

## **SOBREPOSIÇÕES E EQUIVOCAÇÕES ENTRE POPULAÇÕES INDÍGENAS E TRADICIONAIS NO BAIXO RIO ARAPIUNS (SANTARÉM/PA)**

**LEANDRO MAHALEM DE LIMA**

**RESUMO** *Este artigo aborda a sobreposição fundiária entre Terra Indígena Cobra Grande e o Projeto de Assentamento Agroextrativista da Gleba Lago Grande (Santarém, Pará). Por volta do ano 2000, a formalização desses arranjos foi permeada por um racha político que dividiu os membros das cinco comunidades situadas na área em questão. Nos últimos anos, esses conflitos deram lugar à construção partilhada de acordos e entendimentos. Destaco que esses processos de afastamento e aproximação não dizem respeito a falhas de entendimento ou a distorções utilitárias, mas sim a diferenças nos próprios mundos que estão sendo vistos, por uns e outros, ao acionarem as diferentes categorias formais que definem o pertencimento a “grupos sociais”.*

**PALAVRAS - CHAVE** *Arapiuns, Amazônia, sobreposições, equivocações.*

**ABSTRACT** *This article discusses the overlap between the Indigenous Land Cobra Grande and Agroextractivist Project of the Lago Grande do Curuai settlement (Santarém, Pará, Brazil). Around the year 2000, the formalization of these arrangements was permeated by a political split which divided the members of the five communities located in the area in question. In recent years, these conflicts have given place to the construction of shared understandings and agreements. I argue that these disjunctions and rapprochements do not relate to failures to understand or to utilitarian distortions, but to differences in the worlds which are being seen by each other, when they activate different formal categories that define the belonging to “social groups”.*

**KEYWORDS** *Arapiuns, Amazon, Overlaps, Equivocations.*

## INTRODUÇÃO

<sup>1</sup> Para saber mais sobre o processo de consolidação desses direitos no país leia, por exemplo, ALMEIDA & CARNEIRO DA CUNHA (2000).

Este artigo propõe uma contribuição ao debate proposto por José Maurício Arruti e Mauro Almeida (2013), sobre as políticas de reconhecimento formal de direitos específicos aos povos indígenas, quilombolas e tradicionais no Brasil<sup>1</sup>. Nas últimas décadas, com o progressivo aumento das demandas por reconhecimento de direitos coletivos e difusos por parte dessas populações, casos de sobreposição jurídica e territorial têm se tornado frequentes e são acompanhados de conflitos cuja solução “nem sempre é clara, tanto no plano legal como no plano conceitual” (ARRUTI; ALMEIDA, 2013, p. 02).

Abordo a sobreposição territorial instaurada a partir de início dos anos 2000, entre a Terra Indígena (TI) Cobra Grande, reivindicada pelos Arapium, Jaraqui e Tapajó, que conforma uma área de 8.900 hectares, e o Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE), destinado às populações tradicionais que habitam a Gleba Lago Grande do Curuaí, que abrange uma área de 250.000 hectares. O território em questão se encontra em uma estreita faixa de terra situada entre os rios Arapiuns e Amazonas (Lago Grande do Curuaí), nas proximidades da zona de confluência entre esses rios e o Baixo Tapajós, município de Santarém, centro-oeste do Pará. Essa área abrange um conjunto de cinco comunidades (Caruci, Lago da Praia, Santa Luzia, Arimum e Garimpo) que totalizam aproximadamente 600 pessoas, que habitam cerca de 120 casas.

De um modo geral, a década de 1990 e o início dos anos 2000 correspondem, em toda a região do Baixo Tapajós e Arapiuns, ao processo de formalização de demandas em defesa de diferentes projetos de titulação coletiva da terra. A partir da formação destes arranjos – como a Reserva Extrativista, Terras Indígenas e Assentamentos Agroextrativistas –, passou a ganhar forma o que o antropólogo e frei indígena Florêncio Vaz (2010) chamou de um “grande racha”, que dividiu as comunidades e segmentos

residenciais distribuídos por essa ampla área geográfica, entre a adesão ao reconhecimento oficial como povos indígenas ou como populações tradicionais<sup>2</sup>. No caso em questão, o racha foi sucedido, em meados de 2010, por um processo de esfriamento das tensões e de reaproximação entre os diferentes segmentos residenciais que compõem as comunidades da região, que levou à formalização de consensos e entendimentos em torno da demanda pela demarcação da TI Cobra Grande.

Passei a acompanhar diretamente essa situação em 2008, a partir de um trabalho de campo pericial no qual atuei como coordenador dos estudos realizados pela Funai para a identificação e a delimitação dessa TI. Em 2010, dei início às minhas pesquisas de doutorado junto a essas populações, com o objetivo de melhor entender os modos como entendem e mobilizam o espaço abrangente do político que envolve esses processos. Nesse contexto, realizei, entre 2010 e 2012, três etapas de trabalhos de campo junto às comunidades situadas nessa área e em suas adjacências<sup>3</sup>. Este artigo apresenta considerações preliminares em torno deste estudo ainda em andamento.

## PREMISSAS E MÉTODOS

Este relato etnográfico inspira-se no método das equivoações controladas, proposto por Eduardo Viveiros de Castro (2004), a partir da constatação de que o problema elementar, para o perspectivismo ameríndio, não é a descoberta de um referente comum para duas diferentes representações, mas o de tornar explícito que uma mesma representação se aplica a dois diferentes referentes, a depender da perspectiva. O conceito de equivoação chama a atenção não para falhas de entendimento, mas para a compreensão de que os entendimentos envolvidos em uma situação são necessariamente diferentes, pois que dizem respeito a diferenças nos próprios mundos que estão sendo vistos. A ideia remete aos mecanismos de objetivação

<sup>2</sup>Atualmente, representantes do movimento indígena estimam haver 40 comunidades e aproximadamente sete mil indígenas na região do Baixo Tapajós e Arapiuns que reivindicam ao menos 12 diferentes nomes de povos: Munduruku, Apiaká, Borari, Maytapu, Cara Preta, Tupinambá, Cumaruara, Arapium, Jaraqui, Tapajó, Tupaiu e Arara Vermelha (VAZ, 2010, p. 07). Acrescente-se a esses processos, demandas por reconhecimento quilombola entre diversas comunidades no Lago Grande do Curuá e nos rios Curuá e Curuá-Una.

<sup>3</sup>A primeira com duração de um mês (maio/2010); a segunda, de seis meses (jul. a dez./2011); e uma terceira de três meses (set. a nov./2012).

de diferenças de perspectiva que constituem a condição limite de toda relação social. Propõe o autor que nos contextos das chamadas relações interétnicas ou interculturais, no qual os jogos de linguagem divergem ao máximo, as equívocas de sentido se tornam super objetivadas. Assim, o método permite evidenciar que as divergências que envolvem nativos, antropólogos e agentes do Estado, em torno dos conceitos jurídico-normativos que denotam o pertencimento a coletivos humanos, não dizem respeito a falhas de entendimento ou a distorções deliberadas para fins meramente utilitários, mas sim a diferenças nos próprios mundos que estão sendo vistos, por uns e outros, ao acionarem as mesmas categorias. As equívocas que ocorrem em torno desses referentes conceituais jamais se esgotam, mesmo que divergências e conflitos sejam transformados em acordos e consensos, pois que os entendimentos construídos em torno dos mesmos referentes persistirão em não ser os mesmos.

