

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS
HUMANAS

ROSSINI PEREIRA MADURO

O PROCESSO DE AFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICA DOS BORARI DE
ALTER DO CHÃO-PA

Manaus-AM

2018

ROSSINI PEREIRA MADURO

**O Processo de Afirmação da Identidade Étnica dos Borari de Alter do Chão –
PA**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre do Curso de Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade do Estado do Amazonas - UEA.

Orientadora: Profa. Dra. Jocilene Gomes da Cruz

Manaus – AM

2018

Catálogo na fonte
Elaboração: *Ana Castelo CRB11ª -314*

M178p

Maduro, Rossini Pereira

O processo de afirmação da identidade étnica dos Borari de Alter do Chão-PA. / Rossini Pereira Maduro. – Manaus: UEA, 2018. 122fls. il.: 30cm.

Dissertação, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas, da Universidade do Estado do Amazonas, para obtenção do título de Mestre em Ciências Humanas.

Orientadora: Profª. Drª. Jocilene Gomes da Cruz

1. Identidade étnica 2. Etnicidade 3. Borari 4. Alter do Chão-PA. I. Orientadora: Profª. Drª. Jocilene Gomes da Cruz. II. Título.

CDU 316.7

ROSSINI PEREIRA MADURO

**O Processo de Afirmação da Identidade Étnica dos Borari de Alter do Chão –
PA**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre do Curso de Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade do Estado do Amazonas - UEA.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Jocilene Gomes da Cruz
Universidade do Estado do Amazonas

Prof. Dr. Pedro Henrique Coelho Rapozo
Universidade do Estado do Amazonas

Prof. Dr. Davi Avelino Leal
Universidade Federal do Amazonas

Manaus – AM

2018

*Dedico esse trabalho à minha mãe
Rosilda, minha avó Benedita e minha esposa
Michele, mulheres a quem devo minha existência.*

AGRADECIMENTOS

A Deus por ter me segurado em suas mãos nos momentos de angústia e de fraqueza (que não foram poucos).

A minha Esposa Michele que me acompanhou ao longo de toda essa jornada me apoiando e incentivando.

A minha orientadora, Profa. Jocilene, que subiu na canoa com um destino traçado e viu seu orientando mudar de rumo no meio da viagem. Obrigado pela companhia na jornada.

Aos meus irmãos Ronilson, Antônio, Keissiane, Edson e Rosane e a toda minha família que sempre acreditaram em mim.

A minha amiga Alcione Deodato, pela revisão ortográfica da dissertação.

Aos meus amigos e colegas de trabalho Giovana, Silvanira, Glademir, Francisca, Jucinora e Altaci por todo apoio oferecido.

Aos professores da banca de qualificação, Dr. Davi Avelino Leal e Dr. Pedro Rapozo, pelas ricas sugestões que contribuíram significativamente para a melhoria na qualidade do trabalho.

Ao meu colega de mestrado Peterson Colares pelas discussões acadêmicas, por partilhar inquietações e pela amizade, e aos demais colegas de caminhada acadêmica.

Aos professores do PPGICH.

Ao meu tio, Cacique Maduro, não apenas pela contribuição nesse trabalho, mas por tudo que tem feito pelo nosso povo Borari.

A todo povo Borari de Alter do Chão que mesmo diante de tantas dificuldades, RESISTE.

Meus sinceros agradecimentos a todos.

Kuá yané rendáwa
Iké yané rendáwa
Yasuã yamaramunha yané rendáwa rupi, se mú
Iké yasuã yapitá
Se anama tá umanú, tá upurigáya iwí upé tuí
Tá umanduári ramé, umunúka yané piá.

Aqui é o nosso lugar
Vamos lutar pelo nosso lugar, meu irmão
Aqui vamos ficar
Meus parentes morreram, derrubaram sangue nessa terra
Quando eles lembram, corta o nosso coração.

Luiz Alberto Çairé

RESUMO

Este trabalho teve como objeto de análise o processo de afirmação da identidade étnica dos Borari de Alter do Chão. Trata-se de um estudo etnográfico sobre como se deu a construção dessa afirmação identitária, iniciada após conflitos pela posse territorial no ano de 2003, e que engloba muitos outros elementos que ultrapassam os limites da visão instrumentalista. O processo observado entre os Borari de Alter do Chão acompanhou um fenômeno amplamente observado por toda a região do Baixo Rio Tapajós, onde grupos passam a afirmar as suas identidades étnicas e reivindicam do estado seu reconhecimento coletivo indígena e a demarcação de seus territórios. Os estudos apontam que o processo de afirmação da identidade indígena do Borari de Alter do Chão representa muito mais do que uma luta por posse territorial, o fenômeno representa uma alteração não apenas na configuração territorial da região ao qual Alter do Chão faz parte, mas também na configuração social dessa região, onde se acreditava na extinção dos Borari como grupos socioculturalmente organizados.

Palavras-chave: Identidade Étnica, Etnicidade, Borari, Alter do Chão

ABSTRACT

This work had as object of analysis the process of affirmation of the ethnic identity of the Borari of Alter do Chão. It is an ethnographic study of how the construction of this identity affirmation, initiated after conflicts by the territorial possession in the year of 2003, and that includes many other elements that exceed the limits of the instrumentalist vision. The process observed among the Borari of Alter do Chão accompanied a phenomenon widely observed throughout the region of the Lower Tapajós River, where groups identify themselves as indigenous and come to claim from the state their recognition and the demarcation of their territories. The studies indicate that the process of affirming the indigenous identity of the Borari of Alter do Chão represents much more than a struggle for territorial possession, the phenomenon represents a change not only in the territorial configuration of Alter do Chão, but also in the social configuration, where it was believed in the extinction of the Borari as socio-culturally organized groups.

Keywords: Ethnic identity, Ethnicity, Borari, Alter do Chão

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CITA - Conselho Indígena dos rios Tapajós e Arapiuns

FLONA – Floresta Nacional

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

GCI – Grupo Consciência Indígena

GRENI – Grupo de Reflexão de Religiosos Negros e Indígenas

IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

MPF – Ministério Público Federal

PDPI - Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas

PPTAL- Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal
TI – Terra Indígena UC – Unidade de Conservação

LISTA DE MAPAS E FIGURAS

Mapa 1 – Área reivindicada por Rui Nelson e limite urbano de Alter do Chão.....	50
Mapa 2 – Loteamento Savana.....	52
Mapa 3 – Mapa de delimitação da TI Borari de Alter do Chão.....	59
Mapa 4 – Mapa de delimitação da área urbana de Alter do Chão.....	60
Mapa 5 – Mapa de localização do bairro “Área Indígena”.....	65
Figura 1 – Placa fixada na entrada da “Área Indígena”.....	66
Figura 2 – Malocas em construção na “Área Indígena”.....	67
Figura 3 – Residência de D. Benedita Maduro na década de 1990.....	68
Figura 4 – Assembleia Geral do CITA.....	93
Figura 5 – Postes de energia elétrica instalados na “Área Indígena”.....	98
Figura 6 - Puxirum para construção do Microssistema de abastecimento de água da “Área Indígena”.....	101
Figura 7 – Apresentação de Grupo de trabalho durante a I Assembleia Geral Borari.....	103

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
PERCURSO TEÓRICO-METODOLÓGICO	21
CAPÍTULO I - A HISTORIOGRAFIA DO TAPAJÓS E OS PROCESSOS DE INVISIBILIZAÇÃO INDÍGENA	30
1.1 AS MISSÕES EUROPEIAS PELO RIO TAPAJÓS NO PERÍODO COLONIAL E OS PRIMEIROS CONTATOS COM OS POVOS INDÍGENAS DA REGIÃO.....	30
1.2 FUNDAÇÃO DA MISSÃO DOS BORARI E ELEVAÇÃO DE ALTER DO CHÃO À CATEGORIA DE VILA	33
1.3 A CABANAGEM PARA OS BORARI.....	36
1.4 INVISIBILIZAÇÃO BORARI.....	41
CAPÍTULO II - OS BORARI DE ALTER DO CHÃO E O PROCESSO DE AFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICA	48
2.1 A ORGANIZAÇÃO TRADICIONAL DO TERRITÓRIO ENTRE OS BORARI E O ASSÉDIO DE INVASORES	48
2.2 AUTOIDENTIFICAÇÃO COMO ESTRATÉGIA DE DEFESA DO TERRITÓRIO: O TERRITÓRIO BORARI E A LUTA PELO RECONHECIMENTO OFICIAL DA FUNAI.....	54
2.3 O BAIRRO INDÍGENA COMO ELEMENTO DE RESISTÊNCIA BORARI	64
2.4 E DE REPENTE SE DESCOBRIU ALTER DO CHÃO: A VILA BALNEÁRIA COMO DESTINO TURÍSTICO E A COBIÇA PELO TERRITÓRIO BORARI.....	68
CAPÍTULO 3 - MOVIMENTO INDÍGENA DO BAIXO RIO TAPAJÓS E A ORGANIZAÇÃO POLÍTICA BORARI	77
3.1 A CONQUISTA DE DIREITOS COMO CONSTRUÇÃO DE UM CAMPO FAVORÁVEL AOS MOVIMENTOS DE AUTOIDENTIFICAÇÃO INDÍGENA.....	77
3.2 O MOVIMENTO INDÍGENA NO BAIXO RIO TAPAJÓS E AS PRESSÕES ANTI-INDÍGENAS.....	82

3.3 A ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DO POVO BORARI DE ALTER DO CHÃO	95
.....
CONSIDERAÇÕES FINAIS	104
REFERÊNCIAS	77
ANEXOS	112

INTRODUÇÃO

Os movimentos de retomada da identidade indígena, objetivados em processos de afirmação da identidade étnica, ganharam força nas últimas décadas e se configuram como importantes fenômenos sociais em diversas regiões do Brasil e do mundo, no entanto, ainda logram de certo desinteresse por parte de pesquisadores das áreas das Ciências Sociais e Humanas, sendo ainda pouco problematizados no ambiente acadêmico.

A inclinação para essa temática que entendemos ser de grande relevância, por abranger categorias e conceitos que não possuem abordagens consensuais nas áreas das Ciências Humanas e Sociais¹ e que trata de questões que podem resultar em processos de reordenamentos socioculturais e sociopolíticos nas regiões onde ocorrem, partiu de motivações pessoais pelo fato de ser pertencente ao povo indígena, foco central da presente pesquisa.

Por conta da proximidade com o objeto da pesquisa não há como desviar de caminhos prioritariamente empíricos na descrição do fenômeno estudado, no entanto, teve-se o cuidado de adotar uma abordagem teórica necessária para a compreensão do fenômeno com maior profundidade. Assim como muitas das questões que envolvem a temática indígena, o processo de retomada ou reafirmação da identidade indígena ainda é visto de forma tímida por parte de pesquisadores e mesmo por parte do Estado brasileiro, pois ainda são poucos os estudos e as ações direcionadas a essa categoria indígena.

Em Alter do Chão, no oeste do estado do Pará, após séculos de abstrusidade étnica, um grupo de moradores afirma a sua identidade indígena e passa a se autoidentificar como pertencente ao povo Borari. Essa atitude é assentada em diversos fatores de ordens tanto externas quanto internas, sendo a mais destacada

¹ Em relação aos processos de afirmação étnica, não existe uma abordagem consensual para definir tal fenômeno social. João Pacheco de Oliveira (1999), utiliza o termo “ressurgimento das identidades étnicas”, enquanto Alberto Miguel Bartolomé (2006) usa o termo “etnogênese”, e Arruti (1995) adota “emergência étnica”. Apesar da miríade de termos utilizados, entendemos que, todos, são usados para se referir aos fenômenos sociais de saída da invisibilidade de grupos indígenas historicamente tidos como extintos. Neste estudo, baseado nos discursos dos sujeitos colhidos ao longo da pesquisa, que afirmaram, nunca ter negado a sua identidade indígena, utilizei o termo “Afirmação Étnica”.

delas, a estratégia de defesa do território tradicional contra a pressão e o assédio da especulação imobiliária na região.

Assim, a presente pesquisa se volta para a análise do processo de afirmação da identidade étnica do povo Borari de Alter do Chão². Como tentativa de alcance de nossa proposição que é analisar o processo de afirmação da identidade étnica dos Borari de Alter do Chão, procuramos inicialmente situar os Borari na historiografia da região do Baixo Rio Tapajós, enveredando o percurso histórico até os dias atuais, analisando como se deu a construção da afirmação da identidade indígena e qual o lugar que o movimento indígena ocupa nesse processo.

É importante destacar o fato de, no caso específico de Alter do Chão, o grupo que assumiu a identidade indígena encontra-se inserido no conjunto populacional que constitui a Vila de Alter do Chão, não existindo dessa forma, uma “comunidade Borari” sob um ponto de vista geográfico dentro da vila, mas sim uma “comunidade relacional” fundamentada por laços de consanguinidade e afinidade como as relações entre famílias ou entre vizinhos, caracterizando-se pela inclinação emocional recíproca, comum e unitária, assim como pelo consenso político (TÖNNIES, 1973).

A atitude dos moradores de Alter do Chão em assumir uma identidade étnica, outrora negada ou mantida camuflada em outras categorias, foi motivada por uma série de fatores de variadas ordens. As mais latentes são a luta pela defesa de seu território tradicional, principalmente a área rural da vila de Alter do Chão, que tem, nas últimas décadas, sofrido assédios de latifundiários, madeireiros, fazendeiros, entre outros, assim como a vontade de pertencimento a um grupo étnico específico, com história e raízes bem definidas.

Alguns dos grupos que retomam as suas identidades étnicas, justificam suas filiações de pertencimento por meio de distintas categorias, dentre as quais, a ancestralidade. No entanto, a assunção da identidade étnica ligada à ancestralidade

² Atualmente os Borari encontram-se distribuídos em duas áreas do Baixo Rio Tapajós: 1: TI Maró, localizada na margem esquerda do rio Maró, um dos afluentes do rio Arapiuns; 2 TI Alter do Chão que engloba, além dos Borari da vila de Alter do Chão, indígenas das Aldeia Caraná e Curucuruí, ambas localizadas às margens da rodovia PA 457, que liga Alter do Chão à Santarém. Por essa razão, sempre que nos referirmos aos Borari, sujeitos da pesquisa, também citaremos “Alter do Chão” como elemento identificador.

não sugere o desejo desses grupos em retornar ao passado, pelo contrário, essa estratégia tem como objetivo assegurar um futuro enquanto grupos socioculturalmente diferenciados.

No caso dos Borari de Alter do Chão, a afirmação da identidade indígena e a reivindicação junto ao Estado do reconhecimento dessa condição étnica se deu como estratégia que visa, entre outros motivos, garantir a posse do território que historicamente ocupam. Assim, em 2003, um grupo de moradores solicitou da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, a demarcação de seu território e o reconhecimento como grupo socioculturalmente diferenciado.

A emergência étnica desses grupos tem gerado discussões nas últimas décadas pois as atitudes de afirmação da identidade indígena desses grupos têm desconstruído os discursos que negam a existência de uma categoria de indígena “assimilado”, e entendem que só é indígena aquele indivíduo “primitivo e puro”. Essa concepção de viés essencialista, que estigmatiza o indígena “puro” como aquele portador de elementos culturais inalteráveis, ganha contornos de criticidade pois os indígenas da contemporaneidade não são os mesmos da América pré-colombiana e nem por isso deixam de ser indígenas.

Para Woodward (2014) a visão essencialista sugere que as identidades dos grupos sociais são definidas a partir de características culturais estáticas que permanecem imutáveis mesmo com o passar dos tempos. Essa perspectiva defende que são essas características culturais estratificadas que diferenciam uma identidade cultural de outra. Por outro lado, as vertentes não essencialistas procuram lançar olhares diferentes sobre as questões de identidade, defendendo que estas não são estáticas e os grupos sociais assimilam elementos culturais uns dos outros de forma natural e nem por isso perdem suas identidades grupais. A autora destaca como uma das discussões centrais nas reflexões sobre identidade, o binarismo entre o essencialismo e o não-essencialismo, e argumenta sobre a importância da imersão nos debates acerca da temática na contemporaneidade:

Para compreender o que faz da identidade um conceito tão central, precisamos examinar as preocupações contemporâneas com questões de identidade em diferentes níveis. Na arena global, por exemplo, existem preocupações com as identidades nacionais e com as identidades étnicas; em um contexto mais “local”, existem preocupações com a identidade pessoal

como, por exemplo, com as relações pessoais e com a política sexual. Há uma discussão que sugere que, nas últimas décadas, estão ocorrendo mudanças no campo da identidade – mudanças que chegam a produzir uma “crise de identidade”[...] Isso implica examinar a forma como as identidades são formadas e os processos que estão aí envolvidos. Implica também perguntar em que medida as identidades são fixas ou, de forma alternativa, fluidas e cambiantes. (WOODWARD, 2014. p. 17)

A autoidentificação étnica pressupõe uma atitude voltada ao rompimento com o silêncio historicamente imposto a determinados grupos. Tal silêncio cede lugar à luta por visibilidade. Essa atitude de afirmação da etnicidade se assenta nos diálogos e nas formas de relação que os grupos mantêm entre si, assim como de suas motivações.

A definição que o indivíduo tem sobre seu pertencimento a determinado grupo étnico é aquela detentora de elementos relevantes para ele, nessa perspectiva Barth (2011) traz significativas contribuições para a discussão ao refletir que a autoidentificação parte da consciência coletiva, defendendo a ideia de ser na fronteira das relações que os grupos definem a sua identidade étnica. Para o autor:

As fronteiras às quais devemos consagrar toda a nossa atenção são, é claro, as fronteiras sociais, se bem que elas possam ter contrapartidas territoriais. Se um grupo conserva sua identidade quando os membros interagem com outros, isso implica critérios para determinar a pertença e meios para tornar manifestas a pertença e a exclusão. Os grupos étnicos não são simples ou necessariamente baseados na ocupação de territórios exclusivos; e os diferentes modos pelos quais eles se conservam, não só por meio de um recrutamento definitivo, mas por uma expressão e validação contínuas, precisam ser analisadas (BARTH, 2011, p. 195-196).

Pelo longo tempo de contato e proximidade e, pelos sistemas de relação com grupos étnicos distintos, sejam eles, ribeirinhos, caboclos, pescadores, etc. as comunidades indígenas que se autoidentificam acabam por possuir uma série de aspectos culturais semelhantes aos desses demais grupos, o que de forma alguma pode funcionar como elemento minimizador de sua etnicidade, pois segundo Barth (2011, p. 188):

[...] as distinções de categorias étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato e informação. Mas acarretam processos sociais de exclusão e de incorporação pelos quais categorias discretas são mantidas, apesar das transformações na participação e na pertença no decorrer de histórias de vida individuais. Em segundo lugar, descobre-se que relações sociais estáveis, persistentes e muitas vezes de uma importância social vital, são mantidas através dessas fronteiras e são frequentemente baseadas precisamente nos estatutos étnicos dicotomizados. Em outras palavras, as distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação social e

aceitação, mas são, muito ao contrário, frequentemente as próprias fundações sobre as quais são levantados os sistemas sociais englobantes.

Essa perspectiva corrobora com os pressupostos defendidos pelas teorias não essencialistas (ou construcionistas) nas quais a identidade não é vista como cristalizada em um passado longínquo sem que haja alterações nas dinâmicas socioculturais dos grupos. Dentro dessa visão, as identidades pressupõem uma certa fluidez em seus processos de construção, assim como, existem outros condicionantes que devem ser levados em consideração no processo, como os condicionantes políticos.

Os estudos sobre os processos de autoidentificação indígena apesar de escassos, não são recentes. No Brasil, João Pacheco de Oliveira já vem a algum tempo chamando a atenção para a temática. Em 1994 o autor publicou o texto “Novas Identidades Indígenas: Análise de alguns casos na Amazônia e Nordeste”, lançando um olhar para os indígenas de uma “nova” área, quais seriam elas, as áreas onde a expansão econômica já teria passado a alguns séculos, destacando-se os casos dos indígenas do Nordeste sem, no entanto, negligenciar alguns casos observados na Amazônia.

Oliveira (1994) chama a atenção para a necessidade de uma abordagem conceitual e metodológica centrada nos processos de descontinuidade dos povos indígenas do Nordeste e de algumas regiões da Amazônia, pois os balizadores utilizados para os estudos dos demais grupos indígenas não se aplicam a estes, demandando a adoção de um enfoque voltado para as discussões sobre o que ele denomina de novas identidades indígenas. Para o autor:

A dificuldade de falar em índios no Nordeste, e mesmo em algumas regiões da Amazônia, decorre da pouca visibilidade das descontinuidades culturais que expressariam a unidade e distintividade de um povo indígena face à cultura e nação brasileira. Os habituais sinais diacríticos que podem ser utilizados para demarcar os limites de uma cultura-como língua, homogeneidade biológica, modos de apresentação individual (vestimentas, adornos, etc) ou coletiva (feitura das casas, aldeias, roçados), diferenças tecnológicas e rituais – não podem ser aplicadas com um mínimo de sucesso em tal contexto (1994, p. 325).

Barth (2011) corrobora com o pensamento de que os sinais diacríticos não podem ser utilizados como parâmetros delimitadores de fronteiras identitárias pois, assim como alguns sinais são utilizados como balizadores de diferenças culturais,

outros são ignorados. Tais sinais, também podem ser considerados os componentes mais dinâmicos das estruturas culturais de determinados grupos, assim, a pintura corporal, a forma de se vestir, se alimentar, etc, podem se perpetuar ou mudar dependendo da conveniência dos grupos.

Apesar do forte apelo voltado à questão da luta pela efetivação da posse territorial, o processo de retomada da identidade indígena em Alter do Chão vai muito além e seria um erro se reduzir a sua análise apenas a essa categoria, para Oliveira (1994, p.327):

Reduzir o fenômeno étnico a sua dimensão territorial é um equívoco, pois as lutas comuns e os rituais partilhados podem ser suficientes para dar àquelas identidades uma grande importância normativa, afetiva e valorativa, criando condições de possibilidade, para que surja em torno daqueles sujeitos históricos uma 'comunidade imaginada' (Anderson 1983), isto é, um sentido de unidade e destino comum como povo e nacionalidade.

Para Bauman (2012) os processos de filiação identitária vão muito além de atitudes utilitaristas, para o autor, o desejo de pertencimento a uma identidade coletiva parece ser uma necessidade da própria humanidade.

Por si mesma, em certo sentido, essa expressão diz tudo: corresponde a um desejo básico – o de pertencer, fazer parte de um grupo, ser recebido por outro, por outros, ser aceito, ser preservado, saber que tem apoio, aliados. ... Ainda mais importante que todas essas satisfações específicas, obtidas uma a uma, em separado, é aquele sentimento subjacente e profundo, sobretudo o de ter a identidade pessoal endossada, confirmada, aceita por muitos – o sentimento de que se obteve uma segunda identidade, agora uma identidade social (BAUMAN, 2012, p. 46)

Dentro dessa perspectiva, Bauman (2012) endossa a necessidade de pertencimento a uma identidade coletiva no sentido em que a pertença passa a ser uma ação que se contrapõe ao medo da exclusão. Nesse sentido, a busca pela definição ou pela filiação a uma identidade coletiva estaria associada ao receio de, em dado momento, o sujeito tomar consciência de sua condição de excluído.

No entanto, quando analisamos o processo de afirmação étnica dos Borari de Alter do Chão, entendemos que não se trata de receio da exclusão, pois, enquanto processo de autoidentificação étnica, o afirmativo ganha lugar na medida que esses grupos se colocam frente a outros da forma como eles almejam ser reconhecidos. Apesar da existência de diferenças, já que o processo se dá face a outros grupos,

muitas vezes não é esperado o reconhecimento do outro, pois não se trata de uma atitude de reciprocidade condicionada e sim de reciprocidade afirmada³.

É importante destacar que a escolha da identidade indígena, por esses sujeitos, não está assentada apenas em uma visão instrumentalista, que visa a garantia de direitos diferenciados e o direito à posse de seus territórios, mas concorre também o desejo de pertencer a um povo, a um lugar, a uma luta. Para esses grupos, resistência é uma palavra com muito poder de definição, já que a despeito de séculos de ações realizadas para reduzi-los e assimila-los, estes indígenas ressignificaram a palavra índio assim como o próprio conceito, desconstruindo a ideia tradicional e essencialista do ser primitivo, estereotipado no índio despido, coberto de adornos de penas, que habita o interior de florestas.

O processo de autoidentificação indígena em Alter do Chão e em grande parte do Baixo Tapajós anuncia uma presença territorial indígena importante na região, pois grupos que a historiografia categorizava como extintos reivindicam seus reconhecimentos enquanto tais. Esses processos levantam questões que necessitam de abordagens analíticas que sejam capazes minimamente de refletir sobre até que ponto as atitudes de autoidentificação étnica podem forçar um reordenamento territorial da região na qual Alter do Chão faz parte? Quais seriam as teias de interesses que giram em torno de todo o processo? E, até que ponto, o processo de retomada da identidade étnica por parte desses grupos indígenas, pode representar não somente um reordenamento territorial, mas também uma reorganização na dinâmica sociocultural da região? São estas questões que norteiam as reflexões trazidas ao longo da dissertação.

Assim, nossa pesquisa não teve como foco suscitar reflexões em torno da legitimação ou não da identidade indígena assumida por meio dos processos de autoidentificação ou afirmação étnica, mas, dar destaque as lutas políticas e identitárias que os grupos que assumem a identidade indígena têm travado nas últimas

³ A reciprocidade nesse caso se refere há uma resposta comportamental do “outro” frente ao grupo de que se autodefine como indígena. A reciprocidade afirmada sugere que o grupo manterá sua decisão mesmo que o “outro” não reconheça a condição étnica afirmada.

décadas pelo reconhecimento enquanto grupos socioculturalmente diferenciados e pela posse do território que tradicionalmente ocupam.

A dissertação divide-se em três capítulos precedidos pela apresentação dos percursos teórico-metodológicos que nortearam a construção do estudo. No primeiro capítulo, procuramos fazer uma abordagem de caráter historiográfico sobre o processo de colonização da região do Baixo Rio Tapajós, onde fica localizada atualmente a vila de Alter do Chão, território tradicional dos Borari, procurando localizar estes nos processos colonizadores. A ideia de situar Alter do Chão e os Borari na historiografia da região partiu do fato destes justificarem seu pertencimento étnico por possuírem uma ancestralidade indígena.

A ancestralidade liga diretamente o povo Borari ao seu passado e a seu território, no entanto a decisão de assunção da identidade indígena não está apenas atrelada ao processo de reivindicação por um pedaço de terra, mas ao direito de permanecer em seu território ancestral, com o qual mantém relações que vão além das dimensões econômicas, perpassando por dimensões cosmológicas com seus múltiplos significados, pois o território reivindicado é o lugar onde se conserva o passado do povo Borari de Alter do Chão e, portanto constitui a base de sua memória.

No segundo capítulo, abordaremos o processo de afirmação da identidade indígena dos Borari de Alter do Chão, tomando como pressuposto metodológico a realização de um estudo etnográfico, quando referenciaremos as abordagens empíricas com uma literatura entendida como apropriada para a pesquisa.

Diante das mobilizações em torno do reconhecimento territorial e afirmação étnica que eclodiram não só em Alter do Chão, mas em toda a região do Baixo Tapajós, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) realizou trabalhos para identificação e delimitação de duas Terras Indígenas em 2003 e cinco em 2008, cujos resultados podem significar uma alteração também no ordenamento dos espaços territoriais no baixo Tapajós. Em Alter do Chão, os levantamentos de identificação e delimitação da terra foram realizados no ano de 2008 e o processo de demarcação ainda tramita no Ministério da Justiça.

Portanto, uma das principais questões a serem abordadas neste capítulo é a análise sobre as dimensões e interesses que giram em torno dos processos de afirmação étnica, pois o que ocorre com os Borari em Alter do Chão corresponde a uma tendência que engloba muitas outras emergências étnicas em várias partes do mundo. Com características comuns em muitas das suas faces, as atitudes de autoidentificação étnica estão em sintonia com processos de retomada de tradições por grupos então considerados aculturados ou extintos em todo o Brasil e América Latina.

Bartolomé (2006) pontua que nas últimas décadas têm surgido vários casos de etnogênese⁴, afirmando tratar-se “da dinamização e da atualização de antigas filiações étnicas às quais seus portadores tinham sido induzidos ou obrigados a renunciar” (2006, p. 45). O fato novo em Alter do Chão e em outras regiões é o estabelecimento de vínculos políticos com movimentos sociais e organizações indígenas que mobilizam o processo de etnogênese e demandam da Fundação Nacional do Índio - FUNAI a garantia do direito à posse de seus territórios.

No terceiro capítulo da dissertação, discorreremos sobre a atuação do movimento indígena frente aos processos de afirmação da identidade indígena na região, assim como sobre a organização política dos Borari de Alter do Chão e suas relações com alguns agentes externos. Pois, como assinala Oliveira (1998, p. 55), os processos identitários, “devem ser estudados em contextos precisos e percebidos também como atos políticos”.

Nesse sentido é preciso entender também como atos políticos as reações de resistência desses grupos às sucessivas denominações a eles atribuídas. Por meio dessas reações, estes demonstram saber, assim como Bourdieu (2011) observa, que tais categorizações não são destituídas de significados, e o seu acomodamento em uma ou outra forma de identificação tem implicações diretas sobre seus direitos de pertencimento e territoriais. Desse modo, as disputas identitárias estão diretamente relacionadas às disputas sobre o acesso e o controle dos territórios.

⁴Como já pontuado, Bartolomé utiliza o termo etnogênese para denominar os processos de retomada das identidades indígenas, em nossa pesquisa optaremos pelo termo “afirmação étnica”, sendo que ambos se referem aos mesmos processos.

PERCURSO TEÓRICO-METODOLÓGICO

Diante das especificidades inerentes as pesquisas sociais, utilizamos da abordagem etnográfica para conduzir nosso trabalho de campo, pois entendemos que tal abordagem exige uma forma de pensar consciente, sistemática, organizada e instrumental se configurando como um processo de interação entre o pesquisador, sua experiência e os sujeitos da pesquisa.

Conscientes da incompletude do processo de descrição dos fenômenos sociais, procuramos nos desprender, ao longo da pesquisa e das análises dos dados, ao máximo de interpretações abstratas, apesar disso de ter se apresentado como um exercício bastante difícil haja vista nossa proximidade com os sujeitos e o objeto da pesquisa. James Clifford destaca a respeito da experiência etnográfica, que:

Tais estudos sugerem que, se a escrita etnográfica não pode escapar inteiramente do uso reducionista de dicotomias e essências, ela pode ao menos lutar conscientemente para evitar representar “outros” abstratos e a-históricos. É mais do que nunca crucial para os diferentes povos formar imagens complexas e concretas uns dos outros, assim como das relações de poder e de conhecimento que os conectam; mas nenhum método científico soberano ou instancia ética pode garantir a verdade de tais imagens. (2014, p. 19)

Para Oliveira (2006), a pesquisa etnográfica pode levar o pesquisador a problematizar as três faculdades básicas do exercício da pesquisa, quais sejam elas o olhar, o ouvir e o escrever, pois os atos cognitivos delas decorrentes assumem um sentido todo particular de natureza epistêmica, uma vez que é com tais atos que logramos construir nosso saber.

Os caminhos percorridos no campo da pesquisa social são, em via de regra, bastante sinuosos. Na interação entre o pesquisador e os sujeitos da pesquisa existe uma ampla bagagem de elementos simbólicos responsáveis pela aproximação ou pelo distanciamento entre ambos (Bourdieu, 2008). No caso da presente pesquisa, conseguimos transformar a proximidade em um ponto positivo pois pelo fato de muitos dos sujeitos da pesquisa fazerem parte de nosso círculo de relações pessoais, seja como amigos ou parentes, já ingressamos no trabalho de campo dispendo de relações de confiança com estes. A respeito da proximidade do pesquisador com seu objeto, Bourdieu (2008), destaca que:

A proximidade social e a familiaridade asseguram efetivamente duas condições principais de uma comunicação “não violenta”. De um lado, quando o interrogador está socialmente muito próximo daquele que ele interroga, ele lhe dá, por sua permutabilidade com ele, garantias contra a ameaça de ver suas razões subjetivas reduzidas a causas objetivas; suas escolhas vividas como livres, reduzidas aos determinismos objetivos revelados pela análise. Por outro lado, encontra-se também assegurado neste caso um acordo imediato e continuamente confirmado sobre os pressupostos concernentes aos conteúdos e às formas da comunicação: esse acordo se afirma na emissão apropriada, sempre difícil de ser produzida de maneira consciente e intencional, de todos os sinais não verbais, coordenados com os sinais verbais. (2008, p. 697)

Quando pensamos na organização dos recursos que seriam necessários para darmos conta, ou ao menos nos aproximarmos ao máximo do alcance dos objetivos propostos para a pesquisa, um dos principais elementos de reflexão foi a seleção dos sujeitos que, por meio de suas vozes, dariam confiabilidade e legitimidade para as reflexões e informações trazidas no texto.

Cientes dos desafios e das dificuldades em se fazer pesquisa de campo, optamos pela seleção de alguns sujeitos que acreditamos ser fundamentais para que se entenda o processo de afirmação da identidade étnica dos Borari de Alter do Chão. O grupo de sujeitos inclui alguns que estão no movimento desde o início do processo de afirmação da identidade étnica dos Borari e outros que passaram a militar nesse movimento mais recentemente.

As viagens realizadas para a pesquisa de campo⁵aconteceram em períodos estratégicos de intensa mobilização dos Borari de Alter do Chão. A primeira, realizada entre os dias 25/11/2017 e 09/12/2017, período que antecedeu a realização da primeira Assembleia Geral dos Borari da Terra Indígena Alter do Chão – TI Alter do Chão -⁶, assembleia esta da qual fui convidado para fazer parte da organização. Nesse período também que foi implantado o sistema comunitário de abastecimento de água da “área indígena”.

Na segunda viagem, permaneci em Alter do Chão de 10 a 28 de fevereiro de 2018, e pude acompanhar a intensa mobilização dos indígenas de toda a região do

⁵ Apesar de ser autodeclarado Borari de Alter do Chão, resido no município de Manaus-AM desde o ano de 2005.

⁶ O território Borari de Alter do Chão engloba, além de Alter do Chão, as aldeias Caraná e Curucuruí, localizadas nas margens da PA 457, estrada que liga a zona urbana do município de Santarém à Alter do Chão.

Baixo Rio Tapajós em torno da realização da Assembleia Geral do Conselho Indígena Tapajós Arapiuns – CITA, ocasião na qual foi eleita a nova coordenação do Conselho.

Procuramos organizar o trabalho de campo atentos ao alerta feito por Oliveira (2006) sobre a necessidade de problematizarmos nosso *olhar, ouvir e escrever*, lançados durante as etapas da pesquisa. A ênfase maior durante a pesquisa de campo, sem dúvida foi dada ao exercício do *ouvir*, em que as entrevistas foram direcionadas por meio de roteiros semiestruturados para que os sujeitos tivessem a total liberdade para expressar suas impressões e opiniões sobre o fenômeno social pesquisado.

Foram selecionados para as entrevistas 12 sujeitos, divididos entre lideranças, anciãos e comunitários do povo Borari de Alter do Chão, além de representantes do Grupo Consciência Indígena – GCI e do Conselho Indígena Tapajós-Arapiuns – CITA. As entrevistas se deram de forma individual e coletiva. Como forma de preservar a identidade dos participantes da pesquisa, utilizaremos ao longo da dissertação apenas as iniciais de seus nomes, com exceção do cacique e de minha avó que autorizaram o uso de seus nomes.

A entrevista coletiva foi realizada durante uma reunião da comissão organizadora da I Assembleia Geral do Povo Borari. Um ponto que chama atenção é a destacada participação das mulheres no Movimento indígena dos Borari. Na entrevista, estavam presentes oito mulheres e apenas um homem. Entre as mulheres presentes, duas são minhas parentes diretas, sendo uma irmã e uma prima.

Uma observação feita durante a entrevista do grupo, e que cabe ser destacada, foi o fato de a maioria dos participantes fazerem parte das poucas famílias que resistem ao assédio imobiliário e continuam residindo nas primeiras ruas de Alter do Chão. A maioria das famílias indígenas de Alter do Chão que possuíam terrenos nas primeiras ruas, nas proximidades do rio, venderam suas terras e se deslocaram para áreas mais afastadas do centro da Vila.

Outro sujeito imprescindível para a pesquisa foi o Sr. Rosivaldo Pereira Maduro, o “cacique Maduro”. Escolhido pela comunidade Borari de Alter do Chão para os liderar desde o início do processo de luta em torno do reconhecimento indígena em

Alter do Chão, é um sujeito de fala mansa e muita serenidade para lidar com as atribuições de sua posição política na comunidade. É filho de D. Benedita Pereira Maduro, anciã do povo Borari, que trabalhou nos seringais de Alter do Chão como soldado da Borracha no período da segunda guerra mundial e também foi uma das entrevistadas durante a pesquisa.

Durante a realização da pesquisa não nos furtamos à utilização de recursos que nos possibilitaram acessar os sujeitos da pesquisa mesmo à distância. Por residir fora de Alter do Chão, sempre que necessário utilizei de ferramentas tecnológicas para entrar em contato com os sujeitos da pesquisa em busca de informações que não foram colhidas durante as pesquisas de campo. Podemos afirmar que o uso do telefone e de redes sociais, sobretudo aquelas que possibilitam a troca de mensagens online, foram imprescindíveis para esta pesquisa.

Em relação ao campo da análise teórica nos vimos diante de muitas possibilidades e dúvidas. Entendemos que as reflexões sobre os processos de afirmação étnica, objetivados, no caso desse estudo, na atitude de autoidentificação indígena dos Borari, não possuem abordagens analíticas consensuais no campo das Ciências Sociais, e, portanto, são variadas as possibilidades de interlocução teórico-metodológicas que podem ser abordadas quando da análise e estudo de tais fenômenos sociais.

A intenção não é trazer um aprofundamento no referencial existente, mas sublinharemos alguns poucos fragmentos teóricos que julgamos ser pertinentes à essa discussão. É importante salientar que nosso objetivo com esse estudo não foi discutir de forma abrangente todas as categorias de análise envolvidas no processo de autoidentificação indígena, mas trazer algumas considerações sobre as categorias “Identidade” e “etnicidade”, que em nossa compreensão são fundamentais para minimamente compreendermos o fenômeno social pesquisado.

Roberto Cardoso de Oliveira (2006) alerta que o termo identidade é por natureza polissêmico e, portanto, pode recobrir uma multiplicidade de conceitos. Bauman (2005, p. 16) cita que a identidade é um tema de graves preocupações e agitadas controvérsias e Hall (2014, p.101) diz que o conceito de identidade é demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e menos ainda compreendido

na Ciência Social contemporânea. As impressões dos autores dão a conotação de quão complexa é a missão de se inferir sobre a identidade.

Woodward (2014), ao analisar uma história sobre a guerra que dividiu a antiga Iugoslávia, contada pelo radialista Michael Ignatieff que tenta compreender porque vizinhos (sérvios e croatas), que aos seus olhos não apresentam qualquer diferença, de repente começam a tentar matar uns aos outros, afirma que se trata de uma história sobre identidades. A autora destaca que se trata de povos que têm em comum décadas de unidade política e econômica vividas dentro de um mesmo estado-nação e que, além de dividirem o mesmo espaço geográfico, partilham de diversos aspectos culturais. Para Woodward:

Essa história mostra que a identidade é relacional. A identidade sérvia depende, para existir, de algo de fora dela: a saber, de outra identidade (croácia), de uma identidade que ela não é, que difere da identidade sérvia, mas que, entretanto, fornece condições para que ela exista. A identidade sérvia se distingue por aquilo que ela não é. Ser um sérvio é ser um “não croata”. A identidade é, assim, marcada pela diferença. (2014: p. 9)

Nos contextos sociais em que existe afinidade ou mesmo similaridade histórica e cultural entre indivíduos que se identificam como diferentes identitariamente, a diferença pode ser determinada por elementos simbólicos, ou até mesmo por mecanismos de exclusão, assim, a diferença não pode ser definida como oposta à identidade, a identidade, nesse caso, é notoriamente dependente da diferença (Woodward, 2014).

Bauman, em entrevista a Benedetto Vecchi, usa como referência a sua condição de ex-refugiado polonês que se naturalizou inglês, para iniciar suas reflexões sobre a temática da identidade. O autor define a identidade como uma condição volátil, sem a solidez de uma rocha e, portanto, passível de mudanças. Para este, “as identidades flutuam no ar, algumas de nossa própria escolha, mas outras infladas e lançadas pelas pessoas em nossa volta, e é preciso estar em alerta constante para defender as primeiras em relação às últimas” (2005: p. 17). É importante destacar que, apesar de fazer inferências em torno das identidades nacionais, Bauman traz reflexões a partir de um ponto de vista de uma identidade individual, diferente de Woodward, que faz abordagens a partir da identidade grupal.

Stuart Hall (2015) fala em uma “crise de identidade” na pós-modernidade. Para o autor, identidades que mantiveram o mundo social estabilizado no passado entraram em declínio nos últimos tempos, dando espaço ao surgimento de novas identidades. Para o autor:

A tendência em direção a uma maior interdependência global está levando ao colapso de todas as identidades culturais fortes e está produzindo aquela fragmentação de códigos culturais, aquela multiplicidade de estilos, aquela ênfase no efêmero, no flutuante, no impermanente e na diferença e no pluralismo cultural descrito por Kenneth Thompson (1992), mas agora numa escala global – o que poderíamos chamar de *pós-moderno global*. Os fluxos culturais, entre as nações, e o consumismo global criam possibilidades de “identidades partilhadas” entre pessoas que estão bastante distantes umas das outras no espaço e no tempo. A medida que as culturas nacionais tornam-se mais expostas a influências externas, é difícil conservar as identidades culturais intactas ou impedir que elas se tornem enfraquecidas através do bombardeamento e da infiltração cultural. (2015: p. 42)

Dentro desse debate, tais infiltrações culturais teriam sido acentuadas por meio dos processos de globalização que imprimiram nos últimos tempos fortes pressões nas dinâmicas das relações sociais e culturais entre sujeitos outrora distantes espacialmente, possibilitando o surgimento das ditas identidades globalizadas. No entanto, a globalização no que tange aos processos identitários pode trazer diferentes resultados, como pontua Woodward:

A globalização, entretanto, produz diferentes resultados em termos de identidade. A homogeneidade cultural promovida pelo mercado global pode levar ao distanciamento da identidade relativamente à comunidade e à cultura local. De forma alternativa, pode levar a uma resistência que pode fortalecer e reafirmar algumas identidades nacionais e locais ou levar ao surgimento de novas posições de identidade. (2014: p. 21)

As considerações de Woodward endossam a ideia da crise da identidade na pós-modernidade (Hall), no entanto apontam que essa crise não é pendente apenas para o lado da homogeneização identitária, mas engloba também uma perspectiva reversa, provocando o surgimento de processos de afirmação de identidades locais tidas como extintas, como no caso identidades étnicas.

O surgimento ou mesmo a evidência dos movimentos que lutam pelo reconhecimento de identidades antes negadas e tidas como extintas são reflexos também das mudanças nas estruturas políticas, jurídicas e econômicas dos Estados Nacionais modernos (HALL, 2015).

Destacamos que, apesar de Woodward (2014) iniciar discussões em torno das identidades étnicas, suas reflexões abordadas no texto dão ênfase às identidades nacionais, assim como o fizeram Bauman (2005) e Hall (2015). Fenton (2005) pontua que, apesar da etnia partilhar muito com nação, não podem ser tratadas como iguais, pois possuem elementos diferenciadores, dentre os quais destaca a carência de autogovernança da primeira, que para alcançar autonomia governativa, deve começar por se denominar de nação, já que esta “tem associação especial com a qualidade de Estado”(2005: p. 70).

Essa ideia comunga com os pressupostos weberianos sobre as noções de nação e comunidades étnicas. Para Weber⁷ a pertença étnica é fundada em uma crença subjetiva na comunidade de origem, ao passo que a nação, apesar de ser baseado na crença da vida comum, está ligada à reivindicação de um poder político governativo.

Roberto Cardoso de Oliveira pontua que quando as discussões sobre identidade passam a englobar o componente étnico, são adicionadas outras dimensões ao problema. Para o autor, a inclusão do predicativo etnia ao “sujeito” identidade provoca a necessidade de se incluir no bojo das discussões, conceitos outrora deixados de lado, como por exemplo, as ideias sobre cultura.

Desde o início desta exposição e em meus escritos anteriores sobre a questão identitária, sempre tratei o conceito de identidade como um fenômeno caracterizado por uma evidente (para mim e para autores como Barth) autonomia relativamente à cultura, qualquer que fosse o conceito que dela pudéssemos ter. Claro que continuo considerando como correta essa ideia de autonomia. Todavia, é bom esclarecer, que em se tratando de autonomia isso não significa atribuir à cultura um status de epifenômeno, sem qualquer influência na expressão da identidade étnica. Isto é, no fluir da realidade sócio-cultural a dimensão da cultura, particularmente em seu caráter simbólico – como a “teia de significados” de que fala Clifford Geertz – não pode deixar de ser reconhecida tanto quanto a identidade daqueles – indivíduos ou grupos – estejam emaranhados nessa mesma teia. Ambas, tanto cultura quanto identidade, enquanto dimensões da realidade intercultural são relevantes para a investigação. E é por isso que o papel da cultura não se esgota em sua função diacrítica, enquanto marcadora de identidades nas relações interétnicas. A variável cultural no seio das relações identitárias não pode, assim, deixar de ser considerada, especialmente

⁷ Para aprofundamento nas ideias de Weber sobre Nação e Etnia, ver Capítulo VIII (Comunidades Políticas) da Obra “Economia e Sociedade”, pois além das noções de Nação e Etnia, o autor acrescenta nas discussões sobre relações comunitárias, a noção de Raça. WEBER, Max. **Economia e sociedade:** fundamentos da sociologia compreensiva / Max Weber; tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; Revisão técnica de Gabriel Cohn - Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília: SãoPaulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.586 p

quando nela estiverem expressos os valores tanto quanto os horizontes nativos de percepção dos agentes sociais inseridos na situação de contato interétnico e intercultural. Será por tanto nas sociedades multiculturais é que a questão da identidade étnica e de seu reconhecimento vai se tornar ainda mais crítica. (OLIVEIRA, 2005: p.17-8)

Assim, se o pertencimento étnico, diferente do nacional, não está ligado ou interessado no poder político governamental, não se encontra deslocado do campo das reivindicações e dos debates políticos. No caso dos grupos étnicos, a luta política gira em torno de outro campo, o das políticas de reconhecimento.

Os movimentos de reafirmação de identidades étnicas, citados por Woodward (2014) se assentam na luta pelo reconhecimento de pertencimento a grupos que mantêm relações econômicas, sociais e culturais, diferentes da sociedade hegemônica. No entanto, esses movimentos de reafirmação ou afirmação étnica são formados a partir de embates endógenos e exógenos aos grupos sociais. Não se tratam, portanto, de construções unilaterais exclusivas das decisões internas dos grupos sociais e também não advém unicamente de pressões de agentes externos, são fenômenos sociais que emergem da colisão entre ambas as dimensões.

Nos processos de afirmação étnica, os grupos que buscam reconhecimento tendem a enfatizar determinados elementos culturais que os diferenciam de outros grupos sociais, para Barth (2011: p.194) no entanto, apesar das categorias étnicas considerarem as diferenças culturais, nos estudos sobre etnicidade, não se pode reduzir as reflexões aos pontos de divergência ou convergência cultural, pois para o autor o que define o grupo é a sua fronteira étnica e não sua matéria cultural, portanto, os elementos culturais que devem ser levados em consideração não são aqueles que formam um conjunto de “diferenças objetivas”, mas aqueles que o próprio grupo considera como significantes. O autor define duas linhas de análise que devem ser consideradas:

1 quando se define um grupo étnico como atributivo e exclusivo, a natureza da continuidade dos traços étnicos é clara: ela depende da manutenção de uma fronteira. Os traços culturais que demarcam a fronteira podem mudar, e as características culturais de seus membros podem igualmente se transformar – apesar de tudo, o fato da contínua dicotomização entre membros e não membros permiti-nos especificar a natureza dessa continuidade e investigar a forma e o conteúdo da transformação cultural.

2 apenas os fatores socialmente relevantes tornam-se próprios para diagnosticar a pertença, e não as diferenças “objetivas” manifestas que são geradas por outros fatores. Pouco importa quão dessemelhantes possam ser

os membros em seus comportamentos manifestos – se eles dizem que são A, em oposição a outra categoria B da mesma ordem, eles estão querendo ser tratados e querem ver seus próprios comportamentos serem interpretados e julgados como de As e não de Bs; (BARTH, 2011: p. 195)

Assim, para Barth, são nas fronteiras étnicas que devem ser ancoradas as naus da reflexão dos estudos sobre etnicidade, pois para o autor, são estas que canalizam toda a dinâmica da vida social.

CAPÍTULO I

A HISTORIOGRAFIA DO TAPAJÓS E OS PROCESSOS DE INVISIBILIZAÇÃO INDÍGENA

No primeiro capítulo, faremos uma breve abordagem do contexto histórico do processo de colonização da região do Baixo Rio Tapajós, onde fica localizada atualmente a vila de Alter do Chão, destacando os primeiros contatos da frente colonial com os indígenas da região. Discorreremos sobre a criação da missão dos Borari, na qual mais tarde seria fundada a vila de Alter do Chão, destacando também, a participação dos Borari nos conflitos armados que eclodiram na região, na primeira metade do século XIX, com destaque para a guerra da Cabanagem, um evento bélico singular responsável por um declínio populacional considerável em Alter do Chão.

1.1 AS MISSÕES EUROPEIAS PELO RIO TAPAJÓS NO PERÍODO COLONIAL E OS PRIMEIROS CONTATOS COM OS POVOS INDÍGENAS DA REGIÃO

Os primeiros registros da presença de europeus na região do rio Tapajós remontam a meados do século XVI quando o navegador Espanhol Francisco Orelana, ao descer o Rio Amazonas, alcança as suas águas. As dimensões do rio, de largura e extensão considerável, impressionaram os expedicionários que avaliaram ser aquele rio de grande potencial econômico, haja visto as investidas dos europeus por essa região da Amazônia estarem imbuídas da aquisição de produtos que seriam comercializados na Europa, alguns dos quais eram conhecidos como “drogas do sertão”, e da captura de mão de obra escrava indígena. O controle da mão-de-obra escrava e dos recursos naturais da Amazônia foram aliás, as principais preocupações da coroa portuguesa ao longo de quase todo o período colonial.

Além das dimensões do rio Tapajós e da multiplicidade de plantas e animais existentes ao longo dele, os europeus se depararam com a diversidade de grupos humanos habitando as margens do rio, com os quais nem sempre conseguiram manter contatos pacíficos. A preocupação com a possibilidade de contatos hostis com as populações indígenas locais foi relatada pelo frei Gaspar de Carvajal, que fazia parte da expedição de Francisco de Orelana, como citado por Reis (1979):

Caminhamos com muita pressa, desviando-nos dos lugares povoados, e um dia de tarde fomos dormir num carvalhal que havia na boca de um rio que entrava pela mão direita no de nossa navegação e tinha uma légua de largura. Mandou o capitão atravessar para dormir nesse lugar, porque parecia não haver povoação junto à costa desse rio e podermos dormir sem haver susto, embora o interior parecesse muito povoado. Paramos nesse carvalhal, mandando o capitão por umas varandas nos bergantins, à maneira de fossos, para defendê-los das flechas, e não nos valeram pouco. Não havia muito que estávamos nesse pouso quando vem uma grande quantidade de canoas e pirogas, a observar-nos, sem fazer-nos outro mal, e deste modo não faziam senão ir e vir. Aí estivemos dia e meio, e pensávamos demorar mais tempo. (REIS, 1979, p.11-12)

O assédio de ingleses, holandeses e franceses pela região amazônica obrigou a coroa portuguesa a criar uma fortificação militar na foz do rio Amazonas no ano de 1616. Denominado de Presépio, a fortificação mais tarde iria originar a atual cidade de Belém. Ainda com o intuito de consolidar a presença na região e recolher mão de obra escrava entre os indígenas amazônidas, em 1626, o capitão-mor do Pará, Manoel de Souza Eça, outorga a Pedro Teixeira a missão de organizar uma tropa de resgate⁸ para percorrer toda a extensão do rio Amazonas, partindo de Belém com destino a Quito no Equador.

Durante a expedição, Teixeira manteve seus primeiros contatos com os povos indígenas do Tapajós. Apesar da diversidade de povos existentes ali, havia na época uma tendência em se generalizar essa diversidade étnica, sendo que, na maioria das vezes os grupos eram denominados genericamente de *Tapuyas*. O cronista Berredo assim descreve os primeiros contatos da expedição com o Tapajós:

Conhecia bem Manoel de Souza os interesses da Capitania; e não duvidando de que os mais importantes erão os dos resgates de escravos Tapuyas, para o serviço della, encarregou essa diligencia ao Capitão Pedro Teixeira, que assistido do padre F. Christovão de São Joseph, Religioso Capucho de Santo Antonio, sahio da cidade de Belém com vinte e seis soldados, e copioso numero de Indios; mas como chegando à Aldeia dos Tapuyas teve as informações de que nos Tapajós commerciavão elles com uma nação muito populosa, que tomava o nome deste mesmo rio, deixando logo o das Amazonas, por onde navegava, entrou por aquele doze léguas até huma enseada de crystallinas aguas, a que servia de docel hum bello arvoredo; aprazível sitio, em que descobriu os novos Tapuyas, avisados já desta visita pelos seus amigos Tupuyusús, generosamente sobornados do mesmo comandante. Porém ele, que entre as lisonjas da fortuna se lembrava sempre da sua inconstancia, desembarcando muito nas visinhanças da povoação, se

⁸ As tropas de resgate eram expedições organizadas com o intuito de aprisionar indígenas para serem utilizados como mão de obra escrava nos projetos coloniais. O termo Tropas de Resgate foi cunhado como justificativa para o aprisionamento dos indígenas, atividade que não era permitida pela legislação colonial da época (PERRONE, 1992). Essas “tropas de Resgate” visavam “resgatar” indígenas que eram mantidos cativos por outros grupos, assim, as expedições “libertavam” os cativos mantidos nas aldeias para os utilizar como mão de obra escrava em outras regiões, uma tremenda contradição.

fortificou com toda a boa ordem da disciplina militar; até que satisfeito da fidelidade destes Índios, os comunicou com mais confiança; e achando nelles hum trato menos barbaro, indagou também as prováveis notícias de o haverem devido ao commercio das Indias Castelhanas, de que se tinham separado. Aqui se deteve alguns dias com amigavel correspondencia; e depois do resgate de galantes esteiras, e outras curiosidades, