HISTÓRIA(S) NA AMAZÔNIA: NOS “TERMOS” DOS POVOS INDÍGENAS

HISTORY (S) IN THE AMAZON: IN THE "TERMS" OF THE INDIGENOUS PEOPLES

Jane Felipe Beltrão[1]
Rhuan Carlos dos Santos Lopes[2]

RESUMO: Dialogar a respeito da construção da historicidade dos povos indígenas, a partir dos seus “termos”, especialmente, considerando o tempo e a “luta” enfrentada pelas etnias no Brasil é o objetivo do trabalho. Para discutir o tema trazemos à cena os povos indígenas nos rios Tapajós e Arapiuns, na Amazônia, que em diálogo entre os exímios narradores que possuem, indicam versões que, sem a pretensão de serem verdades absolutas, demonstram como os interlocutores construíram no tempo – de longa duração – que inclui o “tempo das correrias” quando foram aos “cafundós” da bacia do Tapajós em busca da liberdade, “empreendimento” que possibilita vencer o desafio da extinção, “fazendo frente” à naturalização mantida pelos não-indígenas que, ainda, acreditam que pessoas indígenas, pertencem a “povos sem história” e que por isso “ficaram” no passado.

Palavras-chave: Histórias Indígenas; Amazônia; Povos indígenas; Tapajós-Arapiuns.

ABSTRACT: This article aims to dialogue about the construction of the historicity of the indigenous peoples from their own "terms", especially considering the time and the "struggle" faced by the ethnic groups in Brazil is the objective of this work. To discuss the issue, I bring up to the scene the indigenous peoples in the Tapajós and Arapiuns rivers, in the Amazon, that in dialogues between the expert narrators they have, indicate versions that, without claiming to be absolute truths, demonstrate how the speakers built in time - of long term - which includes the "time of the raids" when they went to the "boondocks" of the Tapajósbasin seeking freedom, an "enterprise" that allows to overcome the challenge of extinction, "to tackle" the naturalization held by non-indigenous people that, still, believe that indigenous persons belong to a "people without history" and therefore "stayed" in the past.

Keywords: Indigenous Stories; Amazon; Indigenous peoples; Tapajós-Arapiuns.

[1] Docente nos Programas de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) e em Direito (PPGD) da Universidade Federal do Pará (UFPA), é Antropóloga e Historiadora. Bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq. E-mail: janebeltrão@gmail.com
[2]Arqueólogo e Antropólogo. Discente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará. Bolsista da CAPES. E-mail: rhuan.c.lopes@gmail.com

ENTRE TRADIÇÕES ACADÊMICAS E NATIVAS

Ao produzir História, acadêmicos e nativos pretendem alcançar a objetividade a partir das narrativas que fazem, as quais chegam a público consubstanciadas em metodologias que elencam categorias de fontes válidas para produção do conhecimento histórico nos espaços correspondentes à prática.

No caso dos acadêmicos, documentos escritos, imagens e narrativas oficiais são apresentadas a indicar o que é ou não válido e, ao mesmo tempo, dizer a quem cabe a autoridade produzir o saber histórico: ao historiador. A História, além disso, passa a se confundir com o passado, sua matéria de estudo (JENKINS, 2001). No senso comum, isso implica em pensar em linearidades de tempo e verdades tidas como absolutas.

Em se tratando de nativos, caso dos povos indígenas, muito foi dito sobre seu passado, inclusive que eles "não possuíam história" ou "eram sociedades sem história" (LÉVI-STRAUSS, 1970; 1997; CLASTRES, 1978), cujas narrativas contemplavam apenas o presente etnográfico (CARNEIRO DA CUNHA, 1992a). Na premissa, está entranhada a noção de "construir" o outro a partir de ausências, o que permite ao leitor entender que se algum povo não possui escrita ou documentos escritos, não há possibilidade de conhecer ou falar algo sobre seu passado. Aos "povos sem história", restaria unicamente observá-los em seu presente. Proposta que seria alcançada "fora" da História, pela Antropologia.

A perspectiva, antes referida, consolidou-se no século XIX e a ela se "incorporou" os povos indígenas no Brasil. Durante, muito tempo a ideia foi "comprada e vendida" pelos livros didáticos que forjaram a mentalidade dos brasileiros não-indígenas sobre os povos indígenas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972; CARNEIRO DA CUNHA, 1992a).

Do diálogo com a Antropologia, outras fontes permitiram aos historiadores ampliar horizontes, desprendendo-se do positivismo, ao reconhecer as limitações da produção do conhecimento histórico e, talvez principalmente, pela possibilidade de ouvir as vozes dos sujeitos de estudo, transformando-se no e pelo processo, passando a compreender o outro (de ontem) como protagonista (de hoje).

Arqueólogos, por sua vez, têm gerado dados relevantes sobre o passado indígena, conjugando informações obtidas em escavações, com o conhecimento produzido pela Antropologia (SCHAAN, 2014). A conjugação de saberes foi indicada como necessária por

Ribeiro (1990), em inícios da década de 1990, portanto a caminhada é longa e, ainda hoje, os caminhos são tortuosos.

Não se tem a pretensão de discorrer sobre a vasta bibliografia a respeito do tema, apesar de indicá-la como fundamental aos interessados no assunto. A proposta do trabalho, ora apresentado, é produzir diálogos com o público, tendo em vista o entendimento de diferentes e particulares maneiras de narrar a História. Em especial, nossa intenção é demonstrar como os povos indígenas constroem sua historicidade, no contexto de suas próprias concepções culturalmente informadas.

Toma-se como referência ao argumento os grupos étnicos do vale dos rios Tapajós-Arapiuns, entretanto o fato não quer dizer que a eles estão resumidas as compreensões dos inúmeros povos indígenas no Brasil. Afinal, eles são diversos, congregados em diferentes nações, com denominações próprias, mas unidos em uma causa que alcança todo território nacional (LUCIANO, 2006).

BASES CONCEITUAIS, EM BUSCA DE ENTENDIMENTO

Estabelecido o contexto e considerando que estamos em diálogo aberto, torna-se necessário estabelecer as bases do mesmo. Assim, construímos a possibilidade de entendimento mútuo, indicando então, os conceitos que utilizamos.

Para início de conversa: o que é História? É provável que se tenha algumas ideias sobre o que é História. Houve um tempo em que aprendíamos na escola que a história com "H" maiúsculo indicava algo verdadeiro; diferente da história com "h" minúsculo, gênero narrativo de fatos pouco ou nada verossímeis. Somando as ideias que nos assaltam, não é incomum, ainda hoje, confundir "História" e "passado", tratando-os como sinônimos. De alguma maneira, esses entendimentos dizem respeito à concepção positivista da ciência histórica: capaz de ser produzida apenas pelos eruditos historiadores, a partir de documentos escritos, geradosem meios oficiais, sendo por isso, tomados como inquestionáveis. Todavia, essa concepção foi ampliada. Hoje, a maior parte dos historiadores entende que História é a ciência que estuda o passado, utilizando-se de vários tipos de fontes (escritas, orais, pictóricas, oficiais ou não). Mais do que isso, sendo narrativa, a História constitui-se em conjuntos de interpretações e discursos sobre o tempo que se passou e, assim, pode ser constantemente modificada. Um dos historiadores a influenciar essa perspectiva, Marc Bloch, afirma: "... nunca se explica plenamente um fenômeno histórico fora do estudo do seu

momento." (2001, p.68) Por isso, compreendemos História como passado narrado, que situa os sujeitos nos diferentes momentos de suas trajetórias.

Ao situar a História enquanto passado narrado, constituído a partir de contextos (re)elaborados no tempo presente, podemos entender como se constituí a consciência histórica que, em essência, é composta pelas representações que as sociedades fazem sobre seu passado, a maneira como elas o entendem e se situam no tempo histórico. Trata-se não somente da narrativa, mas dos sentidos que lhes são dados, considerando as necessidades de explicações sobre o presente. Desse modo, nossa consciência histórica é moldada socialmente, na medida em que nos situamos no tempo e buscamos alguma orientação à realidade que nos cerca. As pesquisadoras em História e Educação, Maria Auxiliadora Schmidt e Tânia Garcia dizem que a função da consciência histórica é "... dar identidade aos sujeitos e fornecer à realidade em que eles vivem uma dimensão temporal, uma orientação que pode guiar a ação, intencionalmente, por meio da mediação da memória histórica." (SCHMIDT; GARCIA, 2005, p.301)

Se a História é passado narrado e a consciência histórica orienta os coletivos sociais, faz-se necessário discutir alteridade, conceito diretamente relacionado à Antropologia, na medida em que a entendemos como dedicada ao estudo da diversidade humana. Vejamos: alteridade diz respeito às representações "da diferença" que surgem nos contextos de interação entre grupos (ou sociedades, ou sujeitos). Logo, em linhas gerais, alteridade significa entender-se distinto do outro, ou seja, é compreender que existem diferenças que tornam as sociedades humanas particulares em si mesmas. Gersem Luciano (2006), intelectual indígena *Baniwa*, associa alteridade à noção de "personalidade coletiva" e "identidade": tudo o que está relacionado com as características de cada povo, como modo de trabalho, de festas e, o mais importante, a noção de coletividade existente entre eles. É este mesmo autor quem apresenta uma definição sobre o conceito aqui apresentado: "identidade implica a alteridade, assim como a alteridade pressupõe diversidade de identidades, pois é na interação com o outro não-idêntico que a identidade se constitui" (LUCIANO, 2006, p.49).

Os três conceitos são estruturantes do debate que se pretende estabelecer. Cabe esclarecer que a História não deve ser entendida como narrativa oficial advinda apenas do meio acadêmico. As variações nas explicações históricas são indicativas das mudanças de posturas dos historiadores e, logo, ela é interpretação variável ao longo do tempo. Por outro lado, cada sujeito e, por extensão, cada sociedade, possui entendimentos sobre o tempo

passado. Nesse conjunto de explicações, está a consciência história, formada nos contextos particulares de cada grupo. Sendo assim, é pertinente afirmar que há relação próxima entre "consciência histórica" e "alteridade", na medida em que nos defrontamos com historicidades diferentes da nossa, e a partir delas (re)formulamos nossas leituras sobre o passado também de forma contrastiva: nós somos o que somos hoje, porque no passado não fomos como os outros foram. E, desse modo, os fatos ocorridos no tempo vão sendo ordenados culturalmente (SAHLINS, 1990).

Estabelecidas as bases conceituais, seguimos apresentando um modo particular de narrar a História e situar-se no tempo. Apresentar-se-á o entendimento dos povos indígenas no Tapajós-Arapiuns (Santarém/Pará), sobre o seu passado e o modo como explicam as situações contemporâneas[3].

NO VALE DO TAPAJÓS-ARAPIUNS

Nos rios Tapajós e Arapiunsos povos indígenas compreendem inúmeras etnias as quais se distribuem em coletivos locais constituídos em antigos territórios, que ao longo do tempo foram denominados "aldeias", "aldeamentos", "sítios", "colônias ou "territórios". Os diversos interlocutores do trabalho eram oriundosdos seguintes espaços de pertença: Alter do Chão; Arimum;Camará;Cutilé;Jaca; Jacaré; Jauaratuba; Mirixituba;Santo Amaro (também conhecidos como Tupã, ou ainda Tupana); São João; São Pedro; e Vila FrancaCada espaço social territorializado, considerado de pertença,recebe descrição especial de seus filhos que os denominam de: "minha terra", o "meu lugar" e, ainda, o "lugar dos pais" ou "lugar dos meus avôs"...enfim, o lugar da ancestralidade, dos antepassados. No primeiro caso "sítio" é a denominação dada aos espaços sociais das comunidades ribeirinhas, os indígenas foram ensinados a informar os demais que moravam "no sítio" ou eram "do sítio": pois foram "caboclizados"[4], ou seja, tornados caboclos à força. O tempo e a movimentação pelos direitos,

[3] Sobre o assunto, consultar os primeiros textos que se publicou, pois parte das ideias que se desenvolve aqui, são apresentadas em: Beltrão, Jane Felipe. Pertenças, territórios e fronteiras entre povos indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns*versus* Estado Brasileiro. *Antares: Letras e Humanidades*, v. 5, n. 10, pp.5-27, 2013. Disponível em: <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/antares/article/view/2544/1489>; e em Beltrão, Jane Felipe.*Povos Indígenas nos rios Tapajós e Arapiuns*. Belém-Pará: PPGA/Supercores, 2015.

[4] Chama-se "caboclização" ou "tapuização" ao processo de que traz as categorias "caboclo" ou "tapuio" como referentes à característica social distintiva na Amazônia e se aplica desde os tempos coloniais aos grupos indígenas que foram duramente massacrados, "destribalizados" e "deculturados", grupos que pela proximidade da população regional, não lhes era permitido espaço necessário ao refúgio e à sobrevivência. A categoria

empreendida pelos movimentos indígenas, propiciou aos indígenas reaprenderam a dizer que moram ou são "da aldeia" e, quando querem enfatizar a luta pela terra, afirmam ser deste ou daquele territórioe informam com riqueza de detalhes onde fica, algumas vezes, "plotando" os locais em "mapas", desenhos que indicam como se chega lá pela aldeia.[5]

É o caso de Antonio Pereira, da etnia *Cara Preta,* da aldeia Escrivão, no Tapajós, que apresentou as comunidades ao longo do rio. E, encimando o desenho colocou um casquinho, pequeno barco, com o qual podem ir e vir de aldeia a aldeia, remando ou impulsionados por pequenos motores.

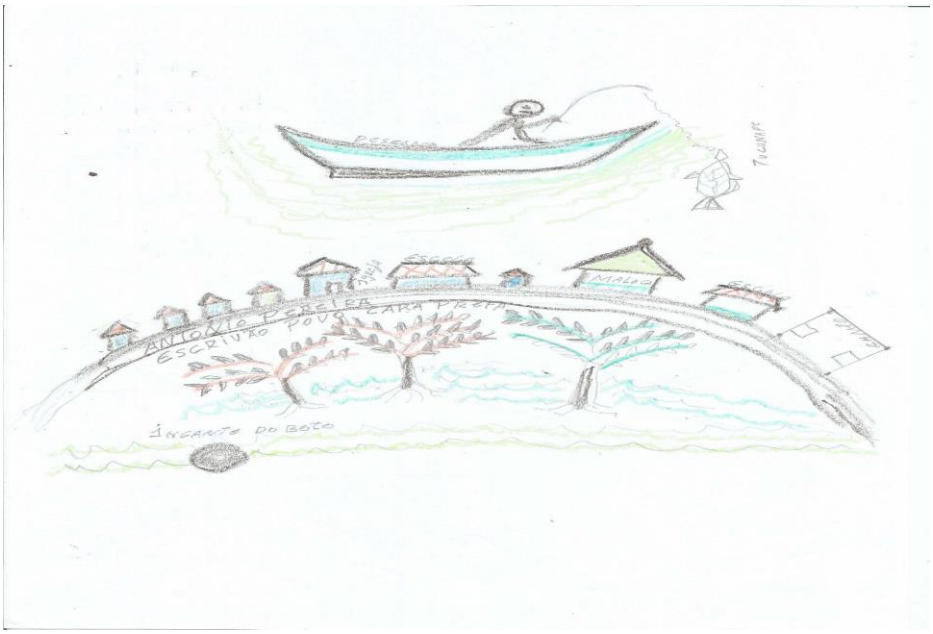


Figura 1: Desenho de Antonio Pereira (2010), da etnia *Cara Preta* , em que mostra panorama da aldeia Escrivão.

possuiu conotação pejorativa, mas foi descurada tanto por historiadores como por antropólogos. O processo de (suposta) indiferenciação dos povos nativos que, se não conduz a extinção física, passa por um danoso processo que lhes retira a língua original como instrumento de comunicação e, aos poucos, a substituí por outras línguas ou pela língua geral *Nheengatu*, da mesma maneira como se havia substituído, grande parte, de instituições, normas e valores por outros que não diziam respeito a cultura indígena em particular, decorrendo de cultura genérica e empobrecida, fruto da situação colonial e/ou da variante missionária, como ensina Moreira Neto (1988).

[5]As narrativas utilizadas no texto foram feitas em oficinas realizadas a pedido dos povos indígenas e com intermediação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), nas quais se contou com a presença e a companhia de interlocutores dos povos: *Arapium*, *Arimum*, *Borari*, *Cara Preta*, *Maytapu*, *Timbira* e *Tupinambá*, os quais estavam dispostos a oferecer informações e a narrar as histórias que conheciam dos "tempos antigos" ou do "tempo [que] foi". Foram enviados, das aldeias, pessoas mais velhas, consideradas excelentes contadoras de histórias, "sabedoras" e "conhecedoras" da luta do movimento indígena. Dos interlocutores enviados, quase todos, possuíam mais de 50 anos de idade, e eram homens, a exceção de dona Daicy Vieira, *tupinambá*, e de Maria José, da etnia *borari*.

Pelo desenho é possível observar que Antonio alinhou detalhadamente a aldeia Escrivão, colocou as casas, a Igreja, a escola, a maloca (local de festas e reuniões), o rancho dispostos à beira do rio, trabalho de alguém que conhece tanto a aldeia, como os caminhosfluviais. É possível também perceber a indicação da atividade econômica primordial: a pesca e o gosto por um determinado peixe, o tucunaré (no alto, lado direito). Não esqueceu de informar sobre os perigos que os "encante de boto" (canto inferior esquerdo) pode causar a quem não tiver cautela com os "animais" que se transformam em gente.

Antonio e muitos outros líderes desenharam. Maria José de Almeida, *borari*, da aldeia Curucuruí – Alter do Chão, se apresenta como "... remanescente do *Ibarari*, que era dos meus avôs ..."diz:"... bom, no tempo dos meus avôs, eu me lembro, eu ainda conheci meus avôs ...". Indicando o valor da terra, com paixão, informou: "... nós somos os donos da terra, dela nós somos feitos, e nós vamos voltar pra ela ...". Registro que o depoimento possui forte interferência cristã, adaptada à situação. Ela prossegue informando desafiadoramente que,enquanto estiverem vivos sobrea terra, "... vamos lutar por ela ... epelas cabeceiras dos nossos igarapés que não existem mais, estão todas devastadas, cavadas …".O desafio é permanecer na luta.

A situação dos territórios indígenas identificados, segundo as narrativas e os documentos que se consultou, são apresentados no Quadro 1, com indicações da situação do território quando disponíveis. Observa-se que, nem todos os povos indígenas, das diversas aldeias da região se fizeram presentes às oficinas, pois há muita dissensão entre as etnias. Há pessoas ribeirinhas que não se pensam ou não se assumem indígenas, espalhadas nos sítios considerados pelos interlocutores como terra de índios. Alguns sítios, possuem fronteiras "partidas" como "metades", pois parte se aceita indígena, parte não se aceita. Os protagonistas com quem se conversou se classificam como os que "se assumem" e os que "não se assumem", segundo os narradores, "possuem vergonha" e "medo" receio de se declarar indígena ou ainda por não vislumbrarem os liames que os prendem a uma dada etnia. Às vezes são considerados "não guerreiros", ou seja não aliados dos que "lutam".

Quadro 1: Situação das terras dos povos do Tapajós-Arapiuns[6]

Terra indígena	Povo(s)	Situação Jurídica	Extensão em ha	População	Localização
Aningalzinho	*Arapium& Tapajó*	Em identificação. Portaria Nº. 77704.07.2008, publicação em 09.07.2008.	Sem definição	Sem informação	Santarém/PA
Borari	*Borari*	Em identificação. Portaria Nº. 776 04.07.2008, publicação em 09.07.2008.	Sem definição	508	Alter do Chão Santarém/PA
Bragança/ Marituba	*Munduruku*	Identificada, aprovada pela FUNAI. Sujeita a contestações. Despacho Nº. 776 29.10.2009, publicada em 30.10.2009.	13.515	231	Belterra/PA
Cobra Grande	*Arapium Jaraqui & Tapajó*	Em Identificação. Portaria Nº. 776 04.07.2008, publicação em 09.07.2008.	Sem definição	Sem informação	Santarém/PA
Escrivão	*Cara Preta, Maytapu&Munduruku*	Em identificação. Portaria Nº. 773 04.07.2008, publicação em 09.07.2008.	Sem definição	Sem informação	Aveiro/PA
Maró	*Arapium&Borari*	Em Identificação.	Sem definição	Sem informação	Santarém/PA
Munduruku	*Apiaká&Munduruku*	Homologada. Registro SPU, Certidão Nº. 10, 10.06.2004.	2.381.800	6.038	Itaituba e Jacareacanga/ PA
Munduruku – Taquara	*Munduruku*	Identificada, aprovada pela FUNAI. Sujeita a contestações. Despacho Nº. 51 29.10.2009, publicada em 30.10.2009.	25.323	171	Aveiro, Belterra e Santarém/PA
Pimental	*Arapium& Tapajó*	Em Identificação. Portaria Nº. 1.099 13.11.2007,	Sem definição	Sem informação	Itaituba/PA

[6] Os dados foram obtidos por meio de entrevistas e coleta junto aos *sites* do Conselho Indigenista Missionário (CIMI); da Fundação Nacional do Índio (FUNAI); e do Instituto Socioambiental (ISA).

		publicação em 14.11.2007.			
São Luis do Tapajós	*Arapium& Tapajó*	Em Identificação. Portaria Nº. 1.099 13.11.2007, publicação em 14.11.2007.	Sem definição	Sem informação	Itaituba/PA

A situação das terras indicadas no Quadro 1 não é estável, por que os processos de demarcação e registro ainda estão no começo e no caso de algumas delas – caso da Terra Maró – encontram-se em meio a litígio judicial, porque os moradores do entorno decidiram contestar a identidade dos moradores. Entretanto, a dinâmica impressa pelo movimento indígena e seus aliados, faz os povos indígenas acreditarem na vitória e a concordar com Dadá, cacique *Borari*, da Terra Maró, que afirma: "... eu posso até servir de adubo para o meu povo, para minha terra, mas dela nunca sairei".[7]

O tempo referido pelos povos indígenas diz respeito ao "tempo antigo" quando "se tornar tapuio" era regra "tempo [que] foi" e que parece atualizado "no tempo que não se foi".

> Tem uma história que o finado meu avô, me contava: saindo daqui, eles não foram porque eles quiseram, eles foram **expulsos, subjulgados, acertados**[alvejados]**, mortos**, é sim! Teve uns que foram até mortos, agora eles estão querendo voltar, e nós, nessa época ninguém era gente [não nascido]. (Dadá Borari, 2010, negritos nossos)

Narrou Milton de Oliveira, *tupinambá*, da aldeia *Muratuba,* no Tapajós, com voz pausada, buscando na memória explicações para a situação de invisibilidade enfrentada pelos povos indígenas do Tapajós e Arapiuns há séculos. A História, que é antiga, volta, fazendo com que nada pareça mudar, e como continuidade permanece, resta a luta e a tentativa de viver em paz nas suas terras. E o senhor Milton perguntava: "Até quando? Quando eu morrer?". Ele morreu sem ver a vitória, há seis meses.

Nenhuma outra região do Brasil, talvez, apresentou no passado – séculos XVI e XVII, maior número de áreas contínuas e densamente povoadas por povos indígenas, de diversas etnias, espalhados por inúmeras aldeias, que o vale amazônico, presença atestada de forma "… irretorquível, pela documentação oficial da época...", como indica Moreira Neto (1988, p.5).

[7]Para ouvirOldair José, ou Dada *Borari,*
acessar:<http://www.youtube.com/watch?v=ypgThhQUEkE&feature=related>.

Ao longo do Amazonas, em pontos estratégicos, Belém e Santarém (no Pará) e Manaus (no Amazonas), existiam núcleos coloniais importantes criados com ainvasão portuguesa. Ao final do século XVII, muitos povos, alguns inimigos entre si, conviviam aldeados nas missões, cerca de 35 mil almas cristãs, podem ser contabilizadas, como sugere Menéndez (2002). Não raras vezes, entre a vila e a cidade, a relação de dependência era cultivada e com o passar dos séculos tornou-se, materialmente, explícita pela forma como se organizavam os povoados amazônicos no período. As vilas frequentemente agregavam em um espaço periférico, ao qual chamavam "aldeia, habitado por "tapuios" (índios, supostamente, indiferenciados) e "índios de serviços" ("descidos" que permaneciam à espera de chamados, como reserva de mão-de-obra). Hoje, muitas sedes de municípios, no Pará, conservam o tal bairro, denominado "Aldeia", como em Santarém; em Altamira o bairro que concentra povos indígenas, denomina-se surpreendentemente "Independente". Em ambas as cidades, os moradores não-indígenas desconsiderem a possibilidade de viver em uma cidade indianizada. Os indígenas que moram nas cidades, ainda hoje, não são reconhecidos como tal.

Especialmente porque a política indigenista implantada, desde a Colônia, produziu drástico processo de depopulação, mesmo considerando que a região foi pouco transformada pela ocupação dos invasores, fato atestado pela indicação de missionários (residentes no Baixo Amazonas), viajantes e naturalistas que frequentaram a bacia do Amazonas e seus afluentes da margem direita e esquerda. Talvez os observadores não se deram conta do processo, considerando a grandiosidade do espaço e a superficialidade das observações que não esquadrinhavam adequadamente o território colonial, até porque tinham que enfrentar os guerreiros que defendiam seus locais de pertença com denodo.

> … [C]onvidar **aquelles indios que ainda estão embrenhados no interior da capitania, a vir viver entre homens**, mas de **conservar constantes e permanentes aquelles que já hoje fazem parte da sociedade servindo ao Estado**, e conhecendo uma religião em que vivem felizes, bem de outro modo que os primeiros, **desgraçadamente envolvidos em uma ignorancia cega e profunda, até dos principios da religião santa que abraçaram** os últimos por effeito das pias e benéficas disposições dos Srs. Reis meus predecessores, e minhas: e querendo igualmente que a condição d'estes índios, assim que os que já hoje tem trato e communicação com os outros vassallos, como dos que d'elles fogem, **seja em tudo a de homens em sociedade** … (Reproduzida *apud* MOREIRA NETO, 1988, p.220. Negritos nossos)

A *Carta Régia* de 1798, dirigida ao Capitão General do Grão Pará, Dom Francisco de Souza Coutinho, reproduzida acima, indica as dificuldades e dá oferece a chave do genocídio e etnocídio praticado contra os então chamados "gentios".

O senhor Milton de Oliveira, líder *tupinambá*, citado linhas acima, não precisou ler a *Carta* para interpretar, de alguma maneira, o referido documento e a política indigenista da Colônia. Via história oral, aprendida com os antepassados, diz que naquela época, "ninguém era gente" [era nascido ou reconhecido como gente], afinal os indígenas, segundo a *Carta,*só se tornariam "gente" vivendo entre os não-indígenas, pois estavam envolvidos pelo manto da ignorância ou seja continuavam embrenhados na mata,fugindo do etnocídio. Desconhecedores que eram da prática do etnocídio produzida pelos portugueses, contra os povos indígenas, nossos protagonistas foram, de alguma forma, deixando pra trás terras e costumes étnicos. A memória do senhor Milton, "puxa de longe" [dos avós, bisavós]as histórias que permitemanalisar o que faziam/fazem os "portugueses" – categoria genérica atribuída, pelos povos do Tapajós e Arapiuns, aos não-indígenas – sem recorrer aos documentos oficiais.

