciais” na Flona devido à “pretensão” das três *comunidades* indígenas, ele diz:

Até 1998 não havia qualquer tipo de referência à existência de remanescentes indígenas nos limites da Floresta Nacional do Tapajós e Resex Tapajós-Arapiuns. A partir dos estudos do Frei Florêncio Vaz, “História dos Povos Indígenas dos Rios Tapajós e Arapiuns, a partir da Ocupação Portuguesa” de 1999 [sic], iniciaram-se gestões de duas ONGs indígenas e da CPT em Santarém junto ao Ministério Público Federal para a criação de terras indígenas nas duas unidades. (FRANCISCO, 2003).

Os membros do GCI também usavam e divulgavam muito camisetas com mensagens de orgulho étnico indígena. As frases mais usadas eram: “Também SOU INDÍGENA”, “sou índio e não me envergonho disso” e “Indígena Sim!”. No final de 2007, alguns poucos membros que restavam do GCI, e outros do CITA, confeccionaram mais uma dessas camisetas. A frase, ao que tudo indica, foi inspirada em uma fala do filme “Apocalypto”, de Mel Gibson: “Nossos antepassados viveram nestas terras e nossos filhos indígenas também viverão!” Este filme foi muito assistido pelos líderes do CITA e até nas *comunidades* indígenas, e a sua apropriação é demonstrativa de como os indígenas do Tapajós utilizaram-se de elementos da indústria de entretenimento de circulação mundial, para fortalecer o seu projeto étnico.

Além das camisas transmitirem uma mensagem positiva em relação à identificação indígena, outro meio usado foi o dos calendários anuais. Além do destaque para as datas históricas indígenas, eles traziam o artigo 231 da Constituição, sobre os direitos indígenas e, principalmente, uma mensagem em letras maiúsculas. Eram frases como “Aqui somos todos parentes” e “Esta terra tem dono, e somos nós!”. Aproximadamente 3 mil calendários eram distribuídos anualmente, e ornavam as casas de famílias na região do baixo Tapajós. As faixas foram também muito usadas pelo GCI para divulgar sua mensagem. Uma delas se tornou bem conhecida: “O sangue e o sonho dos antepassados permanece em nós”.

Desde fevereiro de 1998, passei a trabalhar como agente da CPT e, nessa condição, visitei a maioria das *comunidades* ribeirinhas da Flona em um trabalho de sensibilização sobre seus direitos a uma área de terra exclusiva, nos limites da Flona. Exortava-os a não aceitarem, passivamente, a área que a Flona/IBAMA queria lhes destinar, mediante os argumentos de que eles tinham direito à sua “área tradicionalmente ocupada”³, eram os donos tradicionais da terra etc. Essa mensagem chegou aos moradores de Takuara, Bragança e Marituba, entre outras *comunidades* visitadas. Eu fazia reuniões e participava dos cultos, nos quais fazia a homilia. O mesmo trabalho era feito na área da futura Resex, com a especificidade de que, ali, a mobilização era para que o IBAMA criasse a UC. A partir de julho de 1998, passei a fazer

³ Era uma expressão que eu usava, já informado pelas leituras antropológicas e sobre direitos indígenas.

esse mesmo discurso em programas diários na Rádio Rural de Santarém, conforme já assinalado.

Até o início de 1998, jovens estudantes eram a maioria dos ativistas do GCI, quando, então, passaram a participar algumas professoras. Mas os membros do grupo continuavam sendo, na sua totalidade, religiosos, estudantes e professores, todos ligados à Igreja Católica. Poucos não tinham o ensino médio completo. Os professores possuíam cursos superiores. Era um grupo bem informado e politizado. Foi neste ano que faleceu Sr. Laurelino e os moradores de Takuara *se assumiram* como indígenas, um fato que alterou bastante a dinâmica e a atuação do GCI. Esse fato respondia, perfeitamente, aos seus anseios de *resgate* da cultura e da identidade indígenas. Por isso, juntaram seus esforços com aqueles do povo de Takuara, criando uma ponte de intensa comunicação entre Santarém e Takuara, onde participavam de encontros e *rituais*. Na cidade, realizavam encontros e seminários sobre a questão indígena, e, dessa forma, continuavam divulgando o fato daqueles moradores se identificarem como indígenas e o seu significado para todos os outros moradores da região.

Um fator a destacar é um comportamento que designarei, provisoriamente, de *proselitista* entre os ativistas do GCI e, por influência, os líderes de Takuara. Pode-se, assim, concluir, à luz da celebração de uma *missa indígena* em uma *comunidade* que não se identificava como indígena. A perspectiva de “converter” o *outro* tem, aqui, a marca tipicamente cristã dos agentes ligados à Igreja Católica. Uma vez que eles haviam se “convertido” em *indígenas*, e sabiam como isso era uma “boa nova”, consideravam urgente trazer outros grupos para o mesmo rebanho. E a missa era uma estratégia de convencimento. A tática seria aplicada em outras *comunidades*, e o resultado, em geral, foi positivo para os interesses do GCI. Mas houve outras *comunidades*, como Suruacá, que recusaram a “boa nova”. São Francisco do Arapiuns, onde foi realizado o II Encontro Indígena, foi outra. Apesar de uma aparente boa vontade inicial, mais tarde, os seus moradores deixaram o movimento indígena. Seria mais um exemplo da *inconstância* dos indígenas (VIVEIROS DE CASTRO, 1992), da qual se lamentavam os jesuítas no período colonial? O certo é que mais três *comunidades* que *se assumiram* como indígenas saíram do movimento, posteriormente.

Ilustra esse espírito proselitista, que foi muito forte nos primeiros anos, a fala de Antônio Nazário, o Totó, de Takuara, durante o II Encontro dos Povos Indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns, em São Francisco (30/12/2000-01/01/2001): “O meu sonho é *levar aquilo que eu aprendi* para outros parentes que estão à nossa espera, outras *comunidades* vizinhas, para aqueles que ainda não acreditam na sua origem, aqueles que ainda têm

vergonha de se identificar”⁴ [grifo meu]. Suas palavras deixam clara sua inspiração missionária: ele tem um sonho, que é espalhar a boa mensagem a *comunidades* que ainda não crêem e que, mesmo sem o saber, estão à sua espera.

Houve *comunidades* que, não obstante as visitas e explicações dos agentes do GCI, não demonstraram interesse pelo caminho da autoidentificação indígena. Isso ficou claro no trabalho de uma caravana, composta por agentes do GCI e líderes de Takuara, que visitou *comunidades* vizinhas a essa última, às vésperas da vinda do GT da FUNAI de 2001. Os agentes tentavam convencê-las a se reunir às três *aldeias* Munduruku, mas apenas moradores de uma dessas *comunidades* demonstraram desejo de inserção no movimento indígena, de resto nunca concretizado. Parece que, após anos de reuniões e promessas de solução para a questão fundiária na Flona, as pessoas queriam mesmo *ser deixadas em paz*, como é possível depreender do trecho de um relatório da viagem: “Em Itapaiuna as pessoas reclamaram que deixaram de *viver em paz* com a Flona. Perguntaram se com a demarcação da terra indígena é possível o povo voltar a viver em paz”⁵. Como já assinalado, essa busca de viver sossegado ou em paz é um importante elemento acionado pelos nativos na hora de fazer alguma decisão identitária.

Além dos eventos já citados, onde a Pastoral Social e o GCI continuaram divulgando o trabalho de *valorização* cultural indígena, e para isso tomaram a iniciativa de realizar vários eventos que reuniam indígenas e não-indígenas (como a Assembleia da Terra e da Tradição, em 1999), os agentes do GCI e Igreja souberam envolver nesses eventos outras pessoas e grupos no apoio ao movimento indígena. Os cursos de Nheengatu, direitos indígenas, capacitação de lideranças e oficinas variadas foram importantes momentos de congregação e fortalecimento do movimento indígena, mas os grandes encontros indígenas, que reuniam participantes de todas as *comunidades*, anualmente, foram “os” momentos mais decisivos para o crescimento e solidificação de uma auto-consciência cultural e identitária indígena na região. Como esses encontros já foram tratados acima, cabe, aqui, apenas acrescentar que, na lembrança dos indígenas, eles constituíram a marca registrada das suas mobilizações, porque, de fato, foram momentos de *encontro* de diferentes *comunidades* e dos dois rios.

No Nordeste, também a participação em assembleias com outros povos indígenas foi importante no processo de conversão de *caboclos* em *índios*, e de *índios* genéricos em *índios*

⁴ Conforme gravação do evento em VHS. Arquivo pessoal.

⁵ “Relatório da viagem para comunidades da Flona Santarém” – 07/03/2001 – Frei Florêncio Vaz. As comunidades visitadas foram: itapuama, Paraíso, Itapaiuna, Takuara, Pini, Tauari, Marai, Marituba e Acaratinga. Conf. Indígenas buscam suas raízes. *O Liberal*, Belém (PA), 13.03.2001.

distintos. Sobre a importância dessas grandes assembleias na atuação dos indigenistas católicos e seu significado para os próprios indígenas, Arruti (2006, p. 538-539, nota 17) afirma que:

As assembleias indígenas são uma das principais práticas criadas pelo indigenismo missionário brasileiro. Podendo ser étnica, regional ou nacional, uma assembleia indígena tem por objetivo reunir os povos indígenas para discutirem problemas em comum e produzirem documentos de posicionamento político. Ela tem o efeito fundamental, poderíamos acrescentar, de criar essa “comunidade imaginada” de que fala Anderson.

Os agentes da Igreja e do GCI continuavam trabalhando para o fortalecimento dos indígenas já *assumidos* e também para que mais *comunidades* decidissem *se assumir* como indígenas. A sua perspectiva era de grande confiança no crescimento do número dessas *comunidades*. Logo no início de 2000, a freira Irmã Emanuela Sousa chegou de Manaus exclusivamente para visitar as *comunidades* indígenas, atividade que desenvolveu até o segundo semestre de 2003, quando se retirou por motivos de saúde. De acordo com informações da mesma, ao longo da viagem ao Tapajós, no começo de fevereiro de 2000, acompanhada do *cacique* Leonardo Munduruku, eles conversavam com os moradores “sobre o resgate das raízes indígenas”⁶. Leonardo Munduruku escreveu que “nossos parentes estão muito empenhados quanto ao seu reconhecimento... Não encontramos dificuldades”⁷. Exemplo da persuasão exercida pelo GCI sobre as *comunidades* para que tomassem a decisão de se identificar como indígenas são as cartas que escrevi e remeti para algumas delas, às vésperas da Marcha Indígena 2000. Todas observavam um mesmo modelo. Vejamos o que dizem trechos da carta que foi enviada para Vila Franca (11/02/2000)⁸:

“Quero apresentar para vocês outra proposta. Ela nem é nova, pois desde as primeiras reuniões da Resex a gente falava em garantir os direitos dos ‘nativos’, dos filhos dos antigos donos da terra, que são os índios. Lembram? Na Assembleia da Terra e da Tradição, aqui na Vila Franca, nós reencontramos nossa história e nossas danças indígenas. Ora, quem somos nós senão os descendentes dos povos indígenas? Quem são os filhos dos Arapiuns, que moravam na Vila Franca antigamente? Nós somos estes povos nativos indígenas do Tapajós”. Sobre as seis comunidades que já se assumem como indígenas no baixo Tapajós, “Isso é uma novidade muito boa e que abre outros caminhos para a luta dos nossos direitos”. Convido os moradores para participar com um representante na Marcha 2000, em Santarém e depois na Bahia. Chegou a hora de o povo dar mais um passo rumo à defesa do que é seu. “Ser

⁶ Informação apresentada na Reunião do GCI, de 26.02.2000. Anotações pessoais do autor.

⁷ Carta pessoal de Leonardo Munduruku a Frei Florêncio Vaz. Takuara, 25.02.2000.

⁸ Carta de Frei Florêncio para a *comunidade* de Vila Franca, sobre o assunto da identificação indígena. Santarém, 11 de Fevereiro de 00. Farei uma síntese o mais fiel possível, destacando entre aspas citações do original.

indígena não quer dizer que todo mundo vai voltar a andar nu e usar arco e flecha. Nada disso. Cada um continua como está. É a mesma coisa. A diferença é que a gente passa a assumir a identidade indígena, e exigir os direitos dos indígenas: saúde, escola com professores de língua e cultura indígena, a terra indígena, financiamento próprio para povos indígenas etc. Na Resex a terra está garantida, claro, mas ainda continua sendo do Governo. Como reserva indígena ela fica sendo dos índios para sempre [...]”.

Os moradores de Vila Franca, como já assinalado, decidiram pela autoidentificação indígena, e escolheram seus representantes para ir à Bahia.

A exemplo das visitas de *desobriga* dos padres, o GCI mantinha um ou dois agentes que visitavam regularmente as *comunidades*, e providenciavam visitas para quem estivesse interessado em saber o que era o movimento indígena. Outras viagens do GCI, juntamente com estudantes universitários e representantes das pastorais sociais, cumpriam o importante papel de reconhecimento e valorização dessas *comunidades*, visível no contentamento demonstrado pelos moradores. Nessas ocasiões, havia reunião, onde os líderes e mais velhos falavam da história do grupo, faziam denúncias do preconceito dos vizinhos e apresentavam suas dúvidas, que eram esclarecidas pelos membros do GCI, que ainda informavam sobre a luta indígena. À noite, eram realizados *rituais* e danças, ao redor da fogueira. Resultado disso foi o crescimento contínuo do número de *comunidades* que passavam a se *assumir* como indígenas.

A influência acarretada pelas visitas dos membros do GCI foi verificada por Rita H. de Almeida (2001, p. 51) em sua visita às *comunidades* indígenas. Ela registrou, referindo-se ao que viu em Muratuba:

Hoje podem assumir sua condição indígena e a isso estão associados benefícios. Será preciso um tempo para que possam avaliar o que isto significa. E o trabalho da pastoral da Igreja Católica na pessoa do Frei Florêncio, Irmã Manoela, entre outros, tem favorecido este despertar.

Se havia *comunidades* que, mesmo atentando para as explicações e propostas do GCI e da Igreja, não se interessavam por se *assumir* indígenas, havia outras que buscavam a visita dos agentes do GCI e CITA. Assim aconteceu com os moradores de Aminá, no rio Arapiuns que, às vésperas do III Encontro Indígena, chamaram a equipe do GCI e CITA, e logo se

identificaram como indígenas. Vejamos o relato⁹ de Piná Tembé, um dos membros da equipe, sobre o fato:

Quando estávamos fazendo o Levantamento e fomos comprar peixe em Aminá, eles reclamaram que a equipe não foi lá, porque não estava no programa, e exigiram a visita naquele dia. Não encontramos uma pessoa que não se dissesse indígena. Encontramos quem não quisesse se assumir, mas admitindo-se indígena.

Isso mostra que a decisão de um grupo de moradores quanto à assunção da identidade indígena não dependia tanto da insistência da argumentação dos agentes do GCI e CITA, mas fundamentalmente de outros elementos internos ao próprio grupo. Em algumas *comunidades*, os moradores já mostravam certa propensão ou até já desejavam *se assumir*, requerendo apenas mais algumas explicações.

Parte do contexto da etnogênese no Tapajós resulta da difusão das minhas ideias, divulgadas, desde 1996, pela Radio Rural, principalmente (a partir de 1998, em programas diários), que, para as *comunidades* ribeirinhas era a única forma de receber informações atualizadas. Raimundo Vitor Fernandes, 36 anos, relembra como os indígenas em Takuara recebiam o programa de rádio Nossa Voz é Nossa Vida:

[...] um programa de rádio que influenciava muito e deixava todo mundo assim na expectativa: “o quê que aconteceu?” No primeiro curso de Nheengatu que foi realizado¹⁰, teve um que foi em Taquara, e a professora Celina foi convidada a falar um pouco, e ela passou um aviso em Nheengatu, prás pessoas ficarem: “Olha só! Que legal o que ela ta falando! O quê que ela ta falando? Quero aprender a falar assim que nem ela! Daqui a uns dias a gente também vai falar assim no rádio”. Aquilo motivava muito, passava todo mundo a noite no pé do rádio ouvindo Nheengatu. [...] Não havia televisão nas comunidades, toda noite chegava 7 horas, ia todo mundo pro pé do rádio ficar ouvindo: “O Florêncio vai falar, o quê que vai acontecer?” [...] então, naquela época foi um meio de comunicação que ajudou muito a divulgar o nosso trabalho. A gente passar recado, gerou muita expectativa nas comunidades.

Eu escrevia muitos artigos e concedia entrevistas aos jornais locais, sobre a valorização das origens indígenas e da *cultura* das *comunidades* ribeirinhas que era destacada também como herança dos indígenas. Essas ideias chegavam diretamente aos moradores, da cidade e

⁹ Conforme “Reunião do GCI e CITA, com Piná Tembé, Rai (CIMI/PA) e Fernando e Arizete (CIMI-AM) Após-III Encontro de São Pedro” – Santarém, 03/01/2002. Anotações pessoais.

¹⁰ A primeira oficina de Nheengatu aconteceu em Santarém, em 04-09/01/1999. A oficina na aldeia Takuara, em 08-12/07/2000.

do interior, através das visitas que eu fazia às *comunidades*, participando de reuniões tanto no rio Tapajós como no rio Arapiuns.

Exemplo disso está em artigo publicado em junho de 1997, em que eu denunciei a celebração dos 500 anos e o genocídio contra os indígenas do Tapajós, afirmando que “veio deles [índios] parte do sangue que corre nas nossas artérias. Nossas caras deslavadamente indígenas não nos deixam mentir” (VAZ, 1997d). Concluí, convocando todos para festejar a resistência indígena:

Para mostrar que sobrevivemos a toda desgraça e assassínio que se abateram sobre nossos ancestrais. Devemos festejar sua garra e heroísmo, e eles vão festejar conosco também, porque vivem em nós. Diante do Amazonas e do Tapajós, que testemunharam durante séculos o brilho dos povos da floresta livres e a sua recusa à submissão e à morte, é hora de dizer: **nós ainda não fomos vencidos!** Assim seja”. [destaque no original].

Parece que essa mensagem foi entendida claramente por muitos moradores. A sua adesão à criação da Resex pode estar ligada, em parte, a uma reação a este discurso, assim como a decisão de algumas *comunidades* de *se assumir* indígena. No caso de Takuara, os líderes até fizeram questão de me comunicar o fato, como se pode constatar em parte do diálogo com Raimundo Vitor Fernandes:

Raimundo Vitor – Foi até eu que te dei a notícia: “Olha Florêncio, o pessoal de Takuara foram junto a FUNAI”. Aí tu: “Ah que legal, é bom saber!”

Florêncio – E de alguma forma tu sabias que eu ia gostar daquela notícia?

Vitor Fernandes – Com certeza, através daquele teu trabalho, sabia assim que ia ser uma surpresa, que ia gostar da notícia que eu ia te dar. Eu vi que o teu trabalho no fundo, no fundo, tinha muito a ver com a questão indígena, a questão índio, não era nem a questão indígena, era a questão índio mesmo.

Já nos dias seguintes, à eleição da Associação Tapajoara da Resex, em julho de 2002, começaram a ser emitidos sinais de uma crise interna e no relacionamento entre os membros do GCI e destes com os líderes do CITA. Até meados de 2003, essas tensões foram atenuadas devido à necessidade de unidade diante da campanha difamatória contra os indígenas. Depois, se manifestariam com mais força.

A falta de recursos financeiros em, 2005 certamente foi uma das causas da dissolução do GCI, mas desconfianças e suspeitas no uso dos recursos começaram bem antes. Vitor Fernandes acredita que o IV Encontro Indígena (Bragança, 11-13/07/2003) foi o mais caro,

mas grande parte dos recursos foi usada para pagar diárias e assessoria para alguns membros do GCI e seus parentes. Alguns disseram que trabalharam muito e não receberam nada. “Tudo começou por questão de dinheiro que veio pro encontro e alguém foi pago e outros não foram pagos. [...] então, desde daí começou a desconfiança de ninguém acreditar em ninguém, [...] o recurso veio só prá fazer um racha dentro do movimento [...]”.

Em seguida, aqueles que cuidavam mais diretamente da administração dos recursos financeiros do GCI passaram a se acusar mutuamente de desvio de dinheiro. E havia o problema da falta de prestação de contas e transparência. Isso minou ainda mais a convivência e os laços afetivos entre os membros. Cada vez mais surgiam desconfianças e eclodiam conflitos. Alguns membros, diante desse clima, se afastaram.

Sobre a relação entre o declínio do GCI e as desconfianças geradas pela falta de transparência no manejo dos recursos financeiros, Raimundo Vítor Fernandes, que foi líder do CITA e do GCI, reflete que:

[...] depois de 2003 que já começou a entrar mais recursos e começou as desconfianças, mas eu penso que começou a desconfiança porque a gente não preparou pessoas pra começar a trabalhar com recursos. A gente tava mais preparado pra trabalhar com reuniões, mas sem tá gerenciando recursos. Então, é claro que se eu não tô acostumado a mexer com recursos, eu vou fazer besteira se eu não tenho a preparação. Então, eu acho que o que faltou naquela época foi a formação de pessoas prá ficar gerenciando, ou então pegar uma pessoa de fora pra tá gerenciando a parte dos recursos. Não que a gente fosse incapaz de ta administrando, mas é que a gente ainda não tava preparado pra assumir o cargo de tá gerenciando a parte de recursos.

Até o segundo semestre de 2004, o GCI continuava de pé, apesar de sinais de fragilidade interna minarem a continuação dos trabalhos e a própria existência do grupo. No ano seguinte, o GCI entraria em uma grave crise, com a dissolução do conselho da coordenação devido à ausência de confiança mútua, impossibilidade de convivência e diálogo. Desde aquele segundo semestre de 2004, eu já estava mais afastado, em preparação para a seleção do doutorado. Pergunto: por que os membros do GCI não encontraram uma solução para a crise? A resposta pode ser a que vários componentes do grupo formularam, isto é, que o tipo de liderança que eu tinha no GCI também comportava uma forte dose de controle, que não deixava espaço para os outros membros. Eles concordam que o meu afastamento do GCI, depois de 2004, foi um dos elementos que contribuíram para a desestruturação do grupo. Como eu era o inspirador inicial e o criador do GCI, e um apoio sempre presente, o GCI sentiu essa ausência. Ao citar as maiores causas do declínio do Grupo, Veraneize Sousa dos

Anjos, 29 anos, membro da última diretoria do grupo, refere a isso, indiretamente: “Falta de bons líderes, companheirismo, respeito e confiança. O grupo não tinha com quem contar, faltou um orientador que fosse neutro que quisesse realmente ajudar. Houve muitas críticas, e os líderes não se entendiam”.

Depois que esgotou a verba de um projeto de apoio dos Franciscanos, o GCI foi compelido a encerrar suas atividades e fechar seu escritório. Em férias em Santarém, em janeiro de 2006, reuni novamente a maioria dos conselheiros do grupo, tentando reerguer o GCI, mas não houve êxito. A falta de confiança e de solidariedade entre eles era bem maior do que sua boa vontade.

Muito provavelmente, a minha atuação como liderança e a dependência que ela suscitou devem ter afetado, profundamente, o GCI, a ponto de explicar a sua crise. Ao mesmo tempo em que minha atuação reunia e mobilizava as pessoas para trabalhar e propagar a causa indígena, elas esperavam mais de mim do que elas mesmas eram capazes de fazer. E eu teria alimentado essa visão, como se depreende da reflexão de Deusdete Andrade¹¹, do GCI:

[...] ao entrar eu percebi que tudo, que todos que estavam lá dentro do movimento, tanto o CITA como o GCI, rodavam sobre a pessoa do Florêncio. Se acontecia alguma coisa, fala com o Florêncio [...]. Então, o Florêncio era a pessoa de referência pra resolver problemas. Acho que as pessoas tinham essa visão. Também tinha respeito, sabe? Se tava fazendo alguma coisa errada: “Olha, vou contar pro Florêncio”. As pessoas tinham a tendência de antes de fazer qualquer coisa, primeiro ouvir o Florêncio. Se eu falasse, e se o Florêncio falasse o contrário, ninguém acreditava em mim. Se ele concordasse, é porque a ideia era boa, se ele não concordasse, não era boa a ideia. O Florêncio nunca foi coordenador no papel, mas ele sempre foi coordenador do grupo. A partir do momento que ele resolveu dizer assim: “Não! Agora é com vocês!”, as pessoas ficaram sem saber pra onde ir. Me lembro muito bem que ficaram “Ah, e agora, nós vamos fazer o que?” Não tinha mais aquela pessoa de referência prá perguntar se aquilo era certo ou errado. Eu tenho certeza que o Florêncio criou uma dependência e ele permitiu essa dependência em volta dele. Vê, quando [o GCI] estava em crise, que ninguém sabia o que fazer, Florêncio tava na Bahia: “Liga pro Florêncio, vê como ele pode ajeitar o movimento. Ate hoje eu acho que tem essa dependência do Florêncio. Isso não fez bem pro movimento. Fez bem a participação dele, a criação, mas a partir do momento que as pessoas se acostumaram a ouvir o Florêncio, não acreditam nem mais em si próprio, acreditam mais no Florêncio do que nas suas próprias ideias. [...].

Se os ativistas do GCI denunciavam essa dependência em relação à minha presença e ao meu trabalho como liderança, isso é sentido muito mais entre os indígenas das *comunidades*, que parecem depender desse carisma pessoal para se manterem mobilizados no movimento indígena. Do mesmo modo que muitos não-indígenas seguem seus líderes vinculados ao CNS

¹¹ Entrevista concedida durante a pesquisa de campo, em 2007.

e ao STR, pode-se constatar que muitos indígenas seguem-me, como fica claro no depoimento do *cacique* Chico Preto, de Santo Amaro¹²:

[...] até hoje eles tão dizendo que o Frei Florêncio que tá na frente do trabalho dos indígenas, e até quando você vai assim um ano, seis meses, o pessoal dá falta. Esses tempos que você passou lá pra Bahia, um ano e pouco, a gente viu assim que teve uma queda no nosso movimento, negócio ficou assim meio balançando.

Essa crítica à dependência gerada pelo meu trabalho deve ser estendida a toda a metodologia dos agentes da Igreja, que, ao mesmo tempo em que, no discurso, propagavam a valorização de uma cultura e identidades próprias e de maior participação dos indígenas, na prática, mantinham os missionários como o centro do poder decisório. Mesmo sendo eu um nativo, predominou, nesse sentido, o estilo institucional da Igreja.

No início de 2002, após o III Encontro Indígena, os membros de GCI, CITA e os visitantes Fernando Lopez e Arizete Miranda, do CIMI Norte 1, se reuniram para avaliar o evento. Os principais pontos críticos, em geral apontados por estes dois últimos, foram¹³: o excesso de discursos (“muito conteúdo para pouco tempo”); só as mesmas pessoas do GCI e assessores indígenas de fora ficavam à frente; não houve muita participação dos presentes, que permaneciam distraídos durante os debates. A maioria dos presentes na avaliação concordou que os melhores momentos de beleza, entrosamento e participação foram ocasionados pelos *rituais*, e não os debates. Essa avaliação pode explicar, em grande parte, a crise que se abateu sobre o GCI e o movimento indígena, nos anos seguintes. No contexto de conflito e confronto, os indígenas das *comunidades* não estavam bem capacitados para se defender, pois, nos grandes encontros, eles permaneciam um tanto quanto apáticos. Quando os membros do GCI, que estavam sempre em posição protagonizante, saíram de cena, os líderes locais não estavam preparados para ocupar politicamente o espaço.

Com o definhamento do GCI, o CITA, tendo à frente alguns líderes de *aldeias* indígenas, liderou as ações do movimento indígena. Encontrou muitas dificuldades, como divisões internas e falta de recursos financeiros, mas prosseguiu, tendo que administrar a crescente insatisfação das *aldeias* indígenas com o não-atendimento de seus direitos. A

¹² Idem.

¹³ Houve duas reuniões de avaliação, a saber: “Reunião do GCI e CITA, com Piná Tembê, Rai (CIMI/PA) e Fernando e Arizete (CIMI-AM) Após-III Encontro de São Pedro” – Santarém, 03/01/2002. Anotações pessoais; Reunião do GCI de Avaliação do III Encontro – 07.01.2002. Anotações pessoais.

atenção conferida à educação indígena, em 2007, apareceu como uma grande conquista, do mesmo modo que os GTs de 2008 reacenderam os ânimos.

3.1.2 A influência de *índios de fora* na emergência no Tapajós

Foi importante o papel que tiveram os indígenas de outras regiões na etnogênese do baixo rio Tapajós. Quando citei a influência de Celina Cadena Baré, durante as oficinas de Nheengatu, falei da legitimidade que ela imprimia à afirmação indígena das *comunidades*, por ser uma *índia* que reconhecia os moradores do baixo Tapajós como *índios*. As visitas de outros *índios* externos à região tiveram, igualmente, efeito positivo sobre a afirmação da identidade indígena no Tapajós¹⁴. Os moradores, no seu processo de *resgate* da *cultura* e identidade, poderiam se espelhar neles e construir, através da comparação, a sua própria indianidade. Os moradores do Tapajós – que ainda tinham em mente o estereótipo do *índio puro* como o índio “verdadeiro” – descobriram outras formas de serem índios.

Todos esses indígenas visitantes falavam fluentemente o Português – apesar de normalmente introduzirem suas falas na própria língua – e articulavam ideias, termos e conceitos como pessoas bastantes “urbanas” e “civilizadas”. E um detalhe que chamou a atenção é que todos esses líderes indígenas vestiam-se com roupas comuns, como os demais cidadãos brasileiros. Alguns deles vestiam-se até com muito esmero, com calça, camisa e sapato no chamado estilo “social”. Não usavam pinturas, cocares e nem as *saias* indígenas, muito comuns no Tapajós nos primeiros anos da emergência¹⁵. Gerser Luciano Baniwa, por exemplo, à época coordenador-técnico do Programa Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI), destacava-se pelo modo de se vestir, como um “professor”¹⁶, e transmitia a ideia de um “índio autoridade”. No máximo, eles usavam colares indígenas bem discretos. Falavam de direitos indígenas, governo, instituições indigenistas, projetos, reuniões em Manaus ou

¹⁴ Na verdade, as visitas dos índios de outras regiões já haviam começado bem antes. Sabá Manchinery (COIAB) esteve em Santarém, em abril de 1997, na Semana dos Povos Indígenas, e Ismael Pedrosa Moreira, escritor Tariano, que vivia em Manaus, veio para assessorar um encontro do GRENI sobre “500 Anos de Resistência Indígena”, em 1-3/05/1998. Eles também ajudaram a reforçar o orgulho da identidade aos indígenas membros do GRENI, que depois fundaram o GCI.

¹⁵ Apenas Luís Fidelis Baniwa, que é ator, usou *roupa de índio* e se caracterizou *de índio* em alguns *rituais* durante o II Encontro Indígena (30-31/12/2000-01/01/2001), e Alberto Baniwa, professor de Nheengatu e de teatro, também fez isso em apresentações teatrais. Mas eram casos bem específicos, ligados à atuação profissional artística dos dois.

¹⁶ O que, de fato, ele é. Mas digo “professor” porque no contexto das *comunidades* do baixo Tapajós, os professores ainda eram, até há pouco tempo, as pessoas que melhor se vestiam e se expressavam com eloquência e firmeza.

Brasília. Falavam com grande conhecimento de causa. Eram indígenas que contrariavam completamente o estereótipo do *índio* representado pelo senso comum. No entanto, eram, indiscutivelmente, *índios*. Os moradores das *comunidades* do baixo rio Tapajós olhavam e escutavam esses *índios*, e percebiam que poderiam também ser *índios civilizados*. Penso que a sua influência ajudou na disseminação da ideia de que não seria necessária a *roupa de índio* para que os indígenas do Tapajós fossem assim reconhecidos.

Além dos professores de Nheengatu que procediam do rio Negro¹⁷, os demais provinham de várias regiões da Amazônia e até de outros países¹⁸. O certo é que desde que Takuara se identificou como indígena, em 1998, muitos líderes indígenas de outras regiões passaram pelo rio Tapajós, e deixaram suas marcas. Uma das consequências dessa movimentação foi que os povos indígenas da região logo ficaram conhecidos dentro do movimento indígena, que na Amazônia passa, necessariamente, pela COIAB. Mas não apenas conhecidos, e sim articulados. Os líderes do CITA também começaram a viajar bastante, para reuniões e mobilizações em Manaus, Belém, e, com menos frequência, em Brasília. Assim, os povos indígenas do Tapajós foram envolvidos no que podemos chamar de um movimento de feição pan-indígena amazônico, que, de fato, existe, articulado pela COIAB.

Para ilustrar como a presença desses indígenas de outras regiões foi muito importante para a consolidação da consciência indígena no Tapajós cito alguns deles:

Fidelis Baniwa visitou as *comunidades* algumas vezes e participou de outros eventos, em Santarém, quando era militante do Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas (MEIAM). Na primeira dessas viagens, em 04-06/03/2000, ele visitou Takuara e Parará-pixuna, quando participou de *rituais* e discussões sobre as mobilizações indígenas. A sua presença e discurso, *assumindo-se* orgulhosamente como *índio* e criticando a discriminação que faz com que muitos tenham vergonha de se *assumir*, foi positiva e animadora para os moradores naquele momento inicial do processo. A sua mensagem destacava que “este é o momento de assumirmos nossa identidade. Não podemos nos envergonhar de assumir que somos indígenas. Só nós podemos valorizar de fato nossas crenças. Ser indígena não é voltar

¹⁷ Além de Celina Baré, vieram Vitor Cecílio Baniwa, que trabalhou mais demoradamente no *resgate* do Nheengatu e do artesanato indígena, e Alberto Baniwa, que continuou com aulas de Nheengatu e teatro indígena até o fim de 2004. Todos os três são oriundos do rio Negro (AM).

¹⁸ Por intermédio da antropóloga Omaira Bolaños, o advogado Eduardo Cuaical, do povo Pasto, da Colômbia, assessor de um senador indígena naquele país, esteve em Santarém no início de julho 2007 e participou de dois encontros indígenas, nos rios Arapiuns e Tapajós, com líderes de muitas *aldeias*. Ele destacou, entre outras coisas, que a Constituição de 1991 do seu país reconheceu que os líderes dos *resguardos* indígenas têm, ali, a mesma autoridade de um prefeito em uma área não-indígena, e que, no país, os índios têm dois senadores da República, deputados estaduais e muitos prefeitos indígenas. Houve intensa troca de informações com os líderes do Tapajós.

ao passado, andar nu e descalço. É dar um passo à frente”¹⁹. Em outra ocasião²⁰, ele deixou claro que também passou pela experiência de se afastar dos costumes do seu povo, pensando que não era indígena, e depois voltou a valorizar sua cultura.

A presença de Amancio Ikô, líder dos Munduruku de Itaituba, médio Tapajós, foi constante no baixo Tapajós, desde que participou da Caravana e da Conferência Indígena de 2000. Em Bragança, na assembleia de 13-14/01/2001²¹, quando a *comunidade se assumiu* indígena, ele relatou o processo da sua *aldeia* para ser “reconhecida”²² e deu uma receita do sucesso: estar organizados, contar com aliados como o MPF e pressionar a FUNAI. A sua presença deve ter influido para que os Munduruku de Takuara concluíssem que o Nheengatu não era a *sua* língua, e passassem a aprender o Munduruku, a partir de 2006.

Parece significativo que alguns desses *índios* tenham passado pelo processo de *negar-se* e *assumir-se*, quase semelhante ao que acontecia no Tapajós, servindo como espelho para os indígenas locais. Além de Luís Fidelis e Amâncio Munduruku, Euclides Macuxi, que esteve na *missa indígena* de Suruacá (24/04/1999), como coordenador da COIAB, ao falar do orgulho que sentia da sua identidade, admitiu: “Eu mesmo tinha vergonha de dizer que era índio na juventude”. Uma confissão dessas feita pela mais alta liderança da COIAB, só poderia ter o efeito de animar aos muitos que ainda estavam com dúvidas. Alberto Baniwa, o professor de Nheengatu, também contava que, morando em Manaus, não se *assumia* indígena, mas depois passou a ter orgulho de sua identidade²³.

Álvaro Tukano, durante os meses em que permaneceu em Alter do Chão, no Museu do Índio, participou de vários encontros, principalmente daqueles onde se tratou da tensão, na Flona, entre os índios e os “contra”, na época da visita do primeiro GT da FUNAI²⁴. Encorajou os líderes do GCI e CITA, dizendo que podiam vencer e conseguir a terra

¹⁹ “Relatório de Viagem do GCI às Comunidades Indígenas do Tapajós – 1ª Viagem do Fidelis Baniwa ao Tapajós - 04-07/03/2000” - Florêncio Vaz.

²⁰ Fidelis Baniwa falou isso durante uma mesa redonda, que teve também a presença do Procurador da República em Santarém, Dr. Felício Pontes Jr, no Seminário “500 Anos, uma História a ser contada” - Auditório da UFPA – Santarém, 23-25/mar/2000. O Seminário contou com a participação de indígenas da região em outras mesas e em reuniões com o Procurador.

²¹ Assembleia Indígena de Bragança - rio Tapajós, 13 e 14/01/01 – Relatório feito por Floriene Vaz.

²² Amâncio Ikô vive na aldeia Praia do Mangue, localizada próximo à cidade de Itaituba (PA), bem distante da grande TI Munduruku do alto Tapajós (município de Jacareacanga). Do mesmo modo que a vizinha aldeia Praia do Índio, Praia do Mangue foi originada a partir de migrações de índios que saíram do alto Tapajós, nos anos 1960, acusados de feitiçaria, rumo aos garimpos ou em busca de tratamento de saúde. Após tentativas de afastamento das práticas tradicionais, como o xamanismo Munduruku, os índios estão, hoje, envolvidos em um projeto de revitalização da língua e da cultura iniciado pela Escola Indígena, nos últimos anos. Estas terras foram demarcadas em 1986 (FAÇANHA, 2001).

²³ Escutei esse testemunho de Alberto Baniwa em uma reunião com moradores da *aldeia* Caruci, Arapiuns, durante uma visita em 31/12/2003.

²⁴ Reunião do CITA, 02.04.2001 – Anotações pessoais.

demarcada, como o seu povo conseguiu no rio Negro. Seu tom firme e empolgante entusiasmava quem o ouvia.

Piná Tembé, de região próxima a Belém (PA), veio, pela primeira vez, para o II Encontro Indígena, quando era representante da Associação dos Povos Tupi do Mato Grosso, Amapá, Pará e Maranhão (AMTAPAMA), voltando depois muitas vezes. Participou de encontros, seminários e viagens pelas *aldeias* indígenas, destacando-se como grande orador e apoiador do CITA. Em maio de 2003, durante audiência entre indígenas e “contrários”, em Vila Franca, ele era um dos principais debatedores em defesa dos indígenas. Tornou-se presença constante na região até o início de 2005, quando teve que assumir um trabalho na sua TI. Ao todo, foram quatro anos de intensa colaboração ao movimento indígena na região. Por ter um fenótipo mais “negro”, ou não associado imediatamente ao *índio*, foi outro que também mostrou que o índio podia ter outras faces.

Enquanto os indígenas do Tapajós insistiam na busca do *reconhecimento* junto à FUNAI ou enfatizavam um *resgate cultural* meio saudosista ou romântico, o discurso mais politizado dos líderes de outros povos mostrava que ser indígena é antes de tudo ter e obter direitos²⁵, e que só a pressão política conseguiria fazer o governo atender suas reivindicações. E que, ademais, era necessário aumentar as mobilizações, além dos inúmeros abaixo-assinados encaminhados para Brasília. Nesse sentido, eles trouxeram um elemento novo para a consciência política dos indígenas do Tapajós: a ideia de autonomia, como se pode deduzir de um trecho de discurso de Piná Tembé durante o IV Encontro dos Povos Indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns, realizado em Bragança, Tapajós, entre os dias 11 e 13/07/2003:

Na área indígena quem manda é o índio. Somos nós que mandamos. Na área que vocês estão quem manda é o IBAMA, a Resex, a Flona. Portanto, temos que olhar o futuro do nosso povo, da nova geração. Lá na nossa terra nós põe quantas tarefas [de roça] nós quiser. Não tem IBAMA que vai dizer lá... Também não é a FUNAI que vai dizer o tanto que nós temos que botar. Quem diz isso somos nós. Vamos levantar a cabeça, vamos lutar, porque mais tarde nós também vamos continuar essa luta para demarcar a terra daqueles companheiros que hoje não querem [se *assumir* indígenas]. Vocês podem ter certeza disso²⁶.

Ocorreu também o inverso, isto é, viagens de índios do Tapajós a outras regiões, onde estabeleceram contato com outras culturas indígenas. Alguns indígenas que foram à Bahia,

²⁵ Como falou Gersem Luciano Baniwa, em Bragança, durante o IV Encontro Indígena (11-13/07/2003). Na época ele era o gerente técnico do PDPI, e incentivava os indígenas da região a acessarem os recursos financeiros do Projeto. (Conforme gravação em VHS, dos meus arquivos pessoais).

²⁶ Conforme gravação do evento em VHS. Arquivo pessoal.

para a Conferência Indígena, tiveram reforçada a sua consciência e a sua liderança tanto na direção do CITA como nas *comunidades e aldeias*, como comprovou, em Mirixituba, no primeiro GT da FUNAI, a antropóloga Rita H. de Almeida (2001, p. 51-52):

Aqui as pessoas estão mais engajadas no movimento de identificação com suas origens indígenas pela comunicação mais frequente que vem estabelecendo com o movimento indígena da região amazônica e com as organizações não governamentais de apoio à questão indígena. Dois líderes desta comunidade estiveram na marcha indígena em Porto Seguro, conheceram indivíduos de várias outras etnias vindas de diferentes realidades sócio-econômicas, muitas delas com experiência secular de contato com a sociedade nacional semelhante à deles próprios, de modo que puderam se identificar e situar-se entre os índios como sendo parte integrante. Esta experiência, relatada com muita emoção por um dos líderes durante a reunião que fizemos com a comunidade, certamente teve e deve estar tendo o efeito de superar as dúvidas quanto à própria condição existencial de índios na medida em que puderam apreciar situações semelhantes e voltaram cientes de sua parte da população indígena do país.

Devo destacar que os líderes citam sempre os *índios do Nordeste* quando fazem comparações, e até admitem que o modo de ser destes os influenciou. Raimundo Vitor Fernandes²⁷ se refere ao que viu na Bahia em abril de 2000 e em outras ocasiões: “[...] e a gente via que o pessoal do Nordeste era mais aguerrido do que a gente, apesar de eles terem menos características²⁸, mas eles eram mais... guerreiros. [...] dava pra ver que eles tinham mais coragem, mais força de vontade”.

Uma das mais marcantes viagens coletivas para outras regiões e terras indígenas foi para o I Encontro Nacional dos Povos Indígenas em luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial, em Olinda (PE), em 15-20/05/2003. Estiveram presentes 18 lideranças da região do baixo Tapajós, que voltaram imbuídas do espírito de que não eram mais *ressurgidos*, e sim *resistentes*²⁹. Leonildo da Cruz, do povo Tupaiú da aldeia Aningalzinho, relembra até o que falaram outros líderes indígenas:

O Neginho Xucurú colocava lá que o povo não precisava mais do governo, para fazer o reconhecimento étnico, porque quem fazia esse reconhecimento étnico era o próprio povo. [...] a dona Cacica Pequena, ela convocou essa frase forte, “nós não

²⁷ Raimundo Vitor participa do movimento indígena desde 1998, quando Takuara *assumiu* a identidade indígena, e ficou como líder do CITA até 2003 e, depois, como líder do GCI até 2004.

²⁸ Ele se refere às características físicas consideradas indígenas típicas, pois era esse o contexto da pergunta. Ele dizia que os índios do baixo Tapajós têm mais características indígenas e são mais acomodados, e que os do Nordeste são o contrário.

²⁹ “Impressões dos que chegaram do Encontro dos Povos Resistentes”, em Pernambuco - 26/05/2003. Anotações pessoais.

somos povos ressurgidos, ressurgidos são aquelas pessoas europeus que vieram, ressurgiram.

Naquele Encontro, os indígenas rejeitaram, completamente, a realização de estudos para a “comprovação da nossa identidade étnica” e o acesso aos direitos garantidos na CF. Exigiram que a FUNAI prescindisse dos laudos para identificação étnica, e acatasse o princípio da autoidentificação étnica, conforme a Convenção 169/OIT, além de agilizar a demarcação das terras e outros direitos³⁰. A disposição dos participantes era, portanto, não mais aceitar dúvidas oficiais quanto à sua identidade étnica.

Um dos maiores ganhos dos indígenas do Tapajós com essas viagens foi, desse modo, superar as *dúvidas* com relação à sua cultura e identidade indígenas frente aos outros. A maioria pensava que era índio, mas “um índio não tão índio”, e o contato com os *índios do Nordeste* lhes deu segurança de que eram *índios* mesmo. É sugestiva, nesse sentido, a observação de Antônio Pereira, o Curupini, sobre os povos do Nordeste, a partir dos quais ele não teve mais *dúvidas* de que era mesmo índio. Aqueles povos passam por situação estruturalmente semelhante aos do Tapajós no que concerne à mistura no plano biológico, perda da língua materna e costumes aparentemente similares aos da população regional. Ao comentar, com um indígena de outro Estado, sobre a mistura que o teria tornado diferente de um *índio puro*³¹, o mesmo Antônio Pereira disse ter ouvido uma mensagem que o marcou:

Então eu peguei e disse prá ele que eu tinha essa mistura. Ele disse: “Mas, você tem seu sangue! O importante é isso, você segurar o que você é!” Então, prá mim foi um elogio que ele me deu. [...] porque no Nordeste tem muitos que são índios mesmo, são indígenas, mas tem o cabelo igualmente o meu, né? Tem o cabelo assim agarradinho, essas coisas assim, a respeito do sangue, por causa da mãe deles que também era índia, aí teve também aquelas grandes misturas. [...] Só porque o cabelo é enrolado que não é indígena? Eu sou índio e tenho orgulho de ser, meu cabelo é enrolado, mas eu tenho orgulho de ser.

Sobre essas semelhanças e afinidades entre índios do Tapajós e Nordeste, em uma avaliação posterior, um dos participantes afirmou ter sido muito bom ir longe “conhecer nossos parentes. Parecia que a gente já se conhecia há muito tempo. Não tinha diferença entre

³⁰ Carta dos Povos Indígenas Resistentes - Olinda (PE), 15-20 de maio de 2003.

³¹ O próprio Antônio Curupini admitiu que o *índios puro* é tão diferente que “ele não se une quase com a gente, né?” Ou seja, é um índio arredo, bem diferente da *gente*. Os cabelos do cacique Curupini são agarradinhos e seu físico é do tipo que pode ser classificado como “afro”, diferente da maioria dos indígenas do baixo Tapajós. Isso pode explicar parte das suas *dúvidas* no processo de afirmar-se indígena.

um e outro”³². Ter ido à TI dos Xukuru/PE e participado da celebração em memória do cacique Chicão Xukuru foi destacado como “o ponto mais importante da viagem”, pois a luta daquele líder e do seu povo serviria de exemplo para os índios do Tapajós. Algumas dessas lideranças continuaram tendo importante papel, posteriormente, na luta no Tapajós.

3.1.3 O reconhecimento oficial: FUNAI e MPF

Os agentes da Igreja e do GCI ajudaram, decisivamente, no processo da autoidentificação indígena, sendo os primeiros a reconhecer, politicamente, a legitimidade da reivindicação étnica das *comunidades* do baixo Tapajós. Mas esses grupos, ao tempo em que se identificavam como indígenas, procuravam a FUNAI para requerer o *reconhecimento* oficial dessa identidade. Por que eles careciam desse aval do Estado? Certamente não era por se sentirem menos índios do que os outros, como se pode constatar através da “Carta da comunidade indígena Munduruku-Takuara ao Chefe do Departamento de Identificação - DID/FUNAI”³³, de 17/07/1999, que afirma “já faz um ano que nossa comunidade está reivindicando junto à FUNAI o reconhecimento como povo indígena, **o que nós somos de fato**” [grifo meu]. Reclama, ainda, não haver recebido nenhuma resposta oficial do DID, e reitera o reconhecimento. O reconhecimento formal por parte da FUNAI atenderia a outros objetivos, como o da regularização da situação da terra dentro da Flona e o acesso a outros direitos.

O modo como o termo *reconhecimento* se impôs ao discurso dos líderes das *aldeias*, do CITA e do GCI tem relação com o seu intenso uso, no final dos anos 1990, por entidades indigenistas, principalmente do CIMI e da FUNAI. Os indígenas apenas se adaptaram aos códigos e palavras até então dominantes nesse meio, como os primeiros documentos produzidos pela FUNAI de Itaituba sobre o povo de Takuara comprovam-no. Outra instituição que teve muita influência na linguagem dos líderes do movimento indígena foi o MPF, que também se referia, amplamente, à necessidade do *reconhecimento* das *comunidades* indígenas pela FUNAI. É isso que veremos, na sequência.

³² “Impressões dos que chegaram de Pernambuco, do Encontro dos Povos Resistentes” - 26/05/2003. Anotações pessoais.

³³ O Chefe do Departamento de Identificação (DID/FUNAI) na época era Noraldino Vieira Cruvinel. A Carta foi elaborada em Takuara, e assinada pelo cacique Leonardo Munduruku, Francisco de Assis Floriano (que passou a se intitular “Erê”, após 1999), pela matriarca e viúva do Sr. Laurelino, Cândida Ribeiro dos Santos, e por mais quatro líderes.

Há dois tipos de *reconhecimento* em jogo: formal, pelo Estado, através da FUNAI (e indiretamente pelo MPF); e tácito, por parte de instituições, povos indígenas e segmentos da sociedade regional. Os indígenas reivindicavam o primeiro diretamente da FUNAI, enquanto iam, através de vários meios, conquistando e, simultaneamente, impondo o segundo àqueles com os quais estavam em contato. Em que pese os primeiros dois relatórios de GTs de Identificação e Delimitação de TI na região só terem sido publicados em 30/10/2009, os povos indígenas do baixo Tapajós já se consideravam um pouco *reconhecidos* através do Relatório de Rita H. de Almeida (2001). O segundo *reconhecimento* formal foi aquele conferido pelos procuradores do MPF, principalmente em Santarém.

Ao que tudo indica, Walter Azevedo Tertulino, Administrador Regional da FUNAI em Itaituba, em 1998, foi o primeiro representante de uma instituição governamental a *reconhecer* os moradores de Takuara como indígenas, desde quando procuraram a FUNAI, no primeiro semestre daquele ano. Ele diz que se convenceu imediatamente da justeza do pleito porque aqueles moradores guardavam “características físicas indígenas” e “costumes” que lembram a “cultura indígena”³⁴. Seu papel no processo de etnogênese indígena na região foi muito importante. Depois de receber vários abaixo-assinados dos moradores de Takuara, reivindicando o *reconhecimento* e a demarcação das terras, e de encaminhar para Brasília tais reivindicações, em 31/03/2000, Walter Tertulino visitou pessoalmente a *comunidade*, onde participou de uma reunião com os moradores e representantes de outras entidades. Se a visita de um funcionário da FUNAI ao pequeno lugarejo já constituía indicador positivo sobre a indianidade dos seus moradores, as conversas ali travadas sobre o tema do *reconhecimento* foram muito esclarecedoras³⁵. Vejamos alguns detalhes dessa reunião.

Mostrando-se simpatizante da causa, um eloquente e entusiasmado Walter elogia, publicamente, o corajoso *povo de Takuara*, por afirmar, altivamente, a sua identidade indígena, rodeado de tantos preconceitos e de gente que o trata com *achincalhe*, e admite já *reconhecer* o grupo como *indígena*, ainda que este não mais falasse sua língua própria. E incentiva os moradores a prosseguir com sua reivindicação, pressionando os diretores da FUNAI, em Brasília, em busca do *reconhecimento* oficial, que só viria através de um *levantamento antropológico*. Exibe um livro que, segundo ele, afirma que, em 1954³⁶, havia

³⁴ Memorando da FUNAI de Itaituba à DAS – Diretoria de Assistência (MEMO No. 152/SEAS/ERA/ITB/98, de 07 de agosto de 1998).

³⁵ Informações conforme o “Relatório do Encontro de Takuara sobre Reconhecimento Indígena e Projetos” – Takuara, 31 de março de 2000 - Florêncio Vaz.

³⁶ Provavelmente ele se referia a Murphy e Murphy (1954).

índios no baixo Tapajós. E demonstra esperança de que mais *comunidades se assumam*, brevemente.

Como parte do seu argumento em favor do *reconhecimento*, Walter diz haver indagado, em Itapaiuna, a segunda *comunidade* à montante de Takuara: "É aqui que é Takuara?", recebendo, como resposta, "Não, aqui não tem índio, eles estão lá no Takuara", o que ele interpretou como o *reconhecimento* dos vizinhos de que eles são mesmo indígenas.

Se a FUNAI, em Brasília, retardava o processo de demarcação das TIs, a FUNAI de Itaituba fazia o contrário. Walter, informalmente, quando estava apenas entre os indígenas, incentivava o avanço da sua organização e dava esperanças de que, com a TI, aquelas áreas da Flona estariam mais garantidas nas suas mãos. Walter voltou ao baixo Tapajós, para participar da Assembleia Indígena de Bragança³⁷, nos dias 13-14/01/2001, quando esta *comunidade se assumiu*, publicamente. Para entusiasmar os indígenas, ele disse que com a FUNAI as coisas tenderiam a melhorar, e depois de serem *reconhecidos* como indígenas, essas *comunidades* não deveriam se preocupar com invasores das suas terras, pois estes seriam levados a sair pela Polícia Federal. Se o IBAMA não queria perder a área dos indígenas com uma demarcação realizada pela FUNAI, alguns servidores regionais dessa última pareciam animados com a inserção de índios do baixo Tapajós na sua área de atuação.

O então presidente da FUNAI, Eduardo Aguiar de Almeida, informou, em um memorando de 29/05/2003, que o órgão não mais iria solicitar laudo antropológico de "reconhecimento étnico", e que, a partir daquele momento, estaria "acatando o que preconiza a Convenção Nº 169 da OIT, que recomenda a autoidentificação como critério fundamental para o reconhecimento da identidade étnica de um grupo"³⁸. E ele enumerava uma lista de povos indígenas que passariam, mesmo sem ter terras identificadas, a "ser beneficiados de todas as políticas públicas definidas para os povos indígenas do Brasil". O documento se referia explicitamente a alguns dos povos do baixo Tapajós: Arapium, Cara Preta, Cumaruara, Maitapu, Takuara, Tupinambá e Tupaiu. Isso foi interpretado também como um reforço no *reconhecimento* desses povos pelo Estado. Lamentavelmente, essa disposição do órgão de acatar a autoidentificação de povos indígenas não foi seguida à risca pelo novo presidente da FUNAI, Mércio Gomes, e nem por sua Coordenadora Geral de Identificação e Delimitação (CGID), Nadja Havt Bindá.

³⁷ Assembleia Indígena de Bragança - Rio Tapajós, 13 e 14/01/2001 – Relatório do GCI, feito por Floriene Vaz.

³⁸ Memorando 109/PRESS/03 – de 29.05.2003. Do Presidente da FUNAI, Eduardo Aguiar Almeida, ao Diretor de Assistência do órgão.

Após a saída de Walter Tertulino da Administração Regional de Itaituba, em 2003³⁹, o apoio da FUNAI regional aos indígenas do baixo Tapajós ficou mais enfraquecido, mas ao menos formalmente continuou o mesmo. E o novo Administrador Regional, Osimar Ferreira Barros, também não colocava em dúvida a identidade indígena daqueles moradores, “que mesmo vivendo em terras não regularizadas como indígenas, são índios, portanto beneficiários das políticas públicas definidas para os povos indígenas do Brasil”⁴⁰, como ele mesmo escreveu em um ofício ao MPF em Santarém, em 23/05/2005.

Se nos primeiros anos da emergência política dos índios na região a linguagem burocrática dos servidores da FUNAI reiterava a necessidade do *reconhecimento* oficial, os procuradores do MPF também pensavam que essa era a reivindicação prioritária das *comunidades*, pois do seu atendimento dependiam outros procedimentos de atenção aos direitos indígenas. Assim como o administrador regional da FUNAI, Walter Tertulino, no MPF, o Dr. Felício Pontes Jr. teve uma importância enorme para o reconhecimento institucional e político dos indígenas. Ele chegou a Santarém, como Procurador, exatamente em 1997⁴¹, um ano antes da emergência de Takuara, e logo se envolveu no apoio aos Munduruku do alto Tapajós e contra os garimpeiros invasores das suas terras. Ele passou a conhecer a realidade das *comunidades* do baixo Tapajós e o trabalho dos agentes do GCI e das Pastorais Sociais da Igreja nas mobilizações pela criação da Resex. Portanto, quando parte dessas *comunidades* se identificou como indígena, passou a contar com a defesa do MPF, responsável pela fiscalização dos direitos dos indígenas, entre outras “minorias”. Dr. Felício Pontes Jr. dizia que, no baixo Tapajós, com relação à demarcação das TIs, os índios tinham a vantagem de não ter conflitos fundiários com fazendeiros e usineiros, pois a maioria das áreas estava dentro de UCs⁴².

O próprio Walter Tertulino informou que o Procurador lhe pediu, pessoalmente, que se empenhasse, da melhor forma possível, para ajudar no *reconhecimento* dos Munduruku de Takuara:

³⁹ Walter Tertulino entrou para a FUNAI em 1990 e, segundo ele mesmo informou, saiu devido a “acomodações políticas, já que não pertencia ao quadro de servidores efetivos da FUNAI”. Em 2003, começou o primeiro mandato do Presidente Lula, e, conseqüentemente, as várias administrações regionais da FUNAI foram ocupadas por pessoas mais alinhadas com as forças políticas que chegavam ao poder, ou que apoiavam o governo.

⁴⁰ Ofício Nº 122/05/SFAS/SER/ITB da FUNAI de Itaituba, de 23.05.2005, enviado ao Procurador do MPF em Santarém, Dr. Ronaldo Ruffo Bartolomazi, em resposta a outro ofício (OF.PRM/STM/GAB2/541/2005) em que este Procurador pedia informações sobre as ações da FUNAI a respeito do atendimento dos direitos indígenas em *comunidades* do baixo Tapajós.

⁴¹ Dr. Felício Pontes Jr. ficou em Santarém até 2000, quando foi transferido para Belem, mas, como não havia procuradores suficientes, continuou respondendo por Santarém até 2002.

⁴² “Reunião do Movimento Indígena com Dr. Felício Pontes Jr.- MPF. Santarém, 01/02/2002. Anotações pessoais.

O Procurador Federal Felício Pontes Jr. me chamou em Santarém e como sabia de minha luta em defesa do povo indígena pediu que iniciasse um trabalho de resgate para aquele povo. E daí, tive a iniciativa de fomentar o reconhecimento, recebi lideranças em meu gabinete e a coisa começou a avançar”⁴³.

Dr. Felício Pontes Jr. afirmou que a sua condição de amazônida e as suas leituras sobre os chamados, à época, *índios ressurgidos* influenciou muito na sua atuação em defesa dessa população⁴⁴. Foi a ação decisiva do MPF que fez com que diretores e técnicos do IBAMA tratassem os indígenas, na Flona e na Resex, de forma respeitosa, ao menos formalmente. Mesmo a FUNAI protelando a vinda de GTs e a publicação de relatórios sobre as TIs na região, o órgão era sempre cobrado pelo MPF. O compromisso do Dr. Felício com a causa dos indígenas da região era expresso em eventos públicos, como em uma reunião entre indígenas e autoridades, em Santarém, em 09/10/2002, quando disse: “Ninguém pode afirmar que vocês não são índios, pois vocês já existiam antes do Brasil ser Brasil”⁴⁵. Como Walter Tertulino, ele também demonstrou nunca ter duvidado da identidade indígena das *comunidades* assim autoidentificadas na região.

Todavia, não foi só Dr. Felício Pontes Jr. que colaborou para o reconhecimento dos indígenas na região. Os vários procuradores raramente os desapontaram. Um indicador disso é que, ainda em 2009, eles continuavam recorrendo à Procuradoria da República em Santarém em defesa dos seus direitos, e a relação ainda era de muita confiança.

Em Bragança, na assembleia de 13-14/01/2001, quando aqueles *índios se assumiram* oficialmente, o então Procurador Dr. Roberto Almeida afirmou: “Quero fazer parte dessa luta junto com vocês”⁴⁶. O modo de atuar dos procuradores, desde Felício Pontes Jr., era outro elemento de estímulo à organização dos indígenas, pois eles garantiam a defesa intransigente dos direitos indígenas. E os indígenas se sentiam seguros.

Se, em 2001, o Dr. Roberto Almeida instaurou procedimento administrativo (PA) para analisar “a solicitação de apoio a processo de reconhecimento indígena de comunidades do Baixo Tapajós”⁴⁷, em 29/04/2005, o Dr. Ronaldo Ruffo Bartolomazi informou ao

⁴³ Informações que me foram transmitidas por Walter Tertulino, por correio eletrônico, em 6 de setembro de 2009.

⁴⁴ O procurador estava nos Estados Unidos, realizando um curso, e a entrevista ocorreu através do correio eletrônico. A sua resposta chegou em 14/10/ 2009.

⁴⁵ Assembleia com Autoridades e Movimento Indígena – 09 e 10 de setembro de 2002 - Auditório da UFPA em Santarém – Anotações pessoais. Entre as autoridades, estavam presentes o Sr. Hugo Aquino (representante do prefeito de Santarém) e Ângelo de Lima (Flona/IBAMA).

⁴⁶ Assembleia Indígena de Bragança - rio Tapajós, 13 e 14/01/01 – Relatório do GCI, feito por Floriene Vaz.

⁴⁷ Conf. OF.PRM/STM/Adiv/009/2001 de 22.01.2001, que cita o Procedimento Administrativo (PA) No. 1.23.002.000013/2001-6, sobre as reivindicações dos indígenas do baixo rio Tapajós.

Administrador Regional da FUNAI em Itaituba, Osimar Ferreira Barros, que tramitava, no âmbito daquela Procuradoria em Santarém, outro procedimento “instaurado com a finalidade de apurar várias denúncias envolvendo direitos indígenas, no município de Santarém/PA”⁴⁸, ao tempo em que solicitava informações sobre denúncias de desrespeito aos “direitos dos indígenas” em várias *comunidades*, conforme um abaixo-assinado de lideranças, que seguia em anexo⁴⁹. Outros ofícios, com semelhante teor, seguiram, na mesma data, para a Polícia Federal, INCRA e IBAMA. A esse último órgão o Procurador solicitava uma “vistoria na área ocupada pela Comunidade Indígena Garimpo” [destaque no original]⁵⁰, que havia denunciado, no abaixo-assinado citado acima, a pesca predatória “feita por alguns moradores de comunidades vizinhas”. A linguagem e a atitude diante de outros órgãos federais demonstravam que havia anos o MPF *reconhecia* esses povos como *indígenas* e sujeitos de direitos.

Se já havia um *reconhecimento* informal por parte de técnicos da FUNAI, em Itaituba, e até algo mais ou menos oficial, como o do MPF local e nacional, faltava o *reconhecimento* da FUNAI de Brasília, e esse estava vindo muito lentamente. A primeira resposta da FUNAI à reivindicação dos indígenas do baixo Tapajós foi a criação de um GT para realizar um levantamento preliminar de todas as *comunidades* indígenas localizadas ao longo do rio Tapajós, reunindo informações para a constituição de futuros GTs de identificação e delimitação. O Relatório desse GT, coordenado pela antropóloga Rita Heloisa de Almeida (2001)⁵¹, que visitou, no baixo Tapajós, 12 *comunidades* indígenas e 6 outras interessadas em esclarecimentos, recomendou que fossem formados GTs para a identificação e delimitação das TIs no alto, médio e baixo Tapajós, incluída a região do rio Arapiuns.

Somente em maio de 2003 foi formado outro GT para um levantamento preliminar⁵² de *comunidades* do Tapajós e Arapiuns, que constatou a existência de 25 *comunidades* cuja maioria dos moradores se reconhecia como indígenas, e 25 outras cuja maioria não se

⁴⁸ Tratava-se do PA No. 1.23.002.000167/2005-13. Conf. OF.PRM/STM/GAB2/541/2005, de 29.04.2005, enviado ao Administrador Regional da FUNAI em Itaituba, Osimar Ferreira Barros, assinado pelo Procurador Dr. Ronaldo Ruffo Bartolomazi.

⁴⁹ Abaixo-assinado de lideranças indígenas de diferentes *comunidades* e *aldeias*, protocolado no MPF em Santarém. O documento, datado de 11/04/2004, contém denúncias sobre conflitos em Caruci, Garimpo, Aningalzinho, Novo Lugar e São Pedro do Curuá-Una.

⁵⁰ Ofício enviado ao Gerente Executivo do IBAMA: OF.PRM/STM/GAB2/542/2005; ao Executor da Unidade do INCRA em Santarém: OF.PRM/STM/GAB2/543/2005; e ao Delegado da Polícia Federal: OF.PRM/STM/GAB2/544/2005.

⁵¹ O GT foi constituído pela Portaria 084/01/2001/FUNAI, publicada no Diário Oficial da União de 02.02.2001, esteve em campo entre março e abril de 2001, e o Relatório foi elaborado em julho de 2001.

⁵² Instrução Executiva (FUNAI) No. 66/03, de 09/05/2003.

reconhecia como tal⁵³. Ainda foi constituído outro GT de identificação e delimitação das duas TIs dos Munduruku de [1] Takuara e de [2] Bragança e Marituba, este já realizado em clima de maior conflito entre *comunidades* indígenas e não-indígenas. O Relatório desse GT se arrastou durante anos, e só foi publicado em 30/10/2009.

Na verdade, a FUNAI de Brasília, além de formar o GT de 2001, decidiu atender ao pedido de *reconhecimento* das outras *comunidades*, no final de 2002. Em 22/10/2002, o Diretor de Assuntos Fundiários, Noraldino Vieira Cruvinel, comunicou ao MPF em Santarém⁵⁴ que as *comunidades* da Flona seriam identificadas pelo PPTAL, no segundo semestre de 2003, e que aquelas localizadas no rio Arapiuns seriam estudadas pelo antropólogo Raimundo Nonato Pereira da Silva, e, só após a entrega do seu relatório, a FUNAI realizaria outras ações. No final de 2002, o antropólogo, que atualmente trabalha na UFAM⁵⁵, chegou para o trabalho de *reconhecimento* dessas *comunidades*. Mas, então, os líderes do GCI e CITA já tinham outro entendimento sobre a questão, não queriam mais *reconhecimento* e sim identificação e delimitação das TIs, e dispensaram o pesquisador.

Entre os dias 20/05/2003 e 15/06/2003, estive em campo um GT de Levantamento Preliminar das *comunidades* indígenas localizadas no rio Arapiuns e algumas do Tapajós. Sob a coordenação da antropóloga Karina Soares Canêdo (2004), e com a colaboração de Edviges Ioris, o GT visitou 18 *comunidades*, sendo apenas duas delas no Tapajós.

Até o final de 2003, sentia-se, por parte dos diretores e coordenadores da FUNAI, um grande interesse em atender as reivindicações dos indígenas do baixo Tapajós, como observamos em um ofício do Diretor da DAF/FUNAI enviado ao MPF em Santarém, em 17/11/2003, onde se lê que as “25 comunidades, cujos moradores, em sua maioria, *se reconhecem* como indígenas [...]”⁵⁶ terão suas TIs identificadas a partir de 2004. O documento destaca que, além dessas 25 *comunidades*, havia outras na região. “Contudo, seus moradores *ainda não se assumem* em maioria como indígenas e, por isso, esta Diretoria decidiu esperar um posicionamento mais claro dessas comunidades para iniciar o processo de regularização fundiária” [grifo meu]. Nessa época, Eduardo Almeida ainda era presidente da FUNAI, e a

⁵³ Ofício Nº 106/2004-ERA/ITB, da FUNAI de Itaituba, ao Procurador Dr. Ronaldo Ruffo Bartolomazi da Procuradoria da República em Santarém. Assinado por Osimar Ferreira Barros, Administrador Regional, em 02.07.2004.

⁵⁴ Ofício No. 671/DAF (FUNAI), de Brasília, em 22.10.2002.

⁵⁵ Ata de Reunião de Lideranças Indígenas com Administradores da FUNAI/ITAITUBA – Elaborada pelo GCI - Santarém, 29/11/2002.

⁵⁶ Ofício No. 848/2003/DAF, enviado ao Procurador da República em Santarém Dr. Nilo Marcelo de Almeida Camargo, e assinada pelo Diretor de Assuntos Fundiários (DAF/FUNAI) Artur Nobre Mendes, em 17 de novembro de 2003.

Coordenação Geral de Identificação e Delimitação (CGID) estava sob a responsabilidade de Terri Valle de Aquino.

Até novembro de 2003, a DAF e a CGID se mostravam otimistas em relação às *comunidades* que estavam em processo de *reconhecimento*, o que mudou bastante em 2004, como veremos adiante, com a nova Coordenadora do CGID, Nadja Bindá. Eduardo Almeida, Terri Valle de Aquino e Walter Tertulino foram afastados da FUNAI. Essa mudança teve consequências muito negativas para os indígenas no baixo Tapajós.

O que se ouvia em Santarém era que Nadja Havt Bindá (CGID/FUNAI), e Mércio Gomes, presidente da FUNAI, não desenvolviam esforços para dar andamento ao processo demarcatório no baixo Tapajós, pois não concordavam que aqueles povos fossem realmente indígenas. Em um memorando⁵⁷ de 04/06/2004, Nadja Bindá se refere às *comunidades* que se reivindicavam indígenas, na região, como “população ribeirinha do rio Tapajós”, e isso já é um forte indicativo de como ela encarava a questão identitária dessas *comunidades*. Mais informações nesse sentido chegavam de autoridades da própria FUNAI, conforme é possível ler no Relatório do II Fórum de Políticas Públicas e os Povos Indígenas, de 14-15/04/2005⁵⁸:

Ozimar Barros [Administrador Regional da FUNAI em Itaituba]: eu estive conversando com a pessoa que é responsável pelo CGID/DAF. O que eles têm a respeito de vocês não é muito favorável; o próprio presidente da FUNAI não vê vocês com bons olhos. Eles irão fazer um outro levantamento, esse GT deve vir pelo mês de maio. Para eles não valeu o primeiro estudo feito pelos antropólogos.

De fato, a política da FUNAI de Brasília dava a entender que os seus diretores protelavam a identificação e delimitação das TIs no baixo Tapajós. Sobre esse fato, é interessante nos determos, um pouco, na polêmica envolvendo a antropóloga Edviges Ioris, coordenadora do GT de identificação e delimitação das TIs Munduruku na Flona Tapajós, e Nadja Havt Bindá (CGID/FUNAI), a respeito do processo de demarcação das TIs na região.

No dia 04/08/2004, Edviges Ioris escreveu uma carta ao Diretor da DAF/FUNAI, Artur Nobre Mendes, relatando “problemas” que estavam ocorrendo com a coordenação da CGID e “inviabilizando a conclusão dos relatórios de identificação e delimitação das Terras Indígenas dos índios Munduruku”⁵⁹ na Flona. Alegando “ordens superiores”, Nadja Bindá estaria

⁵⁷ Memo No. 347/CGID (FUNAI), Brasília, assinado pela Coordenadora do CGID Nadja Havt Bindá.

⁵⁸ II Fórum Indígena de Políticas Públicas e os Povos Indígenas. Santarém – PA. Dias 14 e 15 de março de 2005. Relatório do GCI/CITA.

⁵⁹ Carta enviada ao Diretor da DAF/FUNAI em Brasília, com cópia para CITA, GCI, Conselho Indigenista da FUNAI, MPF e Coordenação do PPTAL.

protelando a avaliação dos referidos relatórios, mesmo que já tivessem sido aprovados, preliminarmente, por uma equipe de antropólogos. E o pior: “a forma obtusa com que a coordenadora da CGID vem lidando com o assunto, assim como seu comportamento desrespeitoso e grosseiro”, com “um forte intuito de intimidação” e de “dificultar o andamento dos trabalhos”. Tudo isso gerava “um clima de suspeição quanto à transparência dos procedimentos da FUNAI na análise destes relatórios”. Por fim, Edviges Ioris pedia ao Diretor da DAF esclarecimentos a respeito das alegadas determinações para obstar a continuidade da análise dos seus relatórios.

Como era de se esperar, essa carta gerou revoltas entre os indígenas que, assim, tiveram confirmadas suas suspeitas de que Mércio Gomes e Nadja Bindá posicionavam-se contra o avanço do processo de demarcação das suas terras. O CITA encaminhou um ofício aos procuradores do MPF em Santarém⁶⁰, pedindo esclarecimento e apuração, “de forma severa”, da denúncia junto à FUNAI. Assim, o MPF comunicou ao Presidente da FUNAI, Mércio Pereira Gomes, estar já tramitando na Procuradoria da República em Santarém um Procedimento Administrativo para apurar as denúncias de Edviges Ioris, e pedia “informações sobre o procedimento a ser seguido na identificação e delimitação de Terras Indígenas”⁶¹. No mesmo dia, foi enviado ofício com semelhante teor⁶² à Coordenadora da CGID, Nadja Havt Bindá, a quem pedia ainda informações sobre o conteúdo da carta da antropóloga.

Nadja H. Bindá respondeu à Procuradoria da República em Santarém, através de um ofício, no qual detalha os procedimentos de análise dos relatórios de identificação e delimitação das TIs dos Munduruku na Flona⁶³. No documento, ela afirma que, de acordo com a sua apreciação, os relatórios apresentavam “problemas” que os fragilizavam “como peças técnicas de um processo de delimitação de terra indígena”. Esses problemas teriam sido discutidos em reuniões com Edviges Ioris, que não teria recebido bem tais observações. No entanto, essa tramitação seria rotineira, e não caracterizaria “um quadro de retardo ou procedimento diferenciado que justifi[casse] as acusações da antropóloga”, esta sim, resistente ao diálogo. Bindá afirma não haver protelação na análise de relatórios no seu setor, mas apenas a observação das exigências e dos passos estabelecidos pela lei.

⁶⁰ Ofício 25/04 do CITA, enviado aos procuradores do MPF em Santarém Dr. Ronaldo Ruffo Bartolomazi e Gustavo Nogami. Assinado pela secretária da entidade, Milenilda Corrêa Rocha, em de 23 de agosto de 2004.

⁶¹ OF.PRM/STM/GAB2/345/2004, da Procuradoria da República em Santarém ao Presidente da FUNAI, Mércio Pereira Gomes. Assinado em 10.09.2004 pelo Procurador da República Dr. Ronaldo Ruffo Bartolomazi.

⁶² OF.PRM/STM/GAB2/344/2004, da Procuradoria da República em Santarém à Coordenadora Geral da CGID, Nadja Havt Bindá. Assinado em 10.09.2004 pelo Procurador da República Dr. Ronaldo Ruffo Bartolomazi.

⁶³ Ofício No. 172/CGID (FUNAI), Brasília, ao Procurador do MPF em Santarém, Dr. Ronaldo Ruffo Bartolomazi. Em 27.09.2004.

Bindá explicita, finalmente, os maiores “problemas” encontrados nos dois relatórios: [1] Edviges Ioris fala bastante dos Mundurucu⁶⁴ dos tempos coloniais, para provar que a população indígena da Flona é Mundurucu, mas não mostra “um vínculo entre o passado indígena Mundurucu e o assumir-se índio mais recente, caracterizando uma ruptura nos documentos”; [2] Ioris mostra que os moradores resolveram declarar-se índios como uma “estratégia política de reação à FLONA”, para obter o pleno gozo da posse da terra, e omite completamente o complexo processo de emergência étnica. Para Nadja Bindá, “o erro de princípio cometido pela antropóloga é não assumir o contato intenso entre índios e regionais”. Ou seja, Ioris não teria trabalhado bem a “mistura” e a autoidentificação indígena. E esse seria um ponto complexo, pois, no Tapajós, a diferenciação entre índios e regionais não seria explícita; [3] Ioris não apresenta “dados suficientes para caracterizar o modo de vida indígena” daquelas *comunidades*, e por isso a justificativa para os limites das terras indígenas careceria de fundamentação, diante da superposição de limites de ocupação do espaço com outras *comunidades*. E isso se tornaria um grande problema quando há disputas entre as *comunidades*.

Nadja Bindá se defende da acusação principal que lhe foi atribuída: “Ao contrário do que divulgam a antropóloga e lideranças de organizações indígenas sediadas em Santarém, não contendo a identidade étnica da população que habita a região do Baixo Tapajós, nem a legitimidade da criação de terras indígenas na área da FLONA, e chego a tratar isto como calunioso”. Para ela, o desafio é “como criar uma terra indígena com seu limite, sem agredir o que as outras comunidades (que não aceitam ser reconhecidas como indígenas) julgam como delimitação aceitável?”. Ela vê se aproximando um conflito social, se a delimitação das terras indígenas for considerada ilegítima pelas outras *comunidades* na Flona. “*Este é também o quadro na margem oposta do Tapajós*” [destaque no original], e diz que única saída é o diálogo.

Ainda conforme a coordenadora da CGID, a justificativa oficial para a lentidão nos procedimentos de identificação e delimitação das TIs no baixo Tapajós se devia a uma excessiva cautela diante das reivindicações fundiárias das *comunidades*, que geravam fortes “dúvidas”⁶⁵. Para saná-las, prometia, para o início de 2005, um “diagnóstico” dessas

⁶⁴ O documento escreve Mundurucu com “c” mesmo, enquanto eu uso sempre com “k” (Munduruku), como os próprios índios escrevem.

⁶⁵ Era o que a CGID respondia quando cobrada pelos procuradores do MPF, como vemos no ofício N° 019/CGID, enviado ao Procurador da República em Santarém, Dr. Nilo Marcelo de Almeida Camargo, e assinado por Nadja Havt Bindá em 21.01.2005; e no Ofício N° 061/CGID, enviado ao procurador da república em Santarém, Dr. Gustavo Nogami, e assinado por Alceu Cotia Mariz (Coord. Substituto da CGID) em 21.03.2005.

demandas fundiárias que mostrasse uma “avaliação da situação de forma criteriosa”. Com o resultado desse estudo, a FUNAI esperava “esclarecer as dúvidas” e, assim, decidir as medidas cabíveis para a situação. Não chegaram, no baixo Tapajós, as equipes dos diagnósticos e nem os GTs.

Para as outras *comunidades* externas à Flona, o que se anunciava era um estudo, para ajudar na decisão da FUNAI sobre a continuidade do processo de demarcação das TIs. É isso que o Diretor de Assuntos Fundiários (DAF/FUNAI) diz, em ofício, ao MPF em Santarém⁶⁶, em agosto de 2005, isto é, que a FUNAI contrataria um profissional para fazer um estudo no médio Tapajós, envolvendo as *comunidades* de Novo Lugar, Cachoeira do Maró, Pinhel, Camarão e Escrivão, “com a finalidade de fundamentar a decisão deste órgão quanto ao prosseguimento dos trabalhos de identificação e delimitação”.

Pouco mais de um mês depois, o mesmo Diretor da DAF/FUNAI encaminhava outro ofício ao MPF em Santarém⁶⁷, no qual esclarecia que a FUNAI solicitaria ao antropólogo ou sociólogo que fosse contratado a elaboração de um “diagnóstico preliminar” acerca de algumas *comunidades* da região, “com objetivo de fundamentar a necessidade de publicação de edital específico para essas áreas”. Eram os estudos propostos para fundamentar a decisão sobre a necessidade real de GTs de identificação. Por que tantos desvios e lentidão?

O CITA, o GCI e o MPF continuaram enviando muitos documentos à FUNAI, solicitando a continuidade do processo de identificação e delimitação das TIs na região, enquanto o órgão prometia ações para “o ano seguinte”, e sempre protelava a publicação dos relatórios das TIs da Flona e a criação de novos GTs para as outras TIs. Essa situação se prolongou até, pelo menos, março de 2007, quando havia, já, novo presidente da FUNAI e uma nova Diretora da DAF, Maria Auxiliadora Sá Leão, e Nadja Bindá não mais respondia pelo CGID.

Após essas mudanças, as esperanças refloresceram. A própria Maria Auxiliadora Sá Leão esteve em Santarém, em 19/07/2007, em uma reunião com as organizações e líderes indígenas para, segundo ela, “retomar o diálogo com as comunidades indígenas da região” (MOREIRA DA SILVA, 2007), que havia sido interrompido na gestão anterior. Na ocasião, ouviu muitas reclamações sobre a paralisação das atividades de identificação e delimitação no Tapajós. Constatou-se que “todos” os processos objetivando a demarcação das TIs desses

⁶⁶ Ofício Nº 390/DAF (FUNAI), Brasília, ao Procurador do MPF em Santarém, Dr. Ronaldo Ruffo Bartolomazi. Em 01.08.2005.

⁶⁷ Ofício Nº 496/DAF (FUNAI), ao Procurador do MPF em Santarém, Dr. Felipe Fritz Braga. Assinado por Artur Nobre Mendes, Diretor de Assuntos Fundiários (DAF/FUNAI), em 08.09.2005.

povos estavam paralisados na sede da FUNAI/Brasília, desde 2003. Incluídos os dois relatórios das TIs na Flona Tapajós, Maria Auxiliadora afirmou haver encontrado 30 relatórios que não foram analisados na gestão anterior. Ela “reconheceu as divergências conceituais, ideológicas e políticas que marcaram a gestão anterior do órgão quanto ao estatuto dos grupos em processos de emergência étnica ou etnogênese [...]”. Mas procurou mostrar que havia, da sua parte, nova disposição para prosseguir com o processo de identificação e delimitação das TIs na região (“Agora vamos reconhecê-los. Minha vinda é uma demonstração de que vamos retomar esse processo”⁶⁸), apesar de deixar clara, aos presentes, a dificuldade de realizar o trabalho de identificação e delimitação em *comunidades* com tantas divisões internas, como as que foram relatadas na reunião (MOREIRA DA SILVA, 2007).

Finalmente, o processo retomou o seu curso e, em abril de 2008, o PPTAL lançou editais para a contratação de antropólogos e outros profissionais, que comporiam os GTs de Identificação e Delimitação das TIs do Rio Maró, Cobra Grande Borari/Alter do Chão e Escrivão - Pinhel, e mais um GT específico para produzir informações sobre as *comunidades* indígenas estabelecidas na Resex Tapajós-Arapiuns, e subsidiar a atuação futura da FUNAI no atendimento às demandas dos indígenas que ali vivem. Até o fim de 2009, transcorria o prazo para as contestações, após a publicação dos relatórios das TIs na Flona.

Outro tipo de reconhecimento que os moradores dessas *comunidades* lograram obter foi o da sociedade, para o que foram decisivos o apoio e o reconhecimento inicial de setores da Igreja Católica. Com todo esse aparato institucional e humano (Radio Rural, CPT, CIMI, congregações, padres, Campanha da Fraternidade etc.) a seu favor, não foi tão difícil aos indígenas serem reconhecidos como *índios* pelos moradores vizinhos. É verdade que houve um receio inicial e que ideias contra a sua indianidade foram muito divulgadas no contexto dos dois GTs (2001 e 2003). Mas essas reações dos vizinhos não-indígenas foram muito mais contra a ideia de perder suas terras para os *índios* do que contra a sua identidade indígena. A maioria dos moradores das outras *comunidades* concorda que os indígenas têm *sangue de índio*, e, conseqüentemente, o direito de *se assumir*, do mesmo modo que, reciprocamente, eles têm o direito de não *se assumir*.

Nos documentos *produzidos* pelos “contrários”, mesmo aqueles redigidos em momentos de maior tensão, os indígenas são referidos pelos termos que eles usavam para si, como

⁶⁸ Conforme minhas anotações sobre aquela reunião.

*comunidades indígenas, aldeia, tuxaua ou cacique*⁶⁹. O tratamento tornou-se, assim, impessoal, demarcando uma fronteira sociocultural, tal como bem ilustra o comentário de Miguel Corrêa, de Bragança: “depois da identificação passamos a ser chamados [pelos vizinhos] só de *índios*. Nem chamam mais meu nome, só dizem ‘lá vai o ‘índio’”⁷⁰.

A imprensa, escrita e televisionada, e o rádio muito colaboraram para a persuasão dos moradores dos contextos urbanos e *comunidades* vizinhas quanto à identidade dos indígenas. Já nos referimos ao papel da Rádio Rural, mas é preciso destacar que, mesmo em menor intensidade, a televisão local de Santarém colaborou para revelar a existência dos indígenas na região, principalmente quando havia algum evento a eles relacionado.

Apenas nos meios onde predominam entidades ligadas aos STRs de Santarém e Belterra e às ONGs contrárias à *etnogênese* indígena, ainda persiste descrença sobre a sua indianidade. Os indígenas reclamam que, nesses âmbitos, são alvos de zombarias e brincadeiras, como se não fossem índios de verdade.

Se no começo das *mobilizações*, GCI e CITA lutaram para o *reconhecimento* oficial como indígenas, depois de legitimados entre as instituições do Estado e várias instituições sociais, são essas próprias organizações que começam a ser procuradas para fornecer documentos comprobatórios da identidade de pessoas e grupos. Geralmente, trata-se de estudantes em busca de declarações que comprovem sua identidade indígena, atendendo, assim, exigência de faculdades e órgãos públicos em geral. E os líderes de GCI e CITA acolhem tais pedidos, sempre que haja elementos que os justifiquem.

3.2 OS INDÍGENAS E OS CONFLITOS

3.2.1. Os conflitos entre CNS/RESEX/STR/IBAMA e o Movimento Indígena

O conflito que se iniciou em fins de 2001 e que colocou CNS, STR de Santarém, Associação Tapajoara da Resex e IBAMA, de um lado, e GCI e CITA, de outro, e os moradores das *comunidades* indígenas e não-indígenas entre uns e outros, é um dos fatos mais

⁶⁹ Em 22/03/2003, durante o período de maior tensão provocada pelo anúncio da vinda do GT de Identificação e Delimitação para as TIs Munduruku da Flona, os moradores de Piquiatuba, vizinha de Marituba (uma das três *aldeias* Munduruku), escreveram um documento ao MPF, solicitando a convocação de uma reunião com as *comunidades indígenas* da Flona, principalmente “uma *aldeia* que fica na *comunidade* de Marituba, que tem o senhor Fortunato como *Tuxáua*”.

⁷⁰ “Bragança – Visita dos Estudantes de Direito da UFPA” - em 14.04.2002. Anotações pessoais.

eloquentes sobre o significado da emergência étnica indígena no baixo Tapajós. Apresentarei alguns elementos para que se possa ter uma compreensão do que aconteceu, das pessoas, instituições e interesses envolvidos nesse processo.

Entre 1999, quando as primeiras *comunidades* se *assumem* como indígenas dentro da Resex, e o primeiro semestre de 2001, aparentemente o CNS e o STR não percebiam nenhuma ameaça no crescimento do movimento indígena e seu *resgate cultural*, pois o primeiro era uma das entidades que mais ajudava financeiramente na realização dos eventos indígenas, onde seus líderes estavam sempre presentes⁷¹.

Até o final de 2000, GCI e CITA participavam ativamente, ao lado dos indígenas das *comunidades*, das assembleias da Resex Tapajoara, sem que fosse notado qualquer sentimento de rechaço por parte de quem não *se assumia* como indígena. Tanto nas assembleias e grandes encontros da Resex, como em reuniões da coordenação da Associação Tapajoara, era comum representantes do GCI e CITA fazerem a abertura com uma *mística*⁷², que consistia em uma espécie de oração, com cânticos e preces a Deus e aos *antepassados*. Tratava-se de um procedimento algo corriqueiro, que contava com a participação de todos os presentes e não suscitava desconfortos explícitos⁷³. Nas assembleias da Resex, a maioria dos líderes manifestava interesse, já, em ter a sua terra reconhecida e garantida *para sempre* (como TI), diferentemente da Resex, que seria por tempo determinado, conforme o argumento divulgado pelos líderes indígenas.

Já em abril de 2001, no contexto da primeira visita de antropólogos da FUNAI às *comunidades*, surgiram questionamentos de pessoas contra a identificação indígena. Era assim em Vila Franca, entre algumas pessoas mais ligadas à Igreja Católica local, e também em São Pedro do Arapiuns, onde algumas pessoas diziam que a Igreja estava obrigando as pessoas a serem indígenas, e exclamavam: “depois de virar gente, vamos voltar a andar nu e comer

⁷¹ Um exemplo: Livaldo Sarmento, líder do STR, vereador entre 2001-2004 e líder maior do CNS em Santarém, foi o animador da Marcha Indígena na cidade, em abril de 2000. Na época, ele demonstrava solidariedade com a luta do movimento indígena. Raimundo Vitor Fernandes, coordenador do CITA até 2003, lembra que logo no início do seu mandato como vereador, o CITA precisou fazer uma chamada telefônica para Belém, e Livaldo o levou para ligar da Câmara dos Vereadores, pedindo que Vitor explicasse que “estava ligando do gabinete do vereador indígena de Santarém”. Durante a VII Assembleia da COIAB (27-31/05/2001), em Santarém, o vereador visitou os participantes da Assembleia, e transportou, no seu carro, quatro deles (provavelmente vereadores também) para uma sessão na câmara, onde discursou, saudando-os como seus convidados. Ele afirmou que era vereador indígena e “se sentia solidário com os parentes indígenas, que ele fazia parte da mesma família” (Conf. Entrevista com Vitor Fernandes).

⁷² O termo era usado apenas pelos líderes dessas entidades. Os moradores das *comunidades* falam sempre de *momento de oração*. Conf. Reunião da Coordenação da Resex, 28/09/2001. Anotações pessoais.

⁷³ Era tanta a aceitação da proposta do movimento indígena que Miguel Lúcio Sousa Lima, 42 anos, o primeiro presidente da Associação Tapajoara (entre 07/1999 e 07/2002) e apoiador do movimento indígena, afirmou que, à época, ele começou a sonhar com todas as *comunidades* se afirmando indígenas, e com a área passando de uma Resex para uma Terra Indígena (Conf. entrevista concedida em 04/09/2007, em Santarém).

comida de índio?”⁷⁴. Porém, o sinal mais explícito da tensão entre Resex e indígenas surgiu na Assembleia da Resex, de 14-16/12/2001, na comunidade de Surucuí (não-indígena), quando o já referido vereador Livaldo Sarmiento manifestou aberta discordância com o movimento indígena, afirmando que o seu avanço “vai dar porrada”⁷⁵ entre índios e não-índios. No III Encontro dos Povos Indígena (30-31/12/2001-01/01/2002), realizado em São Pedro, o vereador questionou, novamente, os objetivos do movimento de demarcação de TIs dentro da Resex, provocando caloroso debate com os líderes indígenas. E este foi o último Encontro Indígena que contou com a participação do CNS e diretores da Associação Tapajoara da Resex. Daquele momento em diante, alguns líderes indígenas passaram a se afastar do movimento e até se tornaram seus opositores declarados⁷⁶, enquanto outros prosseguiram afirmando que a Terra Indígena era mais segura e definitiva do que a Resex. Diretores e técnicos do IBAMA tentaram contradizer as ideias do movimento indígena⁷⁷, ao passo que os representantes de ONGs argumentavam que seria melhor todos se abrigarem na Resex, evitando “conflitos”⁷⁸.

No primeiro semestre de 2002, os líderes do STR de Santarém já pareciam militar claramente contra o avanço do movimento indígena na área da Resex. Exemplo disso é a “reunião de esclarecimento” convocada pela entidade para tratar do caso, sem que fossem convidados líderes do GCI e CITA. Mesmo assim, alguns desses compareceram. Conforme Miguel dos Santos Correa, 31 anos⁷⁹, então um dos coordenadores do CITA, a Sra. Maria Antônia Silva de Arcanjo, mais conhecida como Toninha, esposa do ex-deputado federal Geraldo Pastana (também presente à reunião), e Livaldo Sarmiento eram os responsáveis pelo “esclarecimento”. O clima era tenso e os discursos visavam indispor os sindicalistas contra os indígenas, apresentados de forma desfavorável. O sentimento predominante entre os líderes sindicais era, aparentemente, por fim ao Movimento indígena. Ainda conforme Miguel dos Santos Correa:

⁷⁴ Reunião do CITA, 02.04.2001 – Anotações pessoais.

⁷⁵ Minhas anotações pessoais.

⁷⁶ O pretexto era que a suposta ameaça feita pelos indígenas de que quem não *se assumisse* teria que sair da área. Também se acusava GCI e CITA de esconder seus reais objetivos e de enganar (iludir) os moradores (Conf. “Reunião sobre a questão indígena na Resex”, 10/01/2002. Minhas anotações e gravação de áudio da reunião. Arquivo pessoal).

⁷⁷ Na reunião de 10/01/2002, o gerente do IBAMA, Ricardo Lima, afirmou que “Índio não tem direito a financiamento. Não vai ter dinheiro prá plantar”, e a advogada (CNPT/IBAMA) Rosária Sena, que depois passaria a ser a gerente da Resex, lembrou que “a Constituição é bem clara quando diz que o indígena é relativamente capaz” (Conf. minhas anotações e gravação de áudio da reunião. Arquivo pessoal).

⁷⁸ Todas essas posições foram expostas publicamente na “Reunião sobre a questão indígena na Resex” (10/01/2002). Conf. minhas anotações e gravação de áudio da reunião. Arquivo pessoal.

⁷⁹ Além de Miguel Correa, estiveram, naquela reunião do STR, Gedeão Monteiro (CITA) e Graça Tapajós (GCI), que deram informações sobre o evento. Após os questionamentos destes líderes indígenas, houve uma grande discussão entre os dois lados, e os três se retiraram da reunião.

Eles diziam lá: “quem é indígena não tem direito de se aposentar”. Por que? “Não, porque o índio não paga sindicato, índio não se associa, não tem direito de se associar!” Que na Resex não se podia demarcar Terras Indígenas, esse era o ponto forte que eles falavam. [...] E a Toninha repetia dizendo que: “porque a área da Resex é uma área já demarcada, que prá formar outro processo pra demarcar Terra Indígena ali dentro seria muito complicado, ia dar muito trabalho, ia complicar os processos dos projetos que vinham pra Resex, que nós tava atrapalhando esses projetos”. Eles falavam um monte de coisa que realmente não era aquilo que nós tava dizendo. A Toninha⁸⁰ falou uma coisa lá que ate hoje eu lembro, ela dizia assim: “se for decretado indígenas, a Funai tem que tirar eles da terra deles e colocar numa terra própria pra eles”. A mesma coisa que a Rosária [Sena] falou no IBAMA, né? [...] Então, ali houve uma grande revolta contra nós, teve uma grande polêmica entre a coordenação daquela assembleia contra nós, e nós contra eles também, porque nós não ia aceitar um esclarecimento deles, sem eles terem conhecimento do nosso movimento⁸¹.

Além da eleição para a coordenação da Tapajoara, em julho de 2002, quando foi eleito Nazareno de Oliveira, ligado ao grupo contrário aos indígenas, outro momento do enfrentamento foi a criação do Conselho Deliberativo (CD) da Resex, como já referido anteriormente. Insatisfeitos com o encaminhamento do processo, os indígenas saíram das negociações e encaminharam uma carta aos comunitários. Esse documento é útil como expressão da sua posição no conflito. A Carta detalhava sua posição às *comunidades*, e em muitos pontos afrontava os diretores da Tapajoara e o IBAMA. O documento⁸² foi distribuído no dia 23 de agosto de 2002, quando da instalação do CD na sede do IBAMA/Santarém, evento do qual as entidades signatárias haviam se excluído.

Os autores da carta diziam que estavam juntos às *comunidades* na defesa dos seus direitos, “na busca de uma verdadeira emancipação e autonomia dos trabalhadores”. E reclamavam por haverem sido surpreendidos quando o CNPT convidou algumas entidades (excluindo GCI, CITA e Pastoral Social) para a assembleia de criação do CD da Resex, em 23 de agosto, pois já existia um “Conselho da Resex” funcionando, com líderes das *comunidades*. Com a criação do CD da Resex, o antigo Conselho não teria mais valor legal nenhum. “Com isso, o Governo mostra que os moradores devem continuar sendo dependentes e tutelados”, como “menores”. Afirmaram que essas *comunidades* não estavam sendo as gestoras do processo sobre o uso dos recursos naturais na RESEX.

⁸⁰ São recorrentes, entre alguns informantes da liderança do CITA, referências ao importante papel que teve Toninha Pastana na sustentação das ideias anti-indígenas. Mesmo após a eleição da nova coordenação da Tapajoara, com Nazareno Oliveira à frente, ela continuava influenciando aqueles diretores no rechaço ao movimento indígena, como confirmou Miguel dos Santos Correa. Em uma reunião, em novembro de 2003, após a trégua firmada entre as duas partes, Toninha Pastana admitiu “exageros” do STR no começo da questão. “Não soubemos conviver com a diversidade”, disse ela (Conf. Reunião entre Resex e Indígenas – Santarém, 22/11/2003. Anotações pessoais).

⁸¹ Entrevista realizada em 23/04/2007 no escritório do GCI e CITA, em Santarém.

⁸² Carta às Comunidades da Resex Tapajós-Arapiuns – versão de 27 de agosto de 2002.

As “palavras finais” foram as mais fortes, e dificultariam, doravante, a comunicação:

Continuamos acreditando na força dos trabalhadores e na sua capacidade de se organizar e se libertar cada vez mais de todos os tipos de padrões, inclusive o Governo. [...] Mais do que nunca estamos do lado da Resex e do desenvolvimento social e econômico das famílias. Porém não concordamos em sacrificar a consciência e a participação dos cidadãos da Resex em nome da lei ou do dinheiro. Não foi para isso que os moradores da região Tapajós-Arapiuns lutaram bravamente, para ser vendidos por trinta moedas. Os recursos financeiros do Governo são necessários para o desenvolvimento das famílias, e não somos contra isso, mas o dinheiro de fora não pode gerar dependência, de forma que já não se saiba mais viver sem ele. Ficamos fora do Conselho Deliberativo presidido pelo IBAMA, porque o processo foi feito de forma apressada, autoritária e contrária ao que construímos ao longo de todos estes anos [...] [destaque no original]⁸³.

O documento termina repetindo, em letras maiúsculas, um *slogan* muito conhecido na época da criação da Resex, e que estava meio esquecido: “A RESEX É A TERRA NAS MÃOS DOS FILHOS DA FLORESTA”.

Para os indígenas, descartada a via da Resex como definição fundiária, e depois de anos lutando no STR, “o ultimo cartucho” passou a ser a organização indígena, no sentido de última esperança de obter a terra demarcada. Esse estado de ânimo é o que se pode constatar no depoimento do Sr. Miguel Braz, antigo sindicalista e atualmente líder da aldeia de Santo Amaro:

Em 1978 nós começamos a lutar pelo direito as nossas terras, tomamos o sindicato e passamos 20 anos. Agora veio a Resex. Pensávamos que ia ficar tudo bem, e depois caiu tudo em baixo da arapuca [armadilha]. Agora estamos na organização dos povos indígenas que é o ultimo cartucho. Tanto no Tapajós como no Arapiuns eles estão implantando projetos, vêm gente de todo o mundo para implantar projetos, querem nos tirar as nossas riquezas, as pessoas são enganadas, iludidas por grandes projetos de melhoria de vida, mas na realidade é só para enganar as comunidades⁸⁴.

A postura dos diretores e técnicos do IBAMA, a partir da mudança na direção da Associação Tapajoara (2002), começou a ser encarada pelos indígenas da Resex como uma forma de domínio e controle, que lembra o sentimento que os indígenas da Flona tinham em relação ao mesmo órgão no momento em que decidiram se autoidentificar. Durante uma reunião de líderes indígenas com várias autoridades, em Santarém, em 09-10/09/2002, o questionamento de dona Josefa, uma idosa moradora de Muratuba, expressa essa ideia muito

⁸³ Carta às Comunidades da Resex Tapajós-Arapiuns - versão de 27 de agosto de 2002.

⁸⁴ Reunião com as Lideranças do Conselho Indígena Tapajós e Arapiuns (CITA) - Santarém, 06 de setembro de 2002. Relatório do GCI.

bem: “Por que o IBAMA fica pisando na gente como se fosse chão?”⁸⁵. Mas o representante da Flona/IBAMA enfatizou, na ocasião, que o “IBAMA é aliado” dos indígenas, que não era contrário à criação de áreas indígenas dentro da Resex e da Flona.

Depois desses eventos, os indígenas e suas entidades passaram a ser vistos pelos líderes da Tapajoara e do CNS local como “inimigos”⁸⁶, causadores de “divisões” e interessados em promover “baixarias”, como se observou na assembleia da Associação Tapajoara, em 21-22/09/2002, em Vila Franca⁸⁷. Como tentativa de desfazer os mal-entendidos criados pelas fofocas contra o movimento indígena, GCI e CITA distribuíram panfletos e realizaram reuniões nas *comunidades* etc. Mas o clima de confronto entre os dois lados persistiu por todo o segundo semestre de 2002 e primeiros meses de 2003, e prejudicou muito o trabalho nas *comunidades* indígenas. Daí a iniciativa de pedir ao MPF que mediasse uma reunião de esclarecimento entre indígenas e as entidades tidas como “contrárias”.

A reunião presidida pelo Procurador da República em Belém, Dr. Felício Pontes Jr.,⁸⁸ foi um momento especial. Destacada na frente de todos, no barracão da reunião, estava uma faixa com a frase atribuída ao falecido pajé Laurelino: “Eu sou índio. Não tenho vergonha disso”. Outra faixa dizia “O sangue e o sonho dos antepassados permanecem em nós”. De início, um coral de estudantes do local cantou o Hino Nacional brasileiro na versão Tupi-Guarani.

Os líderes indígenas apresentaram as razões para a reunião: o esclarecimento sobre as informações que circulavam na Resex, e que eram prejudiciais aos indígenas. Os representantes da Resex contestaram as afirmações de que seriam eles os autores das informações distorcidas⁸⁹. O representante do CNS, procedente de Brasília, se disse favorável ao *reconhecimento* por parte de quem se considerasse indígena, e preconizou que o IBAMA e

⁸⁵ Assembleia com Autoridades e Movimento Indígena – 09 e 10 de setembro de 2002 - Auditório da UFPA em Santarém – Anotações pessoais. Entre as autoridades, estavam presentes: Sr. Hugo Aquino (representava do prefeito de Santarém), Ângelo de Lima (Flona/IBAMA), Dr. Felício Pontes Jr. (MPF) e Margarete Marques (FUNASA).

⁸⁶ Durante a reunião mediada pelo MPF, em 22-23/05/2003, em Vila Franca, Livaldo Sarmiento, ao justificar a atuação dos diretores da Tapajoara no conflito com os indígenas, afirmou que “Quem foi eleito para ser diretor da Resex tem o dever de defender a Resex”. Ao falar assim, dava a entender que os indígenas seriam uma ameaça à Resex, e por isso seria necessária a atuação defensiva dos diretores. Isso mostra que, nessa visão, o movimento indígena teria um projeto concorrente com a Resex, e que deveria ser combatido (conf. Gravação em fitas de áudio do evento).

⁸⁷ “Primeiros Informes do GCI sobre Vila Franca” - Assembleia da Resex em Vila Franca, 21-22 de setembro de 2002 – Relatório de Frei Florêncio Vaz.

⁸⁸ Reunião de Vila Franca, 22-23 de maio de 2003. Ata do Ministério Público Federal, em Santarém (PA), assinada pelo Dr. Felício Pontes Jr., que foi o coordenador da reunião. A maior parte das informações sobre este evento é baseada nesta Ata do MPF.

⁸⁹ Transcrição, feita por Florêncio Vaz, da fita VHS gravada durante a reunião de Vila Franca.

demais entidades se encarregassem da Resex e dos indígenas, ao mesmo tempo⁹⁰. Os representantes do IBAMA, a exemplo da advogada Rosaria Sena, também arguíram não ter sido interposta qualquer ação contra os indígenas por parte do órgão. E todos pediram diálogo e entendimento entre Resex e indígenas. Até o gerente do IBAMA, Geraldo Pastana, cobrado pelos indígenas, teve que admitir a existência de atitudes que lhes prejudicavam.

A representante da FUNAI afirmou ser possível a criação de uma área indígena concomitante com a área da Resex, conforme a Constituição Federal de 1988, e defendeu ainda outros direitos indígenas, principalmente o da autoidentificação. Ao longo das intervenções de líderes indígenas e representantes institucionais, ficou claro que as informações, divulgadas amplamente na região, não eram verdadeiras, e não obstante os diretores da Resex e seus aliados não admitissem a autoria dos comentários difamatórios, estavam sendo postos em situação embaraçosa pelos indígenas. Em público, todos afirmaram nada ter contra os indígenas e aceitaram desenvolver ações em comum para evitar novos problemas.

Os pontos acertados⁹¹ entre as partes e aprovados por todos os presentes foram:

1. A direção da RESEX e o CNS reconhecem a existência e legitimidade dos povos indígenas e suas organizações nas terras dos Rios Tapajós/Arapiuns;
2. O movimento indígena reconhece a legitimidade da TAPAJOARA na direção da RESEX Tapajós/Arapiuns;
3. A TAPAJOARA apoia a cultura indígena nas terras da RESEX, reconhecendo a diversidade étnica das populações tradicionais que vivem nas terras do Tapajós/Arapiuns;
4. A direção da RESEX se compromete a não intervir no processo de auto-reconhecimento dos povos indígenas;
5. O movimento indígena apoia a participação de um representante da RESEX nos trabalhos de identificação e delimitação das terras indígenas nos rios Tapajós/Arapiuns;
6. Haverá continuidade dos projetos da RESEX mesmo que instalados em comunidades que se auto-reconhecem como indígenas;
7. O movimento indígena se compromete a informar à TAPAJOARA as atividades programadas nas terras da RESEX Tapajós/Arapiuns, assim como a TAPAJOARA se compromete a informar ao movimento indígena as atividades em comunidades auto-reconhecidas como indígenas;
8. Fica garantida a criação de um Fórum de Entendimento entre a Coordenação da RESEX e MOVIMENTO INDÍGENA, com reuniões periódicas de 6 em 6 meses;
9. Nas reuniões abertas promovidas pela TAPAJOARA, esta convidará, e garantirá, a participação do movimento indígena, assim como esse convidará a TAPAJOARA para suas reuniões abertas.

⁹⁰ Reunião de Vila Franca, 22-23 de maio de 2003. Ata do Ministério Público Federal, em Santarém (PA), assinada pelo Dr. Felício Pontes Jr., que foi o coordenador da reunião. A maior parte das informações sobre este evento é baseada nesta Ata do MPF.

⁹¹ Reunião de Vila Franca, 22-23 de maio de 2003. Ata do Ministério Público Federal, em Santarém (PA), assinada pelo Dr. Felício Pontes Jr., que foi o coordenador da reunião. A maior parte das informações sobre este evento é baseada nesta Ata do MPF.

Do ponto de vista político, o grande vitorioso foi o movimento indígena. Foram seus líderes que tomaram a iniciativa da reunião, e durante os discursos, os indígenas permaneceram no papel de denunciadores e cobradores de explicações, enquanto a RESEX e seus aliados estavam mais na defensiva, tendo que negar as acusações ou desculpar-se. A Tapajoara e entidades afins tiveram que afirmar, explícita e solenemente, que não eram contrárias, mas que, ao invés, reconheciam a legitimidade do movimento indígena dentro da área, ainda que houvesse evidências de que eles pensavam e agiam de modo bem diferente.

A tensão entre o CNS/RESEX e o movimento indígena diminuiu bastante após a reunião de maio de 2003, em Vila Franca, apesar de que os dois grupos continuavam muito distantes um do outro. Na eleição do final de 2004, Livaldo Sarmiento não conseguiu se reeleger vereador, após ficar desgastado com uma parte dos agentes da Igreja e com o movimento indígena, e passou a ter uma atuação mais discreta na sua *comunidade*, no STR e CNS. Os “milhões de dólares da Finlândia” foram consumidos durante o mandato do Nazareno Oliveira, e a Resex entrou em crise. Mas, ainda entre 2007 e 2009, os indígenas que participavam de assembleias sindicais denunciavam a divulgação das antigas ideias de que índios não podiam se aposentar e nem receber os benefícios da bolsa-escola e auxílio-maternidade. O conflito continuou, assim, em baixa intensidade.

Por mais que os diretores do STR de Santarém tenham afirmado, em público, várias vezes, que nada tinham contra o movimento indígena, delegados sindicais e mesmo diretores eram apontados pelos líderes indígenas como disseminadores de ideias anti-indígenas⁹². Um exemplo de que a aproximação com o STR normalmente leva a um afastamento do movimento indígena é o caso de Manoel Edivaldo Santos Matos, conhecido como Peixe Pau, 45 anos, atual vice-presidente do STR de Santarém. Na virada de 2000/2001, ele se dedicou totalmente à realização do II Encontro dos Povos Indígenas que aconteceu na *comunidade* de São Francisco, rio Arapiuns, onde ele era o presidente. Em nenhum momento ali, alguém se manifestou contrário à ideia de *se assumir* indígena. Para o GCI e CITA, São Francisco era uma área indígena. Mas isso tudo mudou em 2002, quando ele deixou de participar das reuniões do movimento indígena e até de visitar o escritório do CITA e GCI. É que, além das tensões entre Resex e indígenas, em julho de 2002, Manoel Edivaldo foi eleito para a diretoria do STR. A partir daí, GCI e CITA passaram a considerar que São Francisco havia *deixado de ser indígena*.

⁹² Manoel Edivaldo, vice-presidente do STR de Santarém, disse que o STR de Santarém não é contra os índios, e que não há nenhuma orientação da entidade para seus delegados agirem contra os índios. “Portanto, se alguém tem suas posições contrárias ao movimento é decisão pessoal e não da entidade”.

A própria presidente do STR teria sugerido na imprensa local que os indígenas eram um *problema*, conforme denunciado pelo cacique Odair José Borari, ao próprio STR, em 14/09/2007⁹³. Líderes indígenas de Iauaretê (Bom Futuro) e Camará, no rio Arapiuns, cujas terras estão dentro do PAE Lago Grande, informaram que repetidas vezes os coordenadores da FEAGRO/PAE e do STR disseram a eles que quem era do PAE e do STR não podia ser indígena. Ou era um ou outro, e se fosse indígena perderia direitos.

Até autoridades da Prefeitura Municipal de Santarém, administrada pelo PT, entre 2005-2008, por ocasião da implantação da educação escolar indígena, confirmaram que a maior resistência ao reconhecimento dos direitos indígenas provinha do STR de Santarém, o que prejudicava o processo⁹⁴. E os líderes do STR eram ligados ao mesmo partido da prefeita. Isso foi denunciado em várias reuniões do movimento indígena desde 2002, e continuava até 2008, pois, de acordo com informações de Moreira da Silva (2008), líderes de CITA/GCI se ressentiam de “atitudes discriminatórias por parte de certas lideranças sindicais, professores e agentes de saúde, entre outros, que, sendo contrários ao movimento, desrespeitam famílias indígenas nessas áreas”.

A disputa entre STR e Movimento Indígena se travava também sobre as mentes dos militantes, já que quase todos eram oriundos de um mesmo âmbito político: os trabalhos de formação da Igreja Católica. Dentre os catequistas e militantes do movimento sindical dos trabalhadores rurais, o movimento indígena selecionou os seus principais líderes, aqueles que se tornaram *caciques*, conselheiros e coordenadores do CITA. Durante muitos anos, desde 1976, ano do lançamento da “oposição sindical”, o STR de Santarém era o destino quase natural de militância dessas lideranças comunitárias. E nos anos seguintes, ele se tornou o único movimento social que congregava, e representava, os moradores das *comunidades* rurais⁹⁵. Tanto que, Canêdo (2004, p. 11) concluiu que o STR de Santarém “tem um lugar chave na luta dessas comunidades pela terra”. A partir dos anos 1990 surgiram as associações de moradores ou produtores rurais e organização dos quilombolas, e se intensificou a atuação de ONGs junto a essa população rural, fragmentando a representatividade única do STR (ALLOGGIO, 2004). Mas, no geral, a hegemonia ideológica do STR e do PT sobre esses outros movimentos se mantinha. Isso mudou no final dos anos 1990, quando o movimento indígena surgiu com outras bandeiras e outra possibilidade de realização do ideal da conquista

⁹³ Conforme minhas anotações sobre a Reunião.

⁹⁴ Conforme relatos da Prefeita Maria do Carmo Martins e da Secretária de Educação do Município, Maria Lucineide Pinheiro, na reunião com Maria Auxiliadora Sá (DAF/FUNAI), GCI e CITA, em Santarém, em 18/06/2007.

⁹⁵ Nas *comunidades* da várzea e em algumas *comunidades* ribeirinhas, a Colônia dos Pescadores Z-20 é uma alternativa de organização.

da terra e da justiça social. Estava, na pauta, a identidade étnica em contraposição à de *trabalhadores rurais*.

Os próprios líderes das *comunidades* (posteriormente *aldeias*) foram ganhando consciência de que havia profundas diferenças entre os objetivos estratégicos da luta do STR e do GCI e CITA. Para muitos deles, o movimento indígena respondia mais às suas novas reivindicações. Ao visitar, em junho de 2003, as *comunidades* de São João, Garimpo, Arimum, Lago da Praia e Caruci, Canêdo (2004, p. 17) encontrou um quadro de reuniões e discussões sobre a criação de um “Assentamento Extrativista pelo INCRA” (PAE), e destacou que “os moradores das citadas comunidades não estão interessados no Assentamento extrativista proposto pelo INCRA, mas sim na regularização fundiária a ser realizada pela FUNAI, uma vez que se reconhecem como indígenas”. Ora, é compreensível que os líderes do STR de Santarém, que defendiam os assentamentos do INCRA e sempre exerceram hegemonia sobre os processos de regularização fundiária na região, se sentissem contrariados com a dissidência de *comunidades* que até pouco tempo marchavam com o STR.

Um exemplo de como as escolhas ocorreram, nesse contexto de disputas, é a da *comunidade* de Camará, que pertence ao PAE do Arapiuns, defendido e propagandeado como a solução fundiária pelo STR de Santarém. O líder local, Sr. Jacó, militante do STR, pertencia ao Conselho Deliberativo do PAE, mas estava insatisfeito com a forma como o processo estava sendo conduzido. Em meados de 2007, ele teve uma conversa longa com ativistas do GCI e CITA, que lhe mostraram as diferenças entre um PAE e uma TI demarcada. Mais tarde, em uma reunião em Camará, em 08/09/2007, ele disse que viu que no PAE “estava servindo de besta”, e que o uso das terras de uma família em um PAE teria “limites” (como não poder fazer uma roça maior do que o tamanho determinado, confinar-se ao lote familiar, sem poder penetrar na área reservada e etc.), e que com a demarcação da TI, que abarcaria toda a área utilizada pela *comunidade*, as pessoas viveriam mais *livres*⁹⁶. Seria, assim, mais vantajoso identificar-se como indígena, como ele mesmo disse. “Foi por isso que eu decidi entrar no movimento indígena”. As posições de outros moradores naquela reunião seguiam a mesma direção, como por exemplo: “Temos que mudar mesmo para o lado indígena, porque dos outros jeitos não conseguimos nada”. O *lado* defendido pelo INCRA, STR e PAE parecia estar perdendo para o *lado dos índios*. Antes do fim de setembro, a maioria dos moradores de Camará resolveu se identificar como indígena, descartando a via do PAE. E Jacó passou de líder sindical e conselheiro do PAE para *cacique* indígena.

⁹⁶ Chamo a atenção, novamente, para esta ideia: identificar-se como indígena quase sempre é associado pelos nativos a ser *livre*.

Outro exemplo. Dadá Borari, que começou atuando na *equipe catequética* da sua *comunidade*, aos 15 anos, em 2002, passou a atuar no STR de Santarém, quando foi eleito o primeiro *delegado sindical* em Novo Lugar. Mas ali não demorou muito, rompeu com o STR e ingressou no Movimento Indígena em 2003. Ele conta que a mudança decisiva ocorreu naquela reunião de Vila Franca, cujo tema foram os conflitos entre indígenas e seus opositores. Ali ele chegou como sindicalista, e saiu como militante indígena.

Vi algumas diferenças entre os indígenas, IBAMA e STR, que defendia o assentamento agro-extrativista e era contra a demarcação das Terras Indígenas dentro da RESEX. Descobri que aquilo estava errado. A minha origem é indígena. Então, o que eu tinha que exigir era a demarcação das nossas Terras Indígenas, e não um “assentamento”. Sai da função de delegado do STR⁹⁷.

Mas houve escolhas em contrário. Líderes indígenas locais abandonaram suas funções para acompanhar o *lado* do STR. Esse foi o caso de João Miranda, que durante muito tempo representou sua *comunidade*, São Pedro do Arapiuns no CITA, e, mais tarde, nos momentos de maior tensão entre CNS/STR/Resex/IBAMA e indígenas, se posicionou na função de delegado sindical, e passou a se manifestar, radicalmente, contra os indígenas.

Dr. Felício Pontes Jr., do MPF, que atuou diretamente na questão das *comunidades* ribeirinhas indígenas e “contrários” e que mediou duas reuniões entre o movimento indígena e os não-indígenas, avalia que o que estava em jogo no conflito era o poder:

No campo específico da [Associação] Tapajoara é necessário enfatizar que o movimento socioambiental não é uno. [...] quando há nova categoria surgindo dentro do mesmo movimento, ou melhor, assumindo-se, isso significa divisão de poder. Quem antes falava em nome de todos, passa a falar em nome de menos gente, ou seja, perde poder. Isso talvez tenha sido a maior dificuldade no processo de reconhecimento desses povos⁹⁸.

3.2.2 O IBAMA ou um grupo dentro do IBAMA?

No meu esforço para entender as causas do conflito que envolveu algumas instituições e o movimento indígena, fui descortinando que não se tratava, simplesmente, da instituição

⁹⁷ VAZ, Florêncio. Dadá Borari, um Índio de Paz em Tempos de Guerra. Fonte: http://docs.google.com/View?docid=dfqznj75_260c442cz. Acesso em: 16.03.2008.

⁹⁸ Ao procurá-lo para uma entrevista, Dr. Felício Pontes Jr. estava nos Estados Unidos, fazendo um curso, razão pela qual a entrevista transcorreu através do orreio eletrônico, e a sua resposta chegou em 14/10/ 2009.

IBAMA⁹⁹ contra a emergência dos indígenas nas UCs, mas também de um grupo de indivíduos, dentro dessa instituição, que provocou a divisão, em razão de interesses políticos e, sobretudo, financeiros. Por exemplo, as ações de alguns diretores e técnicos do IBAMA contra os indígenas não podem ser tomadas imediatamente como uma posição institucional do órgão, mas de determinadas pessoas ligadas a um grupo político, que atuou, e influiu muito, durante certo período, a partir do órgão¹⁰⁰. Essa hipótese é confirmada pela análise dos fatos e depoimentos dos envolvidos e foi corroborada por algumas pessoas que pertenceram, ou pertencem, aos quadros do IBAMA e da coordenação da Associação Tapajoara. Refiro-me às entrevistas com Miguel Lúcio Sousa Lima, 42 anos, presidente da Associação Tapajoara, entre 07/1999 e 07/2002, Célio Aldo Costa Sousa, 47 anos, membro da atual coordenação da Tapajoara e daquela de Miguel Lúcio Lima¹⁰¹, José Francis Moura da Trindade, 46 anos, gerente interino da Resex Tapajós-Arapiuns¹⁰², e Nivaldo Antônio Martins dos Reis, 51 anos. Os dois últimos são servidores do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMbio), antigo CNPT/IBAMA.

A avaliação dos dois líderes da Resex e dos dois técnicos do ICMBio é de que as ideias contrárias ao movimento indígena começaram a ser difundidas a partir da chegada de *algumas pessoas* à região, pois no início do movimento pela criação da Resex e até o surgimento das primeiras *comunidades* indígenas havia união entre todas as entidades envolvidas, como salientou Célio Aldo Costa Sousa: “Começaram a surgir opiniões diferentes, de pessoas que nem faziam parte da nossa região. Diante disso foi que começaram as divergências entre entidades e pessoas”. Referindo-se a Juan Carlos Carrasco Rueda e Atanagildo de Deus Matos, o Gatão, Célio Aldo Costa diz que essas *pessoas de fora* tinham *outras ideias* sobre a região. Os dois servidores do ICMBio afirmam que, nos anos de maior acirramento da tensão

⁹⁹ Apesar de eu destacar o IBAMA, o INCRA também tem uma convivência conflitiva com os indígenas, pois as reivindicações por TIs demarcadas ameaça a sua política de assentamentos. Os indígenas se recusam a aceitar os lotes individuais e os PAEs, pois com isso perdem a floresta e as áreas coletivas de caça e extrativismo variado. As tensões entre a política do INCRA e o projeto indígena acabam se difundindo entre as *comunidades* não-indígenas, que aderem aos assentamentos, e assim são gerados os conflitos entre moradores assentados e indígenas, estes sendo acusados de querer tomar a terra daqueles, já que a TI como conjunto da área utilizada tradicionalmente para a reprodução do grupo aparece como bem maior do que os lotes dos assentados.

¹⁰⁰ E as instituições não são feitas por pessoas? É claro, e são os interesses dessas pessoas que podem, em determinados contextos, se impor às instituições. O que quero dizer é que, ao menos naquele momento do conflito, a posição que apareceu como sendo “do IBAMA” parece que era muito mais a posição de um grupo dentro do IBAMA.

¹⁰¹ Miguel Lima, depois que seu grupo foi afastado da liderança da Resex, ficou participando apenas da associação da sua *comunidade*. Celio Aldo Costa se afastou durante três anos, em seguida ao que retornou e foi convidado a fazer parte da coordenação da Tapajoara.

¹⁰² A entrevista conjunta com José Francis Trindade e Nivaldo Martins dos Reis foi realizada em julho de 2009, na sede do ICMBio, em Santarém. Posteriormente, em agosto de 2009, realizei outra entrevista somente com o último. Miguel Lúcio Lima foi entrevistado em 04/09/2007, e Célio Aldo Sousa, em outubro de 2009, ambos em Santarém.

contra os indígenas, na Resex e na Flona (aproximadamente de 2002 e 2003), um grupo ligado ao CNS é que impôs sua visão política à atuação do IBAMA em Santarém com relação aos indígenas, através da indicação de pessoas da sua confiança para os cargos de chefia no órgão. As pessoas que lideravam esse grupo eram, basicamente, os já citados Juan Carlos Carrasco Rueda – chileno, que se apresentava como assessor do CNS, mas que parecia atuar mesmo como mentor intelectual do grupo, e Atanagildo de Deus Matos – ex-presidente nacional do CNS, ex-chefe nacional do CNPT/IBAMA, entre 2001 e agosto de 2003, e membro da atual diretoria do CNS¹⁰³; e mais Fábio Vaz de Lima¹⁰⁴ - ligado ao grupo político de Jorge Viana, ex-governador do Acre, ex-diretor do Grupo de Trabalho Amazônico (GTA), ex-assessor do senador Sibá Machado, e esposo da senadora Marina da Silva, ministra do Meio Ambiente entre 2003 e 2008; Geraldo Irineu Pastana (ex-presidente do STR de Santarém, ex-vereador e ex-deputado federal do PT e gerente do IBAMA de Santarém, entre 2003 e 2004) e a advogada Rosária Sena Cardoso Farias, que, após 2002, passou a ocupar a chefia do CNPT/IBAMA em Santarém, mesmo não sendo servidora do órgão.

Atanagildo Matos começou a frequentar Santarém ainda como presidente do CNS, e, depois, como Chefe do CNPT nacional (de 2001 a 2003), visitava-a regularmente. Mas o início do processo de *desmonte* da Tapajoara¹⁰⁵ e do CNPT ocorreu com a sua chegada à chefia do CNPT nacional. Quando ainda era presidente do CNS, no início de 2001, ele e seu grupo pressionaram e afastaram Rafael Pinzón Rueda da chefia nacional do CNPT (1995-2001), e Atanagildo ocupou o seu lugar¹⁰⁶. Uma vez à frente do CNPT, Atanagildo reuniu um conjunto de pessoas ligadas aos seus interesses. Em Santarém, ele manteve Ângelo de Lima Francisco como chefe da Flona Tapajós e Rosária Sena como chefe do CNPT regional e gerente da Resex Tapajós-Arapiuns. Livaldo Sarmiento, também líder do CNS em Santarém e muito ligado a Atanagildo Matos, atuou como vereador, entre 2001 e 2004.

¹⁰³ Conforme a página do Conselho Nacional das Populações Extrativistas: http://www.extratativismo.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=57&Itemid=1. Atanagildo de Deus Matos, pertence à Diretoria Executiva, como tesoureiro. Acesso em: 22/11/2009.

¹⁰⁴ O nome do técnico agrícola Fábio Vaz de Lima também aparece em uma relação do STF de acusados de improbidade administrativa pelo MPF, em um dos escândalos que envolveram a governadora do Maranhão, Roseana Sarney. Ele e Roseana teriam beneficiado, ilegalmente, a Usimar em São Luis (MA), com recursos do Fundo de Investimentos da Amazônia. O processo, com onze volumes, deu entrada no STF, em 13/04/ 2004. Fábio é apontado como o responsável pela indicação de Atanagildo Matos para a chefia do CNPT. Fonte: Blog Conversa Fiada, de Paulo Henrique Amorim - <http://www.paulohenriqueamorim.com.br/?p=16570>. Acesso em: 22/11/2009.

¹⁰⁵ O termo *desmonte* foi usado por Nivaldo Martins dos Reis para descrever a substituição de pessoas dessas entidades por outras, ligadas aos interesses dos líderes do CNS, e também se refere à paralisação do processo de mobilização política e da maioria dos projetos até então desenvolvidos na área da Resex.

¹⁰⁶ Conf. “Chefe nacional do CNPT é acusado de desviar dinheiro”. *Página 20*, Rio Branco (AC), 29/08/2003. Disponível em : <http://www.socioambiental.org/uc/627/noticia/2222>. Acesso em: 21/11/2009.

Segundo Miguel Lima, Juan Carrasco chegou a Santarém depois que Miguel manteve uma conversa com Atanagildo Matos, que teria dito “Miguel, tu precisas de alguém prá te ajudar lá!”. E Juan Carrasco foi o escolhido para ajudar Miguel e os outros coordenadores da Resex a elaborar projetos e, principalmente, atrair recursos financeiros. Juan sempre se identificava como “secretário de assuntos internacionais” do CNS. Mas era chamado também de “articulador” ou “representante” do CNS (BELO, 2000). Sobre isso, Nivaldo Reis afirma que “O CNS chegou a Santarém de pára-quedas, depois que a Resex estava criada, em meados do ano 2000”, e logo começou sua atuação, de se aproveitar das *populações tradicionais* para elaborar projetos, cujos recursos obtidos não lhes são dirigidos, efetivamente. Logo depois da sua chegada, Juan Carrasco foi denunciado, pelo IBAMA, por destruir vegetação de área de preservação permanente em Alter do Chão. O desmatamento sem licença ambiental fazia parte da construção de um local de encontros do CNS. A imagem por ele transmitida era de uma pessoa que gostava de ostentação¹⁰⁷, como sugere o texto de uma matéria:

De pobre, o chileno, até o momento, não tem nada. Já que em poucos meses em que se encontra em Santarém, comprou essa área imensa de terra, carros, lanchas, além de uma casa de veraneio na Vila. [...] de um bom gosto bem requintado, escolheu o ponto turístico mais famoso da região: a Vila de Alter do Chão [...]. (BELO, 2000)¹⁰⁸.

A autora da reportagem sugere, ainda, que Juan Carrasco não teria sido punido, até aquele momento, por ser namorado de Selma Bara Melgaço, que havia deixado a gerência do IBAMA havia pouco tempo.

Quase na mesma época, chegaram de Brasília o casal Geraldo Pastana e Toninha Pastana e, juntamente com o CNS, logo colocaram em prática sua política de *desmonte* na Resex e no CNPT, substituindo pessoas e organizando um quadro conforme seus interesses, como já havia acontecido em outros estados da Amazônia e no próprio CNPT nacional. Em um abaixo-assinado de outubro de 2005¹⁰⁹, enviado ao MPF em Brasília, alguns líderes e moradores da Resex distinguem *a vida dos moradores da Resex em até o ano de 2001 e de 2002 até hoje*, e dizem que o que marcou essa diferença foi a influência que o CNS passou a

¹⁰⁷ Em outra matéria da mesma autora (BELO, 2003a), informa-se que Juan Carrasco gostava também de muitas “farras”. Enfim, a fama que ele gozava na cidade era de alguém que ostentava possuir muito dinheiro.

¹⁰⁸ BELO, Gerciene. Chileno depreda Área em Alter do Chão. *Jornal de Santarém e Baixo Amazonas*, Santarém, 23 a 29/09/2000.

¹⁰⁹ O documento, de 05/10/2005, é assinado por nove pessoas, inclusive Miguel Lúcio Sousa Lima, ex-presidente da Tapajoara, e foi enviado à CMEFA e 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do MPF, na pessoa da Dra. Deborah Duprat.

ter sobre a Tapajoara. Em 2003, com a posse do Presidente Lula, Geraldo Pastana foi alçado ao posto de gerente do IBAMA/Santarém¹¹⁰, passando Rosária Sena a sub-gerente. E o alinhamento do órgão aos interesses de Juan Carrasco Rueda e Atanagildo Matos se completaria, como afirma Nivaldo Reis:

A partir do momento em que eu saí do CNPT [dezembro de 2001], e que Rosária Sena entrou, o CNS praticamente mandava no CNPT e no IBAMA porque a gerente na época era Selma Bara Melgaço e depois, Geraldo Pastana¹¹¹. Todos eles eram teleguiados pelo CNS, mais precisamente na pessoa de Juan Carlos Carrasco, que passou a morar em Santarém, Alter do Chão. E havia a intervenção de Atanagildo Matos, que era chefe nacional do CNPT, lá em Brasília, que já havia sido presidente do CNS.

Rosária Sena foi promovida a chefe do CNPT em Santarém na virada de ano de 2001/2002, em plena campanha para a eleição da coordenação da Tapajoara. Nivaldo Martins Reis permaneceu como gerente da Resex até o fim de dezembro de 2002, mas garante que nada pode fazer em benefício das *comunidades* porque a chefe do CNPT não lhe dava apoio logístico, boicotando-o. Em 2004, ele foi transferido para a Divisão Técnica (DITEC) do IBAMA, fora da área de Resex. Segundo Reis, Rosária Sena não é servidora concursada do IBAMA, e ocupava cargo de confiança, por indicação do CNS. Um forte indício de suas ligações suspeitas com o grupo é que suas reuniões com Juan Carrasco, Geraldo Pastana e Atanagildo Matos aconteciam a portas fechadas, o que não era uma prática comum no órgão. Denúncias dos moradores da Resex sobre malversação dos recursos do projeto da Finlândia eram por ela engavetadas, assim como eram refutadas as denúncias de abandono dos projetos nas *comunidades*, refutações secundadas por Livaldo Sarmiento (CNS local) e Nazareno Oliveira (Tapajoara), conforme Belo (2003a). Em 2006, ela era gerente-substituta do escritório regional do IBAMA/ Santarém, quando o órgão ficou sob investigação da Polícia Federal pelo misterioso desaparecimento de 500 Autorizações de Transporte de Produtos Florestais (ATPF) de uma gaveta da sala da gerência (SANTOS, 2006). Até 2009, Rosária Sena ainda continuava trabalhando no IBAMA, em cargo de confiança.

Conforme Miguel Lima, a ideia inicial de Geraldo e Toninha Pastana era vincular ao STR e CNS um grupo dos *trabalhadores rurais*, e afastar as ONGs que ajudaram a criar a

¹¹⁰ Desde a eleição de Nazareno de Oliveira, ele já era assessor da Tapajoara. Quando assume a gerência do IBAMA em Santarém, sua esposa Toninha Pastana passou a assessora da Tapajoara.

¹¹¹ Comentava-se, abertamente, em Santarém que Juan Carrasco Rueda, embora fosse chileno, comandava o CNS e “tinha grande prestígio junto à presidência do IBAMA, sobretudo depois da ascensão do PT ao governo federal” (LEAL, 2007). Os informantes disseram que ele costumava jactar-se de grande influência em Brasília, falando alto ao telefone com pessoas que ele dizia serem Marina Silva, Mary Allegratti etc.

Resex, o GCI inclusive. Mas a ideia inicial de tentar barrar o avanço dos indígenas teria sido iniciativa de Juan Carrasco e Atanagildo Matos, com afirma o mesmo Miguel Lima:

[...] a questão indígena foi colocada como contrária mesmo pelo Juan e [Atanagildo] Gatão, de Brasília. Foram eles que vieram contra e fizeram uma reunião onde tava a Rosária [Sena] e - aí que entram – [Geraldo] Pastana e Toninha, e já explica a ideia do recurso da Finlândia. É aí que todo esse grupo se conscientiza que a questão [indígena] iria avançar e estava avançando e precisaria eles fazerem alguma coisa pra impedir. Aí que a Toninha com o Pastana entram.

À frente da coordenação da Tapajoara, Miguel Lima sentiu dificuldade de exercitar o poder formal que detinha sobre a Resex, uma vez que o CNPT/IBAMA demonstrava ter o verdadeiro controle da situação. Vale notar que antes da criação da Resex os ativistas e líderes comunitários afirmavam que a Resex era a “terra nas mãos dos filhos da floresta”, e o IBAMA parecia concordar com isso. Depois, Miguel percebeu não ser exatamente assim, mas, ao contrário, Resex era a terra nas mãos do IBAMA. E os diretores do órgão procuraram transmitir a alguns líderes da Resex a ideia de que não havia problema no fato de o CNPT/IBAMA ter todo o poder sobre a Resex.

No transcorrer de 2001, a presença da equipe de antropólogos da FUNAI contrariou também os interesses do grupo liderado pelo CNS, que supôs que o seu poder de barganha junto às *comunidades* se reduziria. Que as pessoas *se assumissem* indígenas e *resgatassem sua cultura* não constituía problema, até então, mas a perspectiva da demarcação das TIs e inserção de outro órgão federal na área já se apresentavam como ameaças. E a ameaça tornava-se crescente à medida que aumentava o número de *comunidades* indígenas na Resex. Conforme Zenilda Bentes, 47 anos, militante do GCI, foi nesse contexto que, “algumas entidades perceberam que as populações tradicionais estavam aderindo ao movimento indígena, causando um esvaziamento na Resex, e os projetos financeiros previstos corriam o risco de serem suspensos na área”. Isso atingia a visão economicista do grupo liderado pelo CNS.

Desde o início de 2000, começou a ser discutido o projeto de US\$980 mil dólares com a Finlândia¹¹². Em reais, falava-se em R\$2,4 milhões que deveriam ser aplicados apenas na Resex Tapajós-Arapiuns (BELO, 2003a). Miguel Lima, que participou das primeiras reuniões de negociação e elaboração do projeto, afirmou que “os finlandeses deixaram claro que eles não trabalhariam com indígenas”. E isso reforçou a tendência anti-indígena que preexistia em

¹¹² Alguns informantes falaram em US\$982 mil. Preferi citar a forma arredondada de US\$980 mil. Esse valor correspondia a 40% de um total de US\$3,4 milhões. A outra parte seria usada em outras regiões da Amazônia (Conf. Abaixo-assinado dos líderes e moradores da Resex enviado à 6ª Câmara do MPF, de 05/10/2005).

algumas pessoas e instituições: a questão indígena não poderia avançar, porque colocaria em risco os dólares da Finlândia que ainda estavam sendo negociados. A partir daquele momento, os líderes maiores do CNS e seu grupo de influência (Rosária Sena, Livaldo Sarmento, Geraldo Pastana e Toninha Pastana) posicionaram-se totalmente contrários aos indígenas dentro da Resex.

Célio Aldo Costa, que também era da primeira coordenação da Tapajoara, confirma o que disse Miguel Lima sobre o papel de Juan Carlos Carrasco no início da divergência com os indígenas:

Um dos diretores do CNS, Juan Carlos, numa reunião ele falou pro Miguel que os recursos que vinham para a Tapajoara não era para trabalhar com indígenas, e sim para trabalhar com extrativistas da Resex. Com isso o Miguel foi ficando ofendido, porque ele se considera indígena também. Então, começou o pequeno conflito.

A manifestação de Livaldo Sarmento, em Surucua, em dezembro de 2001, deve ser entendida já como parte de uma estratégia maior de isolamento do movimento indígena, da qual fazia parte a não reeleição do grupo vinculado a Miguel Lima. Logo, o grupo atraiu outros líderes da Resex. Segundo Miguel Lima, CNS, Geraldo e Toninha Pastana, STR e IBAMA já estavam articulados, e ele sentiu haver algo contra a sua atuação, pois ele havia se recusado a seguir a política do grupo.

Deusdete Andrade, 42 anos, que também compunha a diretoria da Tapajoara, ao lado de Miguel Lima, dá sua versão sobre o que aconteceu logo depois da Assembleia da Resex em Surucua (dezembro de 2001):

[...] a partir daquele dia, a própria coordenação, Miguel, Nazaré e o Célio Aldo também¹¹³, nós nos reunimos e definimos que nós íamos lutar pela questão indígena independente de o Livaldo, Mucura, Nazareno, a Rosária, ou outros serem contra. A gente tava preocupado em defender o que nós somos, índios. Se nós somos índios, temos que buscar os nossos direitos como índios. Nós quatro definimos que jamais a coordenação abandonaria o movimento indígena, porque a pressão era que a gente não apoiasse mais a causa indígena, que a gente esquecesse o movimento indígena, e só lutasse em questão de projetos. Ele [Juan Carrasco] sempre colocava pra gente, que o dinheiro vinha acima de tudo, e a gente só ia buscar recursos, ou ganhar recursos se a gente deixasse essa questão indígena de lado. Rosária, Mucura, Livaldo e o próprio Juan diziam que pra gente conseguir algum benefício pra dentro da Resex, a gente tinha que esquecer essa questão indígena, esse negócio de índio. [Isso] não prestava, não valia. [...] nunca concordamos com ele [Juan Carrasco]. De vez em quando a gente ouvia: “índio não é isso, índio não é aquilo!” Muitas vezes a gente ficava calado porque a gente não queria criar atrito com quem tinha condições de estar mantendo o escritório financeiramente. Isso obrigava a gente a se calar, aceitar a opinião deles de preconceito conosco, porque eles é que mantinham o

¹¹³ Ele lembra que não compartilharam esse entendimento os diretores Marildo (Boim) e Ronilson (São Pedro, Arapiuns). O último se tornaria, posteriormente, um dos maiores opositores dos indígenas na sua *comunidade*.

escritório, eles que pagavam a nossa diária, eles que pagavam o salário do Miguel, Nazaré, do Amarildo [...], nós ficava praticamente na mão deles tentando obedecer a vontade deles.

Tanto os técnicos do ICMBio como os dois líderes da Resex concordam que a chapa de Nazareno Oliveira, apoiada abertamente pelo grupo liderado pelo CNS e Geraldo Pastana, recebeu a ajuda financeira necessária, sob a forma de combustível e alimentação. Enquanto isso, a coordenação da Tapajora teve seus recursos cortados pelo CNS durante todo o primeiro semestre de 2002, e fez uma campanha praticamente sem recursos. “Foi uma eleição injusta”, concordam os informantes, que receberam denúncias de que houve até compra de votos por parte da chapa apoiada pelo CNS.

Para Nivaldo Reis (ICMBio), a possível vitória da chapa apoiada por Miguel Lima e pelos indígenas se constituiu em uma ameaça aos interesses do grupo liderado pelo CNS:

O CNS temia a vitória da chapa do Célio Aldo e Miguel Lima devido ao projeto da Finlândia, de US\$980 mil dólares, dos quais 90% deveria ser para as comunidades, e só 10% para o CNPT, e isso não aconteceu. Eu julgo que toda essa confusão, essa mudança, foi no sentido de evitar a vitória da chapa do Miguel, porque ele falava sempre que iria denunciar tudo o que estava acontecendo com a destinação desse recurso da Finlândia. Miguel queria só cumprir o que estava no projeto.

Recordando as discussões dos coordenadores da Tapajoara com os diretores do CNS e chefia do CNPT sobre a administração dos recursos do projeto com a Finlândia, Célio Aldo Costa confirma que o pomo da discórdia foi mesmo o controle sobre esses dólares, e o modo como poucos decidiram sobre o que fazer e como usar os recursos em questão:

Quando se fala em dinheiro, isso mexe com a cabeça das pessoas. Então, a influência maior é porque todo aquele recurso deveria ser gerenciado por alguém, e nós entendíamos no momento que quem deveria gerenciar esse recurso era a própria Tapajoara. E outras pessoas do CNPT e CNS achavam que não, porque a Tapajoara não teria capacidade, que seus diretores não eram capacitados para mexer com recursos, projetos [...] E nós achamos que nós temos capacidade. Na verdade, não surgiu apenas por causa de recurso, mas por questão política, tanto do CNS, como do STR. Existem pessoas que acham que como liderança elas são donas da verdade, que podem fazer tudo sozinhas. Uma ou poucas pessoas determinavam o que tinha que ser feito, sem uma discussão entre as lideranças. Foram feitas várias reuniões, mas já havia essas pessoas com interesses diferentes. [...] Na época da composição das chapas para a sucessão na Tapajoara houve um “racha” dentro da Tapajoara, no CNPT, no STR, porque alguns achavam que nós tínhamos condições de tocar esse trabalho [projeto da Finlândia], outros, que nós não tínhamos.

Os servidores do ICMBio confirmaram que Atanagildo e seu grupo prenderam os recursos financeiros para a coordenação da Tapajoara, nos meses anteriores à eleição de julho

de 2002, e ao mesmo tempo financiaram a campanha da chapa encabeçada por Nazareno José de Oliveira, para neutralizar a liderança de Miguel Lima, que havia afrontado os interesses do grupo no tocante à administração dos recursos do projeto da Finlândia, ao reivindicar que a Tapajoara administrasse tais recursos, enquanto o grupo contrário queria-os sob o controle do CNS.

A tensão desencadeada nas reuniões e articulações entre esses grupos e pessoas logo chegou às *comunidades*, e lideranças locais, sem muita preparação política, retransmitiam notícias e ideias de forma equivocada, o que aumentava as dúvidas e a divisão. Algumas perfilaram-se, no conflito, pensando em se promover politicamente, como foi o caso do Sr. Nazareno Oliveira, que, aparentemente, não logrou os benefícios correspondentes ao papel que jogou no conflito. Atualmente, ele é presidente de uma associação local, e continuaria não valorizando a capacidade dos membros da sua própria *comunidade*.

Com a vitória do grupo liderado pelo CNS na Tapajoara, e o isolamento político do grupo ligado a Miguel Lima, decidiu-se que os recursos do projeto seriam depositados na conta do CNS, que faria a sua distribuição. Uma parte desse valor seria destinada à Resex Tapajós-Arapiuns. Mas os servidores do ICMBio supõem que parte desse valor foi utilizada para sustentar os projetos políticos do grupo e pode ter colaborado, financeiramente, para a campanha de Geraldo Pastana à prefeitura de Belterra, em fins de 2004, conforme teria denunciado Nazareno Oliveira, em 2005. Já o barco *Puxirum*, o único bem mais visível que ainda restava daquele projeto no início de 2009, teria servido mais para o deleite de Juan Carrasco, que vivia na paradisíaca vila balneária de Alter do Chão.

A difamação dos opositores do CNS e do STR passou a ser a maior estratégia de atuação do grupo. Conforme Miguel dos Santos Correa, já no início de 2002, Geraldo Pastana falava contra os indígenas, em reuniões com moradores da Flona, enquanto Nazareno Oliveira percorria as *comunidades* da Resex, fazendo o mesmo trabalho. Isso continuou depois da eleição na Tapajoara, em julho, inclusive envolvendo outros líderes contrários aos indígenas¹¹⁴:

O seu Nazareno que era coordenador da Resex fazia uma articulação contra o movimento indígena, ele saía falando nos barcos, saía falando naquelas reuniões que tinha nas comunidades. Quando nós chegava na comunidade, nós não era bem recebido porque eles não queriam aceitar o nosso movimento indígena na comunidade. [E Miguel fala da visita a uma *comunidade* que até antes do *racha* era considerada indígena, e depois disso abandonou o movimento indígena] Fomos lá

¹¹⁴ Além de Nazareno Oliveira, todos os altos diretores da Tapajoara são citados como divulgadores de ideias contrárias aos indígenas. Livaldo Sarmiento e Júlio “Traíra” são outros nomes sempre citados pelo mesmo motivo.

no Paricatuba. Somente o presidente foi falar com a gente, só ele e mais ninguém, e o presidente disse: “Olha, ninguém vai fazer reunião aqui porque nenhum tá querendo conversar com esse negócio de índio aqui não! E é melhor vocês saírem hoje. Vocês comem aqui em casa e vocês vão embora!” O quê que nós fizemos? Ficamos lá e fomo prá outra comunidade. (Miguel dos Santos Correa - CITA).

Em agosto de 2003, uma sindicância do IBAMA confirmou o desvio de R\$1,5 milhão de reais pela chefia no CNPT nacional, entre 2001 e 2002¹¹⁵. Esses recursos pertenciam ao projeto Resex II, do PPG-7, financiado pela Comunidade Européia e o Banco Mundial, e deveriam ser destinados, exclusivamente, às *comunidades* de Reservas Estrativistas. O dinheiro foi “usado num festival de passagens aéreas domésticas e internacionais, bem como para bancar feiras e outros eventos pessoais ou para amigos do Chefe Nacional do CNPT”¹¹⁶. A comissão de sindicância considerou o caso tão grave que recomendou: a imediata suspensão de repasses de recursos do Resex II para o CNS; o desligamento imediato de dois altos colaboradores de Atanagildo Matos, acusados por improbidade administrativa; o afastamento, igualmente imediato, de Atanagildo Matos, do cargo de chefe do CNPT; e abertura de processo administrativo e disciplinar contra o mesmo por improbidade administrativa e prevaricação¹¹⁷.

No primeiro semestre de 2004, surgiram na imprensa sinais de descontentamento de líderes e moradores da Resex com o CNPT e a Tapajoara. Em janeiro, o Sr. Marildo Pedroso Serrão, que havia participado da diretoria da Tapajoara na equipe de Nazareno Oliveira, mas terminou afastado, denunciou que as propostas iniciais da Resex haviam sido esquecidas, que as *comunidades* não eram ouvidas e que:

O Sr. Nazareno tem toda a sua família empregada na entidade. Nepotismo que tanto criticaram e hoje se utilizam para se dar bem na vida. Enquanto isso estamos abandonados. [...] O nosso povo está carente, embora todos saibam que o governo Finlandês firmou parceria com o país e repassou o valor de R\$2 milhões e meio para ser revestido nas comunidades e até agora não temos nada. (BELO, 2004a)¹¹⁸.

Em junho do mesmo ano, mais denúncias de abandono das *comunidades* e paralisação dos projetos, e Maria José Caetano, de Pinhel, presidente da Yané Caeté, aparece entre os descontentes (LEITÃO, 2004).

¹¹⁵ Nova denúncia, em meados de 2004, baseada em consultoria independente contratada pelo Banco Mundial (BIRD) já falava de desvios de US\$2 milhões (na época R\$6,36 milhões), envolvendo os nomes de Fabio Vaz de Lima, Atanagildo Matos e a rede de ONGs GTA, conforme Belo (2004b).

¹¹⁶ Conf. Chefe nacional do CNPT é acusado de desviar dinheiro. *Página 20*, Rio Branco (AC), 29/08/2003. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/uc/627/noticia/2222>. Acesso em: 21/11/2009.

¹¹⁷ Conf. Chefe nacional do CNPT é acusado de desviar dinheiro... Op. cit.

¹¹⁸ BELO, Gerciene. Comunitários denunciam descaso da Resex e Ibama. *O Impacto*, Santarém, 23/01/2004a.

Em 05/10/2005, um grupo de líderes de *comunidades* da Resex enviou um abaixo-assinado para a Dra. Deborah Duprat, da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do MPF, denunciando a sua insatisfação com os rumos da Tapajoara e da Resex. Ali é dito que após 2002, quando o CNS passou a ter total controle sobre a Tapajoara, os servidores do IBAMA foram impedidos de continuar seu trabalho junto aos moradores, todos os projetos ficaram abandonados, “e o povo hoje está numa situação difícil [...]”¹¹⁹. Há denúncia de falta de transparência no uso dos recursos financeiros recebidos pela Tapajoara, inclusive daqueles oriundos da Finlândia: “provavelmente não foram aplicados para aquilo a que se propunham”. Sobre a participação dos moradores, o documento afirma que atualmente as assembleias da Resex estavam sendo feitas na sede do CNS em Alter do Chão, com um número reduzido de pessoas, ao contrário dos primeiros anos, quando eram realizadas em Vila Franca, e as decisões eram tomadas com a participação de uma grande maioria de líderes e moradores. Pede a intervenção da 6ª Câmara do MPF de Brasília,

Uma vez que o Ministério Público Federal de Santarém/PA abriu procedimentos nesse sentido no ano de 2004, porém o CNS, a diretoria da Resex e o IBAMA manipularam as audiências chamando para depor somente pessoas por eles escoltadas, bloqueando dessa forma o direito de voz da maioria das lideranças das comunidades¹²⁰.

Outro abaixo-assinado de 07/02/2006, com a firma de 116 *moradores e lideranças* da Resex, entregue ao então Gerente Executivo do IBAMA em Santarém, Dr. Huygnes Caetano da Fonseca, contém denúncias e questionamentos,

[...] desde o ano de 2003 até a presente data, verificamos que as atividades que vinham sendo realizadas na nossa RESEX foram prejudicadas e com isso a maioria de aproximadamente 22.000 moradores (70 comunidades) estão insatisfeitos com esses acontecimentos, porém, por receio, não reclamavam às autoridades por medo de represálias. [...] No início, tudo nos foi garantido, pelo IBAMA, em termos de melhoria, mas no decorrer do tempo, perdemos esse apoio ficando no cabresto do Conselho Nacional dos Seringueiros – CNS, sem direito a voz nas Assembleias, muito menos, participação nas decisões dos encaminhamentos, sendo essas, tomadas apenas por um pequeno grupo de pessoas escolhidas e teleguiadas, que, inclusive, eram remuneradas para calarem a boca [...]¹²¹.

¹¹⁹ Conforme Abaixo-assinado dos Moradores e Lideranças da Resex Tapajós-Arapiuns, enviado à 6ª Câmara do MPF, de 05/10/2005. O documento é assinado por nove pessoas, incluído Miguel Lúcio Sousa Lima.

¹²⁰ Conforme Abaixo-assinado dos Moradores e Lideranças da Resex Tapajós-Arapiuns, enviado à 6ª Câmara do MPF, de 05/10/2005. Op. cit.

¹²¹ “Comunicado ao IBAMA”, dos Moradores e Lideranças da Resex Tapajós-Arapiuns, ao Dr. Huygnes Caetano da Fonseca, Gerente Executivo do IBAMA/GEREX II/Santarém-PA, protocolado no IBAMA em Santarém, em 07/02/2006.

Entre os servidores do IBAMA lotados em Santarém, também cresceu o descontentamento com a forma como os cargos de chefia internamente ao órgão estavam sendo preenchidos sob indicação de organizações externas. Em 02/02/2006, o núcleo de Santarém da Associação dos Servidores do IBAMA (ASSIBAMA) também enviou uma Carta Aberta ao Gerente Executivo do IBAMA/Santarém, manifestando sua contrariedade com a atuação precária do CNPT/IBAMA/Santarém nos últimos três anos, e pedindo que nas próximas nomeações de chefes de unidades descentralizadas de UCs (como a Resex e a Flona) e do CNPT fossem aproveitados técnicos do quadro local do IBAMA. E afirmam:

Não ser correto que determinadas organizações, sejam elas governamentais ou não-governamentais, como já ocorreu como experiência em outras ocasiões e em anos anteriores, queiram fazer indicações para certos cargos de chefia de nossa casa, como exemplo temos a especificar a RESEX-Tapajós/Arapiuns e o Centro Nacional de Populações Tradicionais, representação de Santarém [...] [...] Esse acontecimento deveu-se ao fato dessa abertura que o IBAMA possibilitou a determinadas entidades não-governamentais, para fazerem a gestão dessa Unidade de Conservação, que trataram de desarticular o CNPT a nível nacional e local, onde chegaram ao absurdo de impedirem que os servidores da casa, lotados na RESEX, viessem atuar na mesma e no CNPT/IBAMA/STM respectivamente, para que estes não atrapalhassem os seus planos de desmandos colados [colocados?] em prática nos últimos anos¹²².

No segundo semestre de 2005, quando o servidor do IBAMA José Moura Francis Trindade esteve na função de chefe-substituto do CNPT em Santarém, o grupo historicamente ligado ao CNS tomou a iniciativa de enviar uma carta à Ministra do Meio Ambiente, Marina Silva, e ao Chefe nacional do CNPT, Paulo Oliveira, denunciando o servidor como inadequado para a função, “mesmo que seja temporariamente”. O grupo reclama, ainda, que Trindade convocou Nivaldo Reis para ajudá-lo no CNPT, sendo este acusado de irregularidades. No fim, pedem os signatários que:

Pessoas realmente capazes assumam estes cargos tão importantes para o sucesso de todo trabalho do Ministério do Meio Ambiente e do IBAMA em nossa região. *Reconhecemos que podemos auxiliar nas indicações* e também que já existe hoje pessoa com competência para trabalhar no CNPT, e que este está dentro do IBAMA/Santarém [...] ¹²³[grifo meu].

¹²² ASSIBAMA – Núcleo de Santarém -PA, Carta Aberta No. 001/2006, de 02/02/2006. Além do Gerente do IBAMA em Santarém, a Carta foi enviada para a Presidência do IBAMA, Ministra do Meio Ambiente, CNPT/IBAMA/BSB/DF e demais diretorias do IBAMA na Administração Central em Brasília. O documento é assinado por seis representantes da Comissão de representação da ASSIBAMA em Santarém, entre os quais consta Nivaldo Antônio Martins dos Reis.

¹²³ Abaixo-assinado enviado à Ministra Marina Silva e ao Sr. Paulo Oliveira, chefe do CNPT em Brasília. Datado de 24/11/2005, o documento é firmado por onze pessoas, entre elas Maria Ivete Bastos dos Santos (presidente do STR de Santarém), Livaldo Sarmento (representante do CNS/PA) e Célio Aldo Costa (secretário da Tapajoara).

Para Miguel Lúcio e os técnicos do ICMBio, uma prova dos interesses financeiros do grupo de Juan Carrasco e Atanagildo Matos em Santarém é que eles desapareceram da cidade depois que acabaram os *dólares da Finlândia*. “Só quem ficou do CNS foi Livaldo Sarmiento”, diz Nivaldo Reis, 51 anos, referindo-se ao ex-vereador natural do rio Arapiuns. Ele diz, ainda, que o CNS só veio atrapalhar: “Chegou já no meio do processo, atrapalhou, acabou com o trabalho que se fazia e saiu”.

E o que restou do projeto Puxirum¹²⁴? Salvo o rastro de *desmonte* na Tapajoara e no CNPT/ICMBio, muito pouco. Na análise de Célio Aldo, do total de recursos, “veio uma pequena fatia para a Tapajoara, uma besteirinha”, para o pagamento da diretoria, para o escritório. Outras fatias foram para o STR de Santarém e para a ACOSPER, mas “quando acabou o recurso a ACOSPER ficou de nada, devendo R\$300 mil reais. Hoje ela está no fundo do poço”. Foram oferecidos treinamentos aos moradores da Resex, sem que os resultados aparecessem. Foram criados alguns subprojetos, como o de oficina de móveis rústicos, mas os envolvidos não foram capacitados a gerenciar o empreendimento, que não teve continuidade¹²⁵. Celio Aldo continua: “Não vi muita vantagem. O barco [“ Puxirum”] não beneficia ninguém na base porque é fretado”. Em um abaixo-assinado de 07/02/2006, com a firma de 116 *moradores e lideranças* da Resex, dirigido, mais uma vez, ao Gerente Executivo do IBAMA/ Santarém, indaga-se: “POR QUE o B/M Puxirum que, segundo o projeto inicial seria para servir aos moradores da RESEX no transporte de passageiros e produção, só fica à disposição da Diretoria da Tapajoara, gringos e seus aliados? [maiúsculas no original]”¹²⁶.

Para Célio Aldo, um dos maiores problemas no projeto Puxirum é que “foi mal coordenado, não foi coordenado por pessoas daqui da nossa região. Foi coordenado por pessoas de fora”. E os mais beneficiados foram essas “pessoas de fora”. Ele cita, como exemplo, o diretor-técnico do Puxirum, o finlandês Mika Rönkkö. Notemos que Celio Aldo insiste nessa argumentação, que também é usada por Miguel Lima diante do CNS: os nativos (“pessoas daqui da nossa região”) são capazes de gerenciar seus projetos políticos e

¹²⁴ Projeto montado para receber os recursos da Finlândia.

¹²⁵ Outro subprojeto do Puxirum que não teve a continuidade esperada foi o Projeto Peixe-Boi, que funcionava em Alter do Chão desde 2004, através de uma parceria entre o IBAMA e o CNS. Em 11/09/2007, ele funcionava precariamente, quando foi denunciada a morte de três filhotes, provavelmente por falta de cuidados. Dos sete animais que havia, restavam apenas dois (LEAL, 2007).

¹²⁶ “Comunicado ao IBAMA”, dos Moradores e Lideranças da Resex Tapajós-Arapiuns, ao Dr. Huygnes Caetano da Fonseca, Gerente Executivo do IBAMA/GEREX II/Santarém-PA, protocolado no IBAMA em Santarém, em 07/02/2006. Segundo Nivaldo Martins Reis (em 06/08/2009), apesar de o documento conter mais de 100 anexos comprovando as denúncias feitas, o gerente do IBAMA não iniciou nenhuma apuração, limitando-se a encaminhar a documentação para Rosária Sena, que engavetou tudo.

econômicos, sem precisar estar submissos aos *outros* (“pessoas de fora”), que geralmente têm “opiniões diferentes”, interesses e projetos não apenas diferentes, mas até contraditórios com os dos nativos. O mesmo Celio Aldo já disse acima que o *racha* entre as entidades e lideranças se deu porque “alguns achavam que nós tínhamos condições de tocar esse trabalho [projeto da Finlândia], outros, que nós não tínhamos”. Sua avaliação me parece perfeita. A maioria dos que pensavam que podiam gerenciar esse vultoso projeto eram os que *se assumiam* e ainda hoje continuam *se assumindo* como indígenas (Miguel Lima, Deusdete Andrade, Nazaré Marques e o próprio Celio Aldo). Os que defenderam a posição contrária são os que ainda hoje não realçam sua identidade indígena ou procuram ignorá-la, embora alguns deles tenham *se assumido* no passado. Assim, a confiança dessas pessoas na sua capacidade para administrar os processos nos quais estão envolvidos pode ter uma relação com a sua consciência de serem indígenas, conforme o que disse acima Deusdete Andrade, ao justificar porque seu grupo na Tapajoara não seguiu a política do grupo ligado ao CNS: “A gente tava preocupado em defender o que nós somos, índios”.

Os técnicos do ICMBio afirmam que, hoje, o CNS não tem mais controle e influência sobre o órgão, tendo sido rompido o vínculo por ocasião da transferência de Rosária Sena para Itaituba, no início de 2009. Sobre a criação do ICMBio, Nivaldo Reis afirma que “O CNPT ficou tão sujo por ter se ligado ao CNS que mudou até de nome”. E que os diretores do órgão em Santarém não têm nenhuma posição contrária aos indígenas, mas admitem que os estragos deixados nas *comunidades*, como a tensão entre indígenas e “contrários”, vão perdurar por muito tempo. E completa, referindo à passagem de Geraldo Pastana pela gerência do IBAMA (2003-2004), que significou “os anos mais catastróficos” da atuação do órgão na região, pois ele atropelou o processo de trabalho que se desenvolvia na Resex.

No início de 2010, após a publicação dos relatórios de identificação das TIs Munduruku na Flona, o ICMBio veio a público com um discurso muito semelhante àquele do IBAMA de anos passados, contrário à demarcação de TIs na área. Representantes do órgão realizaram uma “reunião extraordinária” para “discutir as fragilidades” dos relatórios da FUNAI, e anunciaram, na imprensa, que os indígenas estavam pleiteando terras além daquelas que eles tradicionalmente utilizam e que “não existe nenhuma comprovação científica quanto à descendência Mundurukus” (JOSEPH, 2010). Em outra matéria, representantes do ICMBio afirmaram que a criação das TIs na Flona “irá contribuir para a extração ilegal de madeira que deverá surgir na região”, apesar de não estabelecerem a relação entre os dois fatos. E chantageiam: “O trabalho de décadas poderá ir por água abaixo, se a vontade de alguns em

criar duas reservas indígenas vier a vigorar¹²⁷” (CARDOSO, 2010). Donde se conclui que, mesmo que houvesse, antes, um grupo contrário aos indígenas atuando dentro do IBAMA, há também interesse institucional para barrar qualquer demarcação de TIs nas “suas” UCs.

3.2.3 Os argumentos dos “contrários”

Além de expressar as razões dos indígenas, é preciso fazer um esforço para apreender o sentido do que dizem aqueles que não aderiram ao movimento indígena. Moreira da Silva (2008) escreveu que os grupos que reagem “de forma bastante agressiva” aos indígenas e suas reivindicações “em muitos casos compartilham laços de parentesco e práticas socioculturais com os grupos indígenas”. Por que, então, se manifestam tão agressivos contra eles? Por que, não obstante os vínculos tão estreitos que, em muitos casos, preponderam, eles estão em grupos opostos, que, não raro, se antagonizam?

Marquizanor dos Santos (2001), presidente da Associação Intercomunitária do Tapajós (AITA), publicou uma Nota sobre a demarcação de terras indígenas dentro da FLONA. As lideranças da AITA, como as de outras entidades e ONGs mais ligadas ao IBAMA – agora ICMBio – são contra a demarcação de TIs na área. A Carta é um exemplo claro dos preconceitos e desinformações divulgados, amplamente, nas *comunidades*. Vejamos um fragmento:

Pessoas interessadas em implantar uma possível *área indígena dentro dos limites da Flona, como se ali morassem só índios e analfabetos* [...]. Agora que as comunidades que ali estão situadas, quase todas hoje têm seus projetos implantados, uma questão dessa hora é *sinal de atraso para as comunidades* que pouco a pouco estão alcançando seus objetivos. [Naquele contexto, em que as relações com o IBAMA estariam mais amistosas, não cabia reivindicação de terras indígenas]: O IBAMA através dos órgãos de parceria vem trabalhando junto com as comunidades, então por isso não deixamos que *tal pessoa interessada no assunto* venha convencer as comunidades a praticarem tal ato dessa natureza. [E para concluir, ele pergunta] *Hoje em plena era da informática, será que tem alguém que quer deixar de participar da vida política do País para ser um cidadão simples na sociedade* [?]. [grifo meu].

A “tal pessoa” citada muito provavelmente seria eu, acusado na região de “inventar índio”. Essa referência está de acordo com as ideias de diretores da Flona e representantes de

¹²⁷ Também como nos anos anteriores, ao mesmo tempo o STR de Belterra distribuía, nas *comunidades*, um Abaixo-assinado, a ser enviado para “autoridades federais competentes”, no qual se afirmava não aceitar a demarcação das TIs na Flona, porque causará “prejuízos e conflitos” e “uma grave divisão territorial” na área, afetando até “as pesquisas científicas em andamento na região” (Conf. o texto do Abaixo-assinado).

algumas ONGs, para quem o meu trabalho seria responsável pelo surgimento dos indígenas. Tal perspectiva deslegitima a iniciativa das próprias *comunidades* indígenas, não obstante a minha atuação e a do GCI tenham sido fundamentais no processo. A autoidentificação e a demarcação de TIs são associadas ao “atraso para as comunidades”, coisa de “índios e analfabetos”, ou de “um cidadão simples na sociedade”. Esse atraso é comparado ao momento atual, em que as relações com o IBAMA estariam logrando êxito, com os “projetos implantados”. Ioris (2005) salienta como os projetos do PROMANEJO eram apresentados, nas *comunidades*, como uma alternativa às demandas dos indígenas, como se esse resultado dispensasse a demarcação de TI na Flona.

É oportuno examinar esse discurso de Marquizanon à luz da observação de um antropólogo que também acompanha, bem de perto, a situação. Moreira da Silva (2008) afirmou, no início de 2008, que a autoidentificação dessas *comunidades* como coletivos indígenas, além de possuir o caráter estratégico de mobilizar as demandas do grupo diante do Estado e dos demais agentes sociais, possui um sentido mais amplo:

[...] questiona os padrões estereotipados de representação dos povos indígenas produzidos pela sociedade nacional, que se reduziram, junto ao senso comum, a padrões de “indianidade genérica” (nudez, uso de adereços considerados exóticos, etc). Tal processo é visto com muita perplexidade pela sociedade regional e o conjunto dos movimentos sociais em atividade na região, na medida em que desafia tais padrões. São constantes as afirmações de que se trata de *falsos índios*, que tentam se passar por índios para obter supostos benefícios, obter terra alheia, etc. [destaque no original].

Tratando-se de um antropólogo externo à região, aonde chegou há poucos anos, sua avaliação ganha especial interesse, supondo-se que tenha um olhar muito mais distanciado do que o meu. Ele diz que “o conjunto dos movimentos sociais em atividade na região” vê “com muita perplexidade” o movimento de autoidentificação coletiva dos povos indígenas no baixo Tapajós, em razão de estes indígenas desafiarem ou afrontarem seus padrões de interpretação da realidade social. Não é ocioso lembrar que o STR de Santarém é o movimento social mais influente entre as *comunidades* rurais da região, se excetuamos a atuação dos setores mais politizados da Igreja Católica. Mesmo líderes de associações comunitárias ou os diretores da Associação Tapajoara da Resex são geralmente militantes do STR e formados, ideologicamente, pela entidade.

Por isso, não surpreende que o discurso de algumas dessas associações reproduza o discurso de “certas lideranças sindicais” e suas “atitudes discriminatórias”. Os representantes da Associação Comunitária da Vila de São Miguel (ASCOVISM), que tinha como presidente

o companheiro da diretora da escola¹²⁸ (líder contrária aos indígenas), e da Associação dos Moradores e Produtores Agroestrativistas da Comunidade de Arimum (AMPACAR), compostas de famílias contrárias aos indígenas, procuraram o MPF para denunciar a implantação das escolas indígenas. Eles “[...] além de negar a legitimidade das reivindicações para o reconhecimento territorial das famílias indígenas, consideram a implantação da educação escolar indígena um ato de imposição, considerando-a um atraso e uma ameaça à qualidade do processo educacional” (MOREIRA DA SILVA, 2008).

Vasculhando jornais e relatórios e entrevistando líderes indígenas, não identifiquei atitudes explícitas de solidariedade, por parte do STR de Santarém¹²⁹, tampouco dos seus congêneres de Belterra e Aveiro, para com o movimento indígena. Há, sim, exemplos de “atitudes discriminatórias”. Em uma entrevista, o líder da *comunidade* de Maguari e de uma associação intercomunitária na área da Flona, Almiro Almeida Rodrigues, quando perguntado sobre o processo de criação do Conselho Consultivo da Flona Tapajós, disse que “O maior problema que encontramos foi agora com a criação das comunidades indígenas, porque os índios querem uma área muito grande, que até prejudica as comunidades. Querem tirar uma faixa de terra das comunidades e ficar com elas” (IBAMA/MMA, 2004, p. 153). Mesmo já tendo participado de reuniões com autoridades do MPF, da FUNAI e do IBAMA, onde havia sido esclarecido que os indígenas teriam reconhecidas como suas apenas as terras que efetivamente ocupavam, e não aquelas das *comunidades* vizinhas, esse líder, bastante ligado ao STR de Belterra e às ONGs atuantes na região, prosseguia repetindo uma ideia equivocada, passível de indispor os ânimos.

Tanto nas UCs como em outras áreas, um argumento recorrente é que os índios estão ligados ao atraso, a um passado não-civilizado, que não se deseja reviver. Sobre isso, lembro que os indígenas de São Miguel relataram, no contexto dos conflitos devido à implantação da escola indígena, que os seus opositores naquela comunidade diziam, para desqualificá-los, que eles [índios] “se ingeram, viram bicho”¹³⁰. Essa acusação é parte da estratégia de inseri-los em um repertório de ideias e símbolos associados a um passado pagão e selvagem, que urge esquecer, nunca reviver!

¹²⁸ Conf. Ofício Nº 01/2008, da *Comunidade* de São Miguel à Coordenadora da Educação Indígena, Jocenila Picanço Rocha – 08.01.2008. Assinado pelo presidente, Vivaldo Francisco Pinto, e seu vice, Milson Sousa Barreto, e apoiado por mais 17 pessoas.

¹²⁹ Cabe registrar uma exceção. O STR de Santarém encaminhou um representante para a Caravana da Solidariedade que visitou a aldeia Novo Lugar e a *comunidade* Cachoeira do Maró, em 19-23/06/2003, quando as terras indígenas estavam sendo invadidas e o *cacique* Odair Borari ameaçado de morte.

¹³⁰ Recolhi essas informações dos moradores indígenas de São Miguel, em uma Reunião do GCI/CITA – em Santarém, 14/01/2008.

Os moradores do rio Maró ligados aos empresários invasores, têm, por outro lado, uma visão bem particular sobre os indígenas, e distinta da argumentação dos contrários no interior das UCs. Eles atribuem o surgimento desse movimento a uma manipulação de moradores por parte das ONGs, que os usariam em favor do seu projeto contra o desenvolvimento regional. *Falsos índios*, o seu surgimento é apontado como uma das causas para a não regularização das terras dos moradores vizinhos, na Gleba Nova Olinda, de acordo com a matéria jornalística “Comunitários denunciam falso índio e Greenpeace” (SANTOS, 2007). Três líderes da *comunidade Fé em Deus* defendem a demarcação das suas terras pelo INCRA, negam a existência de conflitos e afirmam que o Greenpeace patrocina e seduz “pessoas para que estas afirmem serem indígenas”. Sobre o então coordenador do CITA, um dos líderes “disse que Odair José se diz cacique, porém, ele não é índio e tão pouco representa alguma comunidade indígena”.

A matéria (SANTOS, 2007) fornece, ainda, um exemplo de como a autoidentificação indígena dividiu até parentes próximos, como já sublinhado. O Sr. Basílio dos Santos, tio de Odair José, diz-se indignado e jura que o sobrinho não é índio. “O Odair é um mentiroso! Ele nunca foi índio e está a serviço das ONG’s para prejudicar as comunidades”, explicou, informando que nunca soube de que sua família era *descendente direta de índios*. “Até então, ele era um simples comunitário, mas depois que foi seduzido pelo Greenpeace passou a dizer que é índio. Eu moro há mais de 20 anos nessa região, juntamente com a minha família e nunca ouvi dizer que éramos índios. [...] Nunca existiram na área do Maró índios”.

Uma série de matérias sobre os “falsos índios” do rio Maró publicadas na internet¹³¹ e em jornais de Santarém e Belém (FERREIRA, 2009), no final de 2009, e baseadas em informações do Sr. Inácio Régis, que trabalha em Santarém como jornalista e é ligado, politicamente, ao deputado federal Lira Maia¹³², evidencia que os comunitários contrários aos indígenas daquela região repetem ideias de empresários e políticos incomodados com a possível demarcação da TI. A matéria de 2007, citada acima, foi publicada no mês em que Odair José liderava a auto-demarcação do território das três *aldeias* do rio Maró. E a última onda de acusações, em 2009, ocorreu quando o mesmo líder indígena estava envolvido em um

¹³¹ Exemplos: REGIS, Inácio. *Mutação Genética Induzida*. Fonte: <http://www.nortaoonoticias.com.br/artigos/101/MUTAÇÃO+GENÉTICA+INDUZIDA>. Acesso em 23/12/2009; “Não há índios na gleba Nova Olinda”, comentário de Inácio Régis no Blog do Jeso. Fonte: <http://www.jesocarneiro.com/nao-ha-indios-na-gleba-nova-olinda.html#comments>. Acesso: 19/11/2009; Funai quer criar área onde não há povos indígenas, *Diário do Pará*, Belém, 06/12/2009. Fonte: http://www.diariodopara.com.br/imprimi_noticiav2.php?idnot=70622. Acessado em: 21/12/2009.

¹³² Que na mesma época em Brasília fez um pronunciamento alertando o governo federal contra a “criação de reservas indígenas artificiais” na região. “Amazônia - Nova Olinda: Governo intervém para evitar embate com madeireiros”. Fonte: <http://notapajos.globo.com/lernoticias.asp?id=30494>. Acesso em: 11/02/2010.

movimento que bloqueou o rio Arapiuns, impedindo a passagem de balsas com toras de madeira durante um mês (entre outubro e novembro), e que ateou fogo em duas balsas que transportavam madeira, ilegalmente (LEAL, 2009), como forma de chamar a atenção para a exploração da área por empresários inescrupulosos, que estariam agindo de forma criminosa. Ou seja, nos momentos em que os setores contrários se sentem mais ameaçados pelas ações políticas dos índios é que se intensificam as acusações para tentar deslegitimá-los.

3.2.4 Lições do conflito

Lançados na tensa relação com os seus opositores, os líderes de GCI, CITA e das entidades de apoio, principalmente da Igreja, passaram a encarar a situação principal ou unicamente através do lema “quem não está comigo é meu inimigo”, o que empobreceu a capacidade de análise do contexto e certamente colaborou para a crise na qual o movimento mergulhou. Quase todas as críticas direcionadas às ações ou propostas dos indígenas eram associadas aos “contra” e recusadas, sem uma apreciação mais serena sobre a sua validade. Pessoas e *comunidades* que não manifestavam um alinhamento explícito com os princípios do movimento indígena eram consideradas, imediatamente, como anti-indígenas ou inimigas, sem que os líderes indígenas percebessem o leque de posições que afastavam os *índios assumidos* daqueles que se posicionavam e militavam claramente contra. Muitos desses, como os *índios não-assumidos*, por exemplo, até eram potencialmente aliados dos indígenas, uma vez que não negavam sua identidade indígena.

Prevaleceu, pois, uma visão dicotômica e maniqueísta (bons e maus), que, crescentemente, criou barreiras e as transformou, ao longo do tempo, em diques não comunicantes, impedindo o diálogo e estimulando sentimentos de profunda hostilidade mútua. Uma das críticas aos indígenas que merece ser avaliada é a de autoritarismo na condução do processo de identificação, justificativa recorrente para alguns comportamentos anti-indígenas. Os “contrários” e *não-assumidos* reclamavam que os indígenas estavam forçando-os a “virar índios”¹³³, ou até chamando-os de “brancos”, quando eles rejeitavam o identificador. Em uma reunião em Escrivão, Tapajós, em 22/07/2006, quando líderes da Associação Tapajoara e do *Movimento Indígena* examinavam os conflitos entre *índios* e não-índios na *comunidade*, ouvi, à guisa de desabafo: como os indígenas se referiam aos seus

¹³³ Foi o que se escutou dos próprios indígenas em uma assembleia em Escrivão. Conf. Ata da Assembleia de Aprovação do Estatuto da Associação Buruti de Escrivão – 20/01/2007.

opositores como “brancos”, a Sra. Odete (uma professora) disse “no início estávamos juntos, Resex e índios, mas mudaram as cabeças, e veio o ‘racha’. A comunidade está [quase] para se dividir. Não temos ‘brancos’ na comunidade. Temos os que não querem se assumir – um direito garantido por lei”¹³⁴.

Talvez seja justamente disso que está falando Manoel Edivaldo, vice-presidente do STR de Santarém, quando admitiu não se sentir bem quando eu falo, em público, frases do tipo “não somos população tradicional, não somos ribeirinhos, não somos caboclos, somos índios!”¹³⁵. Eu estaria dizendo que ele também forçosamente é índio, mesmo que não queira *se assumir*. No entanto, sobre o *resgate cultural*, ele julga que vai dar certo, e não escondeu que “adora participar”. Como ele mesmo afirmou que é *descendente de uma mistura de raças*, que não é *índio puro*, deve compreender como autoritária a afirmação de que todos, na região, são indígenas, retirando-lhe o direito de escolher a categoria identitária que lhe aprouver. São, muito provavelmente, essas ideias impositivas que incomodam, ou até ofendem, os que se recusam a se identificar como indígenas, ou não admitem, ainda, essa possibilidade. No caso de Manoel Edivaldo (e de todos que pensam como ele), o movimento indígena termina incidindo em uma atitude de menoscabo para com o seu gosto pelo *resgate cultural*, que é uma das principais bandeiras do movimento indígena, e lança Manoel Edivaldo no rol dos “inimigos”, onde já estão colocados os principais líderes do STR de Santarém.