Para evidenciar essas diferenças de perspectivas, faz-se necessário restituir o domínio do político aos quadros simbólicos e práticos a partir dos quais essas populações “pensam sua ação” e “mobilizam seu pensamento” (ALBERT, 1985, p. 235). Na esteira de Bruce Albert (1985), é possível dizer que as classificações interpessoais de parentesco, que permitem a modulação das diferenças entre consanguíneos e afins, compõem a base dos modelos nativos que lhes permitem pensar e mobilizar seus assuntos públicos supralocais. Por um lado, essas classificações abrem-se em nomenclaturas ontológicas acerca dos diversos entes dotados de subjetividade e perspectiva, que se desdobram, por sua vez, ao domínio das agressões simbólicas de origem humana (diferentes tipos de feitiçaria). Por outro, abrem-se em classificações de alteridade política intercomunitária, que se desdobram, por sua conta, ao campo das relações interétnicas ou interculturais, que operam em torno dos conceitos formais que denotam o pertencimento a coletivos humanos.

Tendo por base essas premissas e métodos, inicio este artigo com algumas notas acerca dos modos como suas linguagens de parentesco se projetam no domínio das relações sociopolíticas intercomunitárias. Na sequência, relato, a partir de suas narrativas, as transformações históricas que culminaram no contexto atual de autoafirmação política e cultural. Por fim, descrevo, para esse caso, os processos políticos recentes que levaram tanto ao estabelecimento do que Vaz (2010) chama de um “grande racha”, quanto à formalização de consensos internos em torno da demanda pela demarcação da TI Cobra Grande. Ao longo das descrições, procuro evidenciar diferentes equivocações em torno das categorias formais que denotam o pertencimento a coletivos humanos.

#### **TERMOS DE PARENTESCO ENTRE OS POVOS DO ARAPIUNS E SUAS VARIANTES**

Os povos do rio Arapiuns se utilizam, fundamentalmente, dos termos disponíveis na língua portuguesa para expressar relações de parentesco. Os modos como se utilizam dessas categorias parecem ser bastante semelhantes ao que ocorre entre as diversas populações ribeirinhas do vale do rio Amazonas e suas adjacências. Em seu estudo pioneiro, Charles Wagley (1957, p. 145-7) sugeriu que os “caboclos” do baixo rio Amazonas (Gurupá) faziam um uso particular dos termos de parentesco nacionais, que diferia consideravelmente dos padrões descritos por Gilberto Freyre (2004) entre as famílias patriarcais do Nordeste. Sua lógica teria se disseminado entre as populações camponesas e urbanas do país, conformando-se, assim, como o “padrão nacional”. Suas hipóteses foram aprofundadas, notadamente, nos trabalhos desenvolvidos por Deborah Lima (1992), no médio Solimões (Tefé), e Mark Harris (2000), no baixo rio Parú (Óbidos), que descrevem o parentesco “caboclo” como uma variante transformacional das sociedades camponesas.

<sup>4</sup> No sentido mais amplo, as relações consanguíneas de um determinado ego incluem todas as pessoas com as quais pode encontrar um vínculo genealógico, ou, que pode ser considerado relacionado através de um parente comum, antepassado ou contemporâneo, do sexo masculino ou feminino. Não há, nesse caso, diferenciações entre parentes matrilineares e patrilineares.

Assim como o padrão nacional, os sistemas de parentesco “caboclos” são cognáticos<sup>4</sup>. Aos membros da família nuclear são atribuídos, com certa fixidez, termos específicos (pai, mãe, filhos), enquanto que os parentes distantes são agrupados com base em sua distância colateral (tio/a, sobrinho/a, primo/a). Salientam Wagley (1957), Lima (1992) e Harris (2000) que a diferença das terminologias caboclas, em relação ao padrão nacional, reside, fundamentalmente, nos modos específicos como agrupam os parentes colaterais. Na geração acima de um ego, a categoria tio/a abarca não apenas os irmãos dos pais, mas também os primos dos pais, que no padrão nacional são classificados como primos de segundo grau (ou mais distantes). Na geração de ego, o conjunto dos colaterais é designado como primos, que oscilam entre primos-irmãos, pesados como consanguíneos, e os primos distantes, considerados casáveis. Na geração abaixo de ego, a categoria sobrinho/a refere-se não somente aos filhos dos irmãos, mas também aos filhos dos primos próximos, que no padrão nacional são considerados como primos de segundo grau (ou mais distantes).

Entre essas populações, portanto, as categorias colaterais são utilizadas para agrupar parentes conforme a geração que se encontram em relação a um ego. O uso desses termos não necessariamente está amparado em relações genealógicas. Isso leva a que as diferenças relativas à idade façam com que alguém que genealogicamente seria classificado como sobrinho possa deslizar à posição de primo/a (caso esteja na mesma linha geracional), ou, inversamente, que alguém que seria classificado como primo/a deslize às posições de tio/a ou sobrinho/a (caso seja associado às gerações ascendente ou descendente).

O gradiente de proximidade/distância em relação à coresidência é central na modulação desses deslizamentos posicionais e cumpre um papel determinante nas maneiras como essas populações definem possibilidades e impossibilidades matrimoniais. Esse aspecto é notadamente marcante nos usos

que fazem da categoria primo/a. Embora estabeleçam conexões de fundo genealógico entre os primos-irmãos e os primos de primeiro grau, de um lado, e os primos distantes e os primos de segundo grau, de outro, esse não é um critério definidor dessas posições, pois que, como salienta Harris (2000), as pessoas podem deslizar de um domínio a outro.

Entre os povos do rio Arapiuns, a maneira específica como produzem os deslizamentos posicionais entre próximos e distantes pode ser evidenciada também pelo uso do sufixo tupi *rana* para compor os sentidos das categorias e das relações de parentesco. Uma pessoa pode ser chamada por outra de primo-rana, pai-rana ou tio-rana, por exemplo. O sufixo que, em uma tradução literal do Tupi significaria “falso”, opera para denotar tanto os distantes, geográfica e genealógicamente, associados a expressões como “borra” ou “resto” (pesados no polo da afinidade), quanto os aparentados que convivem próximos no cotidiano (pesados no polo da consanguinidade). Embora se possa objetar que o uso dessas categorias seja uma mera sobrevivência linguística, é possível argumentar que seu uso revela princípios irreduzíveis de seus modos de modular relações de parentesco. Com efeito, o próprio compadrio cristão, constantemente renegociado em função do estado atual das relações de aliança ou de conflito, parece operar no registro dessa forma específica de denotar posições que oscilam entre o aparentamento e o distanciamento.

Ao polo dos parentes e aparentados corresidentes se desvela um mundo interno vivido entre “chegados”, cujo valor como corpo é constantemente marcado em expressões como “avizinhar”, “trocar putáuas” (pedaços de carne de caça) ou “ser parceiro de puxirum” (mutirão). Esse mundo de confiança e reciprocidade cotidianas e generalizadas opera por oposição complementar ao domínio dos não corresidentes, associados, de modo típico, ao domínio dos “bravos”, considerados como gentes perigosas e imprevisíveis, a serem ou “amansadas” e trazidas para perto ou afastadas.

A posição de “bravos” é correlata à posição de “bichos”, que abarca tanto os animais de caça que povoam as matas, quanto as mães e demais seres encantados que habitam o “encante” situado abaixo da superfície terrestre. A projeção da exterioridade em categorias que expressam as posições de sujeito do “bravo” e do “bicho” pode ser evidenciada pela conexão que esses povos estabelecem entre comportamentos antissociais como o incesto, a sovínice ou a agressividade e os processos de transformação corporal em “bichos de terra”, como onças ou porcos. Tais metamorfoses fazem com que aquele que comete esses e outros “pecados mortais” seja capturado pelo corpo e pela perspectiva do “bicho”, que tende a se voltar contra seus parentes próximos, que passam a ser vistos como presas<sup>5</sup>. Esse aspecto evidencia que os povos do Arapiuns, bem como outras populações “caboclas” do vale do Amazonas e adjacências, pensam e pesam as consequências dessas transgressões no registro daquilo que Eduardo Viveiros de Castro (2004) definiu como a filosofia ontológica do perspectivismo ameríndio.

Com efeito, esse modo específico de integração dinâmica entre o domínio dos corresidentes, associado ao polo dos consanguíneos, e o domínio da exterioridade, que abarca parentes distantes, afins potenciais, bravos, bichos e seres encantados, parece se passar não como uma oposição entre contraditórios, mas como aquilo que Viveiros de Castro (1995) descreve como uma modulação entre contrários graduáveis. Nesse sentido, e ainda com o autor, é possível afirmar que, do ponto de vista local, os valores da consanguinidade e da segurança englobam os valores da afinidade, ao passo que, do ponto de vista global, os valores da afinidade potencial e do perigo englobam seus contrários. Esses elementos sugerem que as populações estudadas modulam seus esquemas de parentesco sob as regras de um sistema ternário do tipo “dravidiano concêntrico”, no qual pessoas associadas a posições de articulação entre consanguíneos e afins, como os primos/as e os parentes – *rana*, operam uma função mediadora

<sup>5</sup> Esses processos de transformação corporal em “bichos de terra”, associados a “pecados mortais” como o incesto, foram também observados por Candace Slater (1994), na região de Parintins, e Mark Harris (2000), na região de Óbidos. Essas metamorfoses corporais associadas às transgressões são completamente diferentes dos processos nos quais um pajé-sacaca veste uma capa corporal (por exemplo, uma capa de cobra grande) para circular entre a “terra” e o “fundo”, onde se encontra o que chamam de “encante” ou “cidade encantada”.

fundamental nas relações entre o mesmo e o outro, o cognato e o inimigo, o individual e o coletivo.

É possível sugerir, portanto, que a especificidade das terminologias de parentesco dos povos do Arapiuns (e possivelmente outras “variantes caboclas”), em relação ao “padrão nacional”, se reporta ao fato de operarem em continuidade com esquemas amplamente observáveis entre os diversos povos indígenas das terras baixas da América do Sul. As diferenças entre as terminologias “caboclas” e “nacionais” parecem se reportar, nesse sentido, a uma equivocação em torno de concepções simetricamente opostas dos domínios da afinidade e da consanguinidade, que se expressam a partir das mesmas categorias disponíveis no acervo da língua portuguesa.

#### OS SEGMENTOS RESIDENCIAIS E O ESPAÇO INTERCOMUNITÁRIO

Os arranjos residenciais formados por parentes e aparentados próximos se projetam no espaço na forma de aglomerados dispersos de casas. Esses segmentos residenciais não são nomeados de modo estável e permanente. A atribuição de nomes a esses coletivos está associada a processos de coletivização do “nome de carteira” ou do “agrado” (apelido) de uma pessoa de referência, por meio da associação do nome a sufixos como *ada* ou *agem*. Por exemplo, Bacabada ou Bacabazada para um coletivo nomeado a partir de alguém que leva o agrado Bacaba. No âmbito desses aglomerados de casas, a posição de chefia está associada, de modo típico, à figura dos fundadores da “paragem” e se realiza em sua capacidade de manter o respeito e a influência sobre o conjunto dos corresidentes. Vistos do exterior, esses segmentos residenciais parecem operar à maneira das autarquias políticas, orgulhosas de suas soberania e autonomia, descritas por Pierre Clastres (2003). Podem ser lidos, nesse sentido, como os segmentos elementares de ativação de suas relações políticas intercomunitárias.

A proibição do incesto entre consanguíneos próximos leva a que a exogamia em relação aos coparticipantes de um mesmo arranjo residencial opere como o meio privilegiado das relações de aliança e ruptura intercomunitárias. Suas estratégias para formar ou se integrar a um segmento residencial estão associadas a duas tendências opostas e complementares, que remetem, de um lado, à ideia de que não é bom misturar sangues e gentes, e de outro, à de que o bom é espalhar.

A tendência endogâmica ao não misturar envolve diversos modos de casar com um parente, que repetem alianças multilaterais relativamente estáveis e confiáveis envolvendo dois ou mais nexos adjacentes (troca de irmãs, duas irmãs com dois primos, um tio e um sobrinho com duas irmãs e etc.).

A tendência ao espalhar faz com que as pessoas circulem, de modo extensivo, em paragens mais distanciadas, em ocasiões como as festas de santo ou os torneios de futebol. Nesse sentido, ter parentes, aparentados e parceiros espalhados, mesmo que distanciados por situações associadas à agressão e à braveza, é um valor estratégico, pois que, com mais ou menos tempo, poderão retomar e reafirmar o convívio e a proximidade.

Se considerarmos as relações genealógicas e as redes de alianças matrimoniais que recuam à geração dos avós dos mais velhos do presente, na área em questão, constatamos que as sucessivas gerações de grupos de germanos se encontram espalhadas por toda a bacia do rio Arapiuns e suas adjacências; e envolvem também áreas mais distanciadas como as periferias de Santarém e Manaus. A designação dessas continuidades de sangues e gentes dispersas se dá, assim como a nomeação do segmento residencial, pela coletivização do nome da pessoa de referência por meio do acréscimo de sufixos como *ada* ou *agem*.

Esses parentes e parceiros distanciados e espalhados por toda a bacia e suas adjacências não parecem operar como

unidades ou blocos de atuação política. Dado o lugar privilegiado da coresidência em detrimento das continuidades genealógicas, os aliados vizinhos e adjacentes de um segmento residencial de referência parecem operar como o “nó duro” de seu corpo supralocal de aliados políticos atuais. Essa diferença pode ser evidenciada também pelo fato de que as agressões xamânicas tendem a se direcionar contra os vizinhos e adjacentes em posição de inimigos, e se enfraquecem quando se trata de pessoas ou segmentos distanciados, com os quais as relações de hostilidade se mantêm por latência. Nesse sentido, os conjuntos de aliados político-matrimoniais vizinhos e adjacentes, que se tratam mutuamente por chegados, parecem atuar à maneira de facções políticas instáveis e não nomeadas, ao passo em que as continuidades genealógicas distanciadas parecem operar uma função complementar de reordenamento dos espaços<sup>6</sup>.

#### PARENTESCO, PERCURSOS E TRANSFORMAÇÕES HISTÓRICAS

Os elementos sobre parentesco e redes de relações intercomunitárias apresentados no tópico anterior nos aproximam do registro a partir do qual os povos daquela região constroem seus entendimentos acerca das transformações históricas que culminaram na situação de sobreposição territorial que se observa no presente etnográfico.

Ao falarem em um “tempo muito antigo”, eles recorrem a referências como aqueles que “se curaram [se transformaram] em terra preta” e que fizeram as “cabecinhas de barro” (resquícios e cerâmicos)<sup>7</sup>. Para eles, o tempo remoto, “quando a gente era muita”, se findou no tempo das guerras da cabanagem. Durante essas guerras, contam que os grandes barcos chegavam fazendo “pega-pegas” e “acabano com tudo”. Falam de combates e de uma grande mortandade em meio à qual a maioria “se curou em terra

<sup>6</sup> Os arranjos formados por aliados político-matrimoniais adjacentes aludem ao conceito analítico de “conjuntos multicomunitários”, trabalhado por diversos autores, como Clastres (2003), Albert (1985) ou Viveiros de Castro (1995). Nas últimas décadas, o tema tem sido alvo de inúmeros trabalhos, notadamente entre os povos de língua Pano, no alto rio Negro e no alto Xingu. Um debate mais aprofundado excede os limites deste artigo, que se limita a pontuar a importância desses arranjos para esse contexto.

<sup>7</sup> Na várzea do rio Amazonas e em boa parte de seus afluentes, como o Tapajós e o Arapiuns, é comum a ocorrência de solos de coloração escura chamados de “terras pretas de índio”. Os estudos arqueológicos argumentam que sua formação resulta de atividades humanas, como a deposição de matérias orgânicas e as queimadas para o cultivo, que remontam a milênios de ocupação. Quase invariavelmente essas áreas são associadas à presença de abundantes resquícios líticos e cerâmicos. Curt Nimuendajú realizou, nos anos 1920, os únicos levantamentos arqueológicos disponíveis sobre a região do rio Arapiuns (STENBOG; RYDÉN, 2004). Denise Gomes (2008), que realizou escavações na margem esquerda do baixo rio Tapajós, aponta que as ocupações associadas às terras pretas ali analisadas remontam a 3800-3600 anos antes do presente. Interessante mencionar que o “curar-se em terra preta”, sobre o qual falam →

os povos do Arapiuns, aponta para uma interessante equívocação em torno das especificidades da origem antrópica desses solos.