A intencionalidade da *Carta* é reveladora do massacre realizado:

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

Os povos indígenas foram "condenados", com ou sem a extinção do *Diretório*, nas missões, a percorrer o caminho da indiferenciação, supostamente assimilados à sociedade envolvente, para alcançar o ideal da política indigenista colonial que no caso dos povos nos rios Tapajós e Arapiuns foi praticada pelos Jesuítas.

Mais tarde com a expulsão dos Jesuítas, na era pombalina, aumentou extraordinariamente o processo de desorganização e dominação das comunidades, iniciado pela ação missionária, conduzindo os povos indígenas à transformação, das inúmeras etnias, em "caboclos" ou "tapuios".

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

> … era um lugar que era só índio, dizem lá [no passado] que vieram morando nessas terras, vieram morando, mas aí chegou a Guerra, a Guerra dos Cabanos [Cabanagem], Guerra do quebra-quebra, no quebra-quebra eles ["portugueses"] vinham quebrando tudo, eles entraram nessas terras, iam pegando cabo de panela [faziam assepsia completa], eles **acabavam com tudo, com a casa, com a casa e com a pessoa** [matavam], **com as moças todinhas** [estupravam]**, subiam aí pra dentro, subiam pro Centrão**[embrenharam-se na mata], lá pelo Centro tudo tinha caco de panela, **era o quebra-quebra que passou por lá, muita gente pra não morrer, porque eles** [tropas legais] **matavam mesmo**, foi no tempo que saiu esses nomes que agora tem [mudança dos etnônimos], tão colocando aí, saiam, eu não vi, mas os velhos viram, eles penduravam com o pau, mesmo aí na frente [olhando o rio e a mata], eles não paravam muitos tempos, porque com a descoberta, eles foram se mudando, foram embora, mas ele [avô] sempre dizia: - **mas eles vão voltar, um dia eles vão voltar, porque eles não vão, quando chegar lá no fim, eles não tem pra onde ir, eles tem que fazer uma briga pra voltar** – [a promessa]. (Destaques nossos).

Ouvindo atenciosamente as narrativas, descobre-se que os "Índios velhos" (bisavós e avós) no "tempo antigo" para fugir das tropas legais – durante a Cabanagem que os interlocutores chamam *Guerra do Quebra-quebra*– embrenharam-se na floresta, chegando aos "cafundós" (supostamente, ao fim do mundo ou da floresta). Entretanto, os cafundós não eram se prestavam a moradia dos sagazes guerreiros que como como "catequizados" prometeram fazer a viagem de retorno. E nosso interlocutor informa:

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

Entre idas e vindas,os relatos orais ou os documentos oficiais – guardados na memória dos indígenas ou em empoeirados arquivos– indicam que o "desaparecimento" dos povos indígenas foi real.

Os embates dos povos indígenas contra as tropas legais, durante a *Guerra do Quebra quebra* [Cabanagem], produziu ou reforçou a política dos corpos de trabalhadoresque estabelecia aos "tapuios" integrarem-se ao trabalho, público ou particular, compulsoriamente. Resultado da pena imputada aos povos indígenas do Baixo Amazonas pela suposta traição aos

"portugueses" que auxiliaram o Império durante o período Regencial. A punição pode ser tomada como a volta à escravização dos indígenas que resistiram a morigeração estrangeira. O incessante combate aos povos indígenas se constituía no passo inicial de um conjunto de providências que, em última análise visava, a substituição dos indígenas por colonos "brancos" (MOREIRA NETO, 1988,p.20). A limpeza étnica aconteceu.

Para uma visão da ferocidade da repressão aos indígenas, a *Rellação dos presos rebeldes, fallecidos a bordo da Corveta Defençora desde 4 d'Agosto de 1837, thé 31 de Dezembro de 1838* (reproduzido por MOREIRA NETO, 1988)oferece os números relativos aos mortos etnicamente diferenciados, em seis meses, em apenas um dos cárceres da Cabanagem. Entre as 229 pessoas listadas como mortas, 86 foram declaradas "tapuios", 16 indígenas e 16 mamelucas (fruto de casamentos interétnicos com indígenas). Somando as três categorias de "gentes de cores"[8] foram 118 mortos indígenas, mais de 50% dos massacrados, o que indica que os conflitos foram de grande monta e, evidentemente, as maiores vítimas da dizimação foram como nas narrativas orais, os povos indígenas.

Os estudiosos afirmam queas mais de uma centena de etnias registradas, nos séculos XVI, XVII e XVIII, referidas pelos etnônimos,[9] chave da compreensão etnográfica do território,"desaparecem" no século XIX.

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

[8]No século XIX denominavam-se "gente de cores" pessoas que nascidas no Pará não eram descendentes de europeus, leia-se não eram consideradas brancas, mas resultado de relações interétnicas. Assim, nas pessoas em quem predomina o elemento indígena, anotam-se as seguintes categorias: **cabocla** descendentes de negros e índios, de cor morena, cabelos lisos e feições marcadamente indígena; **cafuza** ou **caburés** descendentes de negros ou mulatos e índios, de cor negra, cabelos lisos e grossos; **mameluca** descendentes de brancos e índios de cor clara, cabelos lisos e feições indígenas; e **tapuia** denominação genérica dada aos índios destribalizados e, também, as gentes com características marcadamente indígenas. Quando o elemento negro era predominante as categorias eram: **cafuza** ou **bujamé** descendentes de pardos ou fuscos e negros, cujos traços negros são predominantes; **mulata** descendente de negros e brancos, cujos traços negros sobressaem; **parda** descendente de negros e brancos com pele menos escura; **preta** descendentes de africanos, nascidos no Pará; **mameluca** mistura de negro com caboclo de pele mais escura, esta é uma designação regional. No Brasil de hoje, usa-se dizer que as pessoas que se julga não enquadradas como brancas, são pessoas "de cor", entretanto a categoria indica negros de muitos matizes, embora seja politicamente incorreto recorrer a tal categoria.