Outra crítica que não foi levada em consideração, ao menos nos primeiros anos, foi a divulgação daquela frase repetida e muito explorada pelos opositores: “quem não for índio vai ter que sair da terra”. Já em abril de 2001, época da visita do primeiro GT da FUNAI ao baixo Tapajós, durante uma reunião na sede do IBAMA/Santarém, quando os “contrários” exprimiam seus temores e alguns diziam que os moradores de Bragança estavam lhes *forçando a ser índio*, uma senhora denunciou essa ação ameaçadora dos que se *assumiam* como indígenas:

Ainda segundo a Sra Maria de Ramos [do Marai], os moradores de Bragança passaram a ameaçar os demais membros desta comunidade, alegando que *quem não virasse índio teria que sair das suas terras*¹³⁶.

¹³⁴ Reuniões sobre Resex e Indígenas em Escrivão, Camarão e Pinhel – 22-23/07/2006. Anotações de Frei Florêncio Vaz.

¹³⁵ Falo isso, em momentos de ativismo político, é claro, referindo-me de fato a todos os moradores das *comunidades* ribeirinhas, incluindo as que não se assumem como indígenas.

¹³⁶ Ata da reunião do Grupo Gestor da Floresta Nacional do Tapajós. 09 de abril de 2001 – Relatório por Maria das Graças Pires Sablayrolles (UFPA).

Mesmo que os indígenas presentes tentassem explicar que não era isso que pensavam – e constato que, hoje, não pensam mais assim – e desejavam, no fundo, suas atitudes de exclusão em relação aos que não *se assumiam*, ou não queriam *ser índios* do modo estabelecido pelos líderes indígenas, indicavam haver, subjacente, uma forte tendência a excluí-los da TI, uma vez demarcada. Isso até chegou a ser usado como uma espécie de estímulo adicional, por parte de líderes locais, contra famílias e pessoas que, por algum motivo, se antagonizavam com os indígenas. Em uma visita a São Pedro do Arapiuns, no dia 09/04/2004, muitos moradores perguntaram como ficaria a demarcação em *comunidades* divididas entre quem *se assume* e quem não *se assume*, e denunciaram que líderes indígenas daquela *comunidade* estavam *criando confusão*, ao declarar que “os que *não se assumem* não poderão pegar nada de dentro da terra demarcada”¹³⁷. E obtive informações de que atitudes semelhantes eram também adotadas em outras *comunidades*.

Em muitas *comunidades*, na área da Resex e da Flona, o papel de “inimigo”, que em outras regiões do país foi preenchido por fazendeiros e grandes empresas, foi transferido aos próprios vizinhos que não se aliaram aos *índios*. Enquanto isso, o Estado, o *outro*, de fato, e que interporia dificuldades à demarcação das TIs, estava muito distante para ser percebido como inimigo. Essa ilação deve ser considerada no contexto. De fato, estou querendo dizer que as atitudes de exclusão da parte dos *índios* devem ser entendidas como reações de situação: sentindo-se ameaçados, eles reagiram, com os recursos disponíveis, contra supostos iguais que os repeliram, em face do que a radicalização se impôs. A recíproca, também aqui, teve lugar: reavivando antigos preconceitos contra os *índios* e cooptados por outros interesses, os *outros* comunitários passaram a se comportar, também, como inimigos.

¹³⁷ Visita ao Arapiuns – nas *comunidades* de São Pedro, Caruci e Vila Franca. 09-11/04/2004. Anotações pessoais.

IV. SOBRE CONTINUIDADES E REELABORAÇÕES

Neste último capítulo, abordarei como os indígenas estão conseguindo dar sentido à sua reivindicação identitária, a partir do uso dos seus símbolos e práticas culturais e da sua memória histórica. Falarei de como eles procuram mostrar continuidade com os índios do passado e de como eles reconstróem pontes para fazer a viagem de volta ao mundo que os sustenta e legitima como índios hoje.

Os indígenas, ao se reapropriarem e reclassificarem as várias manifestações da chamada “cultura cabocla” como a sua *cultura indígena*, afirmam tê-la herdado de seus antepassados, os indígenas que viviam no Tapajós desde antes da colonização. Dizem que há uma relação entre acreditar no que acreditam, fazer o que fazem, comer o que comem, dançar o que dançam, ou seja, a sua maneira de ser e comportar-se e a sua identidade indígena. Foi isso que quis dizer aquela senhora: “Se eu como farinha e bebo *tarubá*, como eu posso ser outra coisa?”. Já apresentei, anteriormente (VAZ, 1997b, VAZ, 1998), as características principais dessa cultura, ou seja, crença nos sobrenaturais ligados à natureza (pajelança), relação profunda com a floresta e as águas, festas de santo, economia da reciprocidade e certo modo de ser. Desde os estudos de Galvão ([1952]1976) e Wagley ([1953] 1988) até os anos 1980, essa cultura foi tratada, pela literatura acadêmica, como resultado da junção de elementos das culturas ibérica e indígena, e um pouco menos da africana (SILVA, 2007), e como um “modelo” no qual se encaixavam as populações rurais amazônicas, sem a consideração devida aos fatores históricos e às externalidades (ADAMS; MURRIETA; NEVES, 2006). Mesmo que se reconhecesse alguma predominância do elemento indígena Tupi, essa cultura era mostrada como se fosse apenas uma soma, desprovida de autoria, e os indígenas considerados no processo não tinham agência, eram apenas parte de uma mistura. Mesmo nos anos 1980, Parker (1985a, 1985b) afirmava que os indígenas-população tribal, haviam deixado de existir a partir de um determinado momento do processo da caboclicização. Como, então, entender o que afirmam os indígenas, de que sempre estiveram nesses territórios, mesmo quando não eram notados pela academia e pela sociedade envolvente?

Bartolomé (2006), ao examinar essa invisibilidade e reivindicação identitária dos povos indígenas do continente americano, afirma que, de alguma forma, sua presença não era completamente ignorada:

No entanto, os povos nativos sempre estiveram ali, não como fósseis vivos do passado, mas sim como sujeitos e participantes da história, como sociedades dotadas

de dinâmicas próprias que transcendem as percepções estáticas. Para os etnógrafos de campo e para as populações regionais, essa presença étnica nunca esteve realmente oculta, a não ser por sua ausência no discurso acadêmico e político que até recentemente não havia reparado nela ¹.

Meu objetivo, neste capítulo, é tentar mostrar como os indígenas agiram ao longo da história do contato com os europeus, a partir de um lugar cultural e uma posição identitária distintos, uma vez que a identidade indígena não havia sido abertamente assumida desde a repressão à Cabanagem, ou desde a segunda metade do século XIX. Apesar das profundas transformações por que passaram essas *comunidades*, se bem investigadas, elas apresentam sinais distintivos de persistência cultural e identitária. Sobre esses sinais da persistência histórica dos indígenas na região, Mark Harris, historiador que, desde 1992, estuda *comunidades* ribeirinhas no Baixo Amazonas, em um artigo sobre o uso de alcunhas nessa área, argumenta que o uso continuado dos apelidos, desde o tempo das *missões* até o presente, constitui um recurso para transgredir as nomeações oficiais e manter a continuidade cultural. Esse costume é “o vestígio de um passado há muito esquecido das práticas assumidas” (HARRIS, 2008, p. 232). Ele prossegue, afirmando que os índios

[...] não se tornaram novas pessoas por terem estado em “contacto” (com tudo o que isso envolve) com os missionários europeus. Nem os mestiços que lutaram na Cabanagem se tornaram “novas pessoas”, ou os seus descendentes que hoje vivem nas margens dos rios. Estes indivíduos podem ter enfrentado novas estruturas políticas e econômicas mas não de forma completa ou total. Os que conseguiram encontrar um “lugar” neste mundo colonial recorreram a experiências passadas, usando-as de acordo com as capacidades que adquiriram para ver o mundo de uma certa maneira. O seu conhecimento e percepção não surgiram do nada – foram urdidos com os inúmeros fios que vieram do passado. Então, estas pessoas eram pessoas novas apenas no contexto colonial. Do ponto de vista pessoal, elas apenas tentaram usar os recursos culturais e materiais possíveis para poderem garantir o controlo das suas vidas. (op.cit. 2008, p. 232).

Esses fios que remontam ao passado das tradições dos povos indígenas amazônicos e que seus descendentes se esforçavam para urdir, lembram a metáfora usada por Gruzinski (2003, p. 410), que refere à “rede furada” pela colonização, que os indígenas mexicanos procuravam consertar, fechando novamente seus furos para, assim, reencontrar um sentido para a realidade e para as suas vidas. Alguns furos eram, na verdade, enormes buracos irremediáveis, o que exigiu que os indígenas criassem formas originais e inovadoras de cultura para sobreviver. Mesmo essas novas elaborações eram feitas com o que os nativos

¹ BARTOLOMÉ, op.cit.

tinham disponíveis, elaborações a partir das suas condições reais de vida. Não se tratava de meras importações ou transposições culturais.

Aqui, ao abordar os modos de ser e de estar no mundo dos povos indígenas do baixo Tapajós, a sua cultura, procurarei saber, através da história, como essas modalidades foram produzidas, de acordo com a agência dos indígenas. Estou me referindo ao que é expresso nas ideias de invenção, negociação, reelaboração, tradução ou reconstrução cultural, que evidenciam o aspecto dinâmico da cultura. A cultura desses povos, que estou fotografando em apenas um momento, o de hoje, nunca esteve estática e, tampouco, estará no modo como se apresenta hoje. Mesmo com os choques pós-conquista, ela seguiu um processo, que tento captar de modo especial em dois contextos, as festas de santo e a pajelança. Tratando-os como partes significativas dessa cultura indígena, procurarei examinar como ocorreu, e ocorre, o processo de negociação.

Conforme Cristina Pompa (2003), desde os anos 1990, têm surgido pesquisas, nos campos da história e da antropologia, que estão ajudando a reescrever a história colonial da América indígena. Ela cita Neil Whitehead (1993), Gerald Sider (1994), Steven Stern (1992) e Jonathan Hill (1996), como pioneiros que apontaram para uma revisão radical do paradigma da Conquista, tanto na vertente que destacava a “perda” e as destruições, como naquela que destacava a “resistência”, dentro da oposição *vencedores X vencidos* ou *dominantes X dominados*, na qual aos nativos restava sempre o papel de vítimas, quase sempre condenadas ao desaparecimento. Não que estes estudos neguem esse aspecto da Conquista, mas descortinam outras direções e, de fato, nos levam a descobrir uma nova história dos indígenas. Eles desvendam um mundo de profundas mudanças, adaptações, negociações e construções permanentes de identidades. A ideia da “pureza” étnica e cultural originária, ameaçada pelo contato, deu lugar a uma “lógica mestiça” ou híbrida, e a resistência passou a incluir, além das revoltas e adaptações, a construção de novos arranjos culturais (POMPA, 2003; GRUZINSKI, 2001 e 2003; VAINFAS, 1995).

Gruzinski (2003) seguiu essa trilha, onde os indígenas são vistos como agentes do processo histórico, e não como apenas vítimas. Em “A Colonização do Imaginário”, de 1988, ele mostrou, em detalhes, como os indígenas no México reconstruíram, incessantemente, a sua “rede esgarçada pela colonização”, ou seja, o seu sistema cultural, apesar de todos os constrangimentos e proibições. O processo envolvia adaptações, incorporações, transformações, mesclas e recriações. Interessa ressaltar que são os próprios indígenas que, sobre os destroços da conquista, fabricam “novos elementos e novas conexões para retecer a rede” (p. 10). No entanto, não sigo adiante com este autor, quando ele enfatiza o aspecto da

mestiçagem do mundo colonial mexicano, e diz que essa cultura mesclada e mestiça se desenvolveu dentro dos limites da tradição ocidental (GRUZINSKI, 2001). Não nego o aspecto mesclado dos elementos culturais, mas prefiro não trabalhar com o conceito de mestiço, em razão de todas as suas ambiguidades e usos ideológicos. E julgo discutível a preponderância ocidental nas culturas indígenas latino-americanas. O próprio autor reforça essa ideia.

Ronaldo Vainfas (1995), em “A Heresia dos Índios”, estuda a Santidade de Jaguaripe, movimento religioso ocorrido em 1585, na Bahia, entre os Tupinambá. Neste trabalho, o autor utiliza-se bem do conceito de *idolatria* desenvolvido por Gruzinski (2003), para mostrar como, no Recôncavo Baiano, os indígenas, em um caso de *idolatria insurgente*, reagiram abertamente contra o processo de colonização. Suas reações se baseavam em crenças religiosas tupinambá, mescladas com outras do catolicismo ibérico, que eles demonstravam rejeitar e combater (p. 34). Mesmo sob a liderança tupinambá, o movimento envolvia outros grupos, não-indígenas. Os indígenas, na Bahia do final do século XVI, em intenso contato e confronto com os portugueses, também transformavam seus repertórios mítico e religioso, criando uma nova religião ou uma nova maneira de compreender o mundo colonial. E, nessa nova compreensão de mundo, os portugueses eram inimigos, e a nova religião, uma arma para combatê-los. Já antecipei que, no baixo Tapajós, não encontrei referências históricas para uma reação indígena assemelhada à Santidade de Jaguaripe, no sentido de hostilidade organizada contra o domínio europeu. Não obstante, a obra me permite entender outras formas mais silenciosas e negociadas de resistência cultural, como as idolatrias ajustadas, nas quais os nativos se mantinham apegados ao seu passado sem desafiar, frontalmente, a dominação colonial e o cristianismo (VAINFAS, 1995).

Cristina Pompa (2003) afirma, em “Religião como Tradução”, que a evangelização no Brasil colonial não foi somente um processo de imposição cultural sobre os indígenas, vistos como vítimas passivas, resignadas e inconscientes sobre o que estava acontecendo. Ela critica e rejeita o esquema vencedor X vencido para apontar um complexo processo de traduções mútuas entre missionários estrangeiros e indígenas. A partir do estudo dos Tupinambá do litoral brasileiro, ela mostra como os indígenas tentaram refundar o sentido do mundo através da “criação de um sistema original de representações”, para o qual tomaram elementos da cultura “alheia”, quando esse empréstimo fazia sentido no seu contexto (p. 25). No Brasil, como no México e em outras regiões do Continente, nos deparamos com as evidências de que os indígenas também fizeram a sua leitura da nova realidade, e, a partir daí, tomaram decisões, por mais constrangidas e limitadas que fossem suas escolhas.

Para esta tese, também foi muito útil a obra “Transformando os Deuses, os Múltiplos sentidos da Conversão entre os Povos Indígenas no Brasil”, uma coletânea de textos, organizada por Robin Wright (1999), que mostram como vários indígenas na Amazônia se relacionam, atualmente, com seus missionários, incorporando, transformando ou rejeitando o cristianismo. A conclusão é que o cristianismo indígena, resultante dos processos de evangelização, é uma forma não-ocidental da religião cristã, ou, dito em outros termos, “o cristianismo indígena não é meramente um ‘verniz’ colado sobre uma estrutura preexistente” (p. 9).

Definitivamente, a ideia da superficialidade do cristianismo indígena, muito repetida em alguns contextos acadêmicos, deve ser abandonada, se quisermos alcançar uma compreensão mais adequada das tradições cristãs desses povos. Essa advertência servirá para que não se incorra no erro de procurar por uma religião indígena original e pura, que teria subsistido a uma frouxa catequese, que, de fato, predominou durante longo tempo na Amazônia. O contrário também é verdadeiro: o cristianismo não destruiu todos os elementos da cosmovisão indígena. E alguns fios antigos serviram para tecer a rede da cultura indígena atual, para o que, inclusive, colaboraram as deficiências e ausências da assistência do clero católico na região amazônica. Assim, um catolicismo indígena muito próprio se desenvolveu na região. É o que tento demonstrar através do caso das *comunidades* indígenas no rio Tapajós.

Os Tupi da costa brasileira interpretaram, por exemplo, os padres como semelhantes aos seus *pajés* e *caráibas*, com enormes poderes sobrenaturais. Certamente, foi por perceber o maior poder desses concorrentes, que os *pajés* reagiram, furiosamente, contra os primeiros missionários. Os *pajés* Guarani da região que atualmente compreende o sul do Brasil e o atual Paraguai fizeram ferrenha oposição aos padres até o final do século XVI, denominando, inclusive, as reduções de “cativeiro dissimulado” (MELIÁ, 1982). Porém, os outros indígenas optaram pelas reduções, em face do que elas significavam em termos de vantagens materiais, a exemplo dos machados de ferro, e psicológicas, como a liberdade em relação a *encomenderos* e caçadores de escravos. Na Amazônia, os índios devem ter observado que aqueles que aceitavam o cristianismo e passavam para o lado dos conquistadores, deixavam de sofrer as *guerras justas*, que só eram dirigidas aos *gentios*, os não-cristãos (FRAGOSO, 1992, p. 179).

Embasado nessa literatura é que analisarei a situação atual dos indígenas do Tapajós, tendo que passar, necessariamente, pela sua história. Sobre a vida desses povos no período pré-conquista sabemos muito pouco, como já assinalado, e, para mim, têm sido muito úteis as descobertas recentes da arqueologia, na região. Sobre o período colonial, só podemos contar

com algumas informações esparsas e genéricas. Especificamente sobre os povos do Tapajós, as fontes disponíveis dizem muito pouco. Tive que fazer um esforço de interpretação, comparação e generalização a partir do que consegui reunir.

4.1 O SILÊNCIO E A INDIFERENÇA COMO ESTRATÉGIAS

Um primeiro aspecto a destacar é que várias fontes testemunham que, durante a colonização, os indígenas na Amazônia passaram aos europeus uma imagem que foi traduzida sob a forma de indiferença e frieza (calados, distantes, “frios” e indiferentes). Vejo, nesse suposto comportamento, uma maneira de eles preservarem suas crenças e cosmovisão frente à intolerância dos colonos, missionários e autoridades. Hugo Fragoso (1992), ao estudar a *era missionária* na Amazônia (1686-1759), diz que era uma estratégia comum aos indígenas ocultar aos conquistadores suas práticas religiosas.

A atitude de silenciar sobre os seus saberes e tradições parecia bastante generalizada entre os indígenas no Grão-Pará, pois o padre João Daniel ([1776] 2004), que como já referido, conhecia bem os índios do Tapajós, documentou tal comportamento como sendo característico de todos os índios da Amazônia. Assim, calar diante dos brancos e guardar os segredos da sua medicina, por exemplo, eram estratégias acionadas para proteger seu patrimônio cultural:

Também são sumamente tenazes e misteriosos nos seus segredos, de sorte que quando eles vêem algum branco desejoso de saber deles alguma coisa útil e proveitosa, por mais mimos, afagos e promessas que lhes façam, não lha tiram do bucho, respondendo sempre, ou *nitiu ixê acuau* – eu não sei – ou *Sê* – quem sabe? E em eles se metendo neste seu muito usual caneiro – *Sê* – não há tirá-los dele, se não a pau, e ainda de modo ordinário não aproveita, ainda que os matem. Por isso sabendo muitas virtudes admiráveis de ervas, arbustos e plantas medicinais, com que algumas vezes curam doenças e males gravíssimos, não é possível fazer com eles que as revelem, e descubram; [...] Assim são os tapuias, de sorte que quanto maior empenho sentem em quererem tirar alguma cousa deles, tanto mais eles encobrem [...] não só é impossível obrigá-los a descobri-las, mas antes ainda eles impossibilitam às vezes que outros as declarem. (DANIEL, 2004, p. 301-303, destaque no original).

É importante que tomemos em conta que não se trataria de uma ação isolada de algum índio, mas, ao contrário, algo concertado entre todos os indígenas, ou pelo menos a maioria, para que não revelassem seus conhecimentos aos *brancos*. A resistência ocorreria principalmente no caso de uma informação sobre a qual um *branco* houvesse demonstrado

interesse. Mesmo que pudessem lançar mão do sacramento da confissão, os missionários precisavam ser muito prudentes e espertos “para lhes arrancar e tirar do bucho os pecados” (DANIEL, 2004, p. 330), pois tudo faziam para evitar falar demais. Uma tática era repetir sempre os pecados já relatados.

Além de silenciar sobre os assuntos que despertavam interesse nos *brancos*, os indígenas também teriam desenvolvido uma sistemática atitude de indiferença e frieza diante dos mesmos europeus. Era mais uma forma de impedir que os invasores penetrassem no mais profundo da sua alma. Missionários e colonos faziam uma leitura do *índio cristão*, e procuravam relacionar-se com ele, “Mas seu interior obscuro era indecifrável para os gestores do seu ‘processo civilizador’” (CARVALHO JR, 2005, p. 7). Mais uma vez, recorro a João Daniel (2004), que afirmou que os índios eram “frios” diante da religião cristã – mesmo sob as piores ameaças de castigo no “fogo do inferno” ao lado dos demônios - ao mesmo tempo que continuavam acreditando mais nos seus espíritos da floresta, como o Curupira e os *homens marinhos*, e nos seus *pajés* do que em Cristo. À luz desse testemunho posso concluir que eles não se renderam ao medo imposto pelos missionários. Diz o padre que a fé católica dos *tapuios*, mesmo dos já catequizados, era

[...] como uma fé morta, e pouco firme [...], pouco viva [...]. Daqui vem que perguntando se há Deus, se há inferno, [paraíso]² etc. *respondem que sim, mas é um sim tão frívolo, e tão frio*, que parece o dizem violentos. E se lhe perguntardes: vós sabeis que só os que bem obram e os que guardam os mandamentos de Deus, e preceitos divinos, e da Igreja, e os que morrem bem contritos das suas culpas se salvam? Sabeis que Deus há de castigar aos pecadores que morrerem em pecado mortal, com o fogo do inferno, fazendo-os eternamente companheiros dos demônios com imortal ignomínia? A semelhantes perguntas *a tudo dão uma resposta não só frívola, mas permissiva – Aipô -, que é o mesmo que dizer talvez, ou pode ser*, e outras desta qualidade, que não só não satisfazem, mas deixam a dúvida da sua fé. (DANIEL, 2004, p. 327 – grifo meu).

Com frustração, o jesuíta constatava que a fé dos indígenas era “pouco viva”, “pouco firme”, “morta” etc. Em meados do século XVIII, após um século de catequese e doutrinação cristã, ele concluía que os padres perderam tempo e trabalho. Os próprios missionários admitiam que a fé dos indígenas era demasiado superficial. Sorte destes! Essa superficialidade do cristianismo indígena, testemunhada pelos padres, lhes teria garantido a manutenção de grande parte da sua cosmovisão, seus saberes e costumes ancestrais. E não apenas durante alguns poucos anos. O caso dos *monhangarypy*, entre os Tapajó, ilustra bem isso.

² Com colchetes, no original.

O padre João Felipe Bettendorf ([1698] 1990, p. 354) escreveu que, por volta de 1683, quando o jesuíta Antonio Pereira era missionário entre os Tapajó, este descobriu que os indígenas guardavam

[...] o corpo mirrado de um de seus antepassados, que chamavam *Monhangarypy*, quer dizer primeiro pae, lhe iam fazendo suas honras com suas offertas e dansas já desde muitíssimos annos, tendo-o pendurado debaixo da cumeeira de uma casa, como a um túmulo a modo de caixão [...].

Vendo naquilo um “intolerável abuso” para com a “Santa fé”, o padre Antonio Pereira ateou fogo à casa, deixando os índios contrariados. Mas, com receio dos *brancos*, os agredidos nada fizeram. Bettendorff afirma já ter observado esta prática entre os Tapajó, em 1661, mas, por temer uma revolta dos índios, não destruiu os *monhangarypy*, naquela época. Portanto, havia 22 anos, os índios mantinham este culto, mesmo condenado pelos missionários. E não se detiveram ali. Em meados do século XVIII, o missionário no Tapajós, desconfiado de que seus índios cristãos fossem idólatras, chamou alguns deles, os “que julgava mais fiéis”, e pediu-lhes a verdade.

Responderam os índios que na verdade *adoravam alguns corpos e criaturas, e que os tinham muito ocultos em uma casa no meio dos matos*, de que só sabiam os mais velhos, e adultos. Admoestou-os o padre que lhes trouxessem todos, como *vere³ trouxeram sete corpos mirrados dos seus avoengos e umas cinco pedras, que também adoravam*. Não dizia o missionário quais eram, ou em que consistiam as adorações que lhes davam, mais do que em certo dia do ano ajuntarem-se os velhos com muito segredo, e de companhia iam fazer-lhe alguma romagem, e os vestiam de novo com bretanha ou algum outro pano, que cada um tinha. As pedras todas tinham sua dedicação e denominação com alguma figura, que denotava o para que serviam. Uma era a que presidia aos casamentos, como o Deus Hymnem os antigos: outra, a quem imploravam o bom sucesso dos partos; e assim as mais tinham todas suas presidências, e seus especiais cultos na adoração daqueles idólatras, posto que *já nascidos, domesticados e educados entre os portugueses, doutrinados pelos seus missionários e tidos e havidos por bons católicos*, como tinham professado no santo batismo, *conservando aquela idolatria por mais de 100 anos, que tinha de fundação a sua aldeia, e passando esta tradição dos velhos aos moços, e dos pais aos filhos, sem até ali haver algum que revelasse o segredo*.

Desenganado então o missionário da sua pouca religião, e muita idolatria à sua vista, e *em pública praça mandou queimar estes seus ídolos, ou sete corpos mirrados*, cujas cinzas juntamente com as pedras mandou deitar no meio do rio, desejando afundir com elas por uma vez a sua cegueira, e cega idolatria. (DANIEL, 2004, p.322-323, ênfases adicionadas).

³ Latim: de fato (Nota no original)

O próprio missionário muito se admira de como os indígenas *doutrinados* e tidos como bons católicos conseguiram, durante 100 anos, conservar aquelas práticas em segredo. E em segredo poderiam ter permanecido mais tempo, não fossem alguns índios terem cedido às ameaças e chantagens do seu missionário. A primeira queima desses *monhangarypy*, em 1683, deve ter servido para que os índios guardassem o segredo com muito mais cuidado, ocultando, inclusive, aos mais jovens, o local exato onde escondiam os tais *corpos mirrados* dos seus avós. Menos firmes na tradição, esses poderiam revelar, mais facilmente, o segredo aos missionários. Todas essas estratégias só comprovam a agência dos indígenas, que se adaptavam ao contexto e calculavam como melhor conservar seu patrimônio cultural. Os Tapajós, particularmente, usavam a estratégia das *idolatrias ajustadas*, isto é, de guardar o passado sem desafiar, frontalmente, os missionários (VAINFAS, 1995).

Após o fato acima relatado, não há mais referências ao culto dos *monhangarypy* no rio Tapajós. Num contexto cada vez mais repressivo sobre os antigos cultos, os índios tiveram que usar outras estratégias. A manutenção dos cultos antigos, mesmo às escondidas, não poderia prosseguir. Eles podem ter sido constrangidos a adotar outras formas de persistência cultural. Da descrição feita sobre como cada pedra cultuada era responsável por um aspecto da vida, como o bom parto, por exemplo, me parece possível entender o apego dos índios aos santos protetores das roças e da farinha (São Tomé), dos cães (São Lázaro), da saúde (São Sebastião e N. Sra. da Saúde), dos partos saudáveis (Nossa Senhora do Bom Parto e São Raimundo), da saúde da garganta (São Braz) e outros. Não é coincidência que essas devoções se fortaleceram justamente nas *missões*. Chamo a atenção para o cuidado que os indígenas tinham em vestir com fino tecido de algodão e enfeitar os *corpos mirrados* para uma romaria, uma vez por ano.

Depois de 100 anos de catequese e culto aos santos católicos, as novas práticas religiosas certamente já influiriam sobre a forma de conservar os cultos antigos. O tecido fino e a romaria já seriam adaptações das práticas cristãs ao culto aos *monhangarypy*. Do mesmo modo que, suponho, enquanto estavam rezando, na capela, diante das diferentes imagens dos santos, os índios estariam também reverenciando e cultuando suas divindades, antes simbolizadas, exclusivamente, nos *corpos mirrados* e nas pedras sagradas. Já estaria em pleno curso um processo de *tradução*, nos termos de Cristina Pompa (2003). Este fato não constituiria mais uma evidência da relação dos cultos antigos com as *festas de santos*? Pensemos aqui no esmero com que os moradores do interior da Amazônia enfeitam as

imagens dos seus *santos* para as procissões e festas, com as fitas coloridas e até roupas para alguns deles, como o menino Jesus e Nossa Senhora⁴.

Tratarei, mais diretamente, das devoções e *festas de santo* como uma tradução indígena dos cultos católicos. Por ora, retomarei o assunto do comportamento fechado, frio e silencioso dos indígenas, supra-referido. Esse caráter é muito importante para ajudar a entender o processo das reelaborações e traduções. Henry Bates ([1863] 1979), que esteve no Pará e no Amazonas entre 1848 e 1859, tendo passado seis meses em Santarém, em 1851, também fez observações muito interessantes sobre o comportamento dos *tapuios* diante dos *brancos*. Sua descrição é tão vívida que até podemos nos surpreender compartilhando a visão dos rostos desses indígenas:

Suas feições não têm a mínima mobilidade de expressão, o que se explica pelo caráter excessivamente apático e pouco demonstrativo da raça. Eles jamais dão demonstração de alegria, tristeza, admiração, medo ou qualquer outro sentimento, e na verdade não sentem agudamente essas emoções. É impossível provocar neles uma manifestação de entusiasmo. [...] É comum ouvir-se de brancos e negros que o tapuia é ingrato. As donas-de-casa brasileiras, que têm grande experiência na lida com os índios, costumam enumerar para o forasteiro uma longa lista de exemplos provando a sua ingratidão [...]. Tenho conhecimento de alguns casos de grande apego e fidelidade dos índios aos seus amos, mas se trata de casos excepcionais. Através de todos os seus atos, o índio demonstra que seu principal desejo é ser deixado em paz⁵; ele tem apego ao seu lar e à sua tranquila e monótona vida na selva ou à beira do rio; gosta de ir aos arraiais de vez em quando, para admirar as maravilhas produzidas pelo homem branco, mas sente horror em viver no meio de muita gente. Prefere o trabalho artesanal à labuta nos campos, e lhe desagrada particularmente submeter-se a um trabalho assalariado. Ele se mostra tímido e pouco à vontade diante de estranhos, mas se estes visitam a sua casa são bem recebidos, pois os índios têm uma arraigada noção dos deveres da hospitalidade. [...] O índio se afasta das cidades tão logo a agitação da vida civilizada começa a se fazer sentir. (op.cit. p. 40, grifo meu).

⁴ E não só no interior da Amazônia. Acho oportuno informar que o manto de Nossa Senhora da Conceição, padroeira de Santarém, é preparado de forma exclusiva a cada ano, para a sua festa em dezembro, a exemplo do que ocorre com Nossa Senhora de Nazaré em Belém do Pará. E todos esperam que o bonito tecido seja ricamente bordado. Afinal, para o santo, “trajes de gala”, o melhor e mais belo (MEDEIROS, 2008).

⁵ É incrível como encontrei, na região, pessoas se expressando quase nos mesmos termos, para explicar esse “principal desejo de ser deixado em paz”. Na área da Flona, em uma reunião com o GCI sobre as opções de *assumir-se* indígena ou continuar sob a política do IBAMA, “Em Itapaiuna as pessoas reclamaram que deixaram de *viver em paz* com a Flona. Perguntaram se com a demarcação da terra indígena é possível o povo voltar a *viver em paz*” (“Relatório da viagem para comunidades da Flona Santarém” – 07/03/2001 – Frei Florêncio Vaz). Em Cachoeira do Maró, Arapiuns, a invasão de empresários e madeireiros é caracterizada como perda do *sosego*, da calma e da paz costumeiros. Dona Joana Soares Costa, aproximadamente 75 anos, que juntamente com seu esposo começou a criar o povoado, comentou sobre a insegurança em que os moradores foram envolvidos nos últimos anos: “A gente vivia aqui bem sossegado, até que esse pessoal da firma chegou, e acabou o sossego da vida”. Resumindo, é a perda do *sosego* e a busca da paz e da calma que motivam muitas *comunidades* a se identificarem como indígenas. Ainda hoje, como logo após a Cabanagem, o indígena da região só quer *ser deixado em paz*.

Bates (1979) prossegue afirmando que os mestiços de índio com branco, que constituíam grande parte dos moradores das cidades, na época, também apresentavam essas mesmas características. Por que razão? Porque *tapuios* e mestiços não toleravam ser obrigados a viver de uma forma que não era a mais desejada por eles – a autonomia de “ser deixado em paz” –, compelidos a trabalhar submetidos à disciplina do assalariamento nas propriedades dos senhores brancos, e porque, ademais, foi muito sentido o roubo das suas terras, como Bates (1979, p. 40) diz ter ouvido de um indígena: “[...] eles foram despojados de suas terras, e isso os selvagens sentiam amargamente, conforme me disse um deles, um homem digno e industrioso”. Outro detalhe passível de explicar tal comportamento é o fato de Bates descrever uma realidade de poucos anos depois da Cabanagem (1835-1840). Os *tapuios* tinham muitas razões para não demonstrar apego aos seus amos, e para proteger ainda mais o seu modo de ser (HARRIS, 2010). O que descreveu Bates foi a estratégia de sobrevivência dos indígenas.

Vejam os que esse comportamento arredio e desconfiado dos *tapuios* e “caboclos” tem uma longa história. Autores da primeira metade do século XX, quando construía um quadro comparativo do *caboclo* com o *nordestino*, o “brabo” – visto como vibrante, enérgico, aventureiro e apegado ao sentimento da honra – descreveram o *caboclo* como um tipo de pouca fala, manso, discreto, sem ambição, sem pressa, calmo, frio etc (OLIVEIRA FILHO, 1979; VAZ, 1996; BOYER, 1999)⁶. E até hoje, em todo o Brasil, o termo *caboclo* evoca a ideia de um mestiço de índio, vivendo à margem de um rio ou no meio da floresta, caçando e pescando, preguiçoso e *desconfiado*.

Apesar de descrito de uma forma idealizada ou caricaturada, esse *caboclo* tem muito a ver com a realidade que encontramos em campo e a longa experiência com essas *comunidades*. Os ribeirinhos comumente designados “caboclos” costumam apresentar-se como mais introspectivos, desconfiados e silenciosos diante de estranhos ao seu grupo local. Mas, dificilmente, manifestam verbalmente essa desconfiança ou discordância. Em um trabalho anterior sobre as *comunidades* dos rios Tapajós e Arapiuns, já afirmei que “As pessoas ali são hospitaleiras, dóceis, falam pouco e raramente se exasperam. Em vez de enfrentamentos e conflitos, preferem o silêncio e a amizade” (VAZ, 1998, p. 102). Não há como não lembrar aquele indígena descrito por João Daniel (2004, p. 327), cujas respostas às

⁶ Apesar de que, mesmo naquela época, as elites políticas e pretensamente intelectualizadas da Amazônia procuravam apresentar o *caboclo* como o oposto do tipo acomodado e apático: ele seria inteligente, criativo e vocacionado para as artes, literatura, carreira militar, medicina etc. E davam como um dos exemplos desses *caboclos* o escritor José Veríssimo (BOYER, 1999). Mas, aparentemente, tratava-se mais de uma reação de autodefesa dessa elite urbana, e não dos moradores dos vilarejos interioranos, de fato os mais visados pelo estereótipo negativo de *caboclo*.

perguntas dos missionários eram sempre *aipô – talvez* ou *pode ser* – ou ainda respondiam com um *sim* muito *frio*. Os indígenas de hoje preferem ainda a *fofoca*, que não deixa de ser uma forma de evitar o confronto verbal direto com um opositor. Seja como for, no século XVIII e no início do século XXI, os indígenas no Tapajós continuam se fazendo de *lesos* ou *lerdos* (tolos e apáticos) para continuarem vivos, em seu próprio mundo.

Leso é um termo muito usado na região para se referir a esse tipo de comportamento que estou descrevendo. Marcio Souza (2009, p. 230-231) diz que a *leseira* foi um *estilo* que a população amazônica encontrou depois da Cabanagem, para resistir e sobreviver. Longe do sentido que dão ao termo os dicionários, a *leseira* “é uma demonstração de superioridade cultural”. Como esta forma de resistência foi realmente eficaz, pelo que vemos aqui, o autor amazonense parece muito certo, e só posso concordar que:

Quando um nativo da Amazônia se olha no espelho, vê lá no fundo de seus olhos um sinal de que não foi feito para obedecer certas leis, especialmente econômicas. Por isso, a *leseira* é algo elusiva, pode ser uma forma aguda de esnobismo ou uma ironia. Ela é às vezes pacífica, outras vezes ostensiva, mas nunca rápida demais a ponto de ferir o ritmo de banzeiro, que é o ritmo regional. (SOUSA, 2009, p. 230-231).

Meu argumento é que esse modo de ser foi uma forma de adaptação à nova realidade de submissão e imposição cultural iniciada com a chegada dos europeus. Os relatos sobre as reações dos nativos diante das primeiras aparições dos europeus demonstram que, à época, eles não se caracterizavam pela retração, indiferença ou silêncio.

A expedição de Francisco Orellana, descendo o rio Amazonas, pela primeira vez, em 1542, foi recebida com flechadas e declarada hostilidade pelas populosas *aldeias* indígenas ribeirinhas encontradas no percurso. O próprio escrivão, Frei Gaspar de Carvajal, perdeu um olho em um desses ataques. Perto da foz do rio Tapajós, foi localizado o maior povoado ao longo da viagem. No local onde está, hoje, a cidade de Santarém, 400 guerreiros Tapajó, em mais de 200 canoas, cada uma com 20 ou 30 guerreiros, atacaram ferozmente os estrangeiros, enquanto outros milhares de indígenas os acompanhavam da ribanceira, com ramos nas mãos, gritando e pulando diante das canoas, enquanto uma espécie de orquestra – com trombetas, tambores, flautas e rabecas de três cordas – executava hinos de guerra para encorajar os combatentes. Eram indígenas muito altivos, que se recusaram a fazer escambo com os espanhóis, que não descansaram enquanto a expedição não saiu do seu território, e que só temeram diante das armas de fogo dos inimigos, o que permitiu que estes fugissem (CARVAJAL, [1542] 1941; HEMMING, [1978] 2007, p. 290; MANN, 2007, p. 303). Conforme a minha avaliação, essas poderosas armas, que fizeram muitos mortos, são um dos

elementos explicativos do surgimento do tal comportamento indiferente, calado ou passivo dos indígenas e *tapuios*. Os indígenas podem ter tomado consciência da sua inferioridade bélica, e concluído que requeria mudar de estratégia diante de um inimigo que usava armas até então desconhecidas.

Aqueles espanhóis passaram, e os portugueses só ocuparam, efetivamente, a Amazônia, a partir de 1616, com a fundação de Belém. Começou também uma guerra de extermínio contra os Tupinambás e outros povos que viviam no litoral dos atuais estados do Maranhão e Pará (OLIVEIRA, 1983). Cada levante dos indígenas era pretexto para novos massacres. Em 1619, por exemplo, o chefe Cabelo de Velha, Tupinambá, atacou Belém, e, em represália, Pedro Teixeira arrasou várias *aldeias*. Após tantas violências, os Tupinambás da região entre Belém e São Luís foram dados, em 1635, como exterminados. Em seguida, foram exterminados os 19 grupos Aruã da ilha de Marajó e arredores (HOORNAERT, 1992a). E os portugueses chegaram também ao rio Tapajós.

Pedro Teixeira chegou ao povoado dos Tapajó em 1626, à frente de uma *tropa de resgate* que tinha o franciscano Frei Cristovam de São José como facilitador do contato. O sacerdote levou os “*maiorais*” para uma conversa com Pedro Teixeira, mas, apesar de a expedição ter-se fixado alguns dias no local em amigável relação com os indígenas, não pôde fazer *resgate* de escravos, pois os Tapajó os estimavam e não os quiseram entregar (SANTOS, 1974, p. 24-26). Em 1636, os franciscanos “leigos” Domingos de Brieva e André de Toledo e alguns soldados, os sobreviventes da expedição do capitão espanhol João Palácios, que havia sido morto no rio Napo, chegaram ao povoado dos Tapajó, antes de continuar descendo o rio Amazonas. Ali, teriam encontrado restos de camisas, armas e caveiras, que poderiam ser de outros infelizes europeus, talvez holandeses ou ingleses, que por ali teriam passado, antes, e foram rechaçados pelos indígenas. No final de 1639, passou pela maloca outra expedição, que retornava de Quito. Chefiada pelo já idoso e conhecido dos índios Francisco Teixeira, ela trazia o futuramente célebre cronista padre Cristóbal de Acuña ([1641] 1941, p. 271). O grupo de estrangeiros ficou um dia entre os Tapajó, trocando patos, galinhas, farinha, peixe, frutas e outros produtos que os indígenas possuíam e traziam em quantidades (SANTOS, 1974, p. 27-30). Não há registro de que os Tapajó temessem os portugueses ou que fossem frios e distantes.

A questão central é que os objetivos dos europeus eram a conquista das terras e a exploração das riquezas e da mão de obra dos nativos. Os choques seriam, assim, inevitáveis.

Acontece que eles não queriam deixar suas terras e por isso Bento Maciel Parentes declarou guerra em 1639. *Colocados entre a morte e a dominação, os Tapajó escolheram a segunda opção*, foram desarmados, encurralados e obrigados a fornecer mil escravos aos portugueses, entre filhos e aliados. Para evitar a escravidão, os Tapajó passaram a colaborar na escravização de outros grupos, a fim de atingir o número de mil índios “de corda”. (HOORNAERT, 1992a, p. 55, grifo meu).

Os Tapajó e outros indígenas tentavam, pela alternativa da colaboração, da submissão e do silêncio, escapar da destruição e genocídio, que Antonio Vieira calculou que até 1657 já haviam ceifado a vida de 2 milhões de indígenas, no Estado do Grão-Pará e Maranhão (HOORNAERT, 1992a), e destruído 500 povoados nos interiores (DOMINGUES, 2000, p. 187). Assim, foi sendo forjado um comportamento introspectivo, de evitar expor a sua visão de mundo, antes guardando-a para si. O fato de os indígenas não revelarem as suas ideias e representações aos estrangeiros e de não poderem mais praticar seus ritos e organizar as suas *aldeias* conforme as práticas tradicionais não significava, portanto, que eles já estivessem totalmente reduzidos ao mundo euro-cristão. Os *brancos* eram, afinal, associados a dominantes que os oprimiam e ridicularizavam sua cosmologia. Então, para preservar o seu universo sociocultural, era necessário calar, desconfiar e se mostrar indiferente. Calar-se e desconfiar dos estranhos seriam, pois, modalidades de resistência, sem exposição e indisposição aos dominantes.

As *missões* se estabeleceram para completar esse trabalho de submissão, aculturação e controle dos indígenas. Recusá-las seria ficar à mercê dos caçadores de escravos e dos colonos. “Escolher” os padres e seu controle era, aparentemente, o menor dos males. Segundo Domingues (2000), a fixação nos aldeamentos missionários tinha o seu lado de perda da liberdade da vida nômade nos matos, submissão a uma rigorosa disciplina e o abandono da cultura tradicional, mas conduziu também ao desenvolvimento de “formas de permanência” e resistência: “[...] os ameríndios respondiam com ‘estratégias de resistência passiva’ que perpetuavam comportamentos e crenças ancestrais dentro da comunidade. Estas praticavam-se umas vezes clandestinamente, outras com o conhecimento e cumplicidade do poder colonial [...]” (*op.cit.* p. 189-190). Como os indígenas iam sempre à floresta caçar e colher frutos, escapavam, temporariamente, da vigilância dos *brancos*, e preservavam seus cultos e crenças. O período das *missões* ajudou muito na formação do estratégico comportamento do *tapuio/caboclo* dissimulado, apático e calado, mas que, em alguns momentos, como nas festas, liberava-se.

A atitude comportamental ribeirinha podia ser considerada dúbia: se, por um lado, moravam em povoações luso-brasileiras, usavam roupas, assistiam a missa e aos cultos cristãos, por outro, embebedavam-se e tomavam drogas, falavam com os espíritos ancestrais e com os demônios. (DOMINGUES, 2000, p. 191).

Podemos questionar o que afirma João Daniel (2004) sobre os bravos guerreiros indígenas amazônicos que, diante dos *brancos*, apresentavam-se “muito tímidos” e “covardes”. Carvalho Jr. (2005, p. 250) afirma que eles assim se teriam transformado devido à ação dos próprios missionários: “[...] antes de ser efetivamente a tal timidez e covardia o que impedia a vitória desses índios contra os invasores europeus, era, na realidade, o braço missionário a maior e mais indispensável arma que os mantinha sempre no domínio”. Pelo menos, essa estratégia de adaptação foi uma forma de subsistência e resistência.

4.2 AS FESTAS DE SANTO

Passo, a seguir, a tratar, especificamente, da devoção e das *festas de santo*, tentando trilhar o caminho aberto pelos autores citados acima. Ao analisar as mudanças por que passaram os indígenas no Tapajós, estou tentando identificar as negociações, reconstruções e adaptações culturais que eles produziram (POMPA, 2003; GRUZINSKI, 2001 e 2003; VAINFAS, 1995). Como Harris (2006), também penso que acerca dessas “sociedades camponesas amazônicas” e seu “modo de ser”, analiticamente não podemos falar de perdas, sincretismo ou hibridismo. Afinal, de alguma forma todas as culturas são híbridas. Os ribeirinhos não resistem à influência externa de forças poderosas, mas envolvem-na num “processo de negociação” no âmbito do qual essa influência é modificada, o que fica evidente no que este autor denomina *catolicismo popular* (HARRIS, 2006, p. 92-93) para se referir ao catolicismo do interior da Amazônia, importante componente para a compreensão da identidade desses ribeirinhos.

Pompa (2003) defende que os nativos aceitaram o esquema religioso dos missionários – que incluía a construção de uma suposta “religião pagã” dos indígenas, a ser combatida – mas alteraram o seu sentido, manipulando-o a seu favor, como se viu nas *santidades* dos Tupinambás. Segundo Harris (2006), a devoção aos *santos* foi uma dessas obras de reapropriação e alteração dos sentidos da evangelização entre os indígenas. A fraca atuação da Igreja entre 1770 e o início do século XX permitiu que esses transformassem o cristianismo

recebido dos missionários e dos colonos europeus⁷ em uma “religião local” (HARRIS, 2006). Sem o excessivo controle dos padres, eles estariam mais livres para manter traços fundamentais das suas antigas crenças, ao mesmo tempo em que os mesclavam com outros, de origem cristã. A expulsão dos missionários, no período pombalino, colaborou para a aceleração da produção dessa “cultura tapuia relativamente autônoma do controle eclesiástico”, da qual falou Hoornaert (1992b, p. 399).

Há vários indícios de que, com relação à devoção aos *santos*, houve realmente uma reapropriação e alteração dos sentidos da evangelização, em favor das crenças indígenas anteriores à Conquista. As festas religiosas católicas, incluídas as festas dos santos padroeiros, eram as únicas permitidas pelos missionários, durante as quais era facultado aos índios agir mais ou menos à sua maneira, e eles agiam. Se observarmos bem, as *festas de santo* tomaram o lugar das festas tradicionais que os indígenas celebravam ciclicamente, e passaram a desempenhar as mesmas funções sociais daquelas. Um processo semelhante já foi identificado por Gruzinski (2003) entre os indígenas no México, nos primeiros séculos da colonização. Mesmo antes da chegada dos espanhóis, cada comunidade mantinha laços espirituais com protetores, que povoavam os montes, as fontes e os rios da vizinhança. Essas entidades eram os senhores do povoado e donos das suas terras, e, “por uma verdadeira transferência” (p. 179), os santos católicos passaram a ser os novos senhores da comunidade e donos das terras. Foi um processo de continuidade com o passado, com os indígenas se apropriando dos santos ao seu modo, e aproveitando as pontes que os próprios missionários haviam estabelecido. Por exemplo, os frades franciscanos celebravam, desde 1530, no vale do México e em Tlaxcala, ladainhas para afastar as epidemias e atrair chuvas (p. 225-226). Antes da sua chegada, os índios recorriam aos protetores locais para fazer esses rogos, e, em seguida, aos novos donos espirituais do povoado, os santos padroeiros.

Analisando as atuais *festas de santo* no Tapajós, vejo que elas podem ter sido resultado de um processo semelhante ao demonstrado por Gruzinski no México colonial. Essa transferência da devoção às antigas divindades indígenas para os santos católicos e suas imagens começou já durante o período das *missões*, de forma imposta. E, depois da expulsão

⁷ Harris (2003) afirma que o catolicismo popular medieval chegou à Amazônia antes dos missionários, através de colonos leigos portugueses, e que na Europa já era costume o açoitamento com talos de plantas para espantar demônios de pessoas possuídas, costume que existe, ainda hoje, na Amazônia. A devoção aos santos também era um costume muito forte na Península Ibérica, no fim da Idade Média, como se lê em Huizinga (1996, p.174): “Tinham-se estes se tornado tão reais e tão familiares na religião corrente que se encontravam ligados aos mais superficiais impulsos religiosos. [...] uma multidão de crendices e fantasias enxameava em volta dos santos. Tudo contribuía para os tornar familiares e quase vivos. Vestiam-nos com trajes populares [...]”. Certamente, o catolicismo amazônico sofreu influência dessas crenças européias, pois isso aconteceu em todo o Brasil, desde o “seu começo uma verdadeira Terra de Santos e de milagres” (WECKMANN, 1993, p. 165).

dos missionários, no final dos anos 1750, os indígenas tiveram uma relativa autonomia para continuar a reelaboração, já não como simples transferência de poderes sobrenaturais de uma divindade para outra, mas sob a forma de outra modalidade de sobrenatural, que não era mais nem a antiga, pré-catequese, e nem a dos santos católicos tal como introduzidos pelos missionários e colonos europeus.

Após a expulsão dos jesuítas, a realidade mudou completamente para os indígenas das *missões*, com a imposição da política do Diretório. Eles deveriam ser atendidos pelos padres diocesanos, que eram poucos. Mesmo durante as raras visitas de sacerdotes e a celebração dos sacramentos, os *tapuios* continuavam se comportando com *indiferença e desmazelo em relação aos assuntos da fé cristã*, como escreveu o bispo D. Caetano Brandão, sobre a visita pastoral a um povoado próximo a Belém, em 1786. No ano anterior, em Santa Anna do Cajari, a oeste da ilha de Marajó, local que tinha vigário e diretor de índios, o bispo encontrou uma senhora de 100 anos, tida como *ladina* (esperta), a quem perguntou sobre as pessoas da Santíssima Trindade, fazendo até gestos para se fazer entender, e a idosa nada respondeu, só riu do bispo (BRANDÃO, [1813] 1991). O próprio prelado concluiu que a situação poderia ser bem pior em outros lugares *no fundo dos matos*, onde não havia padres. Na sua viagem, de 1788-89, a Silves, próximo de Itacoatiara, hoje Estado do Amazonas, o bispo constatou “com amargura” o fato de os indígenas, batizados e não-batizados, estarem “há muitos anos empregados no serviço dos moradores brancos” sem saber “os primeiros rudimentos da religião cristã” (p. 139-140). Ou famílias inteiras desertavam e muitas delas iam se misturar aos *gentios*, onde ficavam “praticando as mesmas superstições, não obstante serem batizados” (p. 139).

A partir de 1759, já ocorrida a expulsão dos jesuítas, alguns missionários ingressaram no clero diocesano e permaneceram à frente das suas antigas paróquias, mas, conforme João Santos (1986, p. 128), “esse escasso clero diocesano no rio Tapajós não permaneceu e, logo depois, o imenso rio Tapajós estava desassistido de padres”. Quase um século após a saída dos jesuítas, chegou ao curso médio do rio o capuchinho Frei Egídio de Garezzo, que encontrou as antigas missões jesuíticas “em completa decadência” (p. 129), fundou em 1848 a Missão do Tapajós, que compreendia três *aldeias* Munduruku localizadas ao sul de Aveiro (COLLEVATTI, 2009), e subiu até o alto Tapajós, mas em 1853 ele abandonou a região. Em 1872, outro capuchinho, Frei Pelino de Castrovalva subiu o rio e fundou a missão Bacabal entre os Munduruku no alto Tapajós (AMOROSO, 2006), mas devido à conflituosa convivência com os comerciantes e *patrões* da borracha, ele foi “dispensado da função de missionário”, em 1876. Vieram mais dois missionários para Bacabal, mas em 1882 a missão

chegou ao fim (SANTOS, 1986, p. 133). Sobre sua viagem por todo o Tapajós, Coudreau [1977] não menciona aí nenhuma missão religiosa no final do século XIX. Especificamente com relação ao baixo Tapajós, sabe-se que era assistido, já no começo do século XX até 1908, pelos agostinianos. A partir de Santarém, eles faziam suas raras visitas a alguns povoados, geralmente “contratados” para celebrar missas festivas (SANTOS, 1986). O certo é que, na maior parte do tempo, as famílias do baixo Tapajós ficavam completamente sem a visita de padres. Exemplo disso é que, em maio de 1905, quando passou por Pinhel, o bispo de Santarém, D. Frederico Costa, encontrou “um dos lugares mais abandonados, em todos os sentidos, e segundo o testemunho dos moradores, há muitos anos que lá não aparecia um padre. A capela estava completamente arruinada [...]” (SANTOS, 1978, p. 84).

Em 1908, começou o período do trabalho missionário dos frades franciscanos alemães da Província de Santo Antônio do Nordeste do Brasil⁸, que se estendeu até 1943, quando chegaram os franciscanos procedentes dos Estados Unidos (ROCHA, 1996). Os alemães encontraram uma vida religiosa caracterizada pelas devoções aos santos patronos das capelas, celebrados com novenas e ladainhas “em um confuso latim”, e festas onde não faltavam as danças (SANTOS, 1986). Em alguns lugares, os festeiros, organizadores das festas, realizavam *esmolação* pelas vizinhanças, buscando recursos para custear os gastos. Como nem sempre o padre se fazia presente, “cabia ao grupo de *cantores* de ladainha promover toda a celebração litúrgica, que se encerrava com a procissão pelos caminhos do povoado” (SANTOS, 1986, p. 135, destaque no original). Esse quadro não agradou aos missionários.

O processo empregado na realização das festas mereceu a condenação dos frades, que apontavam os *abusos* cometidos, a ausência completa de uma prestação de contas do movimento financeiro e, principalmente, o sistema empregado nas *esmolações*. No conceito dos frades, tudo era produto de uma grande *ignorância religiosa* misturada com *superstições*.

A ação pastoral empregada pelos frades tinha por base conservar essas devoções purificando-as das *superstições*, corrigindo os *abusos* danosos, ou seja, suprimindo as *esmolações* e os *bailes*. Dos festeiros passou a ser exigida rigorosa prestação de contas, uma vez que as festas dos santos passaram a ser fiscalizadas pelos frades, retirando a ação dos *festeiros*. Daí em diante as festas dos padroeiros passaram a ser *promoção* da Igreja supervisionada pelos frades, apenas executada por leigos obedientes às determinações eclesiais.

[...] A sacramentalização passou a ser intensificada [...]. As festas dos padroeiros passaram a constituir o veículo dessa sacramentalização [...].

[...] porém não se verificou grandes mudanças no comportamento religioso do povo, que continuou com suas devoções, suas rezas e ladainhas. O que se apresentou de novo foi o controle do padre sobre as *festas*, sobre o movimento do *arraial* [...]. (SANTOS, 1986, p. 135, destaques no original).

⁸ O primeiro desses frades, D. Amando Bahlmann, chegou a Santarém em agosto de 1907, mas só em 1908 ele e seu confrade Capistrano Niggemeyer iniciaram as visitas aos povoados do baixo e médio Tapajós (SANTOS, 1986).

Santos (1986) afirma, ainda, que os padres conseguiram, em alguns locais, banir das festas as danças, a venda de cachaça e as *esmolações*. Em outros, isso foi atingido com mais dificuldade, devido às resistências dos fiéis diante da Igreja institucional. Nos casos mais difíceis, aconteceu de os padres deixarem de comparecer às celebrações litúrgicas das festas quando as suas determinações não eram cumpridas.

Abri este parêntese para mostrar como, após a expulsão dos jesuítas, e até o início do século XX, os moradores da região eram fracamente assistidos pela Igreja⁹, e como esse período favoreceu a tradição da devoção aos santos através das festas, situação que mudou bastante com a chegada dos franciscanos alemães. Com a sua substituição pelos frades estadunidenses, a partir de 1943¹⁰, essa política contrária às *festas de santo* seria ainda mais radical. Até porque, como foi dito acima, não obstante a ação dos alemães, os fiéis não mudaram muito o seu “comportamento religioso” com relação à devoção aos santos. Se o controle dos padres era grande sobre as *festas dos santos* padroeiros, as festas dos santos de devoção familiar continuaram independentes da Igreja. Examinarei, mais adiante, as práticas dos frades dos EUA nos povoados do rio Tapajós. Agora, retomo o quadro geral relativo ao lapso de ausência dos missionários.

Se, mesmo onde havia presença de sacerdotes, era pouco o entendimento dos indígenas sobre a doutrina católica, no final do século XVIII menos da metade das povoações no rio Amazonas e afluentes tinha sacerdotes. Assim, é possível entender-se pouco mais a observação de Eduardo Hoornaert (1992b, p. 399) sobre a expulsão dos missionários e a produção de uma “cultura tapuia relativamente autônoma do controle eclesiástico”. A ausência de padres deixou os índios mais livres para reorganizar suas cosmologias e práticas correlatas. Aliás, esse fato parece ter sido mais amplo. Para Hoornaert, “o que caracteriza mesmo a evangelização oficial na Amazônia é o abandono das populações em termos de

⁹ O primeiro bispo prelado de Santarém, monsenhor Frederico Benício de Souza Costa, natural de Boim, Tapajós, formado em Paris e Roma, doutor em teologia (HOORNAERT, 1992b), após uma série de visitas pastorais pelo interior, constatou que das 22 paróquias, nove não tinham vigários. A Prelazia correspondia a 67,8% do território do atual Estado do Pará. Na sua Carta Pastoral ao Clero e Habitantes da Prelatura de Santarém, de 1905, ele afirma, entre outras coisas: “É evidente a situação de nossos pobres índios. Tratados com desprezo pela maior parte dos civilizados, que deles só procuram tirar a maior soma de proveito para os seus interesses comerciais, adquiriram uma meia civilização que lhes é inteiramente fatal [...] todo o mal que sofrem as populações esparsas pelo interior provém da falta de sacerdotes [...]” (MATA, 1992, p. 350). Os interesses comerciais mencionados pelo bispo eram os dos comerciantes e *patrões* da borracha, negócio que estava em seu apogeu. A falta de sacerdotes para acompanhar os moradores do interior era tão séria que o prelado a colocou como a causa de todo o mal sofrido pelos índios. Na perspectiva da minha argumentação, esse “problema” era exatamente o que favorecia a autonomia relativa dos nativos na reprodução das práticas culturais locais.