<sup>8</sup> Esse ponto apresenta uma interessante equívocação. Enquanto, para os povos do Arapiuns a noção de “cabano” remete à posição de sujeito daqueles que entravam em grandes barcos “acabano com tudo”, para as tropas que estavam nos barcos, e para a própria historiografia, o termo era utilizado para se referir aos moradores das casas de palha, tidos por selvagens e rebeldes às ordens imperiais. Para esses povos, as “terras vermelhas”, dispersas por diversos pontos, têm origem nas mortes ocasionadas nos combates e nas mortandades e aludem a uma equívocação de mesmo tipo que a observável no caso das “terras pretas”. Para mais sobre as guerras da cabanagem, ocorridas em meados de 1830, nessa região, leia, por exemplo, Mahalem de Lima (2008) e Harris (2010).

vermelha”, enquanto que os poucos sobreviventes se refugiaram nos centros de mata e nas cabeceiras dos rios<sup>8</sup>.

As fugas para áreas distanciadas foram sucedidas por uma lenta reocupação das áreas abandonadas pelos mais antigos. Para os mais velhos, esse tempo remete a processos que recuam à geração dos avós de seus avós e estendem-se até o período de sua juventude, quando havia pouca gente e podiam escolher formar casas em diversas paragens abandonadas, repletas de plantas deixadas pelos antigos ao longo de todo o rio Arapiuns e adjacências. Esse movimento de reocupação das beiras dos rios sempre esteve associado a uma preocupação em manterem-se a uma distância mínima estratégica do perigo representado pelos brancos. Dado esse interesse, privilegiaram as relações de troca com os “marreteiros” (regatões), em detrimento da aproximação com os “coronéis” (fazendeiros), que passaram a exercer controle sobre as margens do baixo Arapiuns e Lago Grande do Curuaí, mais próximas a Santarém.

Conforme as narrativas, seus esforços de reocupação dessas áreas, à revelia dos coronéis, foram novamente esfriados em meados de 1920 por uma combinação entre a intensificação dos conflitos com esses senhores e a proliferação de uma epidemia de paludismo (malária). O novo refluxo rumo a áreas distanciadas foi seguido por um lento processo de reativação de trocas com os marreteiros, associado a novas tentativas de formar sítios habitacionais duradouros nas beiradas do baixo rio Arapiuns. As narrativas sobre esse momento, que remete ao segundo quartel do século XX, enfatizam tanto relações de tensão, como esforços de negociação de acordos pacíficos de inquilinato com os coronéis. Com o tempo, cresceu a quantidade de casas construídas nos entornos dos lagos situados no baixo curso do rio. O processo de expansão desses aglomerados coincide com o tempo em que as comunidades de base e os lotes individuais passaram a proliferar pelas beiradas do rio Arapiuns e suas adjacências.

Em seus relatos, os velhos sempre enfatizam que “de primeiro” nunca existiu nem comunidade, sociedade, nem lote. Essas são coisas vindas de fora, que chegaram ao beiradão pelas mãos do Incra, dos sindicatos rurais e das comunidades eclesiais de base<sup>9</sup>. Esses arranjos são associados a um processo de expansão da estrutura formal de Vila Franca (antiga missão Arapium)<sup>10</sup> e das “comunidades de santo”<sup>11</sup>, que até então operavam como os principais domínios de autorrepresentação face ao Estado e à Igreja. Nesse sentido, elevar-se à categoria de comunidade é um passo fundamental em seus processos de apropriação do cristianismo e da civilização, que constituem esforços associados à ideia nativa de “virar branco”<sup>12</sup>.

É importante destacar que o termo nativo “comunidade” se refere também ao ideal de união e compartilhamento tanto entre parentes e aparentados corresidentes em um mesmo arranjo residencial, quanto entre aliados adjacentes que se encontram em posição de aliados. Essa sobreposição de sentidos é fonte de diversas equívocos que se passam no âmbito das relações interétnicas ou interculturais, e que, no contexto dos processos de afirmação cultural indígena, se complexificaram ainda mais. Aqueles que assumiram a identidade indígena passaram a abandonar o uso do termo “comunidade”, por conta de sua associação com a ideia de “virar branco”, e passaram a se utilizar do termo “aldeia” como forma de enfatizar o aspecto indígena de seus arranjos político-residenciais.

## FORMAÇÃO E SEGMENTAÇÃO DAS COMUNIDADES NA ÁREA EM QUESTÃO

Na área aqui em destaque, Lago da Praia (25 casas, 140 pessoas) e Arimum (29 casas e 140 pessoas) foram as primeiras comunidades de base a serem formalmente fundadas em meados dos anos 1970. As demais se originaram a partir de processos de segmentação internos que envolvem também segmentos

<sup>9</sup> Para mais sobre esses processos leia, por exemplo, LEROY (1991), IORIS (2005) ou VAZ (2010).

<sup>10</sup> Até meados do século XX, a antiga missão Arapium era uma localidade, no rio que deu nome a ela, que apresentava as feições estruturais das atuais comunidades de base.

<sup>11</sup> Para mais sobre o tema leia, por exemplo, GALVÃO (1955), que abordou o tema no baixo Amazonas, ou VAZ (2010) sobre as comunidades e aldeias do baixo rio Tapajós.

<sup>12</sup> Autores como GOW (1991, 2003) e KELLY (2005) propõem que o interesse em civilizar-se e diferenciar-se dos modos de vida dos antigos, é um movimento comum entre diferentes povos indígenas nas terras baixas da América do Sul, no presente e no passado. Esses anseios, que soam como “perda cultural”, são objeto de diversas equívocos nos contextos interétnicos.

residenciais que participavam junto a outras comunidades das adjacências. A formação de Caruci (33 casas, 150 pessoas), no fim dos anos 1980, envolveu as famílias que já habitavam as margens dos lagos Caruci e do Arara, e que antes participavam junto às comunidades de Lago da Praia, Araci e Urucureá. Santa Luzia foi formada nos idos de 2003, às margens do lago da Praia, a partir de divergências internas junto à comunidade homônima. O Garimpo, ou Nossa Senhora de Fátima, foi formado em fins dos anos 1980 em uma região de centro, entre Arimum e Ajamuri (Lago Grande do Curuaí), e envolve famílias que antes participavam dessas duas.

#### FORMAÇÃO DOS MOVIMENTOS TRADICIONAIS E INDÍGENAS

A partir dos 1990, as populações dessas comunidades e aldeias passaram a debater e se organizar em torno de diversas modalidades de direitos reservados aos povos indígenas e às populações tradicionais, com o objetivo de obterem garantias de posse e usufruto exclusivo sobre seus territórios de ocupação. Em um primeiro momento, as modalidades de titulação coletiva da terra associadas ao conceito jurídico de populações tradicionais passaram a ganhar corpo na região, por conta do contencioso criado pelo projeto de implantação da Floresta Nacional (Flona) do Tapajós. O reconhecimento dos antigos ocupantes da área como populações tradicionais foi a base dos acordos de permanência firmados junto ao órgão ambiental (IORIS, 2005)<sup>13</sup>. As tratativas realizadas na Flona, em torno da categoria jurídica de populações tradicionais, impulsionaram os movimentos intercomunitários da margem esquerda do baixo rio Tapajós e Arapiuns para que encontrassem na modalidade fundiária da Reserva Extrativista<sup>14</sup>, uma alternativa de regulamentação mais apropriada em relação à primeira, para as áreas adjacentes.