[9]Mesmo, considerando que os etnônimos registrem, equivocadamente, comunidades locais como indicativos de povos e nações diversas a depopulação foi grave e condenou os indígenas à invisibilidade. Sobre o assunto consultar: Menéndez, Miguel A.. 2002. A área Madeira-Tapajós: situação de contato e relações entre colonizador e indígenas. *In:* Carneiro da Cunha, Manuela (org.) História dos Índios no Brasil. São Paulo: Cia. das Letras: 281-296.

OS TERMOS DA PERTENÇA NA HISTÓRIA INDÍGENA

Chamo atenção que para além do Tapajós-Arapiuns ser um território tradicional indígena, o território enquanto tal, é fundamental aos povos indígenas e é compreendido como base sócio-espacial. Desse modo, além de pertencer a um grupo étnico, é com a qual os membros do referido grupo mantêm laços de pertença e a partir dela se expressam cultural e socialmente. Assim, retiramou não deste território tudo, parte ou muito pouco do que é necessário para sua sobrevivência, dada a situação "colonial". A relação de pertença ao território não é necessariamente empírica, pois alguns grupos perderam a base física em função do alargamento das fronteiras nacionais.

No Brasil, território étnico não deve ser confundido com terra indígena, pois este último diz respeito ao processo político-jurídico (identificação, demarcação e registro) conduzido pelo Estado para regulamentar as demandas de demarcação dos territórios tradicionalmente ocupados e pertencentes aos grupos étnicos que reclamam direitos.

Território, portanto, é concepção ampla que diz respeito à vida, abrangendo, não apenas bens materiais, mas agregando a produção de ambiente cultural no qual são desenvolvidas as formas de vida, é como dizem os líderes do Tapajós-Arapiuns "terra de índios", categoria que implica em considerar as histórias antigas e a tentativa de reaver o lugar de pertença. Ou ainda, como ensina Luciano, comporta: "... conjunto de seres espíritos, bens, valores, conhecimentos, tradições que garantem a possibilidade e o sentido da vida individual e coletiva" (2006, p.101). A materialização do território, que "nós" os não-indígenas pela miopia não enxergamos, é a terra. E, a terra, enquanto base espacial, é a um só tempo fundamental à resistência político-cultural e tema de unificação da luta dos povos indígenas de mais de cinco séculos, desde a invasão portuguesa.

Arguta é a análise de Luciano sobre o assunto, quando informa a movimentação política que acompanha a luta pela terra dizendo que:

> [é] interessante perceber como na luta pelo direito à terra, as lideranças tradicionais, mesmo sendo muitas vezes analfabetas, adquirem prestígio tanto no nível interno da comunidade, quanto na relação com a sociedade nacional e internacional. Foi a luta pela terra que possibilitou o surgimento do movimento pan-indígena no Brasil na década de 1970, unindo e articulando povos distintos, muitos dos quais eram inimigos nas antigas guerras intertribais. O território indígena é sempre a referência à ancestralidade e a toda a formação cósmica do universo e da humanidade, É nele que se

> encontram presentes e atuantes os heróis indígenas, vivos ou mortos (LUCIANO, 2006, p.101).

Argumenta-se que as concepções de territórios e terras, aqui exploradas, indicam o rompimento com as concepções integracionistas que sustentavam a tutela sobre os povos indígenas, presentes tanto nas constituições anteriores a Constituição de 1988, como na *Convenção Nº. 107* que precede a *Convenção Nº. 169* e, também, nas concepções presentes no Estatuto do Índio que os representantes da FUNAI, teimam em utilizar. Pensa-se que é hora de acordar e pensar em proteção, a tutela ficou no passado e os termos da História Indígena pertencem aos seus protagonistas, os quais se apercebem da alteridade, via consciência histórica cuja forja é a luta.

As garantias constitucionais e as reivindicações dos movimentos indígenas podem ser chamadas, como quer Beckhausen (s/d) de etnocidadania, ou como argumenta Luciano (2006) de cidadania dupla, sem que a condição de cidadão e membro de um grupo étnico prescinda da proteção aos direitos etnicamente diferenciados que requerem sensibilidade jurídica não-ocidental, no sentido proposto por Geertz (1998). É possível concluir que a compreensão do *ser indígena* e seus direitos passam da tutela à proteção, embora as resistências sejam muitas e a luta pelos direitos se faça diuturnamente presente.

Vale observar que tanto os territórios, como as terras indígenas continuam a demandar proteção, especialmente porque os prazos estabelecidos pelos instrumentos legais, inicialmente pelo Estatuto do Índio (1973) e, hoje pela Constituição de 1988 foram rompidos. E, não é possível esquecer que a Carta Magna prevê no artigo 231, parágrafo 1º. o seguinte:

> **[s]ão terras tradicionalmente ocupadas pelos índios e por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para as suas atividades produtivas, as imprescindível à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.** (Negritos nossos).

E prossegue a CF/88 dizendo: **"[a]s terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente**, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes." (Parágrafo 2º, negritos nossos). No 3º. parágrafo afirma:

> [o] aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser

> efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

O 4º. parágrafo afirma peremptoriamente: **"[a]s terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas são imprescritíveis**." (Negritos nossos)

Mais adiante, no parágrafo 5º afirma:

> [é] vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo *ad referendum* do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou o interesse da soberania do País, após liberação do Congresso Nacional, garantindo em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

O noticiário nacional, favorável ou não aos povos indígenas, é pródigo em mostrar o desrespeito sistemático à Constituição de 1988 e as demandas por direitos à terra, especialmente, por conta da referência à terra "tradicionalmente ocupada". Talvez, pela má interpretação do que seja tradicional, lido apenas em "extensão em temporal" que, submete os povos indígenas a um passado que o Estado teima em não ver que se transformou.

Em mais de quinhentos anos, as formas de apropriação dos recursos naturais tornaram-se extremamente diversificadas, sobretudo, se considerarmos os deslocamentos compulsórios e sucessivos ao qual foram submetidos os povos indígenas. A ideia de terras tradicionais, ainda, aparece imbricada de alguma forma com a noção de "terras imemoriais" de sentido historicista, presa ao passado pré-cabralino e relacionada às "origens" dos chamados "povos autóctones" das Américas.

As narrativas históricas das lideranças indígenas do Tapajós-Arapiuns demonstram a maneira como os fatos são organizados no tempo, indicando as interpretações que dizem respeito à instituição da consciência histórica dos povos indígenas do Vale do Amazonas. Os movimentos indígenas, na área, pautam sua atuação tendo por referência o passado informado pelas memórias do "tempo antigo", o qual é de domínio dos "índios velhos" [ascendentes, ancestrais], quando suas vidas afetadas pela ação colonizadora os obrigou a deslocamentos forçados.

As histórias do "tempo [que] foi", hoje, orienta o enfrentamento das adversidades resultantes das violências sofridas, e os narradores revelam histórias, atualizam algumas e a ação das lideranças fortalecem as lutas e dão sentido à realidade vivida.

A História narrada pelas lideranças indígenas são (re)formuladas no complexo contexto de atuação política indígena no Tapajós-Arapiuns, pois a consciência histórica desses povos é "escarificada" pela violência colonial a qual é combatida sob forma de resistência articulada e cotidiana.

Se, hoje, eles se organizam frente às instituições do Estado e dos interesses do grande capital, é viável pensar que há tradições de luta diferenciadas entre esses povos: alguns aparentemente se submetem aos atos coloniais, disfarçando-se ou negando sua etnicidade; e outros – caso dos nossos interlocutores – tomam para si a função social de guerreiros, ressignificada enquanto atuação coletiva de resistência.

Em ambos os casos, os caminhos percorridos são estratégias de sobrevivência, marcadas por atuações diferenciadas. Talvez, se os que se apresentam guerreiros ganharem as lutas (ou as longas batalhas, mesmo paulatinamente), os demais – apontados como ribeirinhos – quem sabe se encorajam e passam a lutar em conjunto.

Por fim, essas narrativas históricas dos povos do Tapajós-Arapiuns configuram a busca por "unidade" na luta contemporânea. Sendo tantos os povos, as narrativas realçam o que eles possuem em comum. Talvez, elas sejam uma das muitas estratégias enfrentamento, reproduzidas oralmente entre os indígenas tal como os mitos são narrados. A semelhança entre o que os antropólogos denominammitos e as narrativas de luta,indicam que ambas as histórias possuem componentes de natureza moral ou pedagógica. E, talvez, se constituam no roteiro da luta empreendida pelo movimento indígena no Tapajós e Arapiuns.

REFERÊNCIAS

DOCUMENTAL

Arquivos do Projeto: *Povos indígenas do Tapajós-Arapiuns*.

BIBLIOGRÁFICA

BELTRÃO, Jane Felipe. Pertenças, territórios e fronteiras entre povos indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns *versus* Estado Brasileiro. *Antares: Letras e Humanidades*, v. 5, n. 10, p. 5-27, 2013.

BELTRÃO, Jane Felipe. *Povos Indígenas nos rios Tapajós e Arapiuns*. Belém-Pará: PPGA/Supercores, 2015.

BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. "O índio na Consciência Nacional" *In: Sociologia do Brasil Indígena.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1972, pp.67-76.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Introdução a uma história indígena" *In:*Carneiro da Cunha, Manuela (org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras:1992, p.9-24.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

CERRI, Luis Fernando. "Os conceitos de consciência histórica e os desafios da didática da história" *In:Revista de História Regional*, v.6, n.2, pp. 93-112, 2001.

JENKINS, Keith. *A história repensada*. Campinas: Contexto, 2001.

LEITE, Eudes Fernando;BENFICA, Tiago Alinor Hoissa. Consciência Histórica e representações: aproximações e afastamentos teóricos sobre a narrativa histórica e sua instrumentalização. *Acta Scientiarum. Education,* v. 36. n.1, pp.75-86, jan/jun. 2014.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

____. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1997.

LUCIANO, Gersem dos Santos. *O Índio Brasileiro: O que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasilde hoje*. Vol. 1. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, 2006.

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

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

RIBEIRO, Berta. "Perspectivas Etnológicas para Arqueólogos (1957-1988)" *In: BIB*. *29*: 1990, pp. 17-77.

SAHLINS, Marhall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zorge Zahar Editor, 1990.

SCHAAN, Denise Pahl. "Arqueologia para etnólogos: colaborações entre arqueologia e antropologia na Amazônia". *Anuário Antropológico,*volume 39, 2014, pp. 13-44.

SCHMIDT, Maria Auxiliadora Moreira dos Santos;GARCIA, Tânia Maria F. Braga. A formação da consciência histórica de alunos e professores e o cotidiano em aulas de história. *Cad. Cedes, Campinas*, v.25. n.67, pp. 297-308, 2005.

RECEBIDO EM: 23/03/2016
APROVADO EM: 27/05/2016