¹⁰ As duas primeiras casas dos frades estadunidenses no Tapajós foram estabelecidas ao final de 1943, em Belterra e Fordlândia, sob o controle da Companhia Ford. Em 1945, foi estabelecida a terceira casa em Itaituba, e, a partir desse ano, os frades alemães começaram, gradativamente, a entregar aos frades estadunidenses as paróquias no Tapajós e em Santarém. Em 1957, os alemães se transferiram para a nova e vizinha Prelazia de Óbidos, deixando o Tapajós aos seus confrades dos EUA (ROCHA, 1996; SANTOS, 1986).

assistência religiosa. Isso desde os começos” (1992b, p. 393). Já para Mark Harris, essa foi a época da “reinvenção de diversas tradições deslocadas, principalmente coloniais portuguesas do início da modernidade, missionárias européias e tupis ameríndias” (2006, p. 81-82). A ausência dos missionários, contudo, não impediu a persistência do catolicismo, pois a conversão do período missionário havia sido muito forte. Ademais, o mundo ao qual os índios estavam incorporados era dominado pelo catolicismo. Mas essa modalidade de catolicismo era mais uma “religião local” com feições próprias do que aquele que os missionários tentaram implantar.

Lembro a destruição das múmias dos antepassados Tapajós, os *corpos mirrados* dos *monhangarypy*, que estes índios guardavam com tanto respeito e devoção. Como já citei acima, em duas ocasiões, nos séculos XVII e XVIII, os missionários destruíram os *monhangarypy*. Sem estas referências materiais de suas entidades espirituais, os indígenas, provavelmente, transferiram para os *santos* os seus sentimentos, incluída a ideia de imagens ternas, maternas e paternas, o respeito e a devoção. Os *santos* passaram, então, a ocupar o lugar dos antepassados míticos ou dos *monhangarypy* que eles foram compelidos a abandonar. Daí a relação “pessoal” e física que eles mantêm com o *santo*/imagem. Esta seria uma continuação ou tradução da crença nos *monhangarypy*? Penso que sim.

Vejam um raro exemplo de como os *tapuios* moldaram a devoção aos santos ao modo indígena de ser e crer, inclusive fisicamente. No decorrer de uma visita pastoral, em novembro de 1786, o bispo D. Frei Caetano Brandão, na fazenda do *capitão* Antônio Fernandes de Carvalho, próxima de Ponta de Pedras, na ilha de Marajó, encontrou, em uma pequena e desarrumada capela, “duas imagens indigníssimas: huma de *Nossa Senhora que nas feições, e no vestido representava huma Índia do Paiz*: e outra de S. José, que era propriamente a figura de hum ermitão já velho e caduco” (BRANDÃO, 1991, p. 88, grifo meu). Essas imagens não agradaram ao bispo, que prometeu retirá-las dali. É verdade que o bispo diz que a capela estava estabelecida em uma fazenda, mas o texto demonstra que o seu dono não era muito rico, pois ali não achou “coisa notável” e as casas eram “mui velhas”, e nem poderia comprar escravos africanos, que eram “caríssimos” e de difícil acesso (p. 68). O dono poderia ser branco ou mestiço casado com uma *tapuia* ou mestiça, uma vez que a política do Diretório incentivava o casamento de *brancos* com indígenas¹¹. O que não se pode

¹¹ E, mesmo neste caso, o marido *branco* poderia ter sido indianizado pela esposa e seus parentes, como se observa no seguinte fato. Em meados da década de 1770, o Ouvidor e Intendente da Capitania do Rio Negro, Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, relatava que os casamentos de militares *brancos* com índias não estavam surtindo o efeito desejado pelo Diretório: “Os casamentos dos Brancos, que tanto persuadiu a Lei de 4 de abril de

negar é que, pelas descrições do bispo sobre a região, essas fazendas e pequenos povoados estavam impregnados pelo universo cultural *tapuio*. O exemplo evidencia como o sobrenatural católico era apropriado pelos indígenas com uma roupagem muito própria. Suponho que a Nossa Senhora branca e europeia foi traduzida para uma Mãe indígena, talvez imaginada como um dos antepassados ao qual aqueles indígenas prestavam culto.

A tradução dos cultos aos antepassados e a outras divindades – como as pedras sagradas dos Tapajó que protegem os diferentes campos da vida indígena – poderia ser mais facilmente adaptada aos santos católicos do que a Deus. Isso pode ser corroborado, hoje, quando a relação mais destacada com o divino que os indígenas e ribeirinhos no Tapajós preservam, é com os santos, uma vez que “Deus” e “Jesus Cristo” são apenas personagens formais da hierarquia sagrada. Não se ouve pedidos de graças a Deus e tampouco são feitas promessas e festas para Jesus Cristo. Ah, no Natal e na Semana Santa sim, poderá advertir o leitor, mas aí quem aparece é o Jesus-menino e Jesus-homem-morto, ou seja, é o Jesus *santo*/imagem e, conseqüentemente, humano, com o qual se pode estabelecer uma relação mais pessoal. Não é fortuito que as duas formas do Filho de Deus sejam mostradas em imagens: o Jesus no presépio e o Jesus na cruz, que é beijado, pelos moradores, na tarde da 6ª feira santa. Já o Divino Espírito Santo e a Santíssima Trindade são cultuados, efetivamente, sob a forma de *feira de santo*, mas eles têm imagens, que são coroas com uma pomba, em miniatura, na parte superior, e um cetro. Ou seja, sempre que Deus é objeto de devoção o é na forma de um *santo*/imagem. Mas “Deus” mesmo não tem imagem, não nasceu e nem morreu, não é gente¹². Bem, dele que cuidem os padres.

Ainda estabelecendo comparação com a situação mexicana, referida por Gruzinski (2003), vejo que o preparo das *festas de santos* pelos nativos no Tapajós apresentava muitos pontos em comum com as festas dos índios mexicanos. Refiro-me às festas no período entre a expulsão dos jesuítas, em 1760, e a chegada dos franciscanos alemães, em 1908. Apesar da responsabilidade maior incidir sobre o *juiz da festa* e dos *mordomos*, que asseguravam comida e bebida para todos, através de coletas (*esmolação*) e do “pagamento” das promessas, os alimentos eram reunidos para consumo coletivo, ao final, e todos se esforçavam para oferecer, abundantemente, bebidas fermentadas (DANIEL, 2004). Eram dias de abundância e

1755, tem sido pela maior parte pouco afortunados; porque em lugar de as Índias tomarem os costumes dos Brancos, estes tem adotado os daquellas” (Citado em NABUCO, 1941, p. 53).

¹² Esse distanciamento dos ribeirinhos e indígenas de alguns povos amazônicos em relação a Deus, como sobrenatural, é documentado por outros estudiosos, como Antonella Tassinari (1999), ao tratar dos Karipunas do rio Caripi, no Amapá. Pode ter acontecido que com santos disponíveis para todos os domínios da vida, Deus tenha se tornado uma entidade distante e inacessível. Mais distante até do que o diabo, que mesmo perdendo muito da grandiosidade que tinha na Europa, e tornando-se “um tentador medíocre” e “uma figura risível”, em várias ocasiões poderia servir como “um auxílio na necessidade” (NOGUEIRA, 1995, p. 159).

gratuidade. Nada era vendido, e ninguém, mesmo quem não tivesse dinheiro, era excluído do banquete. Os parentes e amigos se visitavam e hospedavam-se nas casas, que ficavam entulhadas de redes, bagagens, conversas, risadas, trocas de histórias e experiências. Apesar das mudanças, principalmente depois da chegada dos franciscanos alemães (1908) e estadunidenses (1943), ainda hoje, em certas *comunidades*, se conserva muito do sentido de tais festas. Nos locais onde elas não estão sob o controle da Igreja, como é o caso de São Benedito, em Pinhel, os aspectos tradicionais mantiveram-se mais preservados. Porém, mesmo durante as festas dos padroeiros, com a presença dos vigários, algumas casas recebem tantos parentes e amigos que se assemelham a uma maloca.

Os ritos das procissões, missas, ladainhas, o beija-fitas das imagens ou a *levantação e derrubada do mastro* conferem ar solene e transcendente à festa. Ainda hoje, nas *comunidades* do interior do Tapajós, ouvir a ladainha cantada em tom algo choroso, arrastado quase como um lamento, e ver homens e mulheres com rostos devotos diante da imagem pequenina de um *santo*, proporciona o raro momento de vivenciar o poder de transcendência que essas festas ensejam. Este modo de vida religioso é que se manteve e foi recriado ao longo dos últimos séculos, conforme os padrões tradicionais indígenas.

Como isso foi possível sob o controle colonial? Mesmo ao longo da vigência do Diretório, relatos de vigários e diretores de índios denunciavam sua incompreensão e impotência diante da “resistência movida pelos ameríndios de forma subterrânea e constante, espalhadas pelas manifestações mais ínfimas da vida cotidiana” (DOMINGUES, 2000, p. 192). Naquele tempo, as deserções temporárias de índios para os sertões, muito frequentes no Pará e Rio Negro, eram mais do que fugas de idas: eram *voltas*, “reminiscências aos hábitos ancestrais”. Os relatórios dos diretores, particularmente, mostram que, em muitos casos, os índios retornavam voluntariamente aos aldeamentos (p. 193-194). Retornavam para a vida “cristã”, disciplinada e civilizada, para as *festas de santo*, mas fortalecidos nas suas “estratégias de permanência” nos antigos padrões.

Sobre as irregularidades na evolução da história econômica da Amazônia e desautorizando a visão de uma formação gradual do denominado campesinato regional, ou da caboclicização, Harris (2006) recupera a ideia de Eduardo Galvão (1979) de que, após o *boom* econômico, no tempo da “estagnação”, houve, muitas vezes, o ressurgimento de técnicas indígenas de adaptação, processo que envolvia “um retorno a uma base que impede a total desintegração das unidades tribais” (HARRIS, 2006, p. 88-89). Tal retorno não era só às técnicas, mas aos valores e cosmovisão, como observa S. Nugent (1993): no período de baixa demanda externa por mercadorias, ocorria um retorno ao desenvolvimento interno dos grupos,

diferente da época de grande demanda externa, quando as populações ficavam atomizadas e voltadas para a exportação. Harris (2006) afirma que, para além do esquema cíclico de *boom*/estagnação, é preciso dar atenção à vida cotidiana das pessoas, sua imaginação e memórias culturais, que não aparecem nas estatísticas oficiais, mas sim nas narrativas orais. Seguindo por este caminho é que o autor descobriu que, mesmo sob a avassaladora pressão do capital mercantil, ocorreu uma constante reorganização da vida local comunitária, baseada no parentesco, no controle dos recursos naturais e no catolicismo popular, entre outras dimensões. “Do ponto de vista dos ribeirinhos”, a história econômica da Amazônia não pode ser vista apenas pelo modelo linear de *boom*/estagnação, tribo/caboclicização/proletarização, etc. Eles produziram, sem dúvida, mudanças em suas várias fases, mas sem que isso acarretasse o fim do seu “modo de vida”.

É nesse sentido que Almeida (2001, p. 53) descreve o que ela viu no baixo Tapajós, avaliando outros ciclos econômicos mais recentes:

Com estas observações de campo pode-se afirmar que os surtos econômicos da borracha e do ouro que ocorreram em todo o vale do Tapajós provocaram deslocamentos populacionais internos e entrada de imigrantes nordestinos principalmente do Maranhão e Ceará. Com a estagnação destas formas de exploração econômica, *as populações nativas retornam ao que sempre estiveram inseridas: o extrativismo e as roças de subsistência*. As populações vindas de outros estados que permanecem na região assimilam esse modo de vida”. [grifo meu].

Atualmente, as *festas de santo* estão bastante modificadas. Por exemplo, a comida e as bebidas (estas industrializadas) são vendidas, e também é preciso pagar para entrar no salão de baile. Dançam mais as músicas e ritmos atuais da moda do que as danças tradicionais. A invasão de cervejas, cachaças e vinhos é enorme, às vezes provocando brigas e violências. Os organizadores se preocupam mais em trazer uma banda de música das cidades do que em apoiar os *foliões* das músicas tradicionais, tal como o *gambá* de Pinhel. Não é raro comentários de que *as festas tradicionais de santo estão acabando*. Mas não é bem assim.

O uso de bebidas alcoólicas industrializadas não eliminou o do *tarubá* e *caxiri*, que continuam sendo ofertados, principalmente no último dia das festas, na *varrição*, que é um momento só dos indígenas do lugar, uma festa ao seu modo. E mesmo bebendo cerveja, um grupo de parentes e amigos que se reencontra depois de muitos meses ou anos pode observar o sentido da *festa de santo*, dividindo, solidariamente, a conta ou presenteando-se com garrafas da bebida. Há um especial prazer em beber em grupo. Aliás, a bebida, nessas *comunidades*, é algo essencialmente coletivo. Não se vê uma pessoa pagar a sua cerveja e ficar bebendo sozinha, o que constituiria uma desonra, pois pressuporia não ter parentes ou

amigos com quem partilhar a bebida. Por isso, elas buscam estar juntas. É em momentos como esses que mesmo quem chega de longe, sem ter amigos ou parentes no local, logo encontra, através da bebida, uma forma de se aproximar dos outros, de se tornar familiar.

Da mesma forma, a cerveja e a cachaça não substituíram o *tarubá*. Não é que as pessoas prefiram as bebidas industrializadas ao invés das tradicionais, fermentadas. Se há *tarubá* sendo ofertado, todos acorrem para beber. Mesmo os jovens, que regularmente são acusados de fazer pouco caso das tradições, gostam muito de *tarubá*. E, em geral, as famílias têm sempre um pouco para oferecer. Mas reserva-se o *tarubá* mais para a *varrição*, para o último dia. Um dos motivos de a cerveja ser muito valorizada é porque ela só é vendida nos dias de grandes festas, já que não há eletricidade durante todos os dias nas *comunidades* ou só há durante três horas, no início da noite. Assim, é preciso aproveitar os dias em que há bebidas industrializadas e geladas. Há, ainda, o significado associado ao consumo de cerveja como uma bebida urbana, da moda e globalizada. Afinal, as pessoas veem televisão das 18 às 21 horas, e conhecem a publicidade relacionada às cervejas. A cerveja faz, portanto, parte dos símbolos da vida urbana e moderna, com a qual os indígenas estão conectados ou com a qual querem estar conectados. E o consumo é a forma de acessar esse mundo. Assim, de alguma forma as *festas de santo*, hoje, similarmente a outras grandes festas nas *comunidades*, são ocasiões para estabelecer contato com a modernidade, que se introduz também através das bandas musicais ou das *aparelhagens* eletrônicas.

E as refeições gratuitas continuam sendo servidas, de forma ritual, para os festeiros, como os *mordomos* e os *juizes*, enquanto o café com biscoitos de *carimã* é ofertado a todos, indistintamente, após a ladainha noturna. Porém, é quase impossível alguém não conseguir comer e passar fome em uma *feira de santo*. Como cada visitante hospeda-se em alguma casa de família conhecida ou de parentes, ele tem assegurada a alimentação. As famílias se preparam para os dias de festa, havendo um pouco mais de alimentos, e as pessoas têm alegria em repartir sua comida com os visitantes. Esses, por sua vez, costumam colaborar, comprando algum produto e ofertando-o aos anfitriões. De forma que, não obstante o dinheiro circule, cada vez mais, em quase todas as trocas, as pessoas encontram formas de manter o espírito coletivo das antigas *festas de santo*. Se já não há a comida gratuita na *ramada do santo*, o banquete acontece em cada casa.

Um dos principais atrativos das *festas de santo* é o reencontro com velhos parentes e conhecidos ou o encontro com novos amigos ou namorados(as). É nessas ocasiões que aqueles parentes que se deslocaram para as cidades, como os jovens que prosseguem os

estudos, voltam para visitar os pais e a *comunidade*. As pessoas chegam de diferentes locais, utilizando barcos grandes e pequenos e canoas a motorizadas. É, realmente, uma festa.

O *santo* visita as casas, recebe os presentes em troca das graças que já concedeu ou concederá aos devotos. É a *putaia* sagrada entrando no século XXI. Por isso, as pessoas fazem questão de ter suas casas visitadas pelo cortejo e de fazer doação ao *santo*, mesmo que sejam três ovos de galinha ou um pouco de farinha de mandioca, fruto do seu trabalho. O *santo* insere-se, assim, em um ciclo de trocas com seus devotos.

As estórias sobre *santos* que saem das capelas ou dos seus oratórios e *andam* são muitas. Santo Inácio de Loyola, de Boim, já teria sido visto passeando pelo povoado. E a tradição diz que a imagem de N. Senhora de Nazaré de Belém do Pará voltava sempre para o mesmo lugar, na mata, onde teria sido encontrada e de onde foi levada até para o Palácio do Governador. Ela fugia para comunicar a sua *vontade* de que era, ali, em meio à floresta que ela queria ficar, em uma capelinha, uma casinha própria. E os devotos tiveram que atender esse pedido (ALVES, 2005; MEDEIROS, 2008). Os santos, como gente, são como a gente.

Os *santos* compartilham características com os seus devotos, no caso, população interiorana, gente simples. Não é à toa, pois, que a pequena imagem de N. Senhora de Nazaré apareceu ao *caboclo* Plácido, “um homem do interior, pobre, pertencente a uma categoria que vai ser o modelo do romeiro que presta devoção à Santa” (ALVES, 2005), em um lugar no “interior”, distante do centro urbano e da morada das elites de Belém. Cabelos escuros e pele morena, se observada cuidadosamente, ela se assemelha a uma *tapuia* ou *cabocla*. Quem sabe se Plácido não pressentiu isso? Quando Nossa Senhora de Guadalupe apareceu ao índio Juan Diego, no século XVI, nos arredores da cidade do México (GRUZINSKI, 2003), ela foi mais explícita e se apresentou com os olhos *puxados* e a pele morena típica dos indígenas da região, e ainda trazia, às costas, o sol com seus raios brilhantes, uma imagem muito reverenciada por aqueles indígenas (RODRIGUEZ, 2008). Guadalupe é tida, ainda hoje, como Mãe pelos indígenas e mestiços mexicanos.

Observo que os *santos* mais populares são aqueles que transmitem uma imagem bem humana e familiar aos indígenas. Aí entram, principalmente, Nossa Senhora, com o menino Jesus nos braços, e Sant’Ana, com a menina Maria junto de si, sempre com um jeito materno ao qual os índios se rendem. Entre os *santos* homens, a mesma coisa: Santo Antônio aparece com o menino Jesus ao colo e São Benedito carrega também uma criança. São João tem um carneiro nos braços. Pode ser que aos indígenas tenha agradado, desde os primeiros anos da evangelização, esse lado humano dos santos. É como se eles fossem também os heróis criadores dos mitos tribais ou os antepassados *monhangarypy*, despedaçados pelos

missionários, mas colados pelo poder da imaginação indígena. Órfãos, os indígenas se apegaram aos *santos*, por um processo de adaptação.

Infelizmente, bispos, padres e agentes da Igreja Católica ainda, no início do século XXI, não entendem e não aceitam essa cultura. Hoornaert (1992b) mostrou que mesmo a Igreja ligada às Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), nos anos 1980-90, estava muito distante culturalmente desse “cristianismo amazônico”. Assim como os missionários proibiram os *foliões* de realizar as festas ao seu modo tradicional, no século XX, na última virada de século, a Igreja em Santarém continuava insistindo em separar as *festas de santo* em duas partes: uma tal “festa religiosa”, de um lado, e, de outro, a “festa dançante” ou “social” (que já foi chamada de *profana*, pelos franciscanos, nas décadas anteriores). Esta separação foi feita em muitas *comunidades* mesmo contra a vontade dos moradores. Em alguns casos, os padres ameaçam não celebrar os sacramentos nas *comunidades* onde os moradores insistem em religar as duas partes. Alguns moradores cederam às ameaças, principalmente porque desejavam celebrar batizados e casamentos, mas líderes de algumas *comunidades* se rebelaram, e realizaram as *festas dançantes* no mesmo dia da *festa religiosa*. É que, para eles, não tem sentido fazer uma festa *dançante* em outra data, diferente do dia do *santo*, pois a *festa dançante* faz parte da *festa religiosa*. Os indígenas não fazem essa distinção, típica da mente dos eclesiásticos.

A situação das *festas de santo* passou a ser discutida como uma “preocupação” no Conselho de Pastoral (composto de padres e leigos) da Diocese de Santarém desde junho de 2007, e o bispo Dom Esmeraldo Barreto de Farias pediu uma reflexão mais sistemática, que envolveu o envio para as áreas pastorais de um texto introdutório e um questionário¹³, que deveria ser respondido principalmente pelos líderes católicos locais. As respostas foram apreciadas em 2009, tanto em uma reunião do Conselho de Pastoral como na Semana Teológica (20-23/04/2009), que contou com a assessoria da antropóloga Anaiza Virgulino (UFPA). As respostas¹⁴ destacam a importância que têm essas festas para os moradores, mas

¹³ Conforme entrevista com Pe. Ademar Ribeiro, 44 anos, concedida em 07/05/2009, quando o mesmo atuava como Coordenador de Pastoral da Diocese de Santarém. Pe. Ademar, que me forneceu os documentos a respeito da discussão sobre as *festas de santos* na Diocese, explicou que, ao contrário da recomendação anterior da Igreja local (a separação da *festa religiosa* da *social*), o atual bispo entendia que não se podia separá-las, mas também não gostaria que a *festa social* fosse “palco de bebedeiras”, devido à insegurança e violência reinantes atualmente. O bispo ainda achava que a figura de Jesus Cristo é que deveria ser ressaltada, e não a dos santos. Ele argumenta que, se estas festas não levam a Jesus, não servem à evangelização. Mas, muitos padres consideram importantes os 20% do lucro das festas de padroeiro que são encaminhados para a formação do clero da Diocese, e esse valor vem principalmente da *festa dançante* ou *social*.

¹⁴ Conf. Resposta do Questionário “Festas Religiosas”. Diocese de Santarém – Conselho Diocesano de Pastoral. Março de 2009.

uma grande carga negativa incidiu sobre a *festa social*. Na pergunta sobre “o que não é tão necessário e que pode ser deixado de lado”¹⁵, as duas primeiras respostas foram:

Venda de bebidas alcoólicas (todos os questionários) [...]; vendas diversas em exagero; a comercialização, e “Bandas de músicas mundanas, [...] festas sociais, bailes que fogem à cultura regional [...]”.

No documento, que parece conter um resumo de toda a reflexão levada a cabo, com o sugestivo título “Semana Teológica – Festas dos Santos (as) como desafio para a evangelização”¹⁶, entre os “elementos antropológicos importantes” nas festas de santo estão: elas aproximam e fortalecem as relações entre pessoas e *comunidades*; conferem uma identidade (“rosto cultural”) à *comunidade*; e são um “fato social total”, que engloba não só o religioso, mas todas as dimensões da vida. Apesar destes pressupostos – que sugerem a intervenção da antropóloga – a parte final do documento (“Sugestão de roteiro para a realização das festas dos Padroeiros”) estabelece que o objetivo geral dessas festas é “ser um espaço de evangelização com rosto amazônico”, e apresenta um roteiro “dia-após-dia”, no qual a *festa social* desaparece, restando dela apenas a breve referência a uma “seresta e leilão”¹⁷. Como se pode concluir, um dos objetivos principais da Igreja continua sendo o combate às *beberrias* e aos bailes dos indígenas, que também continuam encontrando meios de escapar ao controle eclesiástico.

As festas do Sairé em Alter do Chão e do Gambá em Pinhel são exemplos da resistência dos moradores diante das proibições da Igreja institucional. O Sairé passou 30 anos sem ser realizado (1943-1973), devido às desavenças entre os festeiros, que após as “obrigações cristãs” se entregavam às bebidas alcoólicas, mas foi retomado como uma festa independente da Igreja (NOGUEIRA, 2008). E o Gambá, mesmo proibido, não deixou de ser celebrado, sob

¹⁵ O texto “Festas Religiosas”, enviado em novembro de 2008 pelo bispo de Santarém para as áreas pastorais juntamente com o questionário, tem um viés muito claro contra as bebidas e os bailes feitos atualmente nas *comunidades*, o que resulta evidente ao afirmar que “Em várias comunidades, onde o arraial da festa é organizado sem bebida alcoólica, a festa tem sido muito tranquila, o povo tem participado com muita alegria [...]”. Entre os “abusos” a serem combatidos estão: “bebida alcoólica e embriaguez, dança toda a noite com conjuntos contratados, prostituição infantil, violência; acento maior do social [...]. A venda de bebida alcoólica exige o reforço da segurança”. Esse direcionamento certamente influenciou nas respostas aos questionários.

¹⁶ “Semana Teológica – Festa dos Santos (as) como Desafio para Evangelização. Diocese de Santarém” – Conselho Diocesano de Pastoral (20-23/04/2009).

¹⁷ O Roteiro completo começa com um *Antes*, que envolve a preparação da festa e a visita da imagem do *santo* às casas, um *Durante* e um *Depois*, que inclui a avaliação da festa. A programação dos dias do *Durante* são: 1º. Trasladação da imagem; 2º. Círio e momento cultural com partilha de alimentos, e exposição artesanal; 3º. Celebração da Palavra e documentário sobre a história da *comunidade* local; 4º. Reza do terço e brincadeiras de roda; 5º. Celebração do Ofício Divino e filme sobre a Campanha da Fraternidade; 6º. Adoração ao Santíssimo Sacramento, encontro das famílias com músicas da terra, partilha de comidas típicas; 7º. Ladainha, seresta e leilão; 8º. Celebração da Palavra; 9º. Procissão final e missa.

um alto preço, pois o *protetor* de São Benedito que desafiou o missionário nunca mais entrou na capela católica, algo incomum, mas que demonstra a gravidade desse enfrentamento.

4.3 PAJELANÇA E ETNOGÊNESE

Um tempo de profundas mudanças subjaz à emergência étnica no baixo Tapajós. Os espaços que até então serviam para a vivência comunitária e atualização simbólica da cosmovisão resultante das *missões* ficaram ameaçados ao perder importância em um novo contexto, propício a mudanças. As *festas de santo*, desde as *missões*, eram momentos e lugares para o exercício da gratuidade, das trocas rituais da *putáua*, da alegria subversiva regada com muita beberagem, do canto e da dança, da fogueira, etc. Era o período em que até os espíritos *encantados* se misturavam com os humanos, para lembrar da existência da realidade em outras dimensões. Conforme Andrello (2006, p. 81), no rio Negro, no início do século XIX, quando muitas famílias de índios “civilizados” ou “semicivilizados” viviam dispersas pelas margens dos rios e interior das matas, as *festas de santo* eram uma das raras ocasiões sazonais de reencontro. E mesmo nos tempos difíceis sob os *patrões* dos seringais, essas *festas* serviam para re-ligar os nativos com o seu mundo tradicional¹⁸. No rio Tapajós da mesma época não deveria ser muito diferente.

Como estas festas, os *puxirum* eram momentos de trabalho coletivo, porém, mais ainda, constituíam espaços de convivência entre iguais, de comer e beber juntos, e de muita festa também, como mostrei ao falar de Pinhel. Era o trabalho realizado em liberdade, sem o receio do castigo, que foi inaugurado nas *missões*, passou pelos diretores e chegou aos *patrões* do seringal. Um *puxirum* era uma grande *putáua* de trabalho, comida, *tarubá* e amizade. Com esse sistema de trabalho, a cada ano, todos os participantes passavam pelas roças e *centros* de todos, quando intercambiavam sementes, frutos, beijus, animais domésticos, cestos, *jamanxim*, *tipitis* e outros objetos. Era estar como grupo no meio da floresta, em contato com a terra e com a cultura da mandioca, que acabava determinando uma forma de ser gente no mundo. Eram momentos de relembrar e estabelecer comunicação com o agouro dos pássaros, com o Curupira, o Fon-Fon e outros *bichos* do mato.

¹⁸ Segundo Andrello (2006, p. 91), os moradores do rio Negro passavam o período da *seca* nos seringais, e no tempo da *cheia* voltavam para os seus povoados. Este era o tempo no decorrer do qual festejavam os seus *santos*, e as casas “fervilhavam de gente”, conforme expressão de Ermano Stradelli, conde italiano que veio para o Amazonas, em 1879, e lá se fixou até a morte, só retornando a Itália para curtas estadias.

Os padres passavam pelas *comunidades* e iam embora, mas os *pajés* e *benzedores* estavam sempre ali, prontos a socorrer os que fossem atacados por mau olhado, *flechadas de bicho* ou *feitiços*. Eram *pajés* poderosos, que se metamorfoseavam em animais, e através dos quais os *encantados do fundo* vinham se comunicar com as pessoas. Alguns eram *sacaca*, podiam viajar pelo *fundo* dos rios, onde até tinham casa e família. As desarmonias do mundo e do corpo podiam ser solucionadas através dos *pajés*. Médicos não havia, e farmácias tampouco. Os *pajés*, através dos seus rituais e conselhos instruíam os moradores e os socializavam na cultura do respeito aos espíritos da natureza e a um modo de vida voltado para a comunidade e a floresta. Mas em meados do século XX os grandes *pajés* começaram a desaparecer, e as *festas de santo* e os *puxirum*, a enfraquecer.

O declínio pode ter começado em 1943, com o início do trabalho dos missionários franciscanos estadunidenses, que desencadeou uma nova onda de proibição das *festas de santo* e condenação dos *pajés*. Até então, a presença dos missionários alemães nos povoados era raríssima e rápida, não significando uma ameaça para as atividades dos *pajés*. Mas, depois, quando identificados, eles eram até expulsos das capelas, diante de todos os moradores (VAZ, 1997b). Até aquela época, os relatos dos mais velhos dizem que ainda havia bons e poderosos *pajés*, como o muito citado *sacaca* Merandolino Cobra Grande, no rio Arapiuns, que foi o mestre do *pajé* Laurelino, que parece ter sido o último desses famosos *pajés* no rio Tapajós¹⁹. Como já mostrei sobre Pinhel – e isso vale para as outras *comunidades* – os moradores ainda lembram os nomes desses *pajés* poderosos, que podiam se metamorfosear em animais e que mandavam nos *bichos* e nos *encantados*. Mas eles não passaram de meados do século XX, e outros não apareceram mais. Por quê?

O desaparecimento dos *pajés* não se deve apenas à presença mais sistemática da Igreja Católica, mas de fato, após os anos 1960, ela passou a ter uma influência maior e uma presença mais constante junto às *comunidades*. Por exemplo, a Rádio Rural de Santarém foi criada em 1965 e, no mesmo ano, o MEB passou a desenvolver programas voltados para a educação e evangelização dos moradores. Os cursos de líderes de *comunidade* começaram a ser ministrados anualmente desde 1959. Provavelmente, as visitas mais constantes dos missionários e o predomínio do discurso católico através de líderes leigos teriam desestimulado as pessoas a seguir a carreira de *pajés*, tal como nos anos anteriores. Os informantes em Pinhel disseram que os *pajés* só se metamorfoseavam em animais e

¹⁹ Ainda que Laurelino não se identificasse, e nem fosse identificado, pelos moradores, como *sacaca*. E acrescento que ele deixou de realizar sessões de incorporação provavelmente já nos anos 1970. Suponho que isso também tenha relação com a condenação da Igreja sobre tal prática.

assustavam os moradores porque, naquele tempo, eles não eram “cristãos” batizados, eram *pagãos*. Com as presenças do batismo e dos padres, os *pajés* já não detinham o mesmo espaço. É muito comum, hoje, os pais se recusarem a aceitar que um(a) filho(a) tenha o *dom* de *curador*. Eles procuram, de todas as formas, “tirar” isso do menino, pois acham a prática do *pajé* condenável e inaceitável, pois não é algo de Deus, mas sim algo meio pagão. É possível que essa ideia tenha ganhado muito mais força em meados do século passado. Mas, como ser *pajé* decorre de *dom* congênito, independente da aceitação social do papel, continua ocorrendo casos de crianças que trazem o *dom*, acreditam os moradores.

Outros fatores que podem ter influenciado para o desaparecimento dos grandes *pajés* são o avanço dos serviços de atendimento médico, em Santarém, e a oferta de medicamentos farmacêuticos. O atual Hospital Municipal de Santarém (HMS) foi fundado em 1948, através de uma iniciativa estadunidense (Convênio Brasil-Estados Unidos), “para dar suporte aos seringueiros da Amazônia, que num esforço de guerra trabalhavam na extração da borracha e, frequentemente, estavam expostos à Malária, Febre Amarela, Leishimaniose e outras doenças endêmicas”²⁰.

Além da Unidade Mista dos Serviços de Saúde Pública (SESP) em Santarém, foram instaladas, quase ao mesmo tempo, outras, em Breves, Monte Alegre (1944) e Marabá (1950). Tais Unidades Mistas tinham como diretrizes “o saneamento do meio, o combate às endemias, a educação em saúde e o tratamento das afecções mais comuns”, e desenvolviam visitas de técnicos em saneamento às próprias *comunidades*. Em 1960, com o fim do convênio com os Estados Unidos, a instituição passou a ser vinculada ao Ministério da Saúde, mantendo as mesmas diretrizes de atuação²¹. Essa data de implantação do atendimento oficial de saúde em Santarém é compatível com a minha hipótese de que foi a partir do final da década de 1940 que os poderosos *pajés* começaram a ser abalados em sua autoridade, e a desaparecer. Atentemos para o fato de que a inspiração desse serviço era estadunidense, como eram originários dos Estados Unidos também os missionários franciscanos que começaram a visitar as *comunidades* do baixo Tapajós, a partir de 1945. Provavelmente padres e técnicos em saúde compartilhavam o mesmo desprezo, ou no mínimo desconfiança, com relação aos *pajés*, suas explicações sobre as doenças e seus procedimentos de cura.

Seguindo a mesma linha de popularização da medicina, a Fundação Esperança começou a atuar, em Santarém, em 1970, com um atendimento ambulatorial na periferia da cidade, e

²⁰ “Hospital Municipal de Santarém vai completar 59 anos de existência”. Texto de 12.07.2007. Página da Prefeitura Municipal de Santarém. Fonte: <http://www.santarem.pa.gov.br/conteudo/?item=55&fa=1&cd=307>. Acessado em: 27.01.2009.

²¹ Idem: <http://www.santarem.pa.gov.br/conteudo/?item=55&fa=1&cd=307>. Acessado em 27.01.2009.

um barco-hospital que viajava pelas *comunidades* ribeirinhas, realizando vacinação, educação sanitária e até atendimento cirúrgico (SILVA, 1980). A Fundação Esperança surgiu como uma entidade particular, financiada por doações de organismos internacionais, iniciativa do frade franciscano e médico estadunidense Lucas Tupper, que havia chegado a Santarém em 1969. Ele se sensibilizou com o estado das *comunidades* rurais próximas a Santarém, que não recebiam atendimento médico ou sanitário. As pessoas carentes passaram a receber atendimento gratuito da instituição²². Saliento que tanto técnicos do SESP como da Fundação Esperança davam atendimento direto aos moradores, nas suas próprias *comunidades* rurais, minando a autoridade dos *pajés* em seu próprio campo. E assim, desde os anos 1940, os *pajés* já não constituíam a única alternativa para a cura de enfermidades, e a pajelança já não era a única explicação para a existência das doenças.

Com o desaparecimento das *festas de santo*, dos *puxirum* e dos poderosos *pajés*, os moradores da região sentiram que estavam perdendo o seu lugar no mundo, parte das suas referências simbólicas. Os costumes e tradições revividos durante os últimos séculos estavam perdendo o ambiente adequado para a sua atualização. Eram essas crenças e práticas que faziam os moradores se sentir, eles mesmos, diferentes dos comerciantes *judeus* ou descendentes de *portugueses*, dos nordestinos e dos moradores da cidade. Eles nunca usavam a palavra *indígena* para se referir a essas tradições, e provavelmente não refletiam sobre o seu possível caráter *indígena*. Mas sabiam que não eram iguais a esses “outros”. Eles já se sentiam estranhos com a novidade que os compelia a pagar para comer e beber nas festas e com o reduzido número de participantes nos *puxirum*. Mas a notícia do falecimento do Sr. Laurelino (“acima de Laurelino só Deus!” e “Se Laurelino já despachou, só o caixão mesmo”) foi um duro golpe, o mais difícil de suportar. Foi como o despertar para o conjunto das perdas que se abatia sobre esses moradores. E a decisão de se identificar como indígenas se lhes teria afigurado como uma alternativa mais apropriada para o *resgate* da cultura que estava se perdendo, para tentar deter um mundo que ameaçava se desestruturar.

Por isso se entende que os *rituais* celebrados pelos indígenas façam tanto uso de elementos das *festas de santo* e da pajelança. Eles estão estreitamente relacionados com a etnogênese indígena na região. Não é fortuito o fato de haver sido durante a festa da padroeira de Takuara (N. Sra. Aparecida), em 1999, que moradores de outras *comunidades*, em contato

²² Fundação Esperança, História. Na página do Instituto Esperança de Ensino Superior – IESPES. Fonte: http://www.iespes.edu.br/body0.php?e_widget=fundacao_esperanca/historia&e_mn=mn/mn_fundacao_esperanca. Acessado em: 27.01.2009.

com os indígenas aí fixados, decidiram se identificar também como indígenas e realizar o I Encontro dos Povos Indígenas do Tapajós.

Como já citei acima, após a comoção geral provocada pela morte do *curador* Laurelino, os moradores de Takuara se *assumiram* como *índios* (VAZ, 2004). Depois disso, ocorreu uma grande expansão do movimento indígena de Takuara, apoiado pela Igreja e GCI e, mais tarde, pelo CITA. Aqui, quero discutir a influência dos *pajés*, e de Laurelino, em particular, e a pajelança mesma como uma instituição fundamental para o entendimento da etnogênese indígena no Tapajós. Na parte sobre os sinais diacríticos utilizados, destaquei que os *rituais* usam muitos elementos comuns nas práticas da pajelança, e que a espiritualidade vivenciada nesses momentos parece muito inspirada nessa cosmovisão. E nem poderia ser diferente, pois sem levar em conta a crença na pajelança e nos *pajés* “não se pode entender a cosmovisão dos ribeirinhos amazônicos” (ANJOS, 2008, p. 4), dado que ela é uma constante nas vidas dos moradores das *comunidades* e cidades do baixo Tapajós²³.

A cosmovisão da pajelança está muito vívida e os *pajés*, ainda que não sejam aqueles *poderosos* das décadas passadas, continuam muito respeitados entre os moradores das *comunidades* do baixo rio Tapajós. Por aí se pode entender o papel destacado que a figura de Laurelino teve no processo de emergência dos indígenas de Takuara e de toda a região. A sua mensagem, sobre a os espíritos da natureza e a ordem cósmica²⁴, sobre a herança e a identidade indígenas, repassada, durante décadas, aos seus parentes e pacientes – e documentada, em parte, na entrevista que ele me concedeu – ganhou uma importância crucial quando ele faleceu. Pois justo naquele momento de orfandade, familiar e religiosa²⁵, o grupo precisava tomar uma decisão, se aceitava a pequena área de terra que o IBAMA estava lhe

²³ Anjos (2008), a partir da sua pesquisa na área urbana de Santarém, observou que mesmo ali a procura pelos *pajés* é muito grande, e que recentemente, a pajelança “ganhou uma importância considerável na reconstrução da autoestima da população ribeirinha como grupo étnico dentro do conjunto da sociedade amazônica” (p. 4). Apenas no bairro do Maracanã, o pesquisador entrevistou nove *pajés* em junho de 2008, dos quais 89% se disseram *pajés* “de nascença”. A grande maioria deles (89%) diz ser procurada por pessoas de outros bairros e até outras cidades da vizinhança. O autor afirma que a pajelança é um dos fatores que influem na “recente tomada de consciência etnico-cultural” que ocorre no baixo Tapajós (p.32).

²⁴ Taussig (1993) mostra como entre os indígenas do rio Putumayo, na Colômbia do início do século XX, mesmo sob condições de extrema violência e exploração, os xamãs eram os mestres que guardavam e retransmitiam o esquema cósmico e a perspectiva indígena sobre o mundo. Assim, também no Tapajós, é compreensível que tenham sido os *pajés*, e um em particular, aqueles que guardaram e comunicaram a tradição e a identidade dos *índios*.

²⁵ Segundo Ioris (2005), baseada na ideia de Turner (1982; 1987), uma das principais razões para a decisão da autoidentificação indígena dos moradores de Takuara foi a busca da superação da “crise” interna provocada pela perda do seu velho líder, o *pajé* Laurelino. A decisão foi um mecanismo para reajustar, socialmente, a *comunidade*, em vista da limitação do alcance da crise. Diante da enorme lacuna deixada pela morte de Laurelino e sua liderança (crise insuportável), aquele grupo se apegou às suas velhas tradições e sua identidade indígena como “reajuste” ou “reparação”.

prometendo – promessa à qual as famílias não davam muito crédito – ou se seguia outro caminho que lhe permitisse reconquistar a terra que se sabia, por tradição, lhe pertencer.

Desde os anos 1980 e até as vésperas de 2000, prevalecia um contexto de muitas discussões e mobilizações pelos direitos indígenas: Constituinte, criação de associações e federações indígenas, os preparativos para os 500 Anos da chegada dos portugueses e as notícias sobre os protestos dos indígenas a respeito dessas comemorações, entre outras. As emissoras de rádio, e, principalmente, a Rádio Rural da Diocese de Santarém, divulgavam essas informações, e falavam sobre a valorização das culturas indígenas, os direitos dos povos indígenas e a autoestima dos moradores do interior da Amazônia. As músicas do Festival Folclórico de Parintins²⁶ há anos referiam-se, positivamente, à história, costumes e orgulho de ser indígena e *caboclo*. Provavelmente aquelas pessoas em Takuara estavam muito atentas a toda essa efervescência. No fundo, eles já sabiam que ser *índio* não era tão ruim como se pensava.

Se o respeitado *pajé* do grupo afirmou “eu sou índio, não me envergonho disso”, por que seus filhos pensariam diferente? Se eles já haviam tomado conhecimento de que os indígenas possuíam direitos, principalmente o de ter a sua terra demarcada, por que não ir à FUNAI e dizer que eram indígenas e queriam a sua terra demarcada? E foi isso que aconteceu. Depois, foi só adornar-se com alguns sinais indígenas exteriores, muito presentes na memória coletiva regional, portar os símbolos e armas da pajelança, e apresentar-se, publicamente. Afinal, eles sabiam também que “pajé é coisa de índio”.

Os estudiosos da pajelança não observam, na Amazônia, uma identidade pajeística própria, passível de promover um culto independente do catolicismo. Eu também encontrei no baixo Tapajós uma relação de estreita complementaridade entre pajelança e catolicismo. Relação de complementaridade, vale notar, não pressupõe indistinção ou sincretismo. Mesmo com o realce que as *aldeias* indígenas estão conferindo, agora, às ideias e práticas da pajelança, a pertença formal das pessoas ao catolicismo parece prosseguir inquestionável. Nas capelas, os padres e catequistas continuam realizando as celebrações católicas, como de costume. Há, sim, algumas pequenas mudanças. Algumas celebrações de casamento na igreja, geralmente de líderes do movimento indígena, passaram a ser realizadas conforme um rito *indígena* criado recentemente, que não altera o rito católico romano, mas apenas acrescenta elementos que os indígenas reivindicam estar de acordo com a sua *cultura*.

²⁶ E, mais recentemente, os festivais das Tribos em Juruti (criado em 1994) e dos Botos em Alter do Chão (criado em 1997), igualmente dando muita ênfase aos indígenas e suas culturas.

Pode ser que a missa não tenha sido alterada porque é um espaço dominado pelos padres, com o qual os *pajés*, historicamente, evitam confrontos, como já vimos acima. Mas os indígenas criaram outro espaço para as suas práticas cosmológicas, mais de acordo com a “nova” condição, que é o *ritual indígena*. Ali não há sacramentos católicos e nem capela, pois o *ritual* sempre é realizado ao ar livre, sob árvores ou na praia. No lugar das referências aos *santos*, referem-se muito aos *encantados*. É o momento de canto, dança, defumação, bebidas e orações aos antepassados e à Mãe Terra, o que dificilmente seria aceito em um culto católico.

Algumas tensões podem ser observadas, oriundas de setores da Igreja Católica. Apesar de o movimento indígena contar, desde o início, com o apoio do CIMI, das Pastorais Sociais e de religiosos, alguns poucos padres criticam o movimento das *aldeias* indígenas e as celebrações dos *casamentos indígenas*, mas não o fazem aberta e oficialmente. Nas *comunidades* onde há conflitos entre os que se identificam e os que não se identificam como indígenas, líderes católicos “contrários” criticam os indígenas e os acusam de estar criando uma “nova religião”, ligada aos *pajés*. Em nível institucional, o próprio bispo da Diocese de Santarém já afirmou, publicamente, que apoia os indígenas e é muito bem recebido nas suas *aldeias*. Assim, não há, até o momento, uma tendência manifesta de que a pajelança possa se constituir em uma religião concorrente do catolicismo.

Se não há uma identidade pajeística no campo religioso, a pajelança é, todavia, o principal fornecedor de elementos para a construção e afirmação da identidade indígena na região²⁷. E isso ocorre em todas as *comunidades* e *aldeias* da região. Em algumas, como Muratuba, à margem esquerda do rio Tapajós, as práticas da pajelança e os curadores estão muito presentes, em que pese de forma discreta, conforme o estudo de Iza Maria Castro dos Santos (2005). Em outras *aldeias* eles se mostram de forma mais ostensiva. No seu trabalho de campo em Novo Lugar, Raphael Frederico Acioli M. da Silva (2007c) também encontrou relatos de um poderoso *pajé* falecido, cujos ensinamentos, a exemplo do que ocorreu em Takuara com a morte de Laurelino, servem de referência ao grupo no processo da emergência étnica:

A memória de Manuel Alvelino, o falecido *pajé* de Novo Lugar, representa uma articulação com o universo mítico compartilhado pelos grupos do Tapajós e Arapiuns, associando, através da reverência ritual, a reafirmação étnica e a luta pelo território, sob as

²⁷ Não há dúvida de que a pajelança, no sentido em que a estou estudando, como cosmovisão e conjunto de práticas tradicionais ligados à identidade de um povo, está para os indígenas como o Candomblé está para os negros. Assim como o Candomblé serviu de fonte para a produção de uma ampla simbologia associada à identidade negra (músicas, comidas, mitologia, espiritualidade etc.), no baixo Tapajós é a pajelança que fornece a chave mestra usada pelos indígenas para sua reivindicação étnica.

graças da Mãe Terra. À luta pela defesa do território é associado um significado que conecta o grupo, enquanto coletividade etnicamente diferenciada, aos aspectos cosmológicos ligados à pajelança, aos lugares de memória do percurso do grupo pela região e às práticas socioculturais que atribuem sentido à sua existência (MOREIRA DA SILVA, 2007c, p. 33).

Agora identificados como povos indígenas, esses grupos simplesmente destacam a pajelança como parte significativa da sua cultura indígena, mas é a mesma pajelança que eles cultivavam antes da emergência étnica e – apesar das aquisições de elementos cristãos, europeus e africanos – que parece conservar o mesmo padrão central da pajelança dos povos do tronco linguístico Tupi. Para os indígenas do baixo Tapajós, essa pajelança sempre foi indígena, mesmo quando eles não se identificavam, publicamente, como tal. Não se põe, para eles, a questão de a sua tradição xamanística ser classificada de “cabocla” ou genérica ao invés de *indígena*. Esta é uma questão para os antropólogos, não para aqueles nativos. Por isso, se agora as *comunidades* locais se identificam como *aldeias indígenas*, o mais adequado é denominar o seu xamanismo de *pajelança indígena*.

O cuidado que tiveram Maués e Villacorta (2004), ao alertar para o fato de que a pajelança por eles estudada é a “cabocla” e não a pajelança dos povos indígenas tribais, requer revisão, pois o caso do baixo Tapajós ensina que a pajelança rural amazônica – com sua forte influência indígena – pode ser a pajelança de povos indígenas. Ou melhor, em alguns lugares da Amazônia, ela está voltando a ser assumida como tradição indígena, o que, de fato, nunca deixou de ser, agora que os ditos “caboclos” voltaram a *se assumir* como indígenas, o que também, segundo eles mesmos, nunca deixaram de ser.

Pelo que observei em Takuara, Pinhel e em outras *comunidades* indígenas no Tapajós, é grande a influência da figura do curador ou *pajé* e da simbologia e práticas associadas à pajelança amazônica em seu processo de emergência étnica. Identificar-se como indígena em um contexto histórico bem diferente do passado, quando a pajelança era condenada e os *pajés* perseguidos, ensejou oportunidade para esses grupos manifestarem, publicamente, suas crenças nos *encantados* e na sua ação terapêutica através do *pajé*. As práticas ligadas à pajelança constituem sinais especialmente relevantes para comunicar que são mesmo indígenas.

A figura particular de Laurelino é um símbolo do que Arenz (2000) chamou de “teimosia da pajelança”, esta tradição que silenciava para continuar viva e que se dizia católica para manter-se autônoma. A pajelança teria permitido que no inconsciente coletivo nativo persistisse um núcleo que preencheria um significado central no processo de

emancipação social constituída pela reorganização indígena²⁸. Foi Laurelino, o *pajé*, que, morto, impulsionou a re-emergência de um povo através da sua identidade étnica. Foi ele que, vivo, transmitiu os saberes e segredos sobre o que estava *no fundo*, no mundo do *encante*. Por isso ele se tornou um fator aglutinador para Takuara e todas as outras *comunidades* e *aldeias* na luta pela demarcação dos territórios.

Mais do que um conjunto de crenças ligadas aos *encantados*, a pajelança pode ser vista como *o sistema* interpretativo dos ribeirinhos amazônicos descendentes dos indígenas, mesmo quando esses não se identificam como tais. Apesar da colonização e da catequese cristã, a pajelança continuou desempenhando esse papel ao longo dos séculos. E, ainda hoje, ela fornece as lentes, através das quais eles veem o mundo, e a linguagem, através da qual expressam a sua visão sobre a realidade. Sendo a pajelança esse referencial fundamental da cultura dos ribeirinhos, faz sentido que ela esteja sendo, contemporaneamente, quando eles recusam a máscara do caboclisto alienante e mostram sua identidade indígena, um elemento de “emancipação sócio-cultural”, como sugeriu Arenz (2003).

Sobre a marcante presença dos *pajés*, Rita H. de Almeida (2001, p. 51) afirma haver encontrado no rio Tapajós forte tradição ligada aos *pajés* e *curadores*:

De qualquer forma há uma forte tradição de utilização de ervas e raízes. Chamam os que ensinam remédios de *curadores*. Disseram que houve o tempo dos defumadores associados a feitiços, hoje existem apenas os que curam. Havia *pajés* homens e mulheres: Laurelino de Taquara é sempre o primeiro a ser referenciado, Ursulina no Parauá, Santinha, neta de Clarindo, em Muratuba, Maria Pereira em Jatequara. Há uma infinidade de casos que levam horas a fio para contar a respeito do sucesso e eficácia destes curadores. Quando estávamos em visita à casa de uma destas pessoas frequentemente procuradas na hora da doença, foi possível apreciar a forte presença da instituição do *pajé* e uma correspondente crença coletiva na eficácia de seu trabalho para cura de males.

Em uma *comunidade*, um senhor comentou que os *bons pajés* do passado não tiveram sucessores porque “por algum tempo no passado foi proibida a prática da pajelança pelos brancos e tal proibição teria sido tão forte que provocou o esquecimento” (ALMEIDA, 2001, p. 51), o que corrobora meu argumento exposto acima. Outros informantes disseram que a proibição estaria ligada a uma “guerra”, que a antropóloga supôs ser a Cabanagem. Para ela, é

²⁸ Arenz (2003, p. 164) lembra que Velho (1983, p. 35), ao tratar das “sete teses equivocadas sobre a Amazônia”, com relação à sexta tese (o sucesso da Igreja Católica na sua atuação na região se deve à “opção pelos pobres”, que permite a ela se identificar com o povo e expressar suas aspirações), já considera a pajelança como “um recurso alternativo” sempre disponível e que pode ser acionado pelo campesinato nas suas mobilizações sócio-políticas, dependendo das circunstâncias. Arenz (2003, p.164), a partir das suas pesquisas bibliográficas e observação de campo no baixo Amazonas, foi muito feliz ao notar “o papel da pajelança como portadora de um projeto alternativo” para os ribeirinhos.

possível que entre os processos devastadores da repressão, alguns tenham atingido, fortemente, este saber médico, gerando nos nativos o medo de serem identificados como *índios* através da prática da pajelança. Daí o “esquecimento”.

Não é raro que, no discurso dos indígenas, surja a referência, ainda que passageira, a um antepassado *curador* como parte da justificativa para a sua indianidade. É o que ilustro com o depoimento do Sr. Francisco Godinho, 71 anos, da aldeia Caruci, citado em Canêdo (2004, p. 23):

Mas a gente sabia que éramos índios, pois tínhamos conversado com nossos pais que já éramos descendentes de índios. O meu avô era um curandeiro, mais conhecido como chacaca [sacaca]. Tem ainda a ponta do Toronon (onde dormimos à noite), ponta onde morava o seu Merandolino [...]. Ele entrava na água e só aparecia no outro dia, dizia ele que ia para a festa na cidade encantada. Esse lugar também é chamado de Meroca, por causa dele, pois era onde ele descia para ir para essa festa.

Merandolino, a julgar pelos relatos ouvidos em todas as *comunidades* da região, foi um *curador* muito poderoso na região do Arapiuns²⁹. Os moradores dizem que ele era *sacaca*, e que viajava pelo fundo dos rios, onde, inclusive, tinha casa e família. No depoimento acima, a figura histórica e mítica do famoso *sacaca* é resumidamente descrita pelo cacique de Caruci à antropóloga da FUNAI, em visita de *reconhecimento* da sua indianidade. Nesse contexto, acionar as figuras do avô curandeiro e do *pajé sacaca* é especialmente oportuno.

A influência de um grande *pajé*, tanto no sentido espiritual como político, pode ser particularmente sentida na aldeia Takuara, quatro anos depois da sua morte, como assinala Maria Soeli F. Lemoine (2005, p. 263):

Casi todas las actividades socio-religiosas y políticas de la aldea giran alrededor de la memoria del Payé, persona muy respetada en la aldea, no solo porque curaba las enfermedades con sus poderes espirituales que recibió del pueblo Mundurku, Tupinambarana y Cumaruara, sino también por su diálogo permanente con las familias de la aldea y de las comunidades vecinas y lejanas.

Antônio Nazário, o Totó, explica, com rara sensibilidade e perspicácia, o sentido da perda de um poderoso *pajé* para uma *comunidade* na região, e as consequências decorrentes:

[...] Fue la propia naturaleza que creó el pueblo Takuara, según nuestros antepasados. Mi bisabuelo era Munduruku y mi bisabuela era Cumaruara. El pueblo (Takuara) tenía vergüenza de ser identificado como indio, aunque dentro de nosotros

²⁹ Merandolino Cobra Grande teria morrido aproximadamente em 1948, segundo cálculos que fiz a partir das informações do Sr. Francisco Godinho, da aldeia Caruci. Observe-se que a data confere com o fim da era dos poderosos *pajés* no baixo Tapajós.

sabíamos que éramos de este pueblo. Pero quedó el viejo Pajé, ya fallecido, el Sr. Laurelino Floriano Cruz, que se murió em 31 de mayo de 1998. Com la muerte del Pajé, la aldea se quedó en un estado de tristeza y depresión. Entonces, los más viejos, inquietos com el destino de la aldea, que acababa de perder su líder espiritual y político jurídico³⁰, se reunieron para intentar contestar a muchas preguntas que estaban em el espíritu de aquella gente: - Quien somos? De donde venimos? Hacia donde vamos ahora? Que vamos a hacer?

- Nos sentimos como hijos huérfanos de padre y madre. Hicimos de nuestra tristeza la fuerza para continuar a luchar por nuestros derechos. Después de innumerables cuestionamientos sobre nosotros mismos, hicimos um documento para la FUNAI, describiendo nuestra condición de pueblo indígena y asumiendo nuestra identidad. En esa relación describimos nuestro modo de vida, la história de nuestro pueblo, nuestras creencias, nuestros mitos, nuestra organización social y nuestras tradiciones que están marcadas en estas tierras del pueblo Munduruku. (Lemoine 2005, p. 291-292).

Mesmo já sem a figura do pajé Laurelino, em Takuara, “La práctica y la fe en la pajelanza permanece hasta hoy en la vida de los nativos y es objeto de gran desconfianza por parte de la sociedad que se dice católica o protestante” (LEMOINE, 2005, p. 289). O velho Totó completa a explicação anterior, enfatizando ser a *defumação* parte importante nesses ritos, um ponto de ligação com a *pajelança*: “El humo es un punto en común com la pajelanza. Donde hay humo existe fuego y gente. En la pajelanza, el humo tiene el sentido de apartar espíritus malos e impuros y llamar a los buenos. Pero la pejelanza viene de nuestros antepasados [...]” (citado em LEMOINE, 2005, p. 289).

Como já observei, anteriormente, outra evidência de que a figura do pajé é simbolicamente importante nessa reorganização étnica é a atenção que se confere à sua posição nas danças *indígenas*, adaptação dos antigos *cordões de pássaros*. Nessas representações, torna-se visível a percepção que os participantes têm sobre a atuação dos *pajés*, particularmente quando eles são tidos como *bons curadores*. Laurelino era muito respeitado ao longo do baixo rio Tapajós e Arapiuns, e as pessoas comentavam: “É Deus no céu e Laurelino na terra. O que o médico não deu jeito, Laurelino curou”³¹ (IORIS, 2005, p. 248), expressando, assim, que o seu poder era enorme, maior mesmo do que aquele que os nativos reconhecem ter os médicos.

Os benzedores, *pajés* e curadores passaram a gozar de uma maior respeitabilidade diante do grupo depois da identificação indígena. Ter um *pajé* na aldeia passou a constituir indicador de tradição cultural, diferentemente de décadas passadas, quando o *pajé* tinha que se

³⁰ A partir da leitura de alguns termos deste discurso penso que a antropóloga aperfeiçoou ou adaptou as frases do Sr. Totó, a quem conheço bem. Por isso mesmo, estou seguro de que, não obstante as intervenções, a ideia central e a argumentação são típicas do autor. É um ex-sindicalista e catequista da Igreja Católica, já tendo participado de muitos cursos e reuniões. Sua linguagem é mesmo profunda e reflexiva.

³¹ No original: “It was God in heaven and Saulo on earth; what the medical doctor was not able to treat, Saulo healed”. A antropóloga usa o codinome Saulo para se referir ao *pajé* Laurelino.

esconder ou levar uma existência bem discreta. Uma boa evidência do que afirmo é a visita, já mencionada, do antropólogo do MPF em Santarém, Raphael M. da Silva (2007c), às *aldeias* do rio Maró, alto rio Arapiuns, em março de 2007. Em Novo Lugar, ele ouviu comentários dos moradores sobre as suas crenças ligadas à pajelança e a reverência à memória do falecido *pajé* Manuel Alvelino, que possuía grandes poderes espirituais, “nos moldes observados na aldeia Taquara”, e assistiu o atual *pajé* da aldeia, Higino Alves de Sousa Borari, filho de Manuel Alvelino, presidir um “ritual de agradecimento” aos antepassados, aos *encantados* e à Mãe Terra.

Consideremos que a visita do antropólogo do MPF ocorreu em um contexto de muita tensão entre os indígenas e os invasores das suas terras, quando estes colocavam em dúvida a identidade indígena dos moradores das *aldeias* do rio Maró. Os principais líderes indígenas se diziam ameaçados de morte por pessoas ligadas aos invasores, e o cacique Odair José Dadá Borari teria sofrido um atentado, no centro da cidade de Santarém, um mês antes. Na ausência de estudos da FUNAI, sobre aquelas *aldeias* indígenas, o MPF foi a campo para obter suas próprias informações e apoiar as reivindicações dos indígenas. Por várias razões, os moradores de Novo Lugar precisavam ressaltar, diante do antropólogo, os argumentos e sinais diacríticos da sua identidade étnica. O *pajé*, as crenças na pajelança e o *ritual* de agradecimento pareciam preencher o requisito.

Outra evidência concerne aos moradores do distrito de Alter do Chão, a 30 km de Santarém. Ao se identificaram como índios Borari, em 2003, eles “escolheram”, imediatamente, o *cacique* e o *pajé* do seu povo. O *pajé* eleito já desempenhava essa função, sem, contudo, haver sido “escolhido”, pois, costumeiramente, não são os moradores que o escolhem, eles apenas acolhem e legitimam, pela prática, quem demonstra ter vindo ao mundo com essa missão. Em outras palavras, o grupo apenas ratifica a liderança carismática. Como enfatiza Weber (1991, p. 160) “O reconhecimento é um dever...”. Porém retornarei a isso mais adiante. Por outro lado, a *escolha* e apresentação pública de um *pajé*, pelo grupo, têm o significado de afirmação da identidade indígena.

Situação semelhante também aconteceu no processo de territorialização dos índios do Nordeste, que se viram compelidos a apresentar instituições, modo de vida e alguns componentes básicos da “indianidade”, como os papéis de *cacique*, *conselheiro* e *pajé* (OLIVEIRA FILHO, 1999a, p.25). Mas, entre os índios no Nordeste, nas décadas passadas, a apresentação desses elementos foi, em geral, uma exigência explícita da FUNAI, enquanto que no Tapajós a exigência pareceu emanar da sociedade regional e dos diretamente interessados. Afinal, é uma ideia corrente, na região, de que todo povo indígena tem *pajé*. Isso

aparece, por exemplo, nas encenações das principais festas folclóricas regionais, como o Boi de Parintins (AM), as Tribos de Juruti e os Botos de Alter do Chão (PA).

Como visto anteriormente, o roteiro destas festas é, grosso modo, o mesmo dos *cordões de pássaro*, quando um poderoso “pajé” ressuscita o animal morto pelo homem. Os *cordões* e os *festivais folclóricos* regionais tiveram uma grande influência para a persistência da ideia de que o *pajé* é um elemento fundamental da cultura e identidade indígenas. Mesmo que de uma forma folclorizada, essa é a ideia presente nessas óperas populares. Nas festas folclóricas mais famosas na Amazônia, atualmente, um dos principais quesitos da avaliação é exatamente o “pajé”. E tais festas passaram a ter uma exposição midiática impressionante, nas últimas décadas. A mais famosa é o Boi de Parintins, mas a maioria das cidades da Amazônia tem, hoje, o seu *festival folclórico*, que procura seguir o mesmo modelo de grandiosidade da festa de Parintins³². O município que não possuía um festival folclórico tratou de criá-lo e investir para que ele se tornasse bastante conhecido. E mesmo festas tradicionais e antigas, como Sairé de Alter do Chão, passaram por adaptações recentes, e incorporaram o estilo do Boi de Parintins, que inclui o “pajé” (NOGUEIRA, 2008).

Sobre os atuais *pajés*, o que deles se diz é que já não são tão *bons* e eficientes como os de *antigamente*, com o que eles mesmos concordam³³. Mas quase todos os informantes citam o jovem *pajé* Pedrinho, do Paraná de Óbidos, como poderoso e *bom*. Na falta de *bons pajés* na região do Tapajós, é muito grande o número de indígenas que o procuram. Moradores do rio Tapajós, indígenas e mesmo líderes da coordenação do CITA já visitaram o *curador* mais de três vezes em um ano. E são unânimes sobre os seus poderes de *curador*. Como exemplo do seu poder, citam que, ele é capaz até de saber o que ocorre em outros lugares, como se fosse ubíquo. O mesmo testemunho era aplicado a Laurelino, e parece ser comum que se o aplique a todos os *bons pajés*. Alguns o chamam de *pajé* e *sacaca*. Dona Maria de Jesus, de Muratuba, que, em abril de 2009, voltava da sua quarta visita ao Paraná de Óbidos, disse “Pedrinho é igual ao Laurelino”. Até os espíritos que *trabalhavam* com o *curador* de Takuara *trabalham* hoje com Pedrinho, que teria afirmado conhecer Laurelino *do encante*, o que só reforça a ideia de que ele *viaja pelo fundo*, que é um *sacaca*.

Pelo que dizem, Pedrinho é em tudo semelhante àqueles antigos *pajés* do Tapajós: ele sabe quando o referem *mal*, à distância; tem conhecimento de fatos relacionados às vidas dos consulentes antes de eles próprios revelarem-nos; comunica-se com os *espíritos do fundo* (inclusive com o *pajé* Laurelino); reconhece quando uma pessoa não tem mais cura (quando

³² Festivais, o Resgate da Cultura Amazônica. *Amazon View*, Manaus (AM), ano XI, edição 87, 2008. p.8-12.

³³ Os *curadores* em Pinhel admitem que eles já são mais “fracos” do que aqueles antigos poderosos *pajés*.

ele disse que alguém iria morrer, aconteceu mesmo); não aceita dinheiro como pagamento do tratamento, e demonstra contrariedade se as pessoas insistem em lhe pagar (sua família vende apenas *medicamentos da terra*, produzidos ali mesmo). Ora, isso mostra que os moradores continuam necessitando dos *pajés* e suas curas, pois ele é o único que pode mediar a relação dos *encantados* com os humanos, e vice-versa. E mostra também que os *pajés bons* existem ainda.

Um *pajé* deve ser portador de qualidades intrínsecas, de *nascença*, portanto, conforme já mencionado. E por mais que se esforce para ser um *pajé* apenas pelo aprendizado, nunca o será. Nesse sentido, estamos próximos da ideia de Weber (1991) sobre o profeta genuíno, no sentido originário do carisma, resultante de revelação, inspiração ou de sua vontade criadora concreta, reconhecida, devido à sua origem, pela comunidade religiosa. A dominação carismática desse líder (sua legitimidade) prevalece enquanto e na medida em que seu carisma pessoal encontra reconhecimento, através de provas. O “profeta” em Weber – e *pajé* indígena – é o portador de um carisma puramente pessoal, que, em virtude de sua missão, anuncia uma doutrina religiosa ou um mandado divino. A autoridade de que goza o profeta está, por sua vez, ligada à sua revelação pessoal ou ao seu carisma (Weber 1991, p. 303). Sem uma confirmação carismática, que, em geral, é mágica, um profeta dificilmente alcança autoridade. Ou seja, sem o *dom*, que lhe é concedido desde o seu nascimento, o *pajé* dificilmente logra obter legitimidade em sua comunidade. Marcel Mauss (1974, p. 57), muito similarmente, afirma não ser mágico quem o quer, mas quem detém determinadas qualidades – umas adquiridas, outras congênicas e ainda outras que lhe são atribuídas. No entanto, diferentemente de Weber, para Mauss o que dá ao mágico virtudes mágicas não são tanto as suas características físicas individuais, mas a atitude que a sociedade adota em relação a todo o seu gênero (MAUSS, 1974).

E a atitude da sociedade em relação ao *pajé* tem sido reconhecê-lo e respeitá-lo como *bom* e poderoso, ou seja, eficiente no modo de agir como um *pajé*. Ao não reconhecer tais atributos a uma pessoa que se diz *pajé*, ela o condenará a ser um *pajé* de segunda categoria, ao qual se recorre quando não há um *bom pajé* na região, ou simplesmente não o considerará um *pajé*. O *pajé* socialmente legitimado observa, durante as sessões de cura, um roteiro, ou seja, ele canta, balança o maracá, dança, fuma o cigarro *tauari*, defuma os doentes e ingere alguma bebida, para incorporar o *encantado*, com quem as pessoas podem conversar e receber a receita com as prescrições do tratamento. É o momento de dar provas do seu carisma.

Em trabalhos anteriores (VAZ, 1996; 1997b) já citei as *mães* entre os mais conhecidos *encantados* e entidades muito importantes na cosmologia da pajelança entre os moradores do

baixo rio Tapajós. Existem as *mães de bicho*, que são as entidades protetoras de cada espécie animal; as *mães* de lugares, como de igarapés ou ponta de pedras; *mães* que moram em árvores de grande diâmetro e etc. Esses espíritos estão sempre atentos para proteger os animais, os lugares e as árvores da ação dos humanos. É a observância ao que preceituam as *mães* e todos os *encantados* no que concerne aos tabus alimentares, aos horários e à ordem da natureza que assegura aos humanos uma vida de bem estar e harmonia. A comunicação, recorrente, entre humanos e espíritos da natureza e dos mortos é um componente fundamental no sistema de crenças dos indígenas no Tapajós. Quando esse intercâmbio se desregula, e gera enfermidades ou outros desassossegos, é que os *encantados* são chamados, através do *pajé*, para restabelecer a harmonia.

Retomo Maués e Villacorta (2004) para ressaltar que não obstante seja a pajelança a modalidade sob a qual o xamanismo é mais conhecido no Brasil, ela é diferente do xamanismo clássico siberiano descrito por Mircea Eliade ([1951] 2002), cujos xamãs viajam pelo mundo dos espíritos para combater os entes causadores do mal. Na pajelança, os espíritos é que curam através da sua incorporação no *pajé*.

Sacaca ou não, são os *pajés* ou *curadores* que estabelecem a ponte entre os *encantados* e os humanos. Ao incorporar no *pajé*, os espíritos dirigem-se aos circunstantes, repreendem-nos por terem desrespeitado regras de respeito à natureza, aconselham-nos a bem proceder, para evitar serem molestados, e sobre o que fazer para se curar de males. Assim, muitos dos costumes indígenas são reforçados pelo discurso dos *encantados*, através do *curador*. E até a figura dos indígenas é reforçada por eles. Dona Maria Santana, 85 anos, de Nova Vista, que afirmou haver sido *preparada* ou *assentada* pelo famoso *pajé* Merandolino³⁴, disse que a sua *guia* ou orientadora espiritual no mundo encantado é uma *índia velha* parteira, que já a levou a passear pela *cidade encantada* que existe sob a *comunidade*. Como já mostrei ao tratar dos *pajés* em Pinhel, eles lembravam aos outros moradores que os *índios* estão na origem e são o fundamento da cosmologia da pajelança. Os indígenas do Tapajós disseram que o já referido *pajé* Pedrinho, que convive com o *pajé* Laurelino (“sou índio e não me envergonho disso”) quando no *encante*, os incentiva na sua luta do movimento indígena. Tem tudo a ver.

Pedrinho parece ter uma relação com uma *mãe* ou *pai de santo* em Salvador (BA), que é quem o teria *preparado*. Por isso, ele viaja, regularmente, para aquela capital, para *descansar* ou *fazer retiro*, segundo dizem. Aliás, essa referência à Bahia é feita, igualmente, pelas pessoas que procuram, em Santarém, o *pai de santo* Clodomilson de Ogum, que também teria

³⁴ Ela, como a maioria dos *curadores* na região, não usa nunca o termo *pajé* para si, preferindo dizer que é “uma pessoa que tem conhecimentos ligados aos encantados”.

sido *preparado* lá. Não deixa de ser curioso que mesmo um homem tido como *curador*, e que os indígenas acreditam seguir a linha dos antigos *sacaca* indígenas, tenha a tradição das religiões de matriz africana da Bahia como base da sua preparação. Mas, para quem já acolheu no Gambá as *doutrinas* e o *ritmo mais animado* dos quilombolas, sem deixar de ser indígena, que importa isso agora?

Como são os rituais de Pedrinho? De acordo com os que o visitam, durante o dia, ele faz atendimentos individuais, com o apoio de uma ajudante, que anota as receitas. Sua roupa é inteiramente branca, com um *equeté*³⁵ sobre a cabeça, também branco. O atendimento é simples, e sem uso de tambores ou maracás. Às vezes, ele defuma a pessoa. Ao longo das noites, há rituais de incorporação, com uso de tambores e cantos, cujo acesso é exclusivo para o consulente e seus acompanhantes. Entre os espíritos que ele incorpora, há um que é bem conhecido dos indígenas, porque se faz presente em muitos outros *terreiros* de Umbanda e *baixa* em muitos *curadores*: Maria Padilha, também chamada, informalmente, “a Padilha”³⁶, atualmente uma entidade associada à Pomba Gira. Os indígenas não a estranham, e ela continua *baixando* e conversando com eles, do mesmo jeito que conversam com Mariana, Noratinho Cobra Grande, Boto, Tupinambá, Juraci..., tudo dentro da lógica indígena.

Sobre essa lógica indígena no baixo Tapajós, é preciso lembrar que a tradição da pajelança Munduruku passou, desde o fim do século XVIII, a ter aí uma influência cultural muito forte. Conforme os estudos realizados no alto curso do rio, em meados do século XX, o xamanismo Munduruku apresentava uma grande capacidade de conservação, não obstante as transformações econômicas e sociais por que haviam passado esses indígenas nos últimos anos, transformados em “caboclos aculturados” pelo *aviamento* da borracha (AMOROSO, 2006). Em décadas anteriores, logo após a implantação da missão de Bacabal, em 1872, os Munduruku sofreram uma epidemia de doenças respiratórias que matou entre 20 e 30 índios. Segundo o capuchinho Frei Pelino de Castrovalva, eles pensavam, aterrorizados, estar sendo vítimas de *magia*, e “começaram a gritar que estavam enfeitiçados e que o lugar estava cheio de malefícios e encantamentos e logo começaram a fugir em todas as direções para retornar ao seu antigo lugar” (citado em AMOROSO, 2006, p. 228). Este relato é semelhante ao que escutei sobre a fuga dos antigos moradores de Tauaquera (Camarão) para Pinhel, o que permite supor que essas *comunidades* tivessem um mesmo padrão de crenças xamanísticas, e

³⁵ Espécie de pequeno chapéu no estilo afro, sem abas.

³⁶ Carvalho Jr. (2005, p. 313), que estudou a conversão e a incorporação dos índios ao Pará colonial, entre 1653 e 1769, mostra que desde aquele tempo Maria Padilha já era conhecida, naquelas terras, como uma lendária espanhola que teria sido amante de um rei e causa da morte de sua esposa, e que passou a ser conhecida como feiticeira. Eram famosos os seus “conjuros”, ou pronúncia de certas palavras invocando espíritos diabólicos.

até mesmo que os nativos de Tauaquera fossem Munduruku ou que tenham passado por um processo de *mundurucunização*. O que é perfeitamente plausível, pois, como já referido, a partir do final do século XVIII, muitos Munduruku desceram o rio e se estabeleceram nas vilas e *idades* do baixo Tapajós, passando a ser a população indígena predominante.

Assim como entre os Munduruku de Bacabal do fim do século XIX, entre os moradores de Pinhel e Camarão, no início do século XXI, muitas afecções que acometem a população são, em geral, associadas à ação da feitiçaria ou dos espíritos encantados. Hoje, estes indígenas buscam os agentes de saúde e médicos nas cidades, mas não descartam a feitiçaria como a provável causa da enfermidade. Tanto é verdade que quando as doenças persistem ou não são debeladas pelos médicos e seus remédios alopáticos, os enfermos procuram os *pajés*, mesmo os que vivem em municípios a mais de um dia de viagem de barco, e quase sempre retornam com o diagnóstico esperado: feitiçaria.

Em que pese as pregações, catequese e o controle dos missionários sobre os indígenas, as crenças na feitiçaria e na existência de um *pajé bom* e de um *pajé mau* (feiticeiro) persistiram muito firmes entre os Munduruku de Bacabal, na década de 1870 (AMOROSO, 2006). Eles acusavam os supostos causadores das doenças e os matavam, como vingança pelos feitiços realizados ou por precaução contra feitiços que eles poderiam vir a praticar. Em Pinhel, ao contrário, não se fala em matar os supostos feiticeiros, mesmo *aquela senhora* que já teria causado a morte de pelo menos duas pessoas. Porém, a classificação do indivíduo, pelo grupo, como *feiticeiro* já é, de alguma forma, um tipo de morte social. Esta forma de tratamento aos supostos *feiticeiros* parece ter sido generalizada no universo luso-brasileiro colonial e no Brasil do Império, como observou Maria Rosário de Carvalho³⁷:

Feiticeiro é uma categoria de acusação, cuja função é atribuir falta ou delito, incriminar, independente da condição sociocultural e racial dos agentes assim designados. Nesse sentido, os feiticeiros são, necessariamente, revestidos de atributos sociais e culturais simultaneamente excepcionais e negativos.

Amoroso (2006) fornece uma explicação para o prestígio dos *pajés* munduruku, que mantinham sua liderança e autoridade sobre o grupo, mesmo sendo condenados e associados, pelos capuchinhos, ao Diabo. São eles, e não os padres, que asseguram a subsistência do grupo. Quando estavam com dificuldades na caça, os indígenas recorriam ao *pajé* para retirar de si o mal, através do contato xamanístico com a “Mãe da Caça”, em rituais que podiam

³⁷ Comunicação apresentada no “Colóquio Internacional A Feitiçaria no Atlântico Negro”, no período 19 - 20 de outubro de 2006, no Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), Salvador Bahia.

durar a noite inteira. E quando estavam com dificuldades na pesca, recorriam, igualmente, ao *pajé*, que rezava e cantava para a “Mãe da Pesca”, como um intermediário autorizado a restabelecer a ordem entre homens e natureza. Eram os *pajés* que, através de rituais de aspersão da fumaça do cigarro ou sucção do agente patológico dos corpos dos doentes (cuspidos e mostrados a todos), devolviam-lhes a vida saudável. Com tanto poder sobre a vida e a morte das pessoas, não é difícil entender o prestígio de que gozavam entre os parentes.

Esse longo parêntese para tratar da crença na feitiçaria ou no *pajé mau* justifica-se porque tenho observado semelhança, nesse plano, entre os Munduruku do alto Tapajós, do final do século XIX até o presente³⁸, e entre os povos indígenas no baixo Tapajós, nas três aldeias Munduruku no município de Belterra. A forte influência dos *pajés* no alto curso do rio fez com que, mesmo nos anos 1950, entre aqueles Munduruku vistos como “caboclos aculturados”, fosse conservada a sua cosmologia (MURPHY; MURPHY, 1954; MURPHY, 1958). Esta situação pode ajudar a entender o quadro dos indígenas no baixo Tapajós apenas 50 anos depois, quando, também considerados “caboclos” ou “população tradicional”, eles demonstram que as suas crenças na pajelança continuam organizando sua visão de mundo e dando suporte para alterar, consideravelmente, o curso das suas trajetórias sociopolíticas.

Não só a figura de um *pajé* está na origem do movimento de emergência dos indígenas dessa região, como algumas ideias e práticas ligadas à pajelança estão entre os elementos usados para destacar sua condição de indígena. Vejamos que fica patente a própria sacralidade da natureza, vista como a morada dos mortos³⁹ e dos *encantados* que podem se comunicar com os humanos, principalmente para curar seus males. A essa natureza sagrada – florestas, pontas de pedras, morros, lagos, igarapés e rios que também têm suas *mães* – eles referem, de modo geral, como Mãe Terra, um termo que parece não ser originário dos povos indígenas na Amazônia, mas que corresponde ao contexto expressivo do respeito que a ela é devido.

Para Maués e Villacorta (2004), a *pajelança rural* ou *cabocla* é uma forma de xamanismo muito comum no interior da Amazônia, que, apesar das variações, segue o padrão

³⁸ Estudos mais recentes (MURPHY, 1958; MIRANDA, 2001) comprovam que continua forte, entre esses índios, a crença no *pajé bom* e no *pajé mau*.

³⁹ É significativa a crença de que os mortos, principalmente nos dias subsequentes à morte, ficam rondando os locais onde eles viviam (a casa, os caminhos, o rio, a roça, a mata etc.). Nesses dias, eles costumam se manifestar na forma de *visagens*, quando as pessoas dizem, então, ser possível discernir vultos e escutar vozes, que seriam dos falecidos. Com o passar do tempo, cessam as aparições. Em alguns casos, quando o morto continua aparecendo e assustando as pessoas, os moradores dizem que ele estaria precisando de algo, para descansar em paz. Eles rezam, então, para que isso aconteça. Onde ele descansa/descansará? No céu, eles dirão. Mas parecem acreditar também que os mortos continuam nos mesmos lugares onde viviam antes, em uma outra dimensão, é claro.

descrito por Eduardo Galvão ([1952]1976) na década de 1950 do século passado⁴⁰. Eles afirmam que “a crença fundamental da pajelança *cabocla* reside na figura do encantado”, (2004, p. 17) que são seres invisíveis que moram “no fundo”, embaixo da terra, “no encanto”. Essa visão corresponde bem ao que observei no Tapajós, sendo que apenas o termo “caruana” não é usado ali. Fala-se simplesmente de *encantados* ou *bichos*.

Todas as *comunidades* da região têm seus locais e espíritos *encantados*, que são sempre lembrados e mais ou menos respeitados. Cada ponta de pedra, igarapé, lago, rio ou enseada de águas fundas tem a sua *mãe* ou, mais raramente, seu *pai*. Os moradores parecem tão familiarizados com esses espíritos que até os chamam por nomes próprios. Assim, a Ponta do Matá, em Vila Franca, tem como *mãe* a *cobra-grande* Miquelina, e Urucará é a *Cobra-Grande mãe* da Ponta do Urucuri. Após os moradores de Vila Franca se *assumirem* como indígenas, a crença nesses *encantados* se destacou como uma característica indígena, tendo sido organizada uma dança que representa Miquelina sob a forma de uma cobra de aproximadamente oito metros, feita de cipós e palha verde. A apresentação da Miquelina é reservada aos grandes eventos indígenas.

Muitos desses *encantados* estão *presos*, depois que aqueles poderosos e antigos *pajés* resolveram neutralizá-los, para que não fizessem mal às pessoas. Em Nova Vista do Arapiuns, a *benzedora* e parteira, Maria Santana, de 85 anos, disse que dentro de uma pedra na Ponta do Jaramacaru, próximo do povoado, vivem duas *cobras grandes* encantadas⁴¹ e seu ajudante, um peixe *jaú* ou *tucunaré*. Quem caça para ela é uma cobra *sucuriçu*. Quem prendeu ali essas *cobras-grandes* foram os curadores Merandolino e Remízia, ao final da primeira metade do século XX. Por isso, elas raramente *aparecem*⁴². Mesmo assim, os moradores têm receio de passar, de canoa, próximo do lugar. Outro morador idoso relatou que, enquanto pescava perto da Ponta do Jaramacaru, ouviu música e sons como se fossem de uma festa sob a água. Receoso, sequer reuniu os peixes, saindo dali rapidamente. Sons de festa, cantos de galo e

⁴⁰ Os dois autores alertam que não estão se referindo à pajelança indígena dos grupos tribais na Amazônia, tal como Eduardo Galvão ([1952]1976), que pesquisou na região de Gurupá, rio Amazonas, se referia apenas à pajelança *cabocla* ribeirinha. É interessante notar, seguindo o estudo de Amoroso (2006), que, na mesma década de 1950, o casal Robert e Yolanda Murphy (1954) descreve os Mundurucu do alto Tapajós com uma cultura bastante alterada pelo efeito do sistema de *aviamento* da borracha. De bravos guerreiros “caçadores de cabeça” teriam se transformado em “caboclos aculturados”. Observaram estes autores, no entanto, que o xamanismo dos Mundurucu se mantinha quase inalterado. Ora, essas práticas xamanísticas, entre os anos 1872-82, eram, conforme descrição feita por Frei Pelino Castrovalva, muito parecidas com aquelas da “pajelança *cabocla*” sintetizadas por Maués e Villacorta (2004), e com a pajelança atual das *aldeias* do baixo Tapajós.

⁴¹ Os outros moradores de Nova Vista falam apenas de uma *cobra grande*.

⁴² Também em Nova Vista, na Ponta do Curumim, os indígenas acreditam que vive o *encantado* conhecido como Curumim (menino), que tem os cabelos lisos e dourados. Ele costuma sair nadando pelo rio, em tal velocidade que chega a fazer espumas por onde passa. Mas, nos últimos anos, isso também não acontece. É que um *nordestino* (simbolizando o “outro” que não tem as mesmas crenças dos indígenas) de passagem pelo lugar quebrou a pedra, deixando dela apenas um pedaço.

latidos de cães sob a água são, recorrentemente, escutados em vários locais tidos como *encantados*, tanto no rio Arapiuns como no Tapajós.

Dona Maria Santana disse que a terra da *aldeia* Nova Vista é toda *encantada*, pois está sobre uma *cidade encantada*. Até sob o barracão de reuniões vive uma *velha* que em tempos passados levou muita gente para o *encante*. Foi a própria Maria Santana que teve que *prendê-la* para que não fizesse mais mal aos moradores. Aliás, no começo da história do povoado, os *bichos* ficaram muito contrariados com os moradores por haverem instalado suas casas sobre a *casa encantada*. A idosa *curadeira* diz que o terreno do povoado é o *terreiro dos encantados*. Mas, desde a prisão da *velha*, as pessoas não respeitam mais *as coisas* ou *os costumes*. A *curadeira* chegou a declarar sentir-se tentada a *soltá-la*, só para “dar um susto”, ou “um recado” aos moradores.

Outro *bicho* que vivia em uma serra, na selva, perto de Nova Vista e *antigamente* assustava os seus moradores era o Jurupari. Ele não comia ninguém, mas o seu grito, que Dona Maria Santana diz que ainda escutou, era assustador. Como os outros *bichos*, faz tempo que ele também não é escutado. A idosa senhora disse que, com as roças e a crescente devastação da floresta, ele talvez tenha ido embora, sentindo-se desalojado. Ou seja, dos *encantados*, quem não foi *preso* e está imobilizado, teve que fugir da devastação. E esses eram os *bichos* mais perigosos. Observemos que o relato é muito semelhante àqueles que escutei em Pinhel.

É interessante como o fato de os *bichos* estarem *presos*, desde o tempo dos *pajés sacaca*, parece liberar os humanos para agirem de forma mais irreverente para com a natureza. E os *sacaca*, que podem prender e soltar os *bichos*, já não existem mais, ao menos no Tapajós. Apenas alguns poucos *bichos* continuam soltos, como é o caso do Calça Molhada e do Boto, que passeiam pelo povoado durante as noites, e do Curupira, que ainda anda livre pelas matas, infundindo temor aos caçadores. Mas não há muitos relatos sobre males causados por esses espíritos. Senti algo como um sentimento de resignação no comentário de Maria Santana, de que os *bichos* tiveram que ir embora ou já não são respeitados, e que não há mais *bons* e poderosos *pajés*, como Merandolino e Remízia. O mesmo sentimento que perpassava a fala dos *curadores e benzedores* em Pinhel, ao se saberem mais *fracos* em comparação com os antigos *pajés*.

Qual a relação entre os *encantados* e os *antigos índios*? A mesma Maria Santana disse que os *encantados*, antigamente, eram *índios* que foram *encantados* pelo Supriano [São Cipriano?], quando este passou por aquelas terras. Assim, os *encantados* representariam o

passado mítico dos atuais indígenas do Arapiuns. Uma versão similar⁴³ - de que os moradores do antigo povoado teriam sido *encantados* e levados para o *fundo do rio*, onde estão, até hoje - já ouvi no rio Amorim, região do Tapajós (VAZ, 1997b). Nas sessões de pajelança *encantados* e índios que foram encantados são chamados também de *guias*.

A maioria dos relatos sobre pessoas que foram *encantadas* trata de fatos ocorridos em tempos passados, o que não quer dizer que os *encantamentos* não mais ocorram. Um dos fatos mais intrigantes atribuídos aos *encantados* aconteceu na *aldeia* Aminã, margem direita do rio Arapiuns, onde uma menina de quatro anos desapareceu, no início desta década de 2000. Sua avó, D. Cacilda⁴⁴, contou que a criança, *que não era batizada*, saiu de casa sozinha, e simplesmente desapareceu, sem deixar rastros. O pai da criança foi procurar o *curador* Pedrinho (Óbidos), que teria confirmado que foi mesmo *encantamento*. Atualmente, a menina, já quase adolescente, aparece, em sonhos, à mãe ou antigas amigas. Recentemente, ela teria levado uma delas para passear pelo *fundo*. No retorno, esta afirmou que “lá tudo é bonito. É como aqui em cima”. Os moradores oram, por ocasião do aniversário da menina, no local do desaparecimento. Nesse período, ainda conforme D. Cacilda, sempre aparece um animal ou pássaro que permanece próximo aos grupos, e as pessoas acreditam que seja a alma da menina. A avó e os parentes esperam que a menina-moça volte um dia, como todos os parentes de *encantados* esperam. Mas os relatos não contemplam casos reais de volta de quem foi encantado.

Há vários espíritos *encantados* conhecidos dos indígenas no Tapajós, sendo alguns mais precisamente localizados e outros que aparecem em todas as *comunidades*. O Boto é um destes. Ao longo do baixo Tapajós e Arapiuns, os moradores relatam casos de ataques do Boto. Os homens contam histórias de pescadores que mataram Botos e sofreram, perseguidos pelos espíritos dos *bichos*. Só com a intervenção de *pajés* sobreveio a paz.

As mulheres, particularmente, são as mais acusadas de desrespeitar os *encantados*, principalmente o Boto, pois é a sua desatenção que suscita as maiores reações dos

⁴³ No rio Amorim, os moradores acreditam que em um tempo muito *antigo* um espírito *encantado* levou para o *fundo do rio* (o lugar se chama Ponta do Marabaixo) um grupo de moradores do povoado. Estes moradores ainda hoje estariam vivendo no *fundo*, em frente à atual *comunidade*, e daí se escuta, ocasionalmente, o barulho, como galos cantando e cachorros latindo, bem como sons de tambores e festa. Nesta versão não se fala de Supriano. Alerto para o detalhe de que, nos relatos, os humanos que estão no *fundo* foram para aí levados (foram *encantados*) pelos verdadeiros *encantados*, cuja origem os nativos não sabem dizer, mas é como se já existissem desde sempre, sem nunca terem sido humanos. Deixo claro que, em geral, não se nota uma associação entre os *encantados* e os *antepassados*, que são tratados como entidades distintas, ainda que no discurso dos indígenas, durante os *rituais*, são formulados *pedidos* a essas entidades, e à Mãe Terra, quase do mesmo modo como fazem aos *santos*.

⁴⁴ Tive uma longa conversa com a informante durante uma viagem de barco de Santarém para as *comunidades* do rio Arapiuns, em 2007.

encantados. Maria Santana disse que “o sangue de uma mulher menstruada para os *bichos* cheira como abacaxi. E eles, como o Boto, não resistem, e vêm atrás”. Por isso é que, em período de menstruo, elas não devem visitar os locais onde estão os *bichos*, sob pena de engravidarem desses espíritos. Muitas pessoas mais velhas das *comunidades* afirmam ter visto ou sabido de mulheres que deram à luz a *bichos* filhos de *encantados*, levados, por seus pais, logo depois do parto, para a água. Ela afirmou, ainda, já ter ajudado muitas mulheres a parirem animaizinhos, filhos de *bichos*, a exemplo de um *botinho*, filho de um Boto. Depois de enterrar o filhote, ela sugeriu que a mãe e o seu marido se mudassem da margem do rio. Assim foi feito, o que não impediu que o Boto continuasse a perseguir a mulher, causando-lhe uma afecção crônica. Outros moradores, que conhecem a tal mulher, confirmaram o relato.

Candace Slater (2001), em um estudo sobre as histórias da transformação do Boto em gente na Amazônia, diz que os relatos são “reflexos indiretos” das mudanças profundas que ocorrem na região e expressam “uma forma potencial de resistência” das populações nativas à ordem capitalista, associada a tais mudanças. Para ela, as experiências relatadas “sugerem uma teia intrincada de ambivalências e ambiguidades entre dominador e dominado dentro da Amazônia hoje” (p. 14). As histórias do Boto seriam uma forma de representar a ambiguidade sob a qual os *brancos* foram assimilados pelos indígenas. A autora lembra que as roupas do Boto possuem “conotações classistas definidas”: aparentemente bem vestido, com terno de linho branco engomado (homem) e vestido longo branco (mulher), roupas da elite rica do tempo da borracha. Não é fortuito, pois, que os Botos sejam atraentes, mas enganadores e maus, a ideia que ainda os nativos têm sobre os brancos ricos.

Certos espíritos de *encantados* femininos que vivem nos igarapés e rios também se manifestam sob a forma de homens e mulheres bonitos, altos, brancos e louros, mas, invariavelmente, com intenções malignas. Lembro que João Daniel (2004, p. 90-91), ao relatar as aparições dos *homens marinhos* no rio Tapajós, em meados do século XVIII, parece estar referindo, exatamente, à crença atual nos Botos, embora ele não faça nenhuma menção ao mamífero. Ele escreve que esses seres vivem na água e saem para a terra na forma de “homens, mulheres, e meninos”, para, em seguida, voltar a esconder-se “na água como peixe”. O relato reúne casos de manifestação de vários seres que vivem sob a água, onde têm suas cidades e até tambores, que muito se aproximam dos hoje conhecidos, genericamente, como *encantados do fundo*. Mas o autor não faz observações quanto a estes seres aparecerem como *brancos* ou *louras*, tampouco realça o seu caráter maligno⁴⁵. O que me leva a supor que

⁴⁵ Daniel (2004, p. 90-91) relata dois casos acontecidos na Missão do Maracanã, na foz do Amazonas: um jovem indígena queria se jogar na água, dizendo que vira uma linda mulher no fundo, com quem queria ficar; e perto

essa característica do Boto teria sido acrescentada, posteriormente, pelos indígenas, em um longo processo de adaptação de uma crença indígena ao contexto de confronto com os brancos.

Como já referido anteriormente, todos os homens indígenas adultos acreditam e contam muitas histórias da sua convivência com a Curupira, expressando muito respeito e até lealdade, o que é diferente dos relatos do Boto, quando ocorrem gracejos. Para lograr sucesso na caça, é preciso *conversar* com a Curupira e fazer uma espécie de *putáua* com ela. Essa ideia de *putáua* com a Curupira é algo a ser considerado com mais profundidade. É uma *putáua* ao nível sobrenatural, no mesmo estilo daquela que os indígenas mantêm com os *santos* de devoção, expressa na promessa e no pagamento, no decorrer da festa. A sua lógica reforça a *putáua* social do cotidiano: pediu, recebeu; recebeu, pagou, e assim por diante. Não é casual que, atualmente, com a expansão da prática da venda de carne e peixe, a *putáua* se enfraqueceu. Com a diminuição das caçadas e das caças, a *putáua* mística com a Curupira também se enfraqueceu. A *putáua* como troca de coisas e afetos precisa ser cultivada, incessantemente, sob pena de fenecer. Mas, aparentemente, o perigo da morte da relação com os *encantados* agora não existe mais.

Após a sua emergência étnica, os indígenas passaram a expressar mais abertamente as suas crenças nos *encantados*, como é o caso da Puraquê Branca de Takuara, do Patauí de Pinhel e da Cobra Grande de Caruci e Lago da Praia⁴⁶. Se, antes, essas crenças eram cultivadas mais ou menos ocultamente, e as pessoas relutavam em admitir, publicamente, o seu caráter indígena, parece haver chegado o momento de mostrá-las, sem pejo. Talvez pela *assunção mais explícita* de ideias e práticas ligadas à pajelança, os indígenas passaram a ser acusados, nas *comunidades* onde há maior tensão com os não-indígenas, de estar criando uma nova religião, diferente da Católica, que seria a religião ligada aos *pajés*. E isso não procede, como já vimos, e como confirma uma indígena: “Dizem que nossos rituais são uma nova religião, mas temos a mesma religião [deles, a católica]”.

dali, quando as pessoas estavam colhendo conchas *cernambi* para construção, sem que vissem ninguém, pressentiam que “alguém” jogava areia nelas.

⁴⁶ Em 2008, em Lago da Praia, *aldeia* que fica literalmente na praia, à margem do rio Arapiuns, os indígenas estavam preparando uma Dança do Boto, quando este *encantado* passou a se manifestar de forma ostensiva e até violenta, batendo nos rapazes e incorporando em um deles. O Boto, que afirmou se chamar Jurueno, disse que perseguia os homens porque tinha ciúmes de uma das moças do lugar. Os moradores tiveram que fazer muita defumação para espantá-lo, e a Dança do Boto foi cancelada para não atizar ainda mais o *bicho*. Os moradores de Pinhel também afirmam que depois que passaram a falar mais no Patauí, este passou a *aparecer* bem mais, e até a atacar as pessoas. Há uma clara relação entre o fato de os indígenas passarem a destacar e revalorizar determinados *encantados* e a manifestação destes, que, inevitavelmente, exige a entrada em cena de um *pajé*. Em um encontro em Takuara, em 05-07/07/2007, os moradores disseram ter ouvido o assovio de alguns espíritos durante a noite, entre eles a Curupira, que estava respondendo ao chamado que lhe fora feito durante o *ritual*, em uma noite anterior. Isso só reforça a crença de que os *encantados* existem e atendem quando são chamados.

Karl Arenz (2003) afirma que a pajelança amazônica é herdeira, principalmente, dos indígenas do tronco Tupi, o que já havia sido afirmado, em meados do século XX, por Galvão (1955) e Wagley (1957). A difusão da Língua Geral (Tupi) entre os indígenas, inclusive entre os povos de outros troncos linguísticos, “sustenta a hipótese de que a pajelança dos ribeirinhos é, essencialmente, uma continuidade de uma prática indígena anterior à interferência dos colonizadores europeus” (ARENZ, 2003, p. 142). Pode-se também testar a hipótese mediante a comparação entre a prática curativa do *pajé* atual e a do *pay* Tupinambá dos primeiros anos da Conquista. “As antigas técnicas de curar, isto é, o processo de soprar fumaça de tabaco sobre o corpo do paciente, de fazer massagem ou de fingir que se extrai um pequeno objeto do corpo do doente, permanecem essencialmente as mesmas” (WAGLEY citado em ARENZ, 2003, p. 143). No século XVII, entre os Tupinambá no Maranhão, os *pajés* também realizavam semelhantes rituais de defumação e sucção da parte enferma do corpo do doente.

Concordo com Arenz quando diz que a pajelança dos ribeirinhos, estudada por Galvão ([1952]1976), Wagley ([1953]1988), Maués e Villacorta (2004), entre outros, é, essencialmente, uma continuidade de práticas indígena anteriores à colonização. Continuidade não quer dizer manter-se inalterada, mas observar um determinado padrão, que incorpora e reelabora outros elementos. Isso é bem diferente do que outros autores têm sustentado: que a antiga pajelança indígena de origem Tupi é *um dos elementos* colaborativos para a formação da atual pajelança “cabocla”. Mesmo quando dizem que é *o elemento* que mais colaborou nessa soma, resulta sempre uma ideia de mistura sem autores, sem sujeitos. Minha hipótese é que os indígenas foram, e continuam sendo, os agentes desse processo. Mesmo os indígenas⁴⁷ que, hoje, não se dizem *índios*.

Os atuais ribeirinhos sofreram, durante os últimos séculos, um processo de desenraizamento das suas culturas específicas e de transplantação cultural de elementos europeus. Mas essa transplantação – que passou também por uma reinterpretação nativa – não substituiu, totalmente, as “estruturas básicas de origem indígena”, uma das quais é a pajelança, o “sistema interpretativo” da cultura dos ribeirinhos, de que fala Arenz (2003), que pensa além do “culto sincrético” defendido por Maués e Villacorta (2004). Para ele, a pajelança não seria apenas resultado de uma mistura de culturas, mas é o que persistiu do “sistema interpretativo” nativo fornecedor de sentido para as suas ações. Não foi o catolicismo que incorporou a pajelança, mas a pajelança que incorporou o catolicismo ao seu imaginário. É a atuação do padre que é complementar à do *pajé*, e não o contrário.

⁴⁷ No sentido etimológico da palavra: nativos, originários do lugar; o contrário de alienígenas (estrangeiros).

Pelo que observei no rio Tapajós, a cultura designada “cabocla”, dentro da qual a pajelança tem um papel central, só aparentemente se orienta pelo padrão europeu ou brasileiro (língua portuguesa, religião cristã, medicina ocidental ou alopática etc.), pois, interiormente, as pessoas parecem se orientar, principalmente, pelas crenças e práticas do xamanismo. Exteriormente, elas ressaltam o padrão europeu, e, mais discretamente, em atenção a determinadas circunstâncias, uma cosmovisão marcadamente indígena, a mesma que foi resguardada, e vem sendo reproduzida, pela pajelança. Concordo com esta hipótese, defendida por Arenz (2003). Afinal, não é demais lembrar que, na Amazônia, as aparências enganam, como bem o afirmou Rivière (1995).

Enquanto sistema significativo peculiar, a pajelança não se estabelece, ao lado do catolicismo, como uma religião concorrente, mas interage com ele. Uma das conclusões de Antonella Tassinari (1999), para a pajelança dos Karipunas no Amapá, vale, também, para o meu interesse, aqui, até porque aquela pajelança é, sob muitos aspectos, semelhante à pajelança indígena no baixo Tapajós: “Catolicismo e xamanismo coexistem sem excluir ou competir um com o outro e, ainda, concorrem para a solução dos mesmos problemas e angústias das famílias”⁴⁸ (p. 454). Por isso, os indígenas de Pinhel e de todo o baixo Tapajós vão se tratar com o pajé Pedrinho, aceitam o seu diagnóstico e seguem suas recomendações e cuidados, sem, todavia, suporem estar renegando ou traindo sua fé católica.

A atitude dos *pajés* de não concorrer com os sacerdotes católicos pode ter sido uma estratégia – muito acertada, por sinal – adotada depois das perseguições e discriminações a que foram submetidos. Mas essa decisão pode significar mais do que uma estratégia. Preliminarmente, pode envolver a percepção de que estavam em campos distintos e opostos. Os missionários, sim, sempre interpretaram o *pajé* como um concorrente na luta pelo controle das almas, um rival ameaçador a ser neutralizado. Ouvi relatos de que no baixo Tapajós, nos anos 1950, padres expulsavam da capela e repreendiam, publicamente, pessoas que fossem identificadas como *pajés*. Por isso se compreende todos os *pajés* afirmem ser católicos. E mais que isso, nas suas *benzições*, eles fazem orações em que citam os nomes de Jesus, da Virgem Maria e de outros santos católicos. Eles aprenderam ser necessário, e oportuno, exhibir, publicamente, sinais inequívocos do cristianismo, para, mais discretamente, persistirem em suas ideias e práticas. Seguindo Hoornaert (1974, p. 16), posso concluir que esse comportamento tem raízes mais antigas, do tempo das visitas do Santo Ofício:

⁴⁸ A pajelança é um sistema religioso? Tendo a concordar com Mauss, para quem esses “sinais diversos” apenas exprimem “a irreligiosidade do rito mágico”, que é anti-religioso, e não é parte desses “sistemas organizados a que chamamos cultos” (MAUSS, 1974).

[...] diante deste clima de medo criado pelas denúncias, visitas, deportações, repressões e confiscos, os brasileiros reagiram de maneira inteligente: criaram um catolicismo ostensivo, patente aos olhos de todos, praticado sobretudo em lugares públicos, bem pronunciado e cheio de invocações ortodoxas a Deus, Nossa Senhora, os santos. Todos tinham que ser “muito católicos” para garantir a sua posição na sociedade, e não cair na suspeita de “heresia”.

Não que os *pajés* não sejam verdadeiramente católicos, e o admitam e expressem apenas de forma oportunista, mas suponho poder afirmar que eles faziam, e ainda o fazem, questão de explicitar a sua adesão ao catolicismo para não serem confundidos com concorrentes dos padres, ou sacerdotes do diabo, como foram designados durante séculos. Da mesma forma, a menção aos santos e a Jesus e o sinal da cruz, no início das *benzições*, não são procedimentos forçados ou superficiais, mas hábitos incorporados ao rito. Porém, afirmo que eles são introduzidos no começo dos trabalhos para mostrar, também, a sua natureza: não se trata de outra religião, é catolicismo. Pode não ser o catolicismo de Roma, mas é o catolicismo historicamente possível do ponto de vista dos nativos.

4.2 OS ÍNDIOS PUROS E OS CABANOS NA RECONSTRUÇÃO DO PASSADO INDÍGENA

Ao justificar seu interesse pelo estudo dos indígenas no período colonial no Estado do Maranhão⁴⁹, André da Silva Lima (2006) afirma que ele surgiu quando constatou a indiferença e o desconhecimento com que os moradores de Belém encaravam os materiais líticos e cerâmicos encontrados durante um trabalho arqueológico, ali realizado, entre 2000 e 2002. Aquelas pessoas não se reconheciam como “descendentes de indígenas”, pelos quais tinham até desprezo. Diante daquela situação, ele pensou em “como a conquista e a colonização mudaram tudo o que existia até então, ao ponto de muitas *comunidades* não reconhecerem e negarem o seu passado indígena” (LIMA, 2006, p. 12). Essa constatação pode ser estendida aos moradores de Santarém, Monte Alegre, Manaus e várias cidades do vale do Amazonas.

Esta tese está mostrando, todavia, que em alguns povoados do oeste do Pará a realidade mudou, e, hoje, seus habitantes afirmam, orgulhosamente, que os restos de cerâmica e as *terras pretas* foram deixados pelos seus antepassados, os índios, e que grandes buracos e

⁴⁹ À época (1615 – 1677), compreendia a região que se estende dos atuais Estados do Maranhão ao Pará.

valas no chão são rastros dos seus avós, os *cabanos*, que ali lutaram contra os *portugueses* e a exploração a que estes os submetiam.

Nos capítulos anteriores, fiz uma síntese do processo histórico da região do baixo Tapajós, envolvendo os povos indígenas e a Cabanagem. Quando tratei de Pinhel, mostrei como os *índios puros* e os *cabanos* têm uma significativa importância na história narrada pelos nativos. Surpreendi pontos de convergência entre a historiografia e a memória oral, e, simultaneamente, constatei que a Cabanagem foi um evento muito significativo na história da região (LIMA, 2008; HARRIS, 2010). Neste capítulo, retomo os temas, com os objetivos, agora, (1) de verificar a sua presença na memória de outras *comunidades* e *aldeias* da região, e (2) para proceder a uma reflexão mais ampla sobre o seu significado no processo de etnogênese indígena no contexto investigado.

Sobre “a formação das sociedades camponesas amazônicas”, Harris (2006) diz que entre a expulsão dos missionários da Amazônia (1760) e a Cabanagem (1830), os povos nativos foram transformados em “invenção das forças modernas e da colonização, e dependentes das mesmas” (HARRIS, 2006, p. 83). Baseando-se em estudos de S. Mintz⁵⁰, ele afirma que estes camponeses ribeirinhos “não vêm de qualquer herança pré-colonial, não têm nenhum passado glorioso para invocar e não partilham uma memória popular de origem comum [...]. Em geral, permaneceram anônimos e amorfos até o início do século XIX, até a época da Cabanagem” (p. 83, Nota N.2). Já atualmente, esses modernos ribeirinhos são caracterizados por um “presentismo” segundo o qual o passado é descontínuo em relação ao presente, o que inclui uma “amnésia entre gerações”. Essas pessoas estão mudando o tempo todo, mas mantendo uma continuidade na descontinuidade. O que é dito sobre ribeirinhos do interior da Amazônia não é muito diferente do que Lima (2006) disse sobre os “ribeirinhos” da cosmopolita Belém.

Sobre os “camponeses ribeirinhos” que no baixo Tapajós passaram a se apresentar como indígenas, tenho constatado que Harris está certo sobre o padrão dessas *comunidades*, que começou a mudar com o advento do movimento indígena. Nas visitas que fiz à região durante minhas primeiras pesquisas, entre 1993 e 1997 (VAZ, 1996b; 1997b), quando ainda não havia nenhuma *comunidade* autoidentificada como indígena, notei uma grande lacuna na sua memória histórica. Apenas os mais idosos admitiam ser descendentes dos índios estabelecidos anteriormente nos locais, mas entre aqueles supostos ancestrais e os atuais ribeirinhos parecia haver uma enorme brecha, um “corte de memória” entre as gerações, onde os segundos não percebiam os laços que os ligavam aos primeiros (CARNEIRO, 1996). Minha avaliação, na

⁵⁰ S. Mintz. *Caribbean Transformations*. New York: Columbia University Press, 1989.

época, era que a repressão à Cabanagem havia sido responsável por esse esquecimento forçado do passado. Presentemente, tenho muito mais motivos para pensar assim.

Após o processo de desindianização e homogeneização cultural promovido nas e pelas missões, esses nativos só deixaram de ser “amorfos” (Harris, 2006), durante a Cabanagem, quando os *tapuios*, juntando os seus desejos de liberdade, colocam-se claramente como um “grupo social e étnico distinto” contra a elite portuguesa dominante (ARENZ, 2003). Tanto que principalmente os “índios” foram percebidos pelo ministro britânico Henry Fox como a maioria entre as “tropas de selvagens” que dominava a região de Belém, em novembro de 1835 (apud CLEARY, 2002, p. 187). A visão dos ingleses sobre essas tropas cabanas era de uma terrível ameaça das raças inferiores (“todos índios ou pessoas de cor”) ao controle dos brancos sobre a província (CLEARY, 1998, p. 122⁵¹). Moreira Neto (1988) já havia mostrado que o grupo numericamente predominante entre os *cabanos* era o dos indígenas, ou *tapuios*. Porém, com a derrota militar, a repressão desintegrou os coletivos *tapuios*, golpeando-os tão fortemente, que o termo *tapuio* começou a desaparecer, a partir dali⁵². Até porque era quase sinônimo de rebelde. Com o desaparecimento da palavra *tapuio*, que, à época, significava “índio domesticado” (LIMA, 2008, p. 34), a negação, por parte dos sobreviventes, de que haviam lutado entre os *cabanos*⁵³ e a proibição do Nheengatu, se formou essa brecha na memória histórica dos moradores das *comunidades* ribeirinhas.

Como os atuais indígenas passaram dessa condição e galgaram a consciência de ter uma origem indígena e uma história mais longa? O papel dos agentes mediadores ligados à Igreja

⁵¹ No original: “all ‘indians’ or ‘people of color’”.

⁵² Até as últimas décadas do século XIX, os paraenses ainda usavam o vocábulo para categorizar os outros, de forma em geral depreciativa. Conforme José Veríssimo (1970, p. 13-14), filho de Óbidos (PA), no texto “As Populações Indígenas e Mestiças da Amazônia”, publicado em 1878 e aperfeiçoado em 1885, na época usava-se o termo *tapuio* para se referir ao filho de *branco* com *índio* e ao “filho legítimo da raça americana”. Ele dizia que, do uso entre os indígenas, quando significava o outro, o inimigo e o escravo, o vocábulo “passou à nossa sociedade onde designa todo o indivíduo descendente de *índio* e é muitas vezes empregado com menosprezo, a modo de afronta” (p.14). Mas ele dizia que o correto sentido da palavra seria o *índio* ou filho do *índio* (cruzado apenas com outros “da sua raça”) que se diferenciava já deste, por estar vivendo entre os *brancos* e ter perdido “o caráter acentuado de selvagem”. Inglês de Sousa ([1877]1968; [1876]1973), outro obidense e contemporâneo de José Veríssimo, também destaca a figura do *tapuio* nos seus romances, chamando-o, ocasionalmente, de *caboclo*. Em uma passagem, ele descreve um personagem *tapuio*: “Era baixo e robusto, os cabelos ásperos e corrediços, a tez cor de cobre e as feições grosseiras [...]” (SOUSA, [1876]1973, p. 41). Mas *tapuios* eram também todos os *misérrimos* moradores ribeirinhos avistados entre uma viagem de navio entre Belém e Óbidos, ou os trabalhadores braçais nas casas das famílias mais ricas na sua cidade natal. E os indígenas que continuavam vivendo na floresta, longe das vilas dos civilizados, eram chamados de *gentios* (SOUSA, [1877]1968).

⁵³ Harris (2010) lembra que Bates ([1863] 1979), logo após a Cabanagem, encontrou um “índio civilizado” chamado Raimundo, próximo de Belém, que era acusado de ter participado da Cabanagem, o que ele negava. Devido ao clima adverso que se criou contra os *tapuios* e indígenas, após a guerra, suponho que nenhum deles admitiria haver participado da Cabanagem.

Católica, GCI e CITA, foi fundamental⁵⁴ para articular a memória local às informações históricas e produzir uma “história dos povos indígenas” da região (VAZ, 1997a), a exemplo do que fizeram os agentes da Igreja junto a vários povos indígenas no Nordeste (ARRUTI, 2006). Chamo a atenção para o fato de que o trabalho dos agentes da Igreja na Diocese de Santarém começou bem antes da criação do GCI. Exemplo disso é a cartilha “Pequena História da Cabanagem”, de Eunice Sena (1985), divulgada entre as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) da cidade de Santarém, com o objetivo de “devolver ao povo pobre e simples de hoje a história vivida por nossos irmãos povo pobre e simples de 1835 [...]” (SENA, 1985). Além de *devolver a história ao povo*, Sena fez um esforço de recolher vários relatos dos próprios moradores do Tapajós sobre a Cabanagem, mostrando que havia já a ideia de que parte desta história estava com o próprio *povo*. O livro “A Cabanagem na fala do Povo”, do padre Tiago Thorlby (1987), que reúne as lembranças de 74 moradores de municípios vizinhos de Belém sobre o tempo da Cabanagem, é outro exemplo da sensibilidade de parte dos membros da Igreja para com “a memória perigosa do povo” sobre este fato histórico⁵⁵. O trabalho do GCI e o meu, em particular, foi aprofundar esse processo em direção ao *resgate da história*, não mais do “povo pobre e simples”, mas dos indígenas da região.

4.2.1 Os índios de antigamente e os índios de hoje

A ação dos agentes externos explica uma parte do processo, não o processo. Os moradores de cada povoado reagiram a seu modo, e começaram também a *resgatar* a sua história a partir da memória dos mais idosos. E, diante de uma clara homogeneidade cultural e histórica entre os moradores das *comunidades*, aqueles que passaram a se *assumir* como indígenas impuseram ao grupo “uma visão própria, autônoma acerca de sua trajetória

⁵⁴ Entre esses agentes externos fundamentais no processo, não se pode esquecer as oficinas de Nheengatu ministradas por Celina Cadena Baré (foram duas em 1999, e duas em 2000), muito importantes para que os moradores reencontrassem “as suas *origens*” e organizassem sua história indígena. Celina conduziu os participantes a formular determinados questionamentos – “quem sou eu? e meus pais quem eram?” – pois, para ela, “o resgate histórico da língua vem ligado a um olhar muito mais profundo sobre nossas origens” (“Oficinas de Nheengatu e Resgate Cultural Indígena, Muratuba e Takuara - 01-12/07/2000” – Relatório do GCI elaborado por Floriene Colares Vaz, e minhas Anotações pessoais). Foi nesse contexto que as pessoas falavam: “sou índio porque meus avós ainda eram índios puros”. Ela explicou o processo histórico, e as pessoas entendiam, progressivamente, como havia sido produzida a sua condição atual, o que aumentava a sua convicção e o orgulho em relação ao passado, em face do que a identidade indígena se fortalecia.

⁵⁵ Relembro que meu trabalho de conclusão do curso básico de filosofia e teologia (RITHER; VAZ, 1988) se baseou em uma pesquisa bibliográfica sobre a Cabanagem e o título é revelador do “espírito” que me animava na interpretação deste evento: “A Cabanagem - a Revolução Popular na Amazônia como um Ensaio de Libertação à Luz de Jesus Cristo”.

histórica, e livre de distorções e preconceitos” (MOREIRA DA SILVA, 2008). São personagens destacados nesta história os denominados *índios puros* e os *cabanos*, que simbolizam momentos cruciais na formação dos povos indígenas no baixo Tapajós.

Para ilustrar o processo da mudança de concepção sobre esta história, descrevo certas histórias suscitadas no decorrer de uma determinada reunião, quando um grupo de estudantes da UFPA visitou Vila Franca, em fevereiro de 2000. Sobre a história do lugar, Dona Madalena, para demonstrar a antiguidade do local, afirmou que a referida Vila surgiu antes da fundação de Santarém, e emendou “Mas, não sabemos nossa história. Como vamos repassar para as outras pessoas?”⁵⁶. O Sr. Antônio Mucura, da comunidade de Muratuba, referiu-se a um livro, que estaria escrevendo, sobre a história das *comunidades* do Tapajós, e justificou: “Nosso trabalho é ir em busca de nossas raízes”⁵⁷. O discurso desse velho líder, catequista ligado ao MEB, nos anos 1960, tendo passado pelo STR e Resex, é emblemático do desafio intelectual e político com que se defrontavam certos líderes da região. Outro líder disse:

[...] desde pequenininho a gente via algumas danças. Aqui se dizia, segundo as lendas, que vivia uma tribo, os Kumaru. Estamos correndo atrás dessa história. Estamos atrás de gente prá nos ajudar. Nosso pensamento é resgatar o que já se perdeu. Hoje ninguém quer se identificar como índios, quando nossos costumes e características são indígenas. Nesse Arapiuns ninguém quer ser índio. Nosso xibé, caxiri, peixe assado na praia, as danças... são indígenas. [...] não conseguimos esquecer nosso passado. Não foi possível arrancar”⁵⁸ [Nonato, 42 anos, grifo meu].

Observemos que para os intelectuais locais⁵⁹, a procura (“correr atrás”) da história da *comunidade*, para além daqueles rastos 100 anos, era um grande desafio, com claro objetivo: *resgatar* o que já se perdera, e articular com a memória preservada. A perda da história é associada à recusa dos moradores de Vila Franca e do rio Arapiuns de se identificar como índios. No mês seguinte àquela reunião, líderes e moradores de Vila Franca decidiram, em assembleia, que eram indígenas, reforçando o compromisso de reconstruir a sua história.

⁵⁶ “Notas sobre a Visita dos Estudantes de Pedagogia/UFPA à Comunidade de Vila Franca (12-13/02/2000) – Por prof. Florêncio Almeida Vaz.

⁵⁷ Poucos dias depois (31/03/2000), em uma reunião em Takuara, onde estava o Administrador Regional da FUNAI de Itaituba e representantes de outras entidades, o mesmo Antonio Mucura disse, orgulhoso “somos do povo Tupinambá, temos que conhecer nossa história”. Conf. “Relatório do Encontro do Takuara sobre o Reconhecimento Indígena e Projetos” - Florêncio Vaz.

⁵⁸ “Notas sobre a Visita dos Estudantes de Pedagogia/UFPA à Comunidade de Vila Franca (12-13/02/2000) – Por prof. Florêncio Almeida Vaz.

⁵⁹ Um *catequista* na região é de fato um intelectual, pois estuda muito, e não apenas temas bíblicos e religiosos, mas também questões sociais e políticas, através de vários cursos e treinamentos anuais.

A ideia se desseminou. Roselino Freire, 56 anos, de Pinhel, sintetizou, durante o V Encontro dos Povos Indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns (11-13/08/2004), em Cachoeira do Maró, o que designou “História da nossa aldeia”⁶⁰, e conclamou os presentes a se unirem e organizarem, “[por]que a vitória vai ser grande e nossa”:

Antigamente, na aldeia dos Maytapu, o povo festejava e dançava, e tinha como médico o pajé, conhecido também como feiticeiro, curandeiro ou sacaca. Essas pessoas faziam o bem, mas também faziam o mal. Eles tinham o poder de dar ordem aos espíritos, como o Patauí, Lavrajé, o Macacão, Boto Vermelho, como também existe a Matinta Pereira até hoje, a Curupira da mata, o Fon-Fon, que carregava as mulheres, as moças, as velhas, da beira da mata. Tudo isso acontecia antigamente. Pinhel era amedrontado porque existia na rua a Porca Grande com filho, a Galinha com Pinto, o Cavalo Marinho, o Cachorrão Preto roedor de osso. Todos esses espíritos quem dominava eram os sacacas, pessoas que fumavam o cigarrão de tauarí. Por isso que Pinhel era respeitado, que no fim da festa de junho, todo ano morria uma pessoa, espantada pelos espíritos maus. Esse povo trabalhava em roça, alimentava-se da carne de caça do mato e peixe dos rios, lagos e igarapés, e aves também. Como poderoso tinham somente Deus, Tupã na língua Tupi-Guarani. Onde encontrava-se o povo Cara Preta, Bugre, Apiaká, tribos que formavam uma só aldeia dos Maytapu. Esse povo dono das terras, preto, jitinho⁶¹, como utencilio de casa, a panela, o prato, alguidal, forno de torrar farinha, tudo isso feito de barro, e colher de pau. E como arma arco e flecha, lança e borduna, o veneno timbó, que matava os peixes nos rios, lagos e igarapés. Como movimento social só festejavam no quarto de lua cheia, eles acendiam a fogueira e dançavam ao redor. E como bebida, somente o tarubá. Esse povo sempre continua conservando a sua tradição, como o benzedor, o puxador de ossos, a dança original, que é o Gambá. Quando foi em 1500, que os brancos chegaram em nosso continente, viram riqueza e beleza, e batizaram, dando nome à nossa terra Ilha de Vera Cruz, Terra de Santa Cruz e finalmente Brasil. O povo que habitava esta terra recebeu o nome de índios. Somos sim, meus irmãos, índios legítimos e donos da nossa terra, donos dos nossos direitos. Por isso, meus irmãos, vamos se unir e se organizar, todo junto, que a vitória vai ser grande e nossa. Com coragem e fé em nosso Tupã. Kue katuretê, ce anama itá⁶². Obrigado, meus irmãos.

Roselino Freire é um exemplo de como, nos últimos anos, desde o movimento pela criação da Resex (a partir de 1996) e, mais intensamente, após o surgimento do movimento indígena, muitos moradores passaram a se interessar pela sua própria história. Essa foi uma mudança significativa de comportamento, pois, até muito recentemente, o passado era recalçado em benefício exclusivo do presente, como bem o expressa Roselino, confirmando, mais uma vez, o que disse Harris no tocante ao presentismo (2006). Vejamos:

⁶⁰ Roselino Freire leu sua História diante de todos os mais de 500 participantes do evento, durante uma *noite cultural*, antes de uma apresentação teatral por indígenas da sua *aldeia*, que retratavam exatamente como era a vida do seu povo, *antigamente*.

⁶¹ Jitinho = pequenino, baixinho. Roselino, a exemplo de vários informantes, repete sempre essa característica física dos indígenas. Maria José Caetano, também de Pinhel, contou-me que algumas ossadas, desenterradas ali, eram de pessoas altas, provavelmente *portugueses*, pois os índios são *baixinhos*.

⁶² “Muito obrigado, meus parentes (irmãos)”, em Nheengatu. As falas da apresentação teatral foram em nheengatu.

[...] eu me sinto satisfeito de Pinhel ter muita história [...] porque há muito tempo que vem surgindo isso. O povo não se dedicava assim, num se preocupava com as coisas do passado, se não do presente, né? [...] eu digo isso com toda certeza: eu me preocupei muito com a história da minha terra. Primeira coisa que me preocupei foi com a história da minha família. E pensei de até fazer um livro da história da minha terra, pra ver se eu conseguia a descobrir a registrar alguma coisa do passado, né?

Observe-se o detalhe: assim como o Sr. Antonio Mucura, Roselino Freire pretende escrever um livro, para registrar a história da sua família e da sua terra. E, de fato, ele me entregou cópias de seus manuscritos, já parte do seu livro.

Pinhel, como Alter do Chão e Vila Franca, são *comunidades* indígenas cujos moradores têm uma longa história, que passa pelas antigas malocas onde foram instaladas as missões jesuíticas no século XVIII, conforme comprova a literatura. E este fato nunca foi totalmente esquecido pelos locais. Não é o que ocorre, todavia, na grande maioria das *comunidades* e *aldeias* indígenas do baixo Tapajós, cujos informantes costumam lembrar mais dos *primeiros moradores* que deram início ao povoado, estimadamente entre a década de 1840 (época da Cabanagem) e o final do século XIX. Até anteriormente ao processo contemporâneo de reassunção étnica, esse era o máximo de profundidade histórica atingido na história da *comunidade*. Uma vez autoidentificados como indígenas, eles enfrentaram, entre outros desafios, o de argumentar sua antiguidade na terra e continuidade histórica com os antepassados. Os mais velhos passaram, então, a buscar na memória os locais e desbravadores do século XIX, identificando Alter do Chão, Vila Franca, Pinhel e outros, bem mais antigos e conhecidos. Passaram a afirmar-se indígenas sob o argumento de que seus avós, que se instalaram nessas vilas em fuga da repressão desencadeada pela Cabanagem, eram indígenas⁶³.

Quando os nativos se referem ao seu passado, sobre como e de onde chegaram os primeiros moradores que deram origem ao grupo atual, resultam “narrativas de origem dos grupos familiares” ligados ao intenso processo de migrações que ocorreu na região desde o século XVII, decorrente da tentativa de desestruturação das sociedades indígenas pelo poder colonial. A aldeia de Novo Lugar, no rio Maró, por exemplo, deve sua origem à chegada de uma família de indígenas Borari de Alter do Chão (MOREIRA DA SILVA, 2007b).

⁶³ Em outubro de 1836, após o ultimato dos comandantes anti-cabanos para que os *cabanos* de Ecuipiranga e vilas da região depusessem as armas, sob pena de serem atacados, os moradores de Alter do Chão fugiram, deixando suas casas e roças completamente vazias. Não esqueceram, contudo, de levar consigo as imagens dos santos da igreja (HARRIS, 2010). Como a repressão se intensificava, e, em julho do ano seguinte, as forças anti-cabanos tomariam Ecuipiranga, importante centro de apoio aos rebeldes, é de se supor que muitos desses fugitivos se estabeleceram definitivamente em outras áreas, rio acima.

O que em Vila Franca, antes da reassunção étnica, constituía apenas um esforço de alguns para resgatar sua história, configura-se, desde então, como um desafio coletivo absolutamente fundamental: recompor e reconstruir sua trajetória histórica até o presente. Foi isso que a antropóloga Almeida (2001, p.45) notou em sua visita a Takuara:

De outro lado, este gesto político [apresentar-se à FUNAI como indígenas] havia desencadeado um processo interno à comunidade que vem propiciando um reencontro com um universo cultural ao qual se identificam cada vez mais, seja porque se voltam ao passado e aos seus anciãos em busca de explicações sobre suas origens e história específica, seja porque, na medida em que passam a se assumir índios, também estão podendo entrar em contato com outros povos e realidades indígenas”. [grifo meu].

Essa volta *ao passado*, no sentido de extrair da memória dos mais velhos uma história que parecia perdida ou à qual não se conferia importância, começa a se mostrar bem sucedida. No segundo semestre de 2002, Maria Soeli dos Anjos F. Lemoine (2005, p. 47), ouviu do Sr. Totó, um dos mais velhos de Takuara, a versão que segue sobre o contato dos seus antepassados com os brancos. O estilo é de um relato mítico:

Em el comienzo, dicen los más antiguos de la Aldea-Takuara, era todo calmo... Era todo igual... Todos comiam. No faltaba pez. No faltaba tierra, hasta que um día... aparecieron los Cariuaitã-puxi, o sea, hombres blancos y malos, que trajeron a estas tierras las costumbres de otros mares, pero también los vicios, el miedo, las molestias, la esclavitud y la ambición por las riquezas que guardaban los nativos⁶⁴.

Outro líder de Takuara entrevistado por Lemoine (2005, p. 292) disse que, em 1680, logo depois da chegada dos portugueses às terras brasileiras, a aldeia Takuara já era habitada pelos Munduruku, que tinham sua maloca no alto do “Morro da Panela”, os quais passaram a estabelecer trocas com os brancos. Perseguidos por estes, os Munduruku foram compelidos a buscar outra terra, “a terra sem males”. Mas, antes de partir, o tuxáua do grupo deixou como lembrança do seu povo uma flecha de índio (takuara), que, 219 anos depois (1899), foi encontrada e guardada, secretamente, novas gerações dos Munduruku, Tupinambá e Cumaruara, que vieram a formar uma só etnia, os Munduruku-Takuara, que habitam, hoje, “la antigua tierra de sus antepasados”. Mesmo sabendo que seus avós chegaram à Takuara em

⁶⁴ Vou manter as falas conforme a versão em espanhol apresentada pela autora.

fins do século XIX, esses indígenas mantêm a crença de uma história compartilhada com os Munduruku de 1680⁶⁵.

Se, nas *comunidades* não-indígenas, o “começo” referia-se à chegada dos primeiros moradores, fundadores do povoado, no período da Cabanagem (1835-1840), nas *aldeias* indígenas, essas pessoas fazem outra leitura do seu passado, idealizado, é verdade, como um tempo de paz e abundância até a chegada dos *brancos maus*. Assim, essas famílias fazem a religação do seu presente e passado recente com uma origem bem mais longínqua, a época dos *índios* que testemunharam a chegada, na região, dos primeiros europeus. É a superação do “presentismo”. Até porque os atuais indígenas passam a vislumbrar um projeto de futuro, que envolve a luta pela demarcação das TIs.

E não só os fatos mais distantes no horizonte temporal são recontados sob uma perspectiva indígena. Mesmo personagens que viveram nas últimas décadas são descritos sob características mais de acordo com a atual condição. O pajé Laurelino, por exemplo, é revestido, pelo cacique Leonardo Munduruku, de certos atributos heróicos, que ressaltam uma relação simbiótica com o seu povo.

Era un índio guerrero [...] de la etnia de los Cumaruara, vivia en margen izquierdo del Rio Arapiuns. Con otros indígenas, vivia de la caza, de la pesca e se alimentaba de los frutos de la selva. Después de muchos ataques de los blancos, su tribo sufrió una crisis de hambre y miseria. Laurelino tenia 15 años cuando salió em búsqueda de trabajo y alimento para su pueblo. Pero em el año 1928, tuvo que volver para su aldea a fin de comenzar su formación de ‘Payé’. Su pueblo necesitaba de ‘sus poderes espirituales de cura’. Fue cuando recibió las primeras enseñanzas de su ‘guia’ espiritual ‘Merandolino Cobra Grande’ y más tarde concluyó su aprendizaje con otro Payé bautizado con el nombre de Caciano Ribeiro. Fueron los espíritus de la selva y de los rios que enseñaron la sabiduría de la cura al Payé Laurelino. (Lemoine, 2005, p. 263). [São meus os sublinhados e o itálico é do original].

De diferentes modos e intensidades, esse processo de releitura do passado está sendo levado a cabo pelos indígenas de todas as *comunidades* indígenas do baixo Tapajós. E os mais velhos e líderes desses grupos demonstram grande capacidade para organizar sua história, manejando datas, fatos marcantes (como a Cabanagem, principalmente) e até expressões e crenças de outros povos, às quais tiveram acesso através de leituras e filmes-documentários (como é o caso da “terra sem males”).

⁶⁵ Não encontrei, na literatura etnológica, explicação para essa data. Como já afirmei, antes, as primeiras referências à presença dos Munduruku no Tapajós ocorrem somente no século XVIII. Em 1680, a única missão estabelecida na região era a dos Tapajó (1661), atual Santarém, mas as *tropas de resgate* já faziam incursões rio acima, em busca de índios, e podem ter passado pela atual Takuara.

Eles admitem que nem tudo é continuidade. Os *pajés sacaca*, os *puxirum* e a língua materna desapareceram. Mas, para enfrentar essas ausências, eles apelam para o *resgate*. E quando dizem que estão *resgatando* seu passado indígena, referindo-se aos povos que viviam na região, à época do contato, e depois, nas *missões*, provavelmente não estão afirmando algo fora de propósito. Rita Heloisa de Almeida (2001) afirma que o destino das etnias que habitavam o Tapajós não foi um só. Alguns grupos inteiros foram extintos em surtos epidêmicos ou sob as duras condições do trabalho escravo, outros voltaram aos matos, preferindo a fuga à permanência junto ao branco, ao passo que parte da população aldeada permaneceu nas *missões* e tendeu a adaptar-se ao modo de vida desses primeiros núcleos missionários, vindo a participar, ativamente, de movimentos insurreicionais posteriores, como a Cabanagem, que atingiu particularmente esta região do baixo Tapajós. Essas *aldeias* e *missões* são, hoje, como vimos,

As comunidades, povoados e cidades do baixo Tapajós formadas, majoritariamente, por populações nativas que guardam fortes referências a estas origens indígenas em suas histórias de vida particulares e familiares. [...] Esta pode ser uma das explicações sobre a origem étnica das comunidades ribeirinhas da margem direita do baixo Tapajós. (ALMEIDA, 2001, p. 43).

Outra possibilidade é a expansão dos Munduruku, que, após a “pacificação” (1795), ocuparam toda a extensão do Tapajós. Em 1795, é importante sublinhar, eles selaram um “tratado de paz” com os brancos, e começaram um “descimento” para os núcleos coloniais no baixo Tapajós (SANTOS, 2002, p. 137-150; MENENDEZ, 1981/1982, p. 353). O esforço de paz com os brancos não reduziu a intensidade das guerras tribais, cabendo destacar suas hostilidades contra “os Parauaretê do rio Copari, afluente oriental do baixo Tapajós” (MENENDEZ, 1981/1982, p. 360). Almeida (2001) chama a atenção para essa informação, porque mais tarde, em 1852, um grupo de Munduruku foi registrado nesta mesma região por Henry Bates (1979, p. 179), que afirma que fazia tempo eles não mantinham mais relações com o “bloco central da tribo”, distante seis dias de viagem do rio Cupari.

Conforme registrei em Tauari, na Flona, até a década de 1950, um grupo de índios *baixava*, regularmente, da floresta, e era visto ou mantinha relativo contato com moradores de Tauari e Marai (que, à época, englobava ainda as *aldeias* Bragança e Marituba, hoje independentes), entre outras *comunidades* da margem direita do Tapajós (VAZ, 1997, p. 51). Essas informações também foram documentadas por Rita H. de Almeida (2001, p. 47), que em Marituba e Bragança ouviu os moradores referirem que os Munduruku e os Gaiapó (que a

antropóloga associa aos Kaiapó) por lá andavam. Mesmo esses Gaiapós poderiam também ser pequenos grupos de Munduruku que se teriam afastado do seu “bloco central”, no alto Tapajós.

Segundo, ainda, Almeida (2001), entre 1952 a 1953, o casal Murphy também registrou a existência de *aldeias* Munduruku na região a leste de Aveiro, às margens do mesmo rio Cupari, e suscitaram a probabilidade de que se tratasse dos descendentes do grupo observado por Bates (MURPHY & MURPHY, 1954, p. 5). Almeida (2001) lembra que o rio Cupari é precisamente o limite sul da área da Flona Tapajós. Relacionando essas notas históricas e bibliográficas com as afirmações do movimento de revitalização indígena na área, ela diz que tais reivindicações não se baseiam apenas em questões políticas e fundiárias recentes, mas estão respaldadas “na história centenária dos primeiros habitantes indígenas que vieram fazer parte da colonização do baixo Tapajós” (p. 44).

Em algumas *comunidades* da área da Resex, margem esquerda do Tapajós, quase em frente a Bragança e Marituba, os moradores se identificam como Tupinambá, mas ali também se ouviu referência à presença dos Munduruku (ALMEIDA, 2001). Em Jauarituba, havia duas famílias cujos integrantes afirmaram ser netos de índios Munduruku procedentes de Moreira, uma aldeia que existiu próxima do rio Cururu, no alto Tapajós, e que, hoje, está dentro da TI Munduruku. Na aldeia de Paraná-Pixuna, Rita H. de Almeida também colheu a informação de que os Munduruku *baixavam* por lá, e que a localidade era um dos pontos daquele grupo indígena que, sabidamente, circulava na região em incursões guerreiras contra outras tribos ou formando assentamentos pacíficos. Também constatei, em quase todas as *comunidades* do baixo Tapajós e Arapiuns, relatos sobre índios passando por esses povoados ou pela floresta próxima até a primeira metade do século XX.

Algo interessante é que os moradores estão falando de um tempo cronologicamente não muito profundo, no qual seus pais ou avós tiveram contato com esses *índios*. Recordo o que descrevi sobre Pinhel, onde avós do tipo *índio puro*, com o *corpo todo pintado*, viviam no povoado até as primeiras décadas do século XX. Ouvi relatos semelhantes no Arapiuns. E os netos daqueles *índios* hoje confirmam a história, não apenas sobre seu aspecto físico, mas também sobre seu modo de ser: bravo, rude, vigoroso e próximo da natureza, o que seria próprio desses *índios puros*. Esses relatos recorrentes mostram que, de fato, cronologicamente falando, não era tão grande a brecha entre os índios de antigamente e os atuais moradores do baixo Tapajós. Quando se esforçam para *resgatar* o seu passado indígena, esses últimos descobrem que os *índios puros* não estão tão distantes como imaginavam. Podem estar tão

próximos que, vez por outra, há comentários de que alguém, entre eles, quando mais próximo daquele estereótipo físico e psicológico, é mesmo *índio puro*.

Em que pese a prevalência de certo esquecimento, indiferença ou tentativa de escamotear a identidade indígena, em algumas situações fica mais explícito que essas pessoas continuavam sendo vistas como indígenas pelos outros. Afinal, quando os sindicalistas de origem nordestina ou sulista, em Santarém, viam os “caboclos” como diferente deles (LEROY, 1991), não seria o componente indígena o marcador dessa diferença? Tatiana Lins e Silva (1980), baseada em pesquisa de campo na zona rural de Santarém, entre 1976 e 1978, mostra que sim, ao descrever como *caboclos* e *cearenses*⁶⁶ eram categorias autodescritivas que os dois grupos de camponeses mais representativos na região usavam para se distinguir uns dos outros. Os *caboclos* ocupavam as áreas próximas aos rios, por oposição aos *cearenses*, que se instalavam nas áreas mais elevadas do Planalto Santareno: “Para os migrantes cearenses, o critério fundamental na escolha dos terrenos é a qualidade do solo, enquanto o caboclo exige a mata e os rios” (SILVA, 1980, p. 01).

Estudando as suas representações ligadas às práticas alimentares e “medicina popular”, Tatiana L. e Silva (1980, p. 68) percebeu uma originalidade ou especificidade na cultura desse “grupo social”, ligada à relação de dependência que mantém com a mata, que o alimenta e o inspira na construção do sentido do grupo (p. 02). Por isso admitiu que era difícil encaixá-lo nas categorias com as quais trabalhava.

Encontramos dificuldade de inserir este grupo social na classificação de camponeses à medida que mantém uma relação de ambivalência em relação ao roçado já que o trabalho não dá acesso à comida, plantam pouco e têm o consumo garantido pela mata. Também não poderíamos classificá-los de caçadores, coletores ou pescadores profissionais, à medida que não vivem basicamente do produto dessas atividades. (SILVA, 1980, p. 65).

Para “atingir uma melhor compreensão da especificidade deste grupo social”, a autora buscou mais informações no processo de colonização da Amazônia (SILVA, *op.cit.* p. 65), e ficou ainda mais segura de que os conceitos de campesinato marginal ou campesinato de subsistência não concerniam aos *caboclos* de Santarém. Ela concluiu que a relativa autonomia desse grupo se expressava não apenas no grau da sua inserção no mercado regional (mais

⁶⁶ Em Santarém, a categoria *cearense* (ou *arigó*) é usada para descrever principalmente os descendentes dos cearenses que chegaram à região em várias levadas migratórias, desde o final do século XIX, até cearenses de nascimento, que em Santarém são bem poucos. Mesmo pessoas de famílias que já vivem há várias gerações em Santarém continuam afirmando-se orgulhosamente de *cearenses*.

limitada do que aquela dos *cearenses*), mas também nas suas características culturais: “Os caboclos estão inseridos num sistema cultural que conserva muitos padrões herdados dos grupos tribais nativos da região” (SILVA, 1980, p. 68). Eis uma amostra de como, mesmo antes da emergência indígena, já era visível, nos anos 1970, a distinção ou a especificidade dos *caboclos* de Santarém em relação aos outros “grupos sociais”, e ela se fundava num sistema cultural herdado, em parte, dos antigos índios da região.

Observei, em algumas *comunidades* da Flona, em 1996, que, entre os próprios moradores, era recorrente dizer que algumas pessoas ou *comunidades* eram, a partir de algumas características particulares, “mais índio (a)s” do que os outro (a)s (VAZ, 1997, p. 50-51). Quem falava geralmente lembrava o seu “sangue” português, cearense ou outro, talvez para mostrar que não tinha apenas ascendência indígena. Ali, *índios* eram os outros, de outra *comunidade*, como escutei de um morador de Tauari a respeito dos moradores da vizinha *comunidade* de Marai (que não se identifica como indígena):

Os Marai eram índios mesmo. Já estão cruzados, já estão mais civilizados um pouco... Mas de primeiro, eles enxergavam uma pessoa, assim, de fora, eles entravam tudo prá dentro e fechavam a casa. Podia gritarem, não respondiam. Os velhos. Os novos não. Agora, já mudaram, pode chegar, eles são mais chegados. Mas os velhos, bastava dizer “dá licença!”. Eles olhavam, aquilo tudo prá dentro, fechavam a porta. “Ei de casa, ei de casa!” Hum! Estavam caladinho. (Seu Sargento citado em VAZ, 1997, p. 51).

De acordo com a representação desses moradores, o comportamento acanhado e arredo da população de uma *comunidade* constituía evidência de que ela era indígena, embora já “mais civilizada um pouco”. Os indígenas não estavam totalmente desaparecidos no baixo Tapajós, estavam apenas mais civilizados. E, mesmo em Tauari, os mais velhos diziam orgulhosos “Eu sou daqui. Eu me orgulho de ser dessa floresta: índia da floresta” (Dona Dica, citada em VAZ, 1997, p. 50). Neste tipo de afirmação, o sentido que a pessoa dá ao termo *índia* já é um pouco diferente daquele aplicado aos moradores de Marai⁶⁷. Ao se dizer *índia da floresta*, a moradora idosa está dizendo, como muitos outros, que é nativa, originária do lugar.

Em Vila Franca, parece que havia uma divisão social entre as famílias, onde algumas, que geralmente tinham mais acesso aos cargos públicos e visibilidade social, classificavam as

⁶⁷ Uma parte de Marai (as *aldeias* de Bragança e Marituba) assume que realmente é indígena e luta pela TI demarcada, enquanto a outra, embora admita que o é, prefere não reivindicar a demarcação da TI.

outras, mais humildes, como *índios*, como vemos em Canêdo (2004, p. 26). É dessa situação que fala Gedeão Monteiro, líder indígena daquela *comunidade* e coordenador do CITA:

Antes, a gente na nossa comunidade sempre foi tratado como “índio”, e as pessoas tratavam a gente com discriminação. A gente sempre sofreu isso nas comunidades, as pessoas chamando a gente de índio, tratando como se a gente fosse inferior a eles, aquelas pessoas que tinham mais conhecimento. Isso causava na gente uma grande angústia. Depois de passar do tempo, a gente começou a descobrir os valores do que era ser indígena. Daí, a gente começa a entrar nessa luta e valorizar nossa própria cultura e nos assumir como indígena. E aí, a coisa se inverte. Hoje nós dizemos que somos indígenas, e eles falam que nós não somos mais indígenas, pelo fato de nós usarmos roupas, termos uma comunicação boa, sabermos falar e viajarmos pra cidade, termos esse contato com a sociedade⁶⁸.

Em 2002, Lemoine (2005, p. 49) observou, em Takuara, que, mesmo mestiçados e tendo desenvolvido outros costumes ao longo dos séculos, aquelas pessoas conservavam “parte de su ethos cultural indígena, por lo cual están reclamando sus derechos”. Ou seja, mesmo antes da emergência recente, eles conservavam um ethos indígena, ainda que tratassem de ocultá-lo ou escamoteá-lo, devido aos constrangimentos já conhecido.

Deusdete Andrade, 42 anos, um maranhense que vivia em Cametá, *comunidade* vizinha de Pinhel, e viajava por várias *comunidades*, trabalhando, afirma que, mesmo naquela época, os moradores sempre citavam os índios, ao falar do seu passado:

[...] nesse período não tinha organização nenhuma como indígena. A gente, dentro das próprias comunidades já via essa questão. Antes de ter um movimento, cada casa que eu parava que a gente começava a conversar, eles começavam a contar a sua história: “olha, o meu avô nasceu aqui... Essa comunidade começou assim... [os antigos moradores] eram índios, faziam isso...” Eles sempre se referiam à palavra “índio” no passado, os antepassados, mas eles naquele momento não se assumiam como índios. Mas já tinha aquela questão indígena neles de dizer: “Meu avô, meu pai eram índios”⁶⁹.

Assim, para esses ribeirinhos, o movimento indígena, ao final dos anos 1990, veio ao encontro de certa consciência de indianidade já presente. O Sr. Manoel Maria Imbiriba, 51 anos, morador da *comunidade* Bom Futuro, rio Arapiuns, afirmou que a *tribo* Apiaká morava naquele local, antigamente, que era denominado Iauaretê (onça verdadeira). Os outros moradores do lugar vieram de Vila Franca. O avô do Sr. Manoel, que ele ainda conheceu, era

⁶⁸ Entrevista colhida em maio de 2007, em Santarém.

⁶⁹ Entrevista coletada em 20 de junho de 2007.

pajé sacaca, baixinho, e com as orelhas furadas. Em outras palavras, tinha, para os padrões locais, claras características indígenas. Os índios não estavam num passado tão longínquo.

4.2.2 A memória da cabanagem

Sobre a Cabanagem e o seu significado para a história da Amazônia, há uma rica bibliografia, além dos mais conhecidos, como Chiavenato (1984) e Di Paolo (1985). Nos últimos anos, as pesquisas têm revelado fatos até então desconhecidos e novas interpretações sobre o evento. Exemplos dessa renovação são os trabalhos de David Cleary (1998; 2002), Balkar Pinheiro (2001) e Magda Ricci (2007). Aos poucos, está surgindo uma história crítica e reveladora das múltiplas faces dos rebeldes. Algumas pesquisas, como as de Barriga (2007), Lima (2008) e Harris (2010), contêm informações específicas sobre os cabanos no baixo Tapajós, em geral esquecidos na historiografia, apesar da sua importância na história. Aqui, porém, quero apenas tratar da importância da Cabanagem na memória dos indígenas do baixo Tapajós, e como esse fato histórico é lembrado como um momento-chave na constituição das atuais *comunidades* indígenas estudadas. Ademais, como já referi no início desta tese e na parte sobre Pinhel, pretendo destacar o papel da memória dos nativos sobre a Cabanagem no processo de autoidentificação indígena.

Nenhum outro fato do passado das populações do baixo Tapajós foi tão destacado, nos últimos anos, pelos indígenas, como o foi a Cabanagem. Se os moradores das *comunidades* lembram muito pouco ou quase nada do processo da conquista dos seus antepassados pelos portugueses, incluídas as lutas de resistência dos primeiros séculos, praticamente todos os moradores mais velhos têm algo a falar da Cabanagem, pois eles são os que mais guardam essa história na memória. Há evidências de que em todas as regiões onde ocorreram combates, a Cabanagem marcou, profundamente, as vidas dos nativos. Em 1882, quando fez uma viagem pelos rios Andirá e Maués, no Amazonas, José Veríssimo encontrou uma índia idosa, cuja idade foi calculada pelos seus parentes tendo como referência “a idade que tinha na época da revolta (1835) que é o marco miliário para o cômputo do tempo entre a gente velha destas paragens [...]” (VERÍSSIMO, 1970, p. 117). E transcorridos 175 anos da sua eclosão, a Cabanagem é lembrada como se fosse um fato bem recente. Candace Slater (2001), quando percorreu várias cidades e interiores da Amazônia, entre 1988 e 1992, comprovou essa resiliência: “Até os dias de hoje, os moradores se referem à revolta como se houvesse ocorrido ontem” (*op.cit.* p.37). Isso me evoca o Sr. Luís Cardoso, de Pinhel, relatando que as

forças anti-cabanos caçavam e perseguiram os revoltosos na floresta voando em... helicópteros. Ou uma senhora, também de Pinhel, que disse haver um lugar onde, ao escavar, ainda se pode encontrar o sangue dos mortos no tempo da Cabanagem. A ideia do sangue, muito presente nesses relatos⁷⁰, transmite bem a vida e a atualidade da Cabanagem.

Um modo de os informantes expressarem a atualidade da Cabanagem é referir-se às pessoas de quem escutaram algo sobre o evento (avós, geralmente), tomadas como testemunhas dos fatos ocorridos na década de 1830, quando, calculada a sua provável idade, infere-se que eles nasceram no final do século XIX. Mas o que importa é o significado desse modo de contar a história, conforme sugere o relato subsequente, colhido por Eunice Sena (1985, p. 21):

Um senhor que escapou, era “seu” Epifânio. Quando vieram as forças legais que mataram o pai dele, na Ponta do Mutá, perto de Pindobal⁷¹, junto com um irmão que era rapazinho e um tio. Só escapou a mãe, o filho pequeno de 8 meses, que era o “seu” Epifânio e duas irmãs. Hoje ele mora lá, na esperança de arranjar os pertences do pai dele, enterrado pelos legais. (D. Rosa Cordeiro – Bairro do Laguiño, em Santarém).

Para o raciocínio que estou seguindo aqui, esse dado é muito importante, como um elemento a mais na construção dessa ponte entre os atuais indígenas e seus antepassados. Já mostrei que os *índios puros*, que teriam originado as atuais famílias de indígenas no baixo Tapajós, viveram nas *comunidades* até meados do século XX, e parece que os sobreviventes da Cabanagem, da mesma forma, também conseguiram chegar até a década de 1980. Ao menos essa sobrevivência é possível pelo poder da imaginação indígena, que constrói pontes e reconstrói a história.

Quando, em fins de 2006, Mark Harris visitou as *comunidades* de Vila Franca e Pinhel, em busca da memória dos mais velhos e de sinais materiais da Cabanagem, ele teve uma “boa surpresa” com “a abrangência e vitalidade dos relatos sobre a Cabanagem, mesmo cerca de 180 anos depois” (HARRIS, 2009b), encontrando comprovações das informações escritas, como as que referem às “trincheiras abertas pelos cabanos”, cujos “vestígios” ele verificou *in loco* (DUTRA, 2007).

⁷⁰ Sena (1985, p. 22) cita o relato de “um morador do Arapiuns”, que disse: “Contam que naquele tempo, quando dava uma chuva, saía lama vermelha de sangue de tantos que foram matados. A Vila Gorete era grande, mas foi acabada pelos cabanos”. Os relatos variam muito pouco, permanecendo sempre a metáfora do “sangue” que ainda estaria vivo, apesar do tempo transcorrido.

⁷¹ *Comunidade* localizada poucos quilômetros ao Sul de Alter do Chão, à margem direita do rio Tapajós.

A vitalidade da memória dos moradores do baixo Tapajós sobre a Cabanagem foi bem expressa em uma edição especial do jornal *Gazeta de Santarém* de 22/06/2009, que trazia, como chamada de capa, a frase: “Cabanagem, a Guerra que não acabou”. No caderno especial organizado pelos jornalistas Manuel Dutra e Celivaldo Carneiro (2009), que chegaram a visitar Cuipiranga e entrevistar moradores, veem-se os rostos e as falas desta gente que, até então, silenciava sobre este fato histórico. “O povo tinha medo de falar nisso”, afirmou o Sr. Francico. Não era para menos: “Uma coisa muito feia andou por aqui naqueles tempos”, como disse a senhora Maria Brances, de 80 anos, o que levou as pessoas a fugirem pelos matos. Muitos admitiam que não lembravam de quase nada, e os mais jovens mesclavam o que ouviam dos mais velhos com o que leram nos livros escolares. Nas fotos, os moradores apontam, entre os objetos encontrados nas matas, para “balas de canhão”, “bicos metálicos de botas militares” e até um “canhão imperial”, como o que foi encontrado em Vila Franca, também visitada pelos jornalistas. Os moradores de Cuipiranga não se *assumem* como indígenas, mas o seu interesse em falar e mostrar o que ainda guardam sobre a Cabanagem é muito similar àquele demonstrado pelos indígenas *assumidos* da vizinha Vila Franca. Em ambas as *comunidades*, a Cabanagem está na “boca do povo”.

Desde minha pesquisa de mestrado, realizada em três *comunidades* da Flona e uma da Resex (VAZ, 1997b), tenho encontrado muitas referências à Cabanagem por parte dos moradores mais velhos. Esta guerra apresenta-se como o acontecimento mais importante do passado dessa população, como “o” fato fundante das próprias *comunidades*, já que a maioria afirma que os primeiros moradores chegaram, ali, fugindo da Cabanagem (VAZ, 1997b). E os moradores das *comunidades* indígenas que resultaram das missões jesuíticas do século XVIII, como Alter do Chão, Vila Franca e Pinhel, falam da guerra como algo que marcou, profundamente, a sua história, tanto que os traumas não foram superados. Cabem dois exemplos: [1] a explicação de Roselino Freire para as dificuldades que obstarium o desenvolvimento dos moradores de Pinhel: “Tem razão de esta terra ter alguma coisa contra, porque pelo sangue que foi derramado não é para menos”; e [2] a simultânea apresentação/explicação do Sr. Tobias José Correa, 72 anos, a um grupo de universitários, sobre a história de Vila Franca: “Esta vila era para ser cidade, antes de Santarém. Aí, veio a Cabanagem e acabou com tudo. Quem ficou aqui depois da Cabanagem? Só algumas pessoas”⁷².

⁷² “Notas sobre a Visita dos Estudantes de Pedagogia/UFPA à Comunidade de Vila Franca (12-13/02/2000)” – pelo prof. Florêncio Almeida Vaz; Dutra e Carneiro (2009, p. 07) afirmam que em Vila Franca existe uma crença segundo a qual “o lugar padece de muita pobreza e a imagem da santa nunca foi encontrada”, referindo-se à

Durante o trabalho de campo do primeiro GT da FUNAI no baixo Tapajós, a equipe visitou algumas *comunidades* que não se identificavam como indígenas, mas solicitavam esclarecimentos. Uma delas foi Solimões, à margem esquerda do rio Tapajós. Ali, a equipe fez uma reunião com uma parte dos moradores. Interessa, aqui, os comentários sobre uma “guerra”, que Rita H. de Almeida (2001: p. 37-38) associou à Cabanagem:

Entre as falas, prevaleceu a pouca convicção de que são índios ou descendentes indígenas. Alguns simplesmente disseram que não são índios. Outros hesitaram, narrando episódios associados a antepassados indígenas que estiveram envolvidos em uma guerra que, pela localização geográfica da comunidade, trata-se certamente do movimento popular dos cabanos ocorrido entre 1823 e 1840 em todo o estado do Pará e parte do Amazonas, unindo brancos pobres, índios, negros e mestiços contra a escravidão e o regime colonial que ainda prevalecia nos primeiros anos de independência do Brasil. Mas a informante não foi além de referências difusas a perseguições, justificando que se tratava de uma época que não chegou a viver e que seus pais e avós não puderam transmitir o que sabiam por força do medo gerado durante a dura repressão exercida pelo governo provincial do Pará contra os que participaram deste movimento. Explicou ainda que, ao tempo desta guerra, quando os brancos chegavam junto a essas localidades em embarcações, os adultos se apressavam em esconder as crianças no mato sem explicar o porquê. Este pânico gerado em plena guerra teria sido transmitido de geração a geração, constituindo uma memória construída na opressão [...].

Na aldeia de Marituba, na Flona, os indígenas falaram aos membros do GT da FUNAI de um tempo em que seus antepassados escondiam-se do recrutamento forçado:

Os mais velhos ainda lembram da atitude dos pais quando chegavam as embarcações estranhas. A ordem era se esconder, só os adultos enfrentavam os forasteiros. Aqui, como em Bragança, ouvi que estas embarcações vinham recrutar jovens, o que condiz com situações históricas posteriores à Cabanagem em que autoridades provinciais do Pará faziam o recrutamento compulsório de mão de obra nas povoações indígenas que haviam sido aldeias e missões. (Moreira Neto, 1988, p.142) (ALMEIDA, 2001, p. 47)⁷³.

Quando realizavam uma pesquisa entre os indígenas do baixo Tapajós sobre os desdobramentos da Marcha dos 500 Anos, no final de 2001, López e Miranda (2002, p. 14), sintetizando o que escutaram dos próprios indígenas, registraram que:

Nossos avós lembram muito bem da história da Cabanagem. Contam que os cabanos conquistaram Belém e o governo da Província [...]. Muitos dos nossos parentes derramaram seu sangue lutando para conquistar seus direitos, por uma vida melhor.

imagem da santa padroeira, “e toda feita de ouro”, que teria sido enterrada para escondê-la dos cabanos. É uma explicação similar à de Roselino para o difícil destino de Pinhel.

⁷³ A citação é de Almeida (2001), que faz referência a Moreira Neto (1988).

Foi um período de muitos conflitos... Nossos avós lembram do terror que nossos parentes viveram nessa época. Parentes nossos foram obrigados a subir no pé de tucumazeiro⁷⁴ e fuzilados por armas de fogo. Suas malocas, plantações e criações foram devastadas. Homens, mulheres e filhos fugiam desesperados pro mato tentando esconder-se, mas eram procurados com ajuda de cães de caça. Nossos velhos recordam dos esconderijos e armadilhas que faziam para defenderem-se. Até hoje ainda existem algumas trincheiras.

As atrocidades cometidas contra os nativos na época da guerra e da posterior repressão foram muitas, e é significativo que, 175 anos depois, as pessoas ainda contem esses fatos, que devem ter sido repassados de pai para filho em contextos muito adversos. O caso de moradores que foram obrigados a subir em uma espinhenta árvore de tucumã para serem fuzilados em seguida é uma dessas imagens que causam repulsa e indignação ainda hoje. Do mesmo jeito que as histórias que ouvi sobre crianças de colo que foram pegas pelos pés e mortas a golpes de facão. As repetidas histórias de mulheres, crianças e idosos se escondendo em buracos na mata falam dos que tiveram mais sorte, e escaparam.

Em 14/04/2002, durante uma visita de estudantes da UFPA, os indígenas de Bragança, disseram que “Bragança” era o nome de um homem que escapou da “guerra” e se refugiou aqui. Ele veio de Bragança⁷⁵, cidade próxima de Belém, provavelmente um cabano que fugia da repressão. Observemos que a Cabanagem é citada como “a” grande guerra travada pelos seus antepassados desses indígenas.

Sobre sua visita aos rios Arapiuns e Tapajós, entre maio e junho de 2003, Karina S. Canêdo (2004, p. 9) escreveu: “É muito comum se ouvir dos moradores mais velhos que seus pais ou avós falavam a língua nativa e contavam histórias de índios da região que ‘fugiam para a mata na época da Cabanagem’”. Na *aldeia* de Aningalzinho, Arapiuns, os indígenas também disseram que os seus antepassados chegaram ao local fugindo da Cabanagem. E é interessante que o casal que originou o povoado era formado por uma *índia* do rio Arapiuns e um *índio* do rio Tapajós, mostrando a intensa mobilidade que deve ter sido provocada pela *guerra*, quando pessoas fugiam do Tapajós para o Arapiuns pela mata.

A pessoa mais velha de Aningalzinho é Raimunda, filha dos índios Berenice e Raimundo Tapajós, nascidos, respectivamente, na região do Arapiuns e em Suruacá⁷⁶, comunidade localizada no rio Tapajós. Eles moravam em Paricatura, comunidade próxima a Boa Esperança, antes de se deslocarem para Aningalzinho.

⁷⁴ Palmeira cheia de espinhos que produz o coquinho chamado *tucumã* (na Amazônia) ou *tucum* (em outras regiões do Brasil).

⁷⁵ “Bragança – Visita dos Estudantes de Direito da UFPA” - em 14.04.2002. Anotações pessoais.

⁷⁶ A *comunidade* de Surucuá, que faz fronteira, a leste, com Aningalzinho (rio Arapiuns), fica adjacente ao rio Tapajós. Por isso, faz muito sentido que um índio, fugindo da perseguição aos cabanos no Tapajós, fosse, através da mata, para o outro rio, o Arapiuns, em busca de refúgio.

Raimunda era a única benzedeira e parteira da comunidade, antes de perder a visão e quebrar uma perna. Segundo o depoimento de uma sua filha, seus avós chegaram ao local, fugidos da Cabanagem:

‘Minha avó veio corrida da guerra. Ela disse que se escondia debaixo dos matupá. Só saíam já de noitinha para fazer o rango. Mas na parte do dia todo era escondido, por causa das balas. Pano se estendia, não se lavava. Quando se estendia tinha que se esconder debaixo. Daí vieram chegando e saindo dos lugares e vieram por dentro do mato. Alguns também já moravam por aqui também’. (CANÊDO, 2004, p. 33) [grifo meu].

Qual a relação da memória da Cabanagem com o atual movimento indígena? Em dezembro de 2006, Mark Harris visitou Vila Franca, quando se reuniu com os moradores em busca de relatos sobre a Cabanagem⁷⁷. Mesmo sabendo que o interesse do visitante era sobre a Cabanagem, muitas pessoas, quando se apresentavam, faziam referência à identidade indígena: “sou índio com muito orgulho”, “a gente se considera como indígena”, “todos nós somos descendentes de índio”, “minha mãe era indígena e o meu pai era português, mas eu já sou mais índia que português” etc. A Sra. Benvinda fez uma longa explanação, no transcorrer da qual afirmou que os seus avós sempre falavam sobre a Cabanagem como uma guerra entre os cabanos e “aquele povo que vinha para invadir as terras”. Mas antes de referir, especificamente, à Cabanagem, ela disse:

[...] os cabanos eram aquelas pessoas que eram também assim como nós, índios, que moravam nas cabanas. Porque o português tirou da nossa cabeça esse negócio que nós não éramos índios, e a gente sentia vergonha até de assumir a nossa raça. Hoje eu já até perdi a vergonha. Agora eu não tenho mais vergonha de dizer que eu sou índia mesmo, que sempre eu fui. [...] Eu moro no Arapiuns, então, sou índia.

Chamo a atenção para o fato de que tanto a Sra. Benvinda quanto outros destacam a luta pela terra como a causa da guerra, quando os nativos tiveram que se defender contra os invasores portugueses, os mesmos que lhes inculcaram a ideia de que não eram mais índios. Igualmente, é importante ressaltar que é comum se recorrer às categorias *branco* ou *português* para expressar distância, social e étnica, a exemplo do que fez a Sra. Benvinda, durante a tensa Reunião na Resex (22-23/05/2003)⁷⁸:

Eu não posso dizer que eu sou filha de portugueses com as características que eu tenho. Então, não sou eu que decido, não sou eu que vou dizer que sou índio, que sou das raízes indígenas: é a minha cara, é o meu jeito. É a minha cultura que mostra isso, que decide por mim, que mostra diante do povo. [...] E na realidade nós somos

⁷⁷ As informações que uso, aqui, foram extraídas da gravação em vídeo feita por Mark Harris, cedida, gentilmente, por ele. A transcrição das falas, no entanto, é da minha responsabilidade.

⁷⁸ Conforme transcrição de gravação de áudio do evento – Arquivo pessoal.

donos da terra porque nós nascemos nessa terra. Então, se nós nascemos nessa terra aqui, de quem é esta terra? Só pode ser nossa.

A memória sobre a Cabanagem fornece bons elementos para que esses indígenas tornem evidente que eles – e os seus ancestrais – são os donos legítimos da terra, por terem aí nascido e portarem sinais de uma presença remota. Harris (2009b) já afirmou que “[...] tanto quanto o liberalismo, a própria cultura e o modo de vida do povo pobre da Amazônia serviu para definir as motivações dos rebeldes”. A Cabanagem foi, notadamente, o enfrentamento vitorioso desse modo de ser local contra a subordinação, personificada nos *portugueses*. O sucesso da rebelião cabana foi que esse modo de vida ou essa cultura popular (devoção aos santos, laços de parentesco, trabalho autônomo e não compulsório, falta de ambição etc.) emergiu relativamente ilesa do período da Cabanagem (HARRIS, 2010). Essa é a mesma percepção de Rodrigues (2009, p. 183), para quem, hoje, não podemos falar em “derrota dos cabanos”, pois “as populações permanecem fiéis aos parâmetros anteriormente definidos como seu modo de vida”, com o ritmo menos desgastante do trabalho, mantendo as pausas entre os turnos, reservando tempo para o trabalho coletivo de ajuda mútua (*puxirum*) e associando, sempre que possível, lazer e trabalho.

Ironicamente, o estopim para o início da Cabanagem, em Pinhel, foi que os *portugueses* teriam chamado os seus moradores de “índios”, no sentido de selvagens, e teriam planejado escravizá-los ainda mais, como já mostramos antes. Os moradores, que se consideravam já *civilizados*, não gostaram⁷⁹ e prepararam o primeiro ataque, como relata o cacique José Santiago, o Zezinho:

Os portugueses queriam obrigar os indígenas a ser do jeito que eles [portugueses] queriam: queriam, por exemplo, que os índios voltassem a vestir tangas, e viverem como antigamente. Eles [indígenas] queriam viver na realidade como indígenas, mas da maneira que eles pensavam de viver.⁸⁰

Os indígenas *civilizados* de Pinhel não aceitaram que estranhos os tratassem e classificassem como “índios”, à luz de uma percepção fortemente etnocêntrica, e reagiram,

⁷⁹ O padre José Monteiro de Noronha ([1768]1862, p. 23), falando sobre a realidade das vilas de Santarém, Pinhel, Vila Franca e outras da vizinhança escreveu que nos anos 1760: “Os índios, que habitão nestas vilas e em todas as mais povoações, que ficaõ do Tapajóz, para baixo, se chamam vulgarmente entre elles—*Canicaruz*—; em distincção, dos que assistem nas povoações de cima, aos quaes appellidaõ por—*Yapyruára*—; e vale o mesmo que —gente do sertoõ, ou parte superior do rio” [grifo meu]. Daqui se conclui que, logo após a expulsão dos jesuítas, os indígenas moradores das vilas já se distinguíam daqueles que viviam rio acima, no interior das matas, e que não se submetiam à “civilização”. É compreensível que, nos anos 1830, os nativos de Pinhel tivessem uma auto-percepção ainda mais aguda de que eram *civilizados*, e não “índios” selvagens.

⁸⁰ Conforme entrevista concedida a Mark Harris, em Pinhel, em dezembro de 2006, e por mim transcrita.

defendendo o seu modo de ser e viver. De fato, eles continuam reagindo, e o processo de clivagem (índios X não índios) em curso em várias *comunidades* parece demonstrar, de forma expressiva, a defesa intransigente dessa modalidade de ser. E um dos maiores ideais dos *tapuios* e seus líderes *cabanos* era a liberdade⁸¹: liberdade de viver e trabalhar na floresta e próximo do rio, na roça, na caça e na pesca, em *puxirum* com os parentes, conforme o seu próprio *modo de vida* (HARRIS, 2010, p. 361). Em defesa dessa liberdade é que foram à guerra. Os indígenas queriam viver do *jeito deles mesmos*, livres, *jeito* que expressam ainda com as ideias de *viver em paz* e *sossegado*. Aí queriam *ser deixados em paz*. Atualmente, dizem que *se assumiram* como indígenas para “ficar livres” do IBAMA, dos PAE/INCRA, dos madeireiros e de todos quantos ameaçam seu *sossego*.

⁸¹ Cito como exemplo, que, na Proclamação de 14/08/1835, assinada pelos maiores líderes *cabanos* antes da invasão de Belém para expulsar o presidente Manuel Jorge Rodrigues, se lê: “Paraenses! Irmãos e companheiros d’armas! Valentes e denodados defensores das *liberdades pátrias!* [...] Vivam os defensores da Pátria e da *Liberdade!* [...]” (citado em LIMA, 2008, p. 244-245, grifo meu). A liberdade também estava muito presente nos pronunciamentos de Eduardo Angelim, que começava seus discursos dirigindo-se aos “Corajosos Paraenses, valentes defensores da *Pátria e da Liberdade!* [...]” (citado em HARRIS, 2008a, p. 216, grifo meu).

CONCLUSÃO

O processo de formação de identidades étnicas que está ocorrendo no baixo rio Tapajós, no Oeste do Pará, envolvendo dezenas de *comunidades* ribeirinhas, é apresentado aqui como um exemplo de um fenômeno mais amplo que ocorre em toda a Amazônia, na América Latina e no mundo. Povos dados como extintos e outros dos quais não havia, até então, referência na literatura, entram em cena, alterando a disposição das relações entre *comunidades*, organizações sociais, instituições e diferentes atores, e modificando a dinâmica interna das suas próprias *comunidades*. Os grupos indígenas aqui estudados e as suas organizações de representação, ao tempo em que reivindicam reconhecimento por parte da sociedade e do Estado, o que inclui, necessariamente, os direitos que lhes são assegurados por legislação específica e a própria Constituição, estão convencidos de que eles efetivamente são indígenas porque estão em continuidade com os povos indígenas que primeiro habitaram essas terras.

Ao longo desta tese, apoiado na teoria antropológica e em estudos de caráter etnográfico que abordam semelhante temática, procurei buscar o sentido do que os indígenas pensam e dizem que são. Através do estudo da história da região, foi possível mostrar que vários povos indígenas ali habitavam, e que, desde então, suas sociedades foram profundamente impactadas por tudo o que significou a conquista: epidemias, escravização, catequese nas *missões*, a política do Diretório, guerras, etc. Paralelo a esse processo, os próprios indígenas e mestiços empreenderam esforços de caráter coletivo para reorganizar, simbólica e materialmente, o novo mundo no qual se viram envolvidos, criando estratégias para resistir e continuar vivendo, dentro do possível de acordo com os modos de vida forjados pelas gerações que lhes antecederam. E eis que as atuais *comunidades* ribeirinhas do interior da Amazônia se tornam visíveis ao observador externo, interna e externamente à região, não obstante continuassem, majoritariamente, estabelecidas nas mesmas áreas em que viveram seus antepassados e conforme um padrão cultural deles herdado.

Os estudos elaborados sobre essas sociedades até os anos 1980, em geral sob uma abordagem fortemente evolucionista, enfatizavam a dominação econômica e cultural europeia e a miscigenação indígena, o que teria resultado na formação de uma sociedade e uma cultura “caboclas”, que dos povos indígenas não preservariam mais do que algumas “contribuições”. Essa apreensão impregnada de ideologia contribuiu, por sua vez, para a negação da identidade indígena na região considerada, pois os povos indígenas eram, e ainda são vistos, em geral, como inevitavelmente ligados ao atraso e a um comportamento “selvagem”. Mais

recentemente, novas pesquisas passaram a questionar essa visão e a demonstrar haver sido bem mais complexo o processo de colonização e cristianização dos povos nativos da Amazônia. Esses novos estudos, que não negligenciam a agência e a capacidade criativa dos nativos, têm descortinado outras interpretações sobre essas *comunidades* e seus atores sociais. Por outro lado, a efervescência decorrente do processo de etnogênese entre os mesmos “caboclos” suscita novas questões e instigam os antropólogos a produzir novos estudos.

Nesta pesquisa, busquei evidenciar que a reorganização étnica no baixo Tapajós ocorre dentro de determinadas condições favoráveis, que começam a ser observadas desde os anos 1960, com a mudança de postura de agentes da Igreja Católica em relação à cultura popular, quando passa a ter lugar a promoção de educação escolar entre moradores das áreas rurais, o que gerou, gradativamente, a organização das *comunidades* e seus líderes leigos, os catequistas, que foram sendo continuamente capacitados. Com a politização destes setores nos anos 1970 e com o surgimento do Sindicato de Trabalhadores Rurais (STR) de Santarém e outros movimentos sociais, os ribeirinhos foram, aos poucos, apreendendo-se como coletivos dotados de poder de mobilização e de capacidade de conquistar direitos, processo que foi potencializado pela Constituição de 1988. Desde então, extrativistas, quilombolas e indígenas, entre outros, foram estimulados a se organizar para regularizar seus territórios, crescentemente cobiçados pelo avanço de madeireiros, do agronegócio e diferentes empreendimentos capitalistas. O próprio Estado, através da criação de Unidades de Conservação, faz sua aparição, no contexto regional investigado, como um invasor, que, ademais, tenta impor alterações aos modos de vida locais.

Além de ter ocorrido, na sociedade mais ampla, mudança com relação ao sentido do ser *índio*, visualizado de forma mais positiva desde os eventos alusivos aos 500 anos da conquista da América, o que na Amazônia pode ser observado, por exemplo, através da grande repercussão dos vários festivais folclóricos, o surgimento do Grupo Consciência Indígena (GCI) influenciou sobremaneira no processo, ao desenvolver uma política de valorização das origens e das culturas indígenas e de incentivo à autoidentificação indígena. Apoiadas por várias instituições, tais como GCI, Igreja, Ministério Público Federal (MPF) e setores da FUNAI, as *comunidades* que passaram a se identificar como indígenas, organizaram-se, simultaneamente, em defesa dos seus direitos. Principalmente o desencadeamento do processo de identificação e delimitação das Terras Indígenas (TIs) e a implantação da educação escolar diferenciada suscitaram, negativamente, a reação de organizações, instituições e empresas, que se sentiram ameaçadas e passaram a hostilizar o movimento indígena. Os dois grupos

passam a estabelecer relações tensas e tendentes ao conflito, que testemunham, de forma eloquente, como a “descaboclição” ou indianização de *comunidades* altera o contexto de distribuição de poderes entre os movimentos sociais. Afinal, o que está em jogo não é apenas a classificação étnica, mas recursos, materiais e simbólicos, e poder político. Esse enfrentamento, ao tempo em que a FUNAI protelava o atendimento às reivindicações, resultou na ampliação da consciência dos indígenas sobre os vários aspectos abrangidos pela assunção indígena.

A decisão de *se assumir* publicamente como *índio* é o que demarca a inserção das pessoas e *comunidades* no movimento indígena. Essa decisão se fundamenta em várias motivações e fatos, a saber: a presunção de uma origem indígena, o que é expressa, notadamente, através da afirmação de compartilhamento do *sangue* dos antepassados *índios*, geralmente avós indígenas; o fenótipo indígena, ou seja, a “cara de índio”; e o trabalho tradicionalmente realizado na produção da mandioca e subprodutos, os quais compõem a sua dieta alimentar. Assim, ser indígena não decorre de uma escolha, mas da constituição genética e do modo de vida experimentado por mulheres, homens e crianças. O reconhecimento, por outro lado, de que perderam muitos dos costumes dos antepassados, leva-os a iniciar um processo de revalorização cultural intenso, que denominam *resgate cultural*, e que inclui o Nheengatu ou a Língua Geral. *Resgatar a cultura* expressa, na verdade, uma nova dinâmica de construção e reconstrução das suas cosmologias e práticas, que compreende uma boa dose de elementos tidos como *tradicionais*, e outra dose de novidades que são incorporadas sob a justificativa de que é premente fazer persistir a *tradição*. Esse esforço aponta, finalmente, para a construção da distinção entre índios e não-índios.

Trata-se de um processo de identificação indígena em um contexto de grande homogeneidade cultural, o que leva os indígenas a suporem que toda a sua cultura – designada, por outros autores, “cabocla” – é indígena, e a exibi-la como uma das provas da sua indianidade. Todavia, essa exibição é precedida da seleção de itens ou valores que se mostrem mais operativos no confronto com o outro, o quer dizer que a seleção é adremente preparada e de acordo com as características do outro, diante do qual é preciso demarcar as *fronteiras*, o que é feito em termos de um repertório seletivo, tal como já referido. Os sinais mais perceptíveis da diferenciação entre os indígenas e seus vizinhos, no cenário sob investigação, estão ao nível do discurso, que invariavelmente enfatiza a autoestima, e utiliza termos próprios para se referir ao novo contexto étnico (*parentes, índios, aldeia, cacique, língua indígena, ritual*, etc.) e para denominar os outros, os *brancos*; do uso discreto de certos

sinais visuais, tais como colares e pintura, ao passo que saíões e cocares mais vistosos são reservados para as circunstâncias solenes; e da organização de eventos públicos, como os grandes encontros e os *rituais*, ocasiões em que valorizam suas bebidas, reorganizam danças e recriam seus mitos, destacando, simbolicamente, a ideia dos *índios de antigamente* e seu modo de ser. Não que eles queiram ser e agir como os antepassados, pois reconhecem que já são *civilizados* e gostam dessa condição, mas a figura ideal ou hiper-real, o *índio puro*, legitima-os como índios, hoje, i.e., misturados, *civilizados* e urbanizados, mas, ainda assim, índios.

A pesquisa, na qual se baseou esta tese, tomou os indígenas do baixo curso do Tapajós como sujeitos ativos e propositivos e não como vítimas do processo histórico, examinando as suas práticas socioculturais como resultado de estratégias variadas de reprodução social (tradução, adaptação, reelaboração, recriação cultural...), acionadas de acordo com as especificidades e determinações do contexto histórico. São especialmente focalizadas as *festas de santo* e as crenças e práticas da pajelança, de cujos âmbitos os povos e atores indígenas têm extraído os sinais diacríticos mais pertinentes à construção da diferença étnica requerida pelo processo de etnogênese. Utilizando-se dos mais distintos elementos, eles afirmam que seus antepassados já viviam nas terras que ainda hoje ocupam e que, portanto, eles são a sua continuidade histórica e cultural, não obstante as profundas mudanças sócio-culturais que experimentaram. Afirmam, pois, que persistem sendo indígenas. A ênfase incidente sobre as festas de santo e crenças e práticas relacionadas à pajelança não foi, seguramente, fortuita ou decisão unilateral do pesquisador, mas decorrente do processo de investigação, cujos dados revelaram que foi a partir das *festas de santo* e da pajelança que os indígenas lograram conservar e recriar, durante séculos, parte considerável das suas culturas e uma leve, mas muito significativa, lembrança das origens tribais.

O significado das *festas de santo* e das crenças e práticas da pajelança tornou-se, para o pesquisador, bem ressaltado no estudo de Pinhel, quando observou que estas tradições têm grande relevância para a manutenção do sentimento de pertença ao grupo local, pois elas remetem a uma origem, a dos antigos povos indígenas habitantes do lugar. Além de favorecer o convívio familiar e as relações de parentesco e vizinhança, as festas de santo são oportunas ocasiões para reforçar a crença nos espíritos encantados, como o Patauí e o Boto, e atualizar as regras e proibições que os cercam. Tanto em Pinhel quanto em outras *comunidades* indígenas da região, é patente a grande influência da pajelança sobre o modo como os indígenas veem o seu mundo e a si mesmos. Afinal, ao constituir a pajelança um sistema

através do qual os indígenas compreendem e interpretam o mundo, ela funciona como a ponte necessária para tornar válida e eficaz a sua interação e intensa comunicação com os animais, encantados e mortos. Os constantes relatos de gente que se transforma em bicho e de bichos que se metamorfoseiam em humanos ilustram bem essa cosmovisão.

No esforço para dar sentido à sua reivindicação identitária, os indígenas também dão uma importância especial à sua memória histórica, que se apresenta como um dos principais recursos para demonstrar a ligação histórica com os antepassados, os índios de antigamente, tal como espero ter evidenciado mediante as lembranças sobre a Cabanagem (1835-1840). Assim como os *índios puros* dos tempos imemoriais são trazidos para um tempo mais próximo, os cabanos também são descritos como indígenas que viveram há poucas décadas, e lutaram pela liberdade e pelos direitos de permanecer na terra e viver ao seu modo. No passado, os *índios puros* e os *cabanos* enfrentaram os *portugueses*, e a causa pela qual eles lutaram é quase a mesma travada pelos indígenas de hoje. A Cabanagem é uma guerra que ainda não finalizou, e o seu desfecho depende dos novos atores sociais envolvidos.

Finalizo, apontando algumas linhas de pesquisa que, suponho, possam avançar questões aqui tratadas de modo mais geral. A relação entre a pajelança amazônica e o movimento dos indígenas em processo de etnogênese pode resultar em boas descobertas. A aparente homogeneidade entre os doze povos indígenas no baixo Tapajós, e que, nesta tese, sequer foi problematizada, requer mais investimento em pesquisa. E, certamente, a memória oral dessas *comunidades* sobre os índios que ali viviam pode produzir algumas surpresas. Outro esforço que pode ser feito é a comparação entre os vários processos de etnogênese atualmente em curso na Amazônia e, a partir daí, estender o olhar para os casos de outros países da Pan-Amazônia, outras regiões do Brasil e da América Latina.

BIBLIOGRAFIA

I. LIVROS, TESES E ARTIGOS CIENTÍFICOS

ACUÑA, C. Novo Descobrimento do Grande Rio das Amazonas. In: LEITÃO, C. de Melo (Trad.). **Rojas, Carvajal & Acuña: Descobrimento do Rio das Amazonas**. Brasileira, 2 vol. 203, Cia Ed. Nacional: São Paulo, [1641] 1941. p. 125-294.

ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter (Org.). **Sociedades Caboclas Amazônicas: Modernidade e Invisibilidade**. São Paulo: Annablume, 2006. 362 p.

ALMEIDA, Luiz Sávio de; GALINDO, Marcos & SILVA, Edson (Org.). **Índios do Nordeste: Temas e Problemas**. Maceió: Edufal, 1999.

ALMEIDA, Rosely Batista Miranda de. Soldados esquecidos. **Revista de História da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro**, Ano 3, Número 29, fev 2008.

ALLOGGIO, Tibério. Trinta Anos da Flona Tapajós: Avanços e Retrocessos na Integração entre Conservação Ambiental e Participação Social. In: RICARDO, Fany (Org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: O Desafio das Sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 2004. p. 578-585.

ALVES, Isidoro. **A Festiva Devoção no Círio de Nossa Senhora de Nazaré. Estudos Avançados**, São Paulo, vol.19, No. 54, Mai/Ago, 2005.

AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Coord.). **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996.

AMOROSO, Marta. A Primeira Missa: Memória e Xamanismo na Missão Capuchinha de Bacabal (Rio Tapajós 1872-82). In: MONTERO, Paula (Org.). **Deus na Aldeia: Missionários, Índios e Mediação Cultural**. São Paulo: Ed. Globo, 2006, p. 209-233.

ANDRADE, Ugo Maia. **Um Rio de Histórias: A Formação da Alteridade Tumbalalá e a rede de trocas do sub-médio São Francisco**. Dissertação de Mestrado apresentada no PPGAS/FFLCH/USP, São Paulo, 2002, 305 p.

ANJOS, Eracildo Silva dos. **A Pajelança na Cidade: Um Estudo sobre a Atuação dos Curadores no Bairro do Maracanã em Santarém**. Monografia apresentada no Curso de Especialização em Ciências da Religião, no IESPES, Santarém, 2008.

ARAUJO, Alceu Maynard. **Folclore Nacional, Festas, Bailados, Mitos e Lendas**. Vol. I. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1964.

ARAÚJO, Roberto. Manejo Ecológico, Manejos Políticos: Observações Preliminares sobre Conflitos Sociais numa Área do Baixo Amazonas. In: D'INCAO, M^a. Ângela e SILVEIRA, Isolda Maciel da. (Orgs.) **A Amazônia e a Crise da Modernização**. Belém (PA): Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994. p. 301-308.

ARENZ, Karl H. **A Teimosia da Pajelança: o Sistema Religioso dos Ribeirinhos da Amazônia**. Santarém: Instituto Cultural Boanerges Sena (ICBS), 2000.

ARENZ, Karl Heinz. **São e Salvo – A Pajelança da População Ribeirinha do Baixo Amazonas como Desafio para a Evangelização**. Quito: Abya Yala, 2003.

ARRUTI, José Maurício A. **A Emergência dos "Remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas**. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, 1997.

_____. A Produção da Alteridade: o Toré e as Conversões Missionárias e Indígenas. In: MONTERO, Paula (Org.) **Deus na Aldeia: Missionários, Índios e Mediação Cultural**. São Paulo: Globo, 2006a. p. 381-426.

_____. Etnogêneses Indígenas. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Editores). **Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: ISA, 2006b. p. 50-54.

ASHFORTH, Adam. **Witchcraft, Violence, and Democracy in South Africa**. Chicago: University Of Chicago Press, 2005.

AUGÉ, Marc. **Génie du Paganisme**. Paris: Éditions Gallimard, 1982.

BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. **Ensaio Corografico sobre a Provincia do Pará**. Belém: Typ. de Santos & menor, 1839.

BARBOSA, Wallace de Deus. **Pedra do Encanto: Dilemas Culturais e Disputas Políticas entre os Kambiwá e os Pipipã**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2003.

BARRETO FILHO, Henyo Trindade. Invenção ou Renascimento? Gênese de uma Sociedade Indígena Contemporânea no Nordeste. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A Viagem de Volta**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999. p. 91-136.

_____. Populações Tradicionais: Introdução à Crítica da Ecologia Política de uma Noção. In: ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter (Orgs.). **Sociedades Caboclas Amazônicas: Modernidade e Invisibilidade**. São Paulo: Annablume, 2006. p. 109-143.

BARRIGA, Letícia Pereira. **Ecuipiranga: o Berço Revolucionário no Baixo Amazonas**. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado na Faculdade de História, IFCH/UFPA, 2007.

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Editora da UNESP, [1969] 1998.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **As Etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político**. *Mana*, Rio de Janeiro, vol.12, No.1, Abr. 2006. Fonte: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-3132006000100002&lng=en&nrm=iso. Acesso em 27/05/2008.

BATES, Henry Walter. **Um Naturalista no Rio Amazonas**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP, [1863] 1979.

BELLO, Álvaro. **Etnicidad y Ciudadania en América Latina: La Acción Colectiva de los Pueblos Indígenas**. CEPAL/Naciones Unidas e GTZ: Santiago (Chile), 2004. 222 p.

BETTENDORFF, Pe. João Felipe. **Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão**. Belém: SECULT, [1698] 1990. 697 p.

BEOZZO, Pe. José Oscar. **...E o Branco Chegou com a Cruz e a Espada**. Belém (Pará): CIMI, 1987.

BÖLL, Vincent e outros. **Identidad Indígena em las Ciudades**. Quito: Fundación Hans Seidl, 1997, p. 121-151.

BONNEWITZ, Patrice. **Primeiras Lições sobre a Sociologia de Pierre Bourdieu**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

BOURDIEU, Pierre. O Campo Científico. In: ORTIZ, Renato (Org.); FERNANDES, Florestan (Coord.). **Pierre Bourdieu/Sociologia**. São Paulo: Ática, p. 122-155, 1983. p. 122-155 (Coleção Grandes Cientistas Sociais).

_____. A Identidade e a Representação: Elementos para uma Reflexão Crítica sobre a Ideia de Região. In: **O Poder Simbólico**. Lisboa/Rio de Janeiro: DIFEL/Bertrand Brasil, 1989.

_____, Pierre. **Razões Práticas. Sobre a Teoria da Ação**. Campinas: Papyrus, 1996.
Bourdieu, Pierre. **A Economia das Trocas Linguísticas**. São Paulo: Edusp, 1998.

_____; CHAMBOREDON, J. C.; PASSERON, J. C.; **A Profissão de Sociólogo: Preliminares Epistemológicas**. Petrópolis: Vozes, 1999.

BOYER, Véronique. **O Pajé e o Caboclo: de Homem a Entidade**. Mana [online]. 1999, vol. 5, no. 1 [cited 2008-09-27], pp. 29-56. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131999000100002&lng=en&nrm=iso>. ISSN 0104-9313. doi: 10.1590/S0104-93131999000100002.

BRANDÃO, D. Frei Caetano. **Diário das Visitas Pastorais no Pará**. Porto: INIC/Centro de História da Univ. do Porto, [1813] 1991. 187 p.

CANÊDO, Karina Soares. **Relatório do Levantamento Preliminar das Comunidades do rio Arapiuns e baixo rio Tapajós**. Em atendimento à Instrução Executiva N. 66 de 09/05/2003. CGID/DAF/FUNAI/Brasília-DF. Março de 2004.

CÁRDENAS, Omaira Bolaños. **Constructing Indigenous Ethnicities and Claiming Land Rights in the Lower Tapajós and Arapiuns Region, Brazilian Amazon**. Tese de Doutorado apresentada na Universidade da Flórida (EUA), 2008. 287 p.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O Índio e o Mundo dos Brancos**. São Paulo: Pioneira, 1972.

_____. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1976.

CARVAJAL, Gaspar de. Relação do Novo Descobrimento do Famoso Rio Grande que Descobriu por Grande Ventura o Capitão Francisco de Orellana. In: LEITÃO, C. de Melo (Trad.). **Rojas, Carvajal & Acuña: Descobrimientos do Rio das Amazonas**. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, [1542] 1941. p. 11-79.

CARVALHO, Maria Rosário de. Os Povos Indígenas no Nordeste: Território e Identidade Étnica. In: **Revista “Cultura – O Índio na Bahia”**. Salvador (BA), N. 1, Ano 1. Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1988.

_____. **De Índios ‘Misturados’ a Índios ‘Regimados’**. Trabalho apresentado na XIX Reunião da ABA, Niterói, 1994.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. **Índios Cristãos: A Conversão dos Gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)**. Tese de Doutorado apresentada no Departamento de História do IFCH, UNICAMP, Campinas, 2005. 402 p.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 11 ed. São Paulo: Global, 2001.

_____. **Geografia dos Mitos Brasileiros**. 2 ed. Global Editora: São Paulo, 2002.

_____. **Antologia do Folclore Brasileiro**. Vol. 1. 9 ed. São Paulo: Global Editora, 2003.

CHIAVENATO, Júlio José. **Cabanagem: O Povo no Poder**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

CLEARY, David (Org.). **Cabanagem: Documentos Ingleses**. Belém: SECULT/IOE, 2002. 277 p.

_____. Lost Altogether to the Civilized World: Race and the Cabanagem in Northern Brazil, 1750 to 1850. In: **Comparative Studies in Society and History**. Vol. 40, N. 1, Jan. 1998. p. 109-135.

COLLEVATTI, Jayne. Do Trabalho Missionário para se salvar uma Nação: um Estudo dos Sucessos Missionários. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, ISER, Vol. 29, N. 1, 2009. p. 222-250.

COMAROFF, John; COMAROFF, Jean (edi.). **Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa**. University Of Chicago Press. Chicago, 1993.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. **Índios na Cidade de São Paulo**. São Paulo: CPI-SP, 2005.

CONEJO, Mario. Los Migrantes modelan una Nueva Ciudad: El Caso de Otavalo. In: COUDREAU, Henri. **Viagem ao Tapajós**. Belo Horizonte: Itatiaia/Editora da USP, 1977.

CRB NACIONAL-GRENI. **Ternura e Resistência: Presença Afro na Vida Consagrada**. CRB Nacional: Rio de Janeiro, 2004.

CUNHA, Antonio Geraldo da. **Dicionário Etimológico**. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1982.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil: Mito, História e Etnicidade**. 2. ed. São Paulo. Brasiliense, 1987.

CYPRIANO, Doris Cristina Castilhos de Araujo. Almas, Corpos e Especiarias: A Expansão Colonial nos rios Tapajós e Madeira. **Pesquisas/ Instituto Anchieta de Pesquisas - UNISINOS**, N. 65, São Leopoldo (RS), 2007. p. 170 [Antropologia].

D'ABBEVILLE, Claude. **História da missão dos padres Capuchinhos na ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças**. São Paulo: Siciliano, [1614] 2002.

DA MATTA, Roberto. "Panema". In:----- **Ensaio de Antropologia Estrutural**. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 67-96.

DANIEL, João. **Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas**. Volume 1. Prefeitura de Belém e Editora Contraponto: Rio de Janeiro, [1776] 2004.

DEL PRIORE, Mary. **Festas e Utopias no Brasil Colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DIETZ, Gunther. Del Indigenismo al Zapatismo: La Lucha por una Sociedad Mexicana Multiétnica. In: POSTERO, Nancy; ZAMOSC, Leon (Edit.) **La Lucha por los Derechos Indígenas em América Latina**. Quito: Abya Yala, 2005. p. 53-128.

DI PAOLO, Pasquale. **Cabanagem: A Revolução Popular da Amazônia**. Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1985.

DOMINGUES, Ângela. **Quando os Índios eram Vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII**. Lisboa: CNCDP (Comissão nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses), 2000. 388 p.

ELIADE, M. **O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, [1951] 2002.

EVANS-PRITCHARD, E.E. A Noção de Bruxaria como Explicação de Infortúnios. In: **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio: Zahar. [1937] 1978. p. 56-71.

FAULHABER, Priscila. A Reinvenção da Identidade Indígena no Médio Solimões e no Japurá. **Anuário Antropológico/96**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p. 83-101.

FERNANDES, Gilmar. População Urbana: desafio das Políticas Públicas. **Porantim**, Brasília, N. 279, outubro de 2005.

FAUSTO, Carlos. **Os Índios antes do Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2000. 94 p. Festivais, o Resgate da Cultura Amazônica. **Amazon View**, Manaus (AM), ano XI, edição 87, 2008. p. 8-12.

FRAGOSO, Hugo. A Era Missionária (1686-1759). In: HOORNAERT, Eduardo/CEHILA (Coord.) **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 139-209.

FRANCO, Mariana Ciavatta Pantoja. **Os Milton: Cem Anos de História Familiar nos Seringais**. 2001. Tese (Doutorado) - IFCH/UNICAMP, Campinas (SP), 2001.

FREIRE, José Ribamar Bessa. **Da fala boa ao português na Amazônia brasileira.** Ameríndia, Paris, n. 8, p. 39-83, Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS), 1983.

FREITAS, Sônia Maria. **História Oral: Possibilidades e Procedimentos.** São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

GALL, Olívia. Estado Federal e Grupos de Poder Regionales frente al Indigenismo, el Mestizaje y el Discurso Multiculturalista. In: ZAMBRANO, Carlos Vladimir (Ed.). **Etnopolíticas y Racismo: Conflictividad y Desafíos Interculturales en América Latina.** 2ª ed. Bogotá: Universidad nacional de Colômbia, 2003. p. 49-76.

GALVÃO, Eduardo. Santos e Visagens: Um estudo da Vida Religiosa de Itá, Baixo Amazonas. 2 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional (Col. Brasileira, 284), [1952]1976.

_____. Áreas Culturais Indígenas no Brasil. 1900-1959. **Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi**, Belém (PA). Antrop. 8. 1960. 41 p.

_____. Panema: Uma Crença do Caboclo Amazônico. In: **Encontro de Sociedades**, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. Vida Religiosa do caboclo da Amazônia. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 10, Nov. 1983. p.03-08,

GARCIA, Maria Elena; LUCERO, José Antonio. Explorando um “País sin Indígenas”: Reflexiones sobre los Movimientos Indígenas em el Peru. In: POSTERO, Nancy; ZAMOSC, Leon (Edit.) **La Lucha por los Derechos Indígenas en América Latina.** Quito Abya Yala, 2005. p. 229-263.

GEERTZ, Clifford. Uma Interpretação Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura. In: **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: LTC Ed., 1989. p. 3-21.

_____. O Impacto do Conceito de Cultura sobre o Conceito de Homem. **Idem.** p. 25-39.

_____. A Religião como Sistema Cultural. **Ibidem.** p. 65-91.

_____. “Ethos”, Visão do Mundo e a Análise de Símbolos Sagrados. **Ibidem.** p. 93-103.

_____. O Senso Comum como um Sistema Cultural. In: _____. **O Saber local.** 7ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 111-141.

GEESCHIERE, Peter. **The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa.** University of Virginia Press, 1997.

GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes. O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição.** São Paulo: Companhia das Letras, [1976] 1998.

GOMES, Denise Maria Cavalcante. **Cerâmica Arqueológica da Amazônia: Vasilhas da Coleção Tapajônica MAE-USP.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: FAPESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. 359 p.

_____. **Cotidiano e Poder na Amazônia Pré-Colonial.** São Paulo: Editora da USP/FAPESP, 2008. 238 p.

GOULART, José Alípio. **O Regatão: Mascate Fluvial da Amazônia.** Rio de Janeiro: Conquista, 1968. 221. p.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Etnogênese e “Regime de Índio” na Serra do Uma. In: _____. **As Múltiplas Incertezas do Toré.** In: GRUNEWALD, R. (Org.). **Toré, Regime Encantado do Índio do Nordeste.** Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 2005. p. 13-38.

GRUZINSKI, Serge. **O Pensamento Mestiço.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 398 p.

_____. **A Colonização do Imaginário: Sociedades Indígenas e Ocidentalização no México Espanhol, séculos XVI-XVIII.** São Paulo: Companhia das Letras, 2003. 413 p.

HARRIS, Mark. **Life on the Amazon. The Anthropology of a Brazilian Peasant Village.** Oxford: Oxford University Press, 2000.

_____. Presente Ambivalente: Uma Maneira Amazônica de estar no Tempo. In: ADAM, C.; MURRIETA, R.; NEVES, W. (Orgs.). **Sociedades Caboclas Amazônicas: Modernidade e Invisibilidade.** São Paulo: Annablume, 2006. p. 81-108.

_____. Uma História de Nomes: a alcunha, o primeiro nome e o apelido no Pará, Norte do Brasil. **Etnográfica**, 12 (I), maio de 2008a. p. 215-235.

_____. O Lobisomem entre Índios e Brancos: o Trabalho do Imaginário no Grão-Pará no final do século XVIII. **Revista IEB (Instituto de Estudos Brasileiros -USP)**, São Paulo, 47, setembro de 2008b. p. 30-55.

_____. [Entrevista]. Uma Guerra Única na História das Revoluções, diz Antropólogo. **Jornal Gazeta de Santarém/Especial Cabanagem**, Santarém, 22 de junho de 2009b. 28 p.

_____. **Rebellion on the Amazon: the Cabanagem, Race and popular Culture in the North of Brazil.** NO PRELO, 2010.

HEMMING, John. **Ouro Vermelho: A Conquista dos Índios Brasileiros.** São Paulo: Editora da USP, [1978] 2007, 816 p.

HERIARTE, Maurício de. Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupa, Rio das Amazonas. Viena: Carlos Gerold, [1662] 1874. Também disponível In: VARNHAGEN, Francisco A. **História Geral do Brasil.** Vol. III. 6 ed. São Paulo: Melhoramentos, 1959. p. 171-190.

HILL, Jonathan D. (org.). **History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992.** Iowa City: University of Iowa Press, 1996.

HOBBSBAWN, Eric.; RANGER. T. Introdução. In **A Invenção das Tradições.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do Catolicismo Brasileiro: 1550 - 1800**. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. A Amazônia e a Cobiça dos Europeus. In: CEHILA (org.) **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992a. p. 49-62.

_____. O Cristianismo Amazônico. In CEHILA (Org.) **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992b. p. 393-411.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. 10ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HUIZINGA, Johan. **O Declínio da Idade Média**. Lisboa: Ulissea, 1996.

IBAMA/MMA. **Áreas protegidas do Brasil, 2. Gestão Participativa do SNUC**. Brasília/DF, 2004. 205 p. Disponível em: <http://www.matutu.org/projetos/snuc.pdf>. Acesso em: 10/12/2009.

IORIS, Edviges Marta. **A Forest of Disputes: Struggles over Spaces, Resources and Social Identities in Amazonia**. Tese de Doutorado apresentada na Universidade da Flórida (USA), 2005.

_____. **Reinventando a História: Ressurgimento das Identidades Indígenas no Baixo Tapajós**. Brasília. 2003, Mimeo.

LANGDON, E. Jean Matteson (Org.). **Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1996.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo III – Norte 1, Fundações e Entradas, Séc. XVII-XVIII**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, Lisboa: Livraria Portugália. 1945. 487 p.

LEMOINE, Maria Soeli dos Anjos Farias. **La educación y la Cultura de la Aldea Munduruku-Takuara del Rio Tapajós: sus valores pedagógicos y antropológicos, subsídios para la educación intercultural (Amazonia – Pará – Brasil)**. Tese de doutorado apresentada na Facultad de Educación da Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid, 2005.

LEROY, Jean-Pierre. **Uma Chama na Amazônia**. Petrópolis : Vozes, 1991. 213 p.

LIMA, Deborah de Magalhães. **The Social Category Caboclo: History, Social Organization and Outsider's Social Classification of the Rural Population of an Amazonian Region**. Dissertação de Doutorado na University of Cambridge / King's College, 1992a.

_____. O Pensamento Ambientalista e a Concepção Popular do Caboclo Amazônico. Trabalho apresentado na **18ª Reunião da ABA**, Belo Horizonte, 13-15 de abril de 1992b.

_____. A Construção Histórica da Categoria Caboclo: Sobre Estruturas e representações Sociais no meio Rural. In: **Novos Cadernos NAEA**, Belém, N.2, Vol. 2, UFPA, 1999.

LIMA, André da Silva. **A Guerra pelas Almas: Alianças, Recrutamentos e escravidão Indígena (do Maranhão ao Cabo do Norte, 1615-1647)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGH/UFPA, Belém, 2006.

LIMA, Leandro Mahalen de. **Rios Vermelhos: Perspectivas e Posições de Sujeito em torno da Noção de Cabano na Amazônia em Meados de 1835**. Dissertação de Mestrado apresentada no PPGAS-FFLCH-USP, São Paulo, 2008. 301 p.

LIMA, Zeneida. **O Mundo Místico dos Caruanas**. 3^a ed. Belém: CEJUP, 1993.

LOPES, Nei. **Novo Dicionário Banto do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

_____. **Enciclopédia brasileira da Diáspora Africana**. 2 ed. São Paulo: Selo Negro, 2004.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro: O que você precisa saber sobre os Povos Indígenas no Brasil hoje**. Brasília: Ministério da Educação-LACED/Museu nacional, 2006. 230 p.

MAGALHÃES, Couto de. **O Selvagem. Rio de Janeiro: Typographia da Reforma, 1876**.

MAGALHÃES, Marcos Pereira. O Mito da Natureza Selvagem. In: FURTADO, Rogério (Org.). **Revista Scientific American Brasil**. (Col. Amazônia, N. 1, Origens). São Paulo: Duetto Editorial, 2008. p. 36-41.

MANN, Charles C. **1491 – Novas Revelações das Américas antes de Colombo**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

MATA, Vera Lúcia Calheiros. **A Semente da Terra: Identidade e Conquista Territorial por um Grupo Indígena Integrado** - Tese de Doutorado apresentada no PPGAS/ Museu Nacional/UFRJ, mimeog. 1989.

MATA, Possidônio da. A Igreja Católica na Amazônia da Atualidade. In: HOORNAERT, Eduardo/CEHILA (Coord.). **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 341-365.

MAUÉS, R. Heraldo. **A Ilha Encantada: Medicina e Xamanismo Numa Comunidade de Pescadores**, Belém: NAEA/UFPA, [1977] 1990.

_____. **Padres, Pajés, Santos e Festas: Catolicismo Popular e Controle Eclesiástico**. Belém: CEJUP, 1995.

_____; VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e Encantaria na Amazônia. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria Brasileira: O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados**. Pallas: Rio de Janeiro, 2004. p. 11-58.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Epu, V. 1, 1974.

MEDEIROS, Afonso. Círio de Nazaré: Drama, Fé e Carnaval. **Le Monde Diplomatique Brasil**, São Paulo, Ano 2, N. 15, outubro de 2008. p.

MEIRA, Marcio. “Finalmente eles entenderam que nós existimos!”. ISA. **Povos Indígenas no Brasil, 1991/95**. São Paulo: ISA, 1996, p.123-125.

MELIÁ, Bartolomeu. O Guarani reduzido. In: HORNNAERT, Eduardo (Org.). **Das Reduções Latino-americanas às Lutas Indígenas Atuais**. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 228-241.

MENÉNDEZ, Miguel. Uma Contribuição para a Etno-História da Área Tapajós-Madeira. **Revista do Museu Paulista - USP**, São Paulo, Vol. XXVIII, 1981/1982. p. 289-388.

_____. A Área Madeira-Tapajós: Situação de Contato e Relações entre Colonizador e Indígenas. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos Índios no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992. p. 281-296.

MIRANDA, Paulo Henrique Façanha de. **Karu-Sakaibê e o Homem Branco: Dois Mitos Mundurucu das Aldeias Praia do Mangue e Praia do Índio**. Dissertação de Mestrado apresentada no PPGA/UFPE. Recife (PE), 2001.

MOORE, Henrietta; SANDERS, Todd (edi.). **Magical Interpretations, Material Reality: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa**. Routledge. Londres, 2002.

MORÁN, Emílio F. The Adaptive System of the Amazonian Caboclo. In: WAGLEY, Charles. (Org.) **Man in the Amazon**, Gainesville: University of Florida Press, 1974. p. 136-159.

_____. **A Ecologia Humana das Populações da Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1990. 367 p.

_____. O Estudo da Adaptação Humana em Ecossistemas Amazônicos. In: NEVES, Walter A. (Org.) **Origens, Adaptações e Diversidade Biológica do Homem Nativo da Amazônia**. Belém: MPEG/CNPq, 1991. p. 161-178.

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

_____. Reformulações da Missão Católica na Amazônia entre 1750 e 1832. In: HORNNAERT, Eduardo/CEHILA (Coord.) **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis; Vozes, 1992. p. 210-261.

MOTA MAUÉS, Maria Angélica “A Questão Étnica: Índios, Brancos, Negros e Caboclos”. In: **Estudos e problemas Amazônicos**. Belém: SEDUC/IDESP, 1989.

MOTA, Maria das Graças Tapajós. **Indígenas: Organización y Recuperación Territorial – Um Sueño de Lucha em la Amazônia Brasileña del Bajo Tapajós**. Dissertação apresentada como conclusão da Pós-Graduação em Derechos Internacionales Indígenas y Recursos Hidrocarburíferos. FLACSO: Quito (Equador), 2006.

MURPHY, Robert. **Mundurucu religion**. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1958.

_____; MURPHY, Yolanda. **As Condições Atuais dos Mundurucu**. Belém: Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará. 1954.

NABUCO, Joaquim. **O Direito do Brasil**. São Paulo/Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional/Civilização Brasileira, 295. p. 1941.

NEVES, Eduardo Góes. **Arqueologia da Amazônia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006. 86 p.

NEVES, Walter A. e BRONDÍZIO, Eduardo S. Populações Caboclas do Estuário do Amazonas: a Percepção do Ambiente natural. In: PAVAN, Crodowaldo (Org.) **Uma Estratégia Latinoamericana para a Amazônia**. Vol. 1. Brasília: MMA / São Paulo: Memorial, 1996. p. 167-182.

NEVES, Walter; ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui. **Sociedades Caboclas Amazônicas**. São Paulo: Annablume, 2006.

NIMUENDAJU, Curt. Os Tapajó. In: **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, 10, 1949. p. 93-106.

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. **O Nascimento da Bruxaria**. São Paulo: Imaginário, 1995.

NOGUEIRA, Wilson. **Festas Amazônicas: Boim-Bumbá, Ciranda e Sairé**. Manaus: Valer, 2008.

NORONHA, José Monteiro. **Roteiro da Viagem da Cidade do Para, até às Últimas Colonias do Sertão da Provincia**. Belém (Pará): Typographia de Santos & Irmãos, [1768]1862.

NOVAES, Sylvia Caiuby. **Jogo de Espelhos**. São Paulo. Edusp, 1993.

NUGENT, Stephen. **The Amazonian Caboclo Society: An Essay on Invisibility and Peasant Economy**. Providence, RI/Oxford: Berg Publishers, 1993. 278 p.

_____. Utopias e Distopias. In: NEVES, Walter; ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui. **Sociedades Caboclas Amazônicas**. São Paulo: Annablume, 2006. p. 33-44.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O Índio e o Mundo dos Brancos: Uma Interpretação Sociológica da Situação dos Tukúna**. 2 ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1972.

_____. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1976.

OLIVEIRA, Adélia Ingrácia. Ocupação Humana. In: Eneas Salati et al. **Amazônia: Desenvolvimento, Integração, Ecologia**. São Paulo: Brasiliense/CNPq, 1983.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. O Caboclo e o Brabo. In **Encontros com a Civilização Brasileira**, Nº 11, Rio de Janeiro : Ed. Civilização Brasileira, 1979. p. 100-140.

_____. “A Viagem de Volta” – Reelaboração Cultural e Horizonte Político dos Povos Indígenas no Nordeste. In: **Atlas das Terras Indígenas no Nordeste**. Rio de Janeiro: PETI-Museu Nacional, 1994.

_____. Uma Etnologia dos “Índios Misturados”?: Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. In: **A Viagem de Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999a. p. 11-39.

_____. A Problemática dos “Índios Misturados” e os Limites dos Estudos Americanistas: Um Encontro entre Antropologia e História. In: **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro. UFRJ Editora, 1999b, p.99-123.

_____; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, LACED/Museu Nacional, 2006.

PALITOT, Estêvão; SOUZA JÚNIOR, Fernando Barbosa de. Todos os Pássaros do Céu: O Toré Potiguara. In: GRUNEWALD, Rodrigo A. (Org.). **O regime Encantado do Índio do Nordeste**. Recife: FUNDAJ/Ed. Massangana, 2005. p. 187-219.

PARKER, Eugene. P. The Amazon Caboclo: An Introduction and Overview. **Studies in Third World Societes**, 32, pp. xvii-li, 1985a.

_____. Cabocclization: the Transformation of the Amerindian in Amazônia 1615-1800. **Studies in Third World Societes**, 32, 1985b. p. 1-49.

PEREIRA, Ricardo Neves Romcy. **Comunidade Canafé: História Indígena e Etnogênese no Médio Rio Negro**. Dissertação de mestrado apresentada no DAN/UnB. Brasília, 2007.

PERES, Sidnei Clemente. **Cultura, Política e Identidade na Amazônia: O Associativismo Indígena no Baixo Rio Negro**. Tese de Doutorado apresentada no IFCH/UNICAMP: Campinas, 2003, 447 p.

PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto. **Visões da Cabanagem: uma Revolta Popular e suas Representações na Historiografia**. Manaus: Valer, 2001.

PIVETA, Marcos. A Luz que o Homem Branco apagou. In: **Pesquisa FAPESP**. São Paulo, 92, outubro de 2003. p. 82-87.

POMPA, Cristina. **Religião como Tradução: Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial**. Bauru (SP): EDUSC/ANPOCS. 2003. 444 p.

_____. Por uma Antropologia Histórica das Missões. In: MONTERO, Paula (Org.). **Deus na Aldeia: Missionários, Índios e Mediação Cultural**. São Paulo: Globo, 2006. p. 111-142.

PORRO, Antonio. **O Povo das Aguas: Ensaio de Etno-História Amazônica**. Rio de Janeiro. Vozes/EDUSP, 1996. 204 p.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Quatro Desafios e um Dilema da História Indígena. In: ALMEIDA, Luiz Sávio, GALINDO, Marcos & SILVA, Edson. **Índios do Nordeste: Temas e Problemas**. Maceió: EDUFAL, 1999.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

PSA. **Uma Cartografia da Memória: Mapeamento Participativo Socioambiental/Gleba Nova Olinda**. Santarém, 2007a. 15 p.

_____. **Uma Cartografia da Memória: Mapeamento Participativo Socioambiental/Assentamento Agroextrativista do Lago Grande**. Santarém, 2007b. 31 p.

RAMOS, Alcida Rita. **Sociedades Indígenas**. 3. ed. São Paulo. Ática, 1994.

_____. O Índio Hiperreal. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, N. 28, 1995. pp. 5-15. Disponível em: http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_28/rbcs28_01.htm. Acessado em: 29.01.2009.

REESINK, Edwin. O Segredo do Sagrado: o Toré entre os Índios no Nordeste. In: ALMEIDA, Luiz Sávio de; GALINDO, Marcos; ELIAS, Juliana Lopes (Orgs.). **Índios do Nordeste: Temas e Problemas, 2**. Maceió: EDUFAL, 2000. p. 359-406.

REGAN, Jaime S. J. **Hacia la Tierra sin Mal: La Religión del Pueblo en la Amazonía**. 2^a. ed. Iquitos: CAAP/CETA/IIAP, 1993. 456 p.

REIS, Arthur C. Ferreira. **O Seringal e o Seringueiro**, Rio de Janeiro: Serviço de Informação Agrícola, 1953. 149 p.

_____. **Santarém, seu Desenvolvimento Histórico**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: A Formação e o Sentido do Brasil**. 16 ed. São Paulo: Livro de Bolso, 2000.

RIBEIRO, B. G.; KENHÍRI, T. Etnoictiologia Desâna. In: PAVAN, C. (Org.). **Uma Estratégia Latinoamericana para a Amazônia**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, dos Recursos Hídricos e da Amazônia Legal. São Paulo: Memorial, 1996, p.201-217.

RICARDO, Carlos Alberto (Edit.). **Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 2000.

RIVIÈRE, Peter. AAE na Amazônia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, Volume 38(1), 1995. p 191-203.

RICCI, Magda. Do Patriotismo à Revolução: Histórias da Cabanagem na Amazônia. In: FONTES, Edilza (Org.). **Da Conquista à Sociedade da Borracha (Séc. XVI-XIX)**, (Coleção “Contando a História do Pará”). Vol. I. Belém (PA): E-Motion, 2002.p. 224-263.

_____. Cabanagem, Cidadania e Identidade Revolucionária: o Problema do Patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840. **Tempo**, Niterói, Vol. 11, N. 22, 2007.

RICHARDSON, Roberto Jarry. **Pesquisa Social: Métodos e Técnicas**. 3ª ed. São Paulo. Atlas, 1999.

ROBINS, Wayne. **Etnicidad, Tierra y Poder**. Asunción: CONAPI e CEADUC, 1999. 258 p.

ROCHA, Frei Edilson. A Presença Franciscana em Santarém. In: **Anuário da Diocese de Santarém**, Santarém, 1996. p. 55-58.

RODRIGUES, J. Barbosa. **Rio Tapajós**. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1875.

RODRIGUES, Denise Simões. **Revolução Cabana e Construção da Identidade Amazônica**. Belém: EDUEPA, 2009.

RODRIGUEZ, Jeanette. Tonantzin Guadalupe: da Paixão e Morte à Ressurreição. **Concilium – Revista Internacional de Teologia**, Petrópolis, Vozes, 327,4, pp. 110-120, 2008.

ROOSEVELT, Anna. Chiefdoms in the Amazon and Orinoco. In: DRENNAN, R.; URIBE, C. (Eds). **Chiefdoms in the Americas**. Lanham, University Presses of America 1987. p.153-185.

_____. Determinismo Ecológico nas Interpretações do Desenvolvimento Social Indígena da Amazônia. In: NEVES, Walter (Org.). **Origens, Adaptações e Diversidade Biológica do Homem Nativo da Amazônia**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1991. p. 103-141.

_____. Arqueologia Amazônica. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 53-86.

ROSS, Eric. The Evolution of the Amazon Peasantry. **Journal Of latin American Studies**, Cambridge University Press, Vol. 10, part.2, nov. 1978.

SAHLINS, Marshal. O ‘Pessimismo Sentimental’ e a Experiência Etnográfica: porque a Cultura não é um ‘Objeto’ em via de Extinção”. In: **Mana - Estudos de Antropologia Social do Museu Nacional**. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1 e 2, UFRJ, 1997.

_____. **Cultura na Prática**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2004.

SALLES, Vicente. Rapsódia Amazônica de João Daniel (Apresentação). In: DANIEL, João. **Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas**. Vol. 1. Prefeitura de Belém e Editora Contraponto: Rio de Janeiro, 2004, p. 11-35.

SANTOS, Paulo Rodrigues dos. **Tupaiulândia, Santarém, Pará**. I Vol. 2 ed. Belém (PA): GRAFISA, 1974.

SANTOS, João. **Monsenhor Frederico Costa: 1º. Prelado de Santarém**. Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1978.

_____. Os Franciscanos no Rio Tapajós. In: AZZI, Riolando; BEOZZO, José Oscar (Orgs.). **Os Religiosos no Brasil: Enfoques Históricos**. São Paulo: CEHILA/Edições Paulinas, 1986. p. 127-145.

SANTOS, Francisco Jorge dos. **Além da Conquista: Guerras e Rebeliões Indígenas na Amazônia Pombalina**. 2 ed. Manaus: EDUA, 2002.

SANTOS, Iza Maria Castro dos. **Pueblos Indígenas del Bajo Rio Tapajós: Rostros Contemporâneos de Brasil**. Dissertação de Mestrado em Estudos Étnicos apresentada na FLACSO, Quito: Equador, 2005.

SECUNDINO, Marcondes de Araújo. Dialética da Redemocratização e Etnogênese: Emergências das Identidades Indígenas no Nordeste Contemporâneo. **Revista Antropológicas**, Recife, ano 7, volume 14 (1 e 2): (2003), UFPE. Disponível em: <http://www.ufpe.br/revistaantropologicas/internas/volume14/Artigo%209.pdf>. Acesso em: 28.08.2009.

SCHAAN, Denise Pahl. A Amazônia antes do Brasil. In: FURTADO, Rogério (Org.). **Revista Scientific American Brasil**. São Paulo: Duetto Editorial, pp. 28-35, 2008 (Col. Amazônia, N. 1, Origens).

SIDER, Gerald. Identity as History: Ethnohistory, Ethnogenesis, and Ethnocide in the Southeastern United States. **Identities**, Vol. 1, N.1, 1994.p.109-122.

SILVA, Tatiana. Lins e. **Os Curupiras Foram Embora: Economia, Política e Ideologia numa Comunidade Amazônica**. Dissertação de Mestrado apresentada no PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 1980. 188 p.

SILVA, Edson. “Nossa Mãe Tamain”: **Religião, Reelaboração Cultural e Resistência Indígena – O Caso dos Xukuru de Ororubá (PE)**. Recife, s/d., Mimeo.

_____. Edson. **Povos Indígenas no Nordeste: Contribuição a Reflexão Histórica sobre o Processo de Emergência Étnica**. Recife, 2002, Mimeo.

SILVA, Orlando Sampaio. **Eduardo Galvão: Índios e Caboclos**. São Paulo: Annablume, 2007.417 p.

SLATER, Candace. **A Festa do Boto: Transformação e Desencanto na Imaginação Amazônica**. Rio de Janeiro: FUNARTE, 2001.

SOUSA, Inglês de. **O Coronel Sangrado**. Belém: UFPA, [1877]1968.

_____. **O Cacauleta**. Belém: UFPA, [1876]1973.

SOUZA, Márcio. **História da Amazônia**. Manaus: Valer, 2009. 399 p.

SMITH, Nigel J. H. **Enchanted Amazon Rain Forest: Stories from a Vanishing World**. Gainesville: University Press Of Florida, 193 6, 1996.

SODRÉ, Nelson Werneck. **As Razões da Independência**. 3^a. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

SOLIS, Ruth Shady. Caral, a Cultura mais antiga das Américas. **História Viva**, São Paulo, Edição Especial Temática, N. 10, 2005.

SOUZA JÚNIOR, José Alves de. O projeto Pombalino para a Amazônia e a “Doutrina do Índio-Cidadão”. In: **Cadernos do centro de Filosofia e Ciências Humanas**, Vol. 12, N. ½, Belém: Universidade Federal do Pará, 1993. p. 85-98.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Los Derechos Indígenas. In: ZAMBRANO, Carlos Vladimir (Ed.). **Etnopolíticas y Racismo: Conflictividad y Desafíos Interculturales en América Latina**. 2ª ed. Bogotá: Universidad nacional de Colômbia, 2003. p. 163-185.

STERN, Steven. Paradigms of Conquest: History, Historiography, and Politics. **Journal of Latin American Studies**, Vol. 24, 1992. p. 1-34.

TASSINARI, Antonella. Xamanismo e Catolicismo entre as Famílias karipunas do Rio Caripi. In: WRIGHT, Robin (Org.). **Transformando os Deuses: Os Múltiplos Sentidos da Conversão entre os Povos Indígenas no Brasil**. Campinas; Editora da UNICAMP, 1999. p. 447-478.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: Um Estudo sobre o Terror e a Cura**. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 1993.

TEIXEIRA, Carlos Corrêa. **Servidão Humana na Selva: o Aviamento e o Barracão nos Seringais da Amazônia**. Manaus: Valer/EDUA, 2009.

THORLBY, Tiago Pe. **A Cabanagem na Fala do Povo**. São Paulo: Paulinas, 1987. 109 p.

THOMPSON, Paul. **A Voz do Passado – História Oral**. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. 385 p.

TOCANTINS, Leandro. **Amazônia: Natureza, Homem e Tempo**. Rio de Janeiro: Conquista, 1960. 239 p.

TURNER, Victor. **From ritual to Theatre**. New York: PAJ Publications, 1982.

_____. **The Anthropology of Performance**. New York: PAJ Publications, 1987.

VAINFAS, Ronaldo. **A Heresia dos Índios: Catolicismo e Rebeldia no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 278 p.

VARGA, István Van Deursen. **Dos Medicamentos aos Índios “Genéricos”**. Março de 2003. Mimeo.

VAZ, Florêncio Almeida. Ribeirinhos da Amazônia: Identidade e Magia na Floresta. **Revista de Cultura Vozes** 90, Petrópolis, março e abril de 1996a. p. 47-65.

_____. **História dos Povos Indígenas dos Rios Tapajós e Arapiuns a partir da Ocupação Portuguesa**. Santarém, 1997a, mimeo.

_____. **Indicadores de Sustentabilidade de Comunidades Ribeirinhas da Amazônia Oriental**. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Agricultura) - CPDA/UFRRJ, Rio de Janeiro, 1997b.

_____. As Comunidades Munduruku na Flona Tapajós. In: RICARDO, Fany (Org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação**. São Paulo: Instituto Sócioambiental (ISA), 2004, p. 571-574.

_____. Identidade Indígena no Brasil Hoje. Trabalho Apresentado no GT 25 “La Questión Étnica Hoy”, no **VII Congresso Latino-Americano de Sociologia Rural**, 20-24 de novembro de 2006 - Quito, Ecuador. Disponível em: <http://www.alasru.org/cdaldasru2006/25%20GT%20Flor%C3%AAncio%20Almeida%20Vaz%20Filho.pdf> ou <http://www.alasru.org/cdaldasru2006/GT-25completo.pdf>. Acessado em: 27.11.2009.

VELASCO, Angélica X. Porras. **Tiempo de Índios: la construcción de la identidad política colectiva del movimiento índio ecuatoriano (las movilizaciones de 1990, 1992 y 1997)**. Quito: Abya Yala, 2005. 364 p.

VELHO, Otávio. “Sete Teses Equivocadas sobre a Amazônia”, **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 10, Nov. 1983. p. 31-36.

VERÍSSIMO, José. **Estudos Amazônicos**. Belém: UFPA, 1970 (Coleção Amazônica, José Veríssimo).

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Orgs.). **Amazônia Etnologia e História Indígena**. São Paulo. USP e FAPESP, 1993.

_____. **A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. 551 p.

_____. “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: ISA, 2006. p. 41-49.

WACHTEL, Nathan. **El Regreso de los Antepasados: los Índios Urus de Bolívia, Del siglo XX al XVI – Ensayo de Historia Regresiva**. El Colégio de México, Fideicomiso História de las Américas, Fondo de Cultura Económica: México, DF, [1990] 2001. 648 p.

WAGLEY, Charles. **Uma Comunidade Amazônica: estudo do Homem nos Trópicos**. 3 ed. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, [1953]1988.

WECKMANN, Luis. **La Herencia Medieval del Brasil**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva**. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1991.

_____. Relações Comunitárias Étnicas. In: **Economia e sociedade**. v. 1. 3. ed. Brasília: UNB, 1994. p. 267-277.

WHITEHEAD, Neil. Ethnic Transformation and Historical Discontinuity in Native Amazonia and Guayana, 1500-1900. **L’Homme**, 126-128, pp. 285-305, 1993.

WRIGHT, Robin (Org.). **Transformando os Deuses: Os Múltiplos Sentidos da Conversão entre os Povos Indígenas no Brasil**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999. 547 p. (“Apresentação”, p.7-17).

II. RELATÓRIOS E TEXTOS NÃO-PUBLICADOS

ALMEIDA, Rita. H. **Relatório de Viagem ao Rio Tapajós**. Em atendimento à Portaria N. 84, de 31 de janeiro. FUNAI - Brasília, DF. Julho de 2001.

ALMEIDA, Ádria Gonçalves de. **Relatório do III Encontro dos Povos Indígenas dos Rios Tapajós e Arapiuns, São Pedro do Arapiuns**. 30/12/2001-01/01/2002.

FRANCISCO. Ângelo de Lima. **Nota Técnica: A Questão Fundiária na Floresta Nacional do Tapajós**. Documento anexo ao Ofício N. 009/03/FLONA Tapajós/IBAMA, de 18 de fevereiro de 2003, enviado ao Procurador da República em Santarém, Dr. Felício Pontes Jr.

INGRIDY, Jakcline, Jacklane, Bruna, Laudicéia, Orlene, Marceliano, Igor e Railena]. **Resgate Cultural da Vila de Pinhel**. Trabalho apresentado na disciplina de Arte, na Escola Municipal de Cametá. [2007?]

IPHAN. 2ª. Superintendência Regional – PA. **Relatório de Vistoria**. Processo: 0192.000165/2008-15. Finalidade: Apurar comunicado sobre achados de ossos humanos em Pinhel, comunidade localizada no município de Aveiro, Estado do Pará. Período de realização: 22 a 24/04/2008.

LIMA, Charles Campos; SALES, Reinaldo Eduardo; RAMOS, Sandolene do Socorro G. **A História Oral das Populações Tradicionais da Comunidade de Pinhel**. Trabalho final apresentado na disciplina Questões Sociológicas na Amazônia, UFPA-Campus de Santarém, 2002.

LÓPEZ, Fernando; MIRANDA, Arizete (Org.). **500 anos: Reduzidos sim, vencidos nunca!** Manaus (AM): Equipe Itinerante do CIMI. Janeiro de 2002.

MOREIRA DA SILVA, Raphael Frederico Acioli [Analista Pericial em Antropologia do MPF/Procuradoria da República em Santarém]. **Relato sobre a reunião ocorrida em 19/06/2007 com a Diretora da DAF/FUNAI, Maria Auxiliadora Sá Leão**. Faz parte dos Procedimentos Administrativos (PA) de No. 1.23.002.000013/2001-6 e No. 1.23.002.000792/2005-65 dessa Procuradoria. Concluído em 03.07.2007a.

_____. **Peças de Informação N. 1.23.002.000175/2007-21**. MPF/Procuradoria da República no Município de Santarém/PA. Santarém, 19 de abril de 2007b.

_____. **Relatório da Viagem às Aldeias Indígenas Novo Lugar, Cachoeira do Maró e São José III, situadas no rio Maró, Gleba Nova Olinda**. MPF/Procuradoria da República

da República em Santarém (PA), 2007c. Parte do Procedimento Administrativo No. 1.23.002.000792/2005-65.

_____. **Informação.** Consta do PA No. 1.00.000.001952/2004-27 da Procuradoria da república em Santarém. Elaborado em 29.01.2008.

PLÍNIO DOS SANTOS, Carlos Alexandre B. **Laudo Antropológico de Identificação e Delimitação do Quilombo Saracura.** Fundação Cultural Palmares/Ministério da Cultura. Brasília. 2004.

PROJETO UIRAPURU. Realização: CEAPAC, CEFT-BAM e MAIS. **Resultados Diagnóstico Rural Participativo: Comunidade de Pinhel.** S/D [2006?].

SENA, Eunice. **Pequena História da Cabanagem.** Centro Comunitário da Liberdade: Santarém, 1985. 26 p.

VAZ, Florêncio Almeida (Coord.). **Levantamento Sócio-Econômico e Populacional (Área Proposta para a Criação da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns).** Brasília: CNPT/IBAMA, 1998. 124 p.

_____. **Gambá de Pinhel: Resistência, Reinvenção e Identidade Cultural no rio Tapajós.** Palestra proferida no lançamento do CD “Gambá de Aveiro”, no auditório do IAP/SECULT, em Belém do Pará, em 30.04.2008. 16 p.

_____; RITHER, Velci. **A Cabanagem: a Revolução Popular na Amazônia como um ensaio de Libertação à Luz de Jesus Cristo.** Trabalho de Conclusão do Ciclo Básico do Curso Filosófico-Teológico, Instituto de Pastoral Regional (IPAR), Belém (PA), 1988.

III. ARTIGOS EM PERIÓDICOS NÃO CIENTÍFICOS E NA INTERNET

A Descoberta da Identidade Maraguá. **Porantim/CIMI**, Brasília (DF), Ano XXIX, N.299, outubro de 2007. p. 14.

Declarações questionam Direito à Terra. Disponível em: <http://www.jornaldaciencia.org.br/Detalhe.jsp?id=34948>. Acesso em 17.09.2006.

BELO, Gerciene. Reservas Extrativistas: Solução para os Ribeirinhos. Entrevista com Frei Florêncio Vaz, **Jornal de Santarém e Baixo Amazonas**, Santarém, 17 a 23 de maio de 1997.

_____. Chileno depreda Área em Alter do Chão. **Jornal de Santarém e Baixo Amazonas**, Santarém, 23 a 29/09/2000.

_____. Escândalo no CNPT envolve milhões de reais. **O Impacto**, Santarém, 26/09/2003a.

_____. ONG's contestam vereadores. **O Impacto**, Santarém, 14/11/2003b.

_____. Gerciene. Comunitários denunciam descaso da Resex e Ibama. **O Impacto**, Santarém, 23/01/2004a.

_____. Deputado denuncia Fraude na Resex/Arapiuns. **O Impacto**, Santarém, 16/07/2004b.

CAMPOS, André. **Índio na Cidade**. 13/03/2006.
<http://www.reporterbrasil.com.br/exibe.php?id=520>. Acessado em 14.09.2006.

CARDOSO, Manoel. Escândalo – Madeira Ilegal extraída dentro da Flona. **O Impacto**, Santarém, 05/02/2010, p. 8.

CARNEIRO, Celivaldo. Quem é este na beira do rio? **O Liberal**, Belém (PA), 13 de maio de 1996.

_____. Mundurucus celebram suas Raízes. **O Liberal**, Belém, 18 de abril de 1999. p. 5.

CASTRO, André Augusto. **Rede Virtual contra problemas Reais**.
<http://www.unb.br/acs/unbagencia/ag0906-06.htm>. Acessado em 09.10.2008.

COSTA, Lúcio. **Fósseis são encontrados na Comunidade de Pinhel**. Fonte:
<http://www.aveiropara.com.br/?op=noticias&nid=ODY=>. Acessado em 01.07.2008.

CRUZ, Carlos. Conflito de Terra na Flona pode acabar em morte. **O Impacto**, Santarém, 21 de fevereiro de 2003, p. 36.

_____. Índios denunciam Igrejas Católicas e Evangélicas. **O Impacto**, Santarém (PA), 18 de julho de 2008, p. 31.

DUTRA, Manuel. A Terra encharcada de Sangue: o Antropólogo escocês Mark Harris busca as Raízes da Cabanagem no Pará. **Gazeta de Santarém**, Santarém, 30/12/2006 a 05/01/2007, p. 13.

_____; CARNEIRO, Celivaldo. **Caderno Especial Cabanagem – Gazeta de Santarém**, Santarém, 22 de junho de 2009. 28 p.

FERREIRA, Micheline. Pará ‘fabrica’ Índios para ter Reservas. **O Liberal**, Belém, 16/11/2009, p. 09 (Atualidades).

HERNANDEZ, Antônio Anaya. Virada do Milênio em Festa Ritual – Povos ressurgindo... Já são Outros 5000. **Mensageiro – Boletim do CIMI Norte II**, Belém (PA), edição 120, janeiro e fevereiro de 2000.

JOSEPH, Rafaela. Reunião da Flona discute sobre Demarcação de Terras Indígenas. **Jornal de Santarém e do Baixo Amazonas**, Santarém, 22 a 28/01/2010, p. 5.

LACERDA, Rosane. **Povos Indígenas – A Maior das dívidas**. Disponível em:
http://www.acaoeducativa.org.br/base.php?t=ndir_0013&y=base&x=Indir_0002&z=03.
 Acessado em 17.09.2006.

LEAL, Paulo Leandro. Comunidades da Flona do Tapajós são consideradas *Remanescentes* Indígenas. **Jornal de Santarém e Baixo Amazonas**, Santarém, 26 de abril a 02 de maio de 2003, p. 22.

_____. Peixes-bois morrem por falta de tratamento. Publicado em 11/09/2007. Fonte: <http://www.acordabrasil.com/?pg=noticia&id=3433>. Acesso em: 23/11/2009.

_____. Manifestantes queimam Balsas com Madeira e MPF defende Incendiários, **O Impacto**, Santarém, Edição N. 757, de 13/11/2009.

LEITÃO, Jogli. ONG divulga Nota de Repúdio a Vereadores. **Jornal de Santarém e Baixo Amazonas**, Santarém, 15 a 21/11/2003.

_____. Comunidades da Resex estão abandonadas. **Jornal de Santarém e Baixo Amazonas**, Santarém, 19 a 25/06/2004.

MUNIZ, Alailson. Cacique recebe Ameaça de Morte. **Jornal de Santarém e Baixo Amazonas**, Santarém, 27/01 a 02/02/2007a, p. 10.

_____. Motoqueiros tentam matar liderança indígena. **Jornal de Santarém e Baixo Amazonas**, Santarém, 24/02 a 02/03/2007b.

SANTANA, Bena. Funai reconhece Comunidades Indígenas na Flona. **O Impacto**, Santarém. 25 de abril, 2003, p. 19.

SANTOS, Ércio. Médicos Sem Fronteira promove Exposição Fotográfica sobre Tribos Indígenas. **Tribuna do Tapajós**, Santarém (PA), 11 a 17 de dezembro de 1999.

SANTOS, Marquizanon dos. Área Indígena. **Gazeta de Santarém**, Santarém, 21 a 27/04/2001.

SANTOS, Marcos. IBAMA de Santarém sob Investigação da Polícia Federal e MPF. **O Impacto**, Santarém, 21/06/2006.

_____. Comunitários denunciam falso índio e Greenpeace. **O Impacto**, Santarém (PA), 20 de julho de 2007, p. 28.

VAZ, Florêncio. Para além da Cunhã-Poranga do Boi. **Jornal de Santarém**, Santarém, 10 a 17 de janeiro de 1997c.

_____. Brasil 500 Anos, Festa ou Lamentação? O Caso do Baixo Amazonas. **Jornal de Santarém e do Baixo Amazonas**, Santarém, 07-13/06/1997d.

_____. A Insurgência dos Nativos. **A Província do Pará**, Belém, 19.04.1998.

ANEXOS

ANEXO A: MAPAS COM AS LOCALIZAÇÕES DA PESQUISA DE CAMPO.



Fonte: Arquivo pessoal do autor.



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

ANEXO B: IMAGENS DA PESQUISA DE CAMPO.

O *Curador* Laurelino de Takuara – em 1995, três anos antes da sua morte: “Sou índio e não tenho vergonha disso”.



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

O *curador* Guilherme Floriano e Francisco de Assis, filhos do *curador* Laurelino.



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

ANEXO B1: IMAGENS DE PESSOAS IMPORTANTES.

Sra. Firmina Carvalho (1916-2008), de Pinhél – falecida aos 92 anos, neta de um índio *Munduruku* e criada por Maria Mulata, que tinha o *corpo todo pintado*.



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Sra. Hilda Serrão, (1917-2002) de Pinhél – até meados do século XX vivia como uma “índia pura” na floresta.



Fonte: Arquivada sra. Marli Amâncio.

Sr. Firmino Rocha e Sra. Firmina Carvalho, como Reongo e Rainha do Gambá, em apresentação no início dos anos 1970



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

ANEXO B2: IMAGENS DA PESQUISA DE CAMPO.

José Santiago, o Zezinho, *cacique* dos Maytapu de Pinhél, ao lado da Sra. Marilza Oliveira Silva, militante do GCI, em 2008.



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Maria José Caetano, de Pinhél, uma das iniciantes do movimento indígena e atual presidente da Associação Yané Caeté.



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

ANEXO B3: IMAGENS DA PESQUISA DE CAMPO.

Militantes do GCI, com Celina Cadena Baré (à direita, de óculos escuros) e Fidelis Baniwa (sentado, de cabelos longos), ambos do rio Negro, Estado do Amazonas. Ela veio ministrar uma das oficinas de Nheengatu.



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Ritual liderado pelo cacique Leonardo Munduruku, de Takuara, durante o I Encontro Indígena, em Jauarituba (31/12/1999).



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

ANEXO B4: IMAGENS DA PESQUISA DE CAMPO.

Gedeão Monteiro Arapium (à direita), atual coordenador do CITA.



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Lado a lado, dois jovens Munduruku: o da esquerda (camisa escura) é de Takuara e o da direita, do alto Tapajós.



Fonte: Arquivo pessoal do autor.