A partir da criação da Resex Tapajós Arapiuns em 1998<sup>15</sup>, o Incra passou a debater a possibilidade de que a totalidade

<sup>13</sup> Esses acordos apenas foram formalizados com a criação do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) no ano 2000 (Lei 9985).

<sup>14</sup> Do ponto de vista formal, são Unidades de Conservação reguladas pela Lei 9.985 de 18/07/2000, geridas no âmbito do Instituto Chico Mendes para a Biodiversidade (ICMBio).

<sup>15</sup> Decreto Presidencial s/nº de 06 de novembro de 1998. A área abrange 677.513,24 hectares, entre a margem esquerda do rio Tapajós e a margem direita dos rios Arapiuns e Maró.

da Gleba Lago Grande, arrecadada em 1980<sup>16</sup>, fosse convertida em um “Projeto de Assentamento Agroextrativista destinado a populações tradicionais” (PAE)<sup>17</sup>. O projeto foi formalmente criado em 2005<sup>18</sup>, mesmo ano em que foi fundada a Federação Agroextrativista da Gleba Lago Grande (Feagle), organização civil responsável pela representação institucional do conjunto das comunidades concessionárias.

De modo concomitante ao processo de discussão e implantação dessas modalidades, diversos segmentos e comunidades passaram a se autoidentificar como povos indígenas<sup>19</sup>. Para eles, reconhecer a si e suas comunidades como “populações tradicionais”, implica em reconhecer sua história e sua cultura indígena e, portanto, em garantir-lhes os direitos constitucionais reservados aos povos indígenas que habitam o território nacional. Os Arapium, Jaraqui e Tapajó descrevem que passaram a debater a questão com seriedade em fins dos anos 1990, a partir das notícias sobre o processo de afirmação indígena por parte dos Mundurucu de Taquara (IORIS, 2005; VAZ, 2010). Nesse contexto, acompanharam os encontros mobilizados pelo Grupo Consciência Indígena (GCI) e pela Comissão Pastoral da Terra (CPT). No ano 2000, alguns participaram das mobilizações da “Marcha Indígena dos 500 anos” e se envolveram na fundação do Conselho Indígena Tapajós Arapiuns (CITA).

Em meados de 2003, quando a Funai realizou estudos preliminares sobre as demandas, a maioria dos segmentos residenciais que compõem as comunidades de Arimum, Garimpo, Lago da Praia e Caruci formalizou um pacto para a demarcação de uma TI contínua que pudesse abranger o conjunto de seus territórios de ocupação tradicional. Passaram a denominá-la como Cobra Grande, em alusão a esse encantado que remete aos donos dos domínios cosmológicos onde habitam. Em 2005, fundaram o Conselho Indígena da Terra Cobra Grande (Cointecog), com o objetivo de sedimentar esse pacto e representar suas demandas face ao Estado (BOLAÑOS, 2008).

<sup>16</sup> A Gleba foi criada a partir das bases estabelecidas pelo Decreto-Lei Nº 1.164 de 01/04/1971. O Processo de Discriminação das Terras iniciou-se a partir da lei nº 6.383 de 07/12/1976 (FOLHES, 2009).

<sup>17</sup> Regulado pela Portaria Incra/P/Nº 268 de outubro de 1996. A destinação das áreas se dá mediante concessão de uso, em regime comunal, segundo a forma decidida pelas comunidades concessionárias (associativista, condominial, corporativista). Na década de 2000, o Incra criou outras duas modalidades análogas: Projeto de Desenvolvimento Sustentável (PDS) e Projeto de Assentamento Florestal (PAF) (FOLHES, 2009). Processos semelhantes passaram a ocorrer nas glebas geridas pelo Instituto de Terras do Pará (Iterpa), na região das cabeceiras do Arapiuns.

<sup>18</sup> Portaria INCRA/SR30/ nº. 31 de 28 de novembro de 2005. Esse ato foi ratificado em 26 de setembro de 2006.

<sup>19</sup> O Artigo 231 da Constituição Federal (1988) garante aos povos indígenas que habitam o território nacional o reconhecimento de suas formas de “organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”.

A formalização dessas reivindicações e desses arranjos associativos tem sido acompanhada pela valorização daquilo que eles entendem como as marcas de suas tradições indígenas, por exemplo: os fermentados de mandioca (caxará e tarubá); o artesanato em palhas diversas (jamanxins, tipitis, cestos); a pajelança e o mundo dos encantados; a fala em Nheengatú, considerada como abandonada pelos antigos; ou, as cabanagens sofridas ao longo da história. Nesse contexto, os integrantes do movimento indígena passaram a criar rituais realizados ao redor de fogueiras, nos quais rezam, dançam e lembram-se de seus antepassados. Esses processos envolvem também a criação e a autoafirmação de nomes de povos e etnias indígenas (VAZ, 2010).

Entre as comunidades, Caruci foi primeira a se autoidentificar indígena, em fins dos anos 1990. Adotou o nome Arapium, tanto porque era o nome do rio quanto porque, conforme os levantamentos documentais realizados por pesquisadores indígenas, seria também o nome do povo que o habitava.

A comunidade de Garimpo passou a se autoidentificar indígena nesse mesmo contexto. De pronto, recusaram-se a adotar o mesmo nome de Caruci, que diziam ser outra gente. Além da distância no parentesco, enfatizavam que eles “se agradavam” de morar no centro da mata, enquanto o pessoal do Caruci preferia morar à beira do rio. Adotaram, então, o nome Tapajó, que, além de presente nas fontes documentais, era o “nome de carteira” assinado por parte do grupo de germanos em torno do qual a aldeia foi fundada.

A afirmação da identidade indígena por parte de Lago da Praia ocorreu logo em seguida. Viram-se, então, na situação de escolher entre um nome já adotado pelas gentes do Garimpo, que consideravam distantes em relação ao parentesco, ou outro já incorporado pela aldeia do Caruci, formada por segmentos residenciais próximos, que se afastaram de sua própria comunidade em anos anteriores. Decidiram, então, adotar como nome de povo o nome do peixe Jaraqui. Justificaram a escolha

pela importância prática e simbólica que a pesca dessa espécie cumpre em seu modo de vida e em sua alimentação cotidiana.

A incorporação do nome Arapium por parte dos comunitários de Arimum ocorreu no contexto em que as três outras comunidades já haviam feito suas escolhas. Em sua leitura, fizeram sentido as interpretações de que os Arapium eram o antigo povo que habitava o rio Arapiuns; e que eles, antigos moradores das beiras do Arapiuns, são descendentes desse antigo povo. Além disso, procuraram marcar sua diferença em relação à aldeia do Garimpo, que se formou de um processo de segmentação emergido em sua própria comunidade, ao mesmo tempo em que procuravam reafirmar suas relações de aliança e proximidade com o pessoal do Caruci.

A afirmação dos nomes de povos ou etnias indígenas, uma nova forma de afirmar pertencimento a coletivos humanos, produziu rearranjos nas relações políticas intercomunitárias que envolvem os segmentos residenciais e seus entornos. É notável a recusa a se identificarem todos como um mesmo povo ou etnia, em torno, por exemplo, do nome Arapium, amplamente disseminado nas fontes históricas sobre a região.

Por um lado, a proliferação desses diversos nomes de povos pode ser entendida como uma estratégia para potencializar seu poder de representação face ao Estado: quanto mais numerosos os povos, maior a chance de serem reconhecidos pelo órgão indigenista oficial. Por outro, a afirmação de diferentes nomes parece ter operado como uma maneira de marcar, em um novo registro, as próprias diferenças internas entre os diferentes segmentos residenciais que compõem essas comunidades.

Se, por sua vez, os nomes de povos e etnias operam como marcadores de diferenças entre os segmentos residenciais e suas comunidades, a categoria genérica de indígena está relacionada à afirmação do pertencimento a um coletivo mais abrangente que envolve o conjunto dos segmentos que se identificam como tais,

que estão envolvidos nos movimentos indígenas e que, em seus próprios dizeres, “valorizam as tradições e a cultura indígenas”. Nesse registro associativo, a categoria “parente” passou a operar como uma forma politicamente marcada de designar o conjunto daqueles que fazem parte desses coletivos indígenas organizados; e marca uma diferença em relação à categoria “companheiro”, utilizada entre os movimentos sindicais e extrativistas dos quais se afastaram.

A criação e a coparticipação no Cointecog, um arranjo político-associativo que abrange apenas os segmentos envolvidos na demanda por um mesmo território coletivo, parecem operar como um campo privilegiado para afirmar relações de aliança no contexto dos conjuntos multicomunitários vizinhos e adjacentes. O CITA e outras associações mais envolventes, por sua vez, parecem operar uma função complementar, que acaba por gerar ou reativar processos de (re)aproximação entre pessoas e segmentos residenciais distanciados.

De um modo geral, os discursos e os arranjos políticos intercomunitários construídos em torno da categoria indígena se constituem por oposição às imagens pejorativas que esses povos fazem do branco. Esse contraste levou a que os segmentos residenciais e as comunidades envolvidos nos processos de criação do PAE e da Resex passassem a assumir para si a identidade de brancos, como forma de destacar sua diferença em relação aos seus contrários, instaurando o “grande racha”, denominado por Vaz (2010) e mencionado no início deste artigo, que envolveu as comunidades do Baixo Tapajós e Arapiuns em um “clima de guerra”.

#### **EQUIVOCAÇÕES EM TORNO DO “RACHA” ENTRE ÍNDIOS E BRANCOS**

A formalização da demanda pela demarcação da TI Cobra Grande, ocorrida em 2003, coincide com a formação da

comunidade de Santa Luzia, a partir de uma cisão no interior da comunidade de Lago da Praia. Embora sejam processos concomitantes, essa divisão comunitária remonta a divergências que se encontravam em curso ao longo de décadas de convívio próximo. Tendo em vista a adesão de Lago da Praia à demanda pela demarcação da TI, os segmentos que formaram Santa Luzia adotaram, de pronto, uma postura de recusa em relação à proposta, em meio à qual formalizaram seu apoio à criação do PAE e da Feagle e passaram a se autoidentificar como brancos. Em meio a quatro aldeias que demandavam a demarcação da Terra Indígena, passaram a aprofundar suas alianças políticas junto às comunidades e vilas situadas às margens do Lago Grande, a ponto de afirmarem que Santa Luzia era uma colônia de produção da vizinha Vila Socorro. De modo concomitante, passaram a realizar uma ampla campanha para convencer seus parentes, aparentados e parceiros, que habitavam as aldeias, a retirarem seu apoio à proposta de demarcação da TI.

Em Arimum, o processo de adesão à demarcação da TI, em meados de 2003, contou com a oposição aberta de apenas um segmento residencial, ligado por relações de parentesco próximo àqueles que fundaram Santa Luzia. Aos poucos, os segmentos contrários conseguiram trazer ao seu lado seus aliados no interior da comunidade, levando a que apenas aqueles mais próximos da comunidade do Garimpo mantivessem a adesão à demanda. Nesse contexto, os segmentos que habitam o São Geraldo, região de fronteira entre Arimum e Vila Brasil, passaram a estabelecer, nessa área, as bases para a fundação de uma nova comunidade. Em Caruci, um segmento residencial passou a afirmar que “fazia parte para” Santa Luzia, enquanto outros dois passaram a se vincular às comunidades vizinhas de Araci e Nova Sociedade do Urucureá.

Na vila de Ajamuri, situada na região do Lago Grande, ao menos dois segmentos residenciais, ligados ao movimento indígena, passaram a realizar uma campanha junto aos

comunitários do lugar, para que a área fosse incorporada à proposta de demarcação. O processo, no entanto, acabou por gerar a intensificação de uma ampla campanha contra o movimento indígena em toda a região do Lago Grande. Essas tensões, que se aqueceram em meados de 2006, levaram a que os Tapajó e demais povos ligados ao Cointecog protocolassem junto ao Ministério Público Federal (MPF) suas primeiras denúncias contra o preconceito, o desmatamento e a expropriação fundiária, acompanhadas de pedidos de urgência com relação à efetivação da demarcação da TI. Nesse contexto, um dos segmentos residenciais, mesmo que vinculado ao movimento indígena, passou a acatar o posicionamento contrário à demarcação adotado por seus parentes próximos que habitam a vila de Ajamuri, enquanto outro, ligado por alianças político-matrimoniais à comunidade do Garimpo, manteve-se em defesa da demarcação.

Muitos dos segmentos que se autoidentificaram indígenas em meados de 2003 e se afastaram da demanda no contexto da criação do PAE e da Feagle em 2005 relataram que tomaram essa decisão por receio de perder direitos e benefícios supostamente exclusivos aos filiados a esses arranjos. Por contraste, os direitos e benefícios que queriam garantidos passaram a ser entendidos como exclusividades dos brancos. Ao passo em que se vinculavam a essa categoria como uma forma de acessar direitos, afirmavam que seus contrários estavam querendo “virar índios” com o objetivo de obter vantagens especiais.

A afirmação da exclusividade dos direitos dos brancos foi acompanhada da reafirmação de estigmas de longa data que associam a categoria índio à imagem dos bravos, que, em seus dizeres “não são cristãos, falam feio, comem cru e moram no meio do mato”. Nesse sentido, assumir-se indígena passou a ser entendido como um movimento de “andar para trás”. Esse entendimento remete ao fato de que muitos entre os que assumiram esse ponto de vista dizem-se descendentes de índios,

puros ou misturados, mas enfatizam que realizaram diversos esforços de ruptura com essa condição, o que os levou a se tornarem civilizados, mansos e cristãos, o que, por sua vez, remete à ideia de “virar branco”. A isso acrescenta-se que, para alguns, o movimento indígena que envolveu a criação de rituais em volta da fogueira foi interpretado como uma “seita”, associada à recusa à cristandade e ao apego à feitiçaria.

Nesse contexto, é importante destacar que a associação entre a condição indígena e o “comer cru” leva a que os segmentos que adotaram esses posicionamentos afirmem que práticas alimentares como os peixes assados e cozidos ou os derivados de mandioca (farinha, beijus, fermentados alcoólicos) são próprias e específicas da vida dos caboclos, que participam do mundo dos brancos e dos cristãos. Para eles, esses elementos culinários os distinguem tanto em relação aos índios, associados às cabeceiras dos rios e aos pontos apicais de suas cadeias genealógicas, quanto em relação aos verdadeiros brancos, associados à imagem das cidades. Nesse sentido, termos como caboclos ou tapuios denotam essa condição intermediária.

É justamente esse entendimento que passou a ser questionado pelos segmentos ligados ao movimento indígena. Eles destacam que antes pensavam da mesma maneira, mas a partir da organização do movimento indígena passaram a entender que esses entendimentos estão associados a mentiras de longa data que os induziram a pensar como brancos. Enfatizam que são índios civilizados e cristãos e sempre se esforçam em marcar sua diferença em relação às imagens pejorativas dos brancos. Nesse registro, termos como caboclos ou tapuios, há muito utilizados por eles, são entendidos como sinônimos de índios civilizados, e lhes servem, de modo análogo, para marcar sua diferença em relação aos modos de vida dos selvagens e dos brancos.

Ao passo que os segmentos que aderiram ao PAE e à Feagle passavam a adotar uma postura hostil em relação ao movimento indígena, os diversos segmentos ligados ao Cointecog passaram

a intensificar respostas no mesmo tom. Tendo em vista as perspectivas de acesso a direitos e benefícios como indígenas, passaram a retirar sua filiação do Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Santarém, ao qual haviam se vinculado em meados dos anos 1970, acusando-o de apoiar e estimular a proliferação desses boatos e estigmas. A partir do entendimento de que os direitos reservados aos povos indígenas seriam exclusivos apenas àqueles que se identificassem à letra como tais, passaram a afirmar que quando a demarcação chegasse, teriam o direito de “jogar fora” todos os brancos, inclusive parentes próximos ou antigos compadres que haviam se vinculado a essa categoria. Essas equívocos acabaram por reforçar boatos e receios de que um segmento residencial que aderisse ou reafirmasse seu apoio a um ou outro bloco teria de se submeter às ordens e determinações das lideranças e segmentos que estavam à frente de arranjos divergentes. Assim como diversos outros segmentos passaram a jogar politicamente com a possibilidade de transitar entre o apoio a um ou outro arranjo, tendo em vista o estado atual das relações de aproximação e distanciamento que ocorrem no dia a dia.

Nos anos seguintes à formação e formalização desses blocos, a divisão tendeu a se acirrar ainda mais. Em meados de 2007, os comunitários de Santa Luzia fecharam aos indígenas a estrada de acesso à rodovia PA-257 (Translago)<sup>20</sup> e construíram um porto privado que passou a taxar o trânsito de pessoas e mercadorias entre Juruti e Santarém. Esse processo foi potencializado por acordos com donos de fazendas que se expandem nas adjacências da rodovia e também com proprietários de olarias existentes em Vila Socorro, da qual afirmavam ser uma colônia. A partir de então, alguns segmentos residenciais das demais comunidades passaram a reafirmar acordos de capatazia, venda e arrendamento junto a proprietários do Lago Grande e de Santarém, levando a um rápido processo de expansão dessas atividades em toda

<sup>20</sup> Vicinal não asfaltada que liga os municípios de Santarém (PA) e Juruti (AM), construída em fins dos anos 1980 pelos Estados do Pará e Amazonas. É conhecida como Translago, por cortar as terras entre o Arapiuns e o Lago Grande do Curuai.

a área em questão, à revelia até mesmo de seus próprios interesses. Essa movimentação levou a que os indígenas, representados por meio do Cointecog, protocolassem diversas denúncias junto ao MPF, que tiveram como resultado um relativo esfriamento nesses acordos.

Ainda em meados de 2007, as tensões acirraram-se ainda mais a partir de um conflito em torno da construção de uma escola municipal em Arimum, a primeira na história das comunidades daquela área. Os segmentos indígenas reivindicavam que a escola fosse incorporada aos programas de ensino escolar indígena, que passaram a ser implantados na região durante esse período. A facção contrária – ligada à Federação Agroextrativista da Gleba Lago Grande –, por sua vez, defendia que a escola mantivesse exclusivamente o ensino sobre os “saberes dos brancos”. Em meio à divisão, esta última assumiu o controle das chaves da escola e proibiu a implantação dos programas escolares indígenas. O fato, permeado por agressões e tensões, levou os representantes do Cointecog a procurarem novamente o apoio do MPF, o que contribuiu para acelerar o processo de construção de escolas indígenas nas aldeias por parte da Prefeitura Municipal de Santarém. No mesmo ano, a partir de denúncias feitas pelos agroextrativistas, o Ibama apreendeu as malhadeiras dos pescadores indígenas de Lago da Praia e Arimum sob a alegação de que eles estariam realizando pesca de cerco predatória. As apreensões levaram a que a facção ligada à Feagle também instaurasse denúncias junto ao MPF contra os segmentos indígenas, criando as bases para que pudessem questionar os discursos de que os indígenas estariam comprometidos com a preservação ambiental, enquanto eles, os brancos, estariam comprometidos com a destruição.

Entre julho e agosto de 2008, o clima de tensão se aqueceu ainda mais por conta da presença do Grupo Técnico enviado pela Funai para conduzir os estudos de identificação e delimitação da Terra Indígena Cobra Grande, no qual atuei como coordenador.

<sup>21</sup> Termos utilizados em uma reportagem da Rádio Rural de Santarém publicada em 29 de julho de 2008 em seu sítio eletrônico.

A realização desses estudos foi acompanhada de uma série de manifestações nas quais os segmentos ligados à Feagle e ao PAE demonstravam que não aceitavam “ser consideradas como indígenas” e se colocaram abertamente “em conflito com a equipe de antropólogos da Funai”<sup>21</sup>. Em alguns casos, realizaram ameaças diretas à equipe e nos impediram de circular em áreas que reivindicavam como parte do assentamento. Em outros, procuraram se afastar de suas casas durante os trabalhos, com o objetivo de evitar qualquer contato com a equipe. Em face àquela situação, sobre a qual pouco sabia de antemão, procurei levantar informações necessárias à identificação do território reivindicado, ao mesmo tempo em que procurava problematizar os termos e as equívocos em torno da divisão entre índios e brancos, que envolvia pessoas e segmentos conectados entre si por relações de parentesco e aparentamento, e que partilhavam um fundo histórico e cultural comum, ligado à vida às margens do rio Arapiuns e suas adjacências. Também em 2008, além do envio do GT pela Funai, o MPF instaurou um inquérito civil público com o objetivo de acompanhar o processo de demarcação. Essas medidas levaram a que ambos os lados passassem a considerar que o Estado, de fato, daria encaminhamento às suas demandas por reconhecimento indígena. No ano seguinte, o Incra firmou um convênio técnico com o objetivo de dar prosseguimento ao processo de implantação do PAE e formalizou junto à Funai o reconhecimento da situação de sobreposição fundiária.

Após a realização desses trabalhos de campo, passei a defender a necessidade de que fossem criados dispositivos concretos para apoiar as populações na construção de uma nova situação de entendimento acerca da divisão ocorrida em torno dos conceitos formais de povos indígenas e populações tradicionais. Em minha leitura sobre esse processo de demarcação que acompanhei de perto, seria necessária a construção participativa de um plano de gestão e proteção dessa Terra Indígena, como forma de criar as condições para que esses povos, comunidades e segmentos

residenciais pudessem formular, por sua própria conta, mas com o apoio do Estado e de parceiros externos, entendimentos e mecanismos que pudessem levar a uma solução dialogada para o impasse. Nesse contexto, os estudos antropológicos deveriam dar conta de captar e evidenciar os termos a partir dos quais as populações entendem e mobilizam os conceitos e as disputas, para então problematizar junto a elas e aos agentes do Estado, as diversas equívocas que ocorrem em torno desse racha entre índios e brancos, permeado por uma notável reificação dessas categorias.

A partir de 2010, iniciei meu projeto de doutorado junto àquelas comunidades. Nesse contexto, concentrei-me em melhor compreender e debater as questões, casa à casa, junto às famílias e comunidades. Em meio aos trabalhos de campo, deslocados do contexto pericial, surpreendi-me com o interesse dos nativos em sanar dúvidas e problematizar equívocas acerca das divergências em torno dos processos formais de acesso a direitos. Nesse contexto, é preciso destacar a iniciativa própria dos segmentos ligados ao movimento indígena (Cointecog, CITA, GCI) em realizar diversos esforços junto à facção contrária com o objetivo de apaziguar os boatos, tensões e equívocas que levaram ao racha ocorrido ao longo dos anos 2000, de modo a fazer avançar o processo de demarcação.

O intervalo de realização desses trabalhos de campo coincide também com um momento em que, após cerca de dez anos de disputas, as relações de aproximação e afastamento entre os diferentes segmentos residenciais passavam a ser recompostas. Em meio a esse processo, os comunitários de Santa Luzia decidiram fechar o porto privado montado em 2007 e reabriram a estrada de acesso à PA-257 aos Jaraqui de Lago da Praia. Além disso, parte dos comunitários e o conjunto das lideranças de Santa Luzia decidiram adotar a “regra dos índios”, que proíbe a venda de cachaça nas comunidades, argumentando que o excesso de “bebida forte” teria contribuído para o acirramento dos

conflitos e desentendimentos. De um modo geral, uns passaram novamente a frequentar as festas e as reuniões promovidas pelos outros, o que os levou a efetuarem novas alianças matrimoniais e novos laços de compadrio. Esse processo foi acompanhado de rearranjos semelhantes em Arimum e Caruci, onde também havia um acentuado quadro de conflitos, permeado por agressões de ordens física e xamânica. O período coincide também com o processo de expansão da rede de escolas indígenas em todas aquelas aldeias, a um passo mais largo que o processo de implantação da escola regular de Santa Luzia. A partir de então, diversas famílias dessa comunidade passaram a matricular seus filhos nas escolas indígenas.

Foram diferentes fatores que contribuíram para um significativo esfriamento das tensões e equívocos que haviam aquecido o estabelecimento do “grande racha” observado nos anos anteriores. A partir de então, em meio a nossos diálogos, os segmentos ligados ao Cointecog passaram a propor aos segmentos ligados à Feagle a discussão dos termos de um possível pacto em torno de um “plano de bem viver” que pudesse dar prosseguimento à demanda pela demarcação da TI, de modo a que a proposta fosse efetivada como uma garantia ao conjunto dos segmentos residenciais que compõem aquelas comunidades, independente de suas relações de antagonismo atuais. Nesse contexto, passaram a retirar sua ênfase à necessidade de que seus contrários se identificassem, à letra, como povos indígenas, afirmando coisas como, independente dos nomes, todos eram parentes e aparentados; ou, se não, humanos, “cabocos do pé rachado”, “tapuios da rede furada”, “filhos do Arapiuns” ou outras expressões do gênero.

Em novembro de 2012, tendo em vista essas significativas transformações no panorama dos conflitos internos, a representante da Coordenação Geral de Identificação e Delimitação (CGID) da Funai realizou, na aldeia Caruci,

uma reunião na qual enfatizou a importância da efetivação de consensos e entendimentos em torno da demanda pela demarcação TI, de modo que o processo não servisse para gerar ou potencializar conflitos internos. Em março de 2013, as lideranças e representantes das cinco comunidades realizaram reuniões internas com o objetivo de formalizar seus acordos em torno da proposta de demarcação da Terra Indígena Cobra Grande.

Em uma reunião realizada em Caruci, o cacique da aldeia de Lago da Praia afirmou “apoiar a inserção de Santa Luzia nas lutas do Cointecog”. O presidente de Santa Luzia, por sua vez, declarou “apoio ao movimento indígena em relação às lutas pela demarcação da Terra”; afirmou “compreender a necessidade de serem parceiros, de fazer valer a efetivação do plano de gestão da Terra Cobra Grande” e disse “entender agora que a luta é para assegurar a terra e não para expulsar como alguns cogitavam” (COINTECOG, 2013b). Em uma reunião realizada em Arimum, ambas as facções destacaram a importância de haver “respeito entre todos” e reiteraram a necessidade de esquecer “as divergências passadas e caminhar juntos com o mesmo objetivo de assegurar a terra para todos” (COINTECOG, 2013a). A partir de então as atas desses encontros foram protocoladas junto à Funai e ao MPF em Santarém, para que o Estado pudesse dar andamento ao processo de demarcação.

Tendo em vista os constantes processos de aproximação e distanciamento que se passam no espaço político intercomunitário, os acordos podem plenamente se converter em novas rodadas de tensões em torno dos dispositivos formais de nomeação de coletivos humanos. A construção partilhada de entendimentos evidencia, no entanto, que a lógica exclusivista que permeou a construção do “grande racha” pode ser plenamente reavaliada caso as intervenções antropológicas e estatais sejam capazes de captar as diversas equivocações de sentido que ocorrem

nesses contextos. Ao fim e ao cabo, a saída para os impasses de sobreposição encontra-se nas próprias lógicas e linguagens nativas, capazes de articular arranjos totalmente originais, que não se reduzem à mera reprodução e reificação dos idiomas do Estado e da antropologia.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, Bruce. *Temps du Sang, Temps de Cendres: representation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. 1985. Tese (Doutorado), Université Paris X, Paris, 1985.
- ARRUTI, José Maurício; ALMEIDA, Mauro W. B. Políticas de Reconhecimento e Sobreposições Territoriais. *Workshop “Políticas de Reconhecimento e Sobreposições Territoriais”*, Campinas, IFCH/Unicamp, 21 a 25 de maio de 2013.
- BOLAÑOS, Omaira. *Constructing indigenous ethnicities and claiming land rights in the Lower Tapajós and Arapiuns region, Brazilian Amazon*. Tese (Doutorado), University of Florida, Gainesville, 2008.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro W. B. Indigenous Peoples, Traditional People, and Conservation in the Amazon. *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, v. 129, n. 2, p. 315-336, 2000.
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1974].
- COINTECOG. Atas assinadas de reuniões: aldeia Arimum, 02 de março; aldeia Caruci, 06 de março. Brasília: CGID/FUNAI, 2013.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global Editora, 2004 [1933].
- GALVÃO Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. São Paulo: Ed. Nacional, 1955.

- GOMES, Denise. *Cotidiano e Poder na Amazônia Pré-colonial*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 2008.
- GOW, Peter. Ex-cocama: identidades em transformação na Amazônia peruana. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 57-79, 2003.
- HARRIS, Mark. *Life on the Amazon: the anthropology of a Brazilian peasant village*. Oxford: University Press, 2001.
- HARRIS, Mark. *Rebellion on the Amazon: the Cabanagem, race, and popular culture in the North of Brazil, (1798-1840)*. Cambridge: University Press, 2010.
- IORIS, Edviges. *A Forest of Disputes: struggles over spaces, resources, and social identities in Amazônia*. Tese (Doutorado), University of Florida, Gainesville, 2005.
- KELLY, José Antônio. Notas para uma teoria do 'virar branco'. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 201-234, 2005.
- LEROY, Jean-Pierre. *Uma Chama na Amazônia*. Rio de Janeiro: Fase Editora, 1991.
- LIMA-AYRES, Deborah. *The social category caboclo: history, social organization, identity and outsider's social classification of the rural population of an amazonian region*. Tese (Doutorado), King's College, Cambridge, 1992.
- MAHALEM DE LIMA, Leandro. *Perspectivas e posições de sujeito em torno da noção de cabano na Amazônia em meados de 1835*. Dissertação (Mestrado), FFLCH-USP, São Paulo, 2008.
- POPULAÇÃO ribeirinha não aceita ser considerada comunidade indígena. Santarém, Rádio Rural de Santarém, 28 de julho de 2008. Disponível em: <[http://www.radioruraldesantarem.com.br/?exibe=detalha\\_plantao&cod=57](http://www.radioruraldesantarem.com.br/?exibe=detalha_plantao&cod=57)>. Acesso em: 03/10/2008.
- PROJETO Saúde e Alegria. *Mapa da Área de Atuação do Projeto Saúde e Alegria*. Santarém: PSA, 2011.
- STENBROG, Pál; RYDÉN, Stig (Org.). *In the Pursuit of Past Amazon: archaeological researches in the Brazilian Guyana and in the Amazon region*. Göteborg: Museum of World Culture, 2004.
- VAZ, Florêncio. *A emergência étnica dos povos indígenas no baixo*

*rio Tapajós (Amazônia)*. 2010. Tese (Doutorado), PPGCS/UFBA, Salvador, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 2, n. 1, p. 1-20, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Ambos os Três: sobre algumas distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco*. *Anuário Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 9-91, 1995.

WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

---

LEANDRO MAHALEM DE LIMA - Doutorando em Antropologia Social (PPGAS/USP). Pesquisador no Centro de Estudos Ameríndios (CEstA/USP). Bolsista CAPES. <lmahaleml@gmail.com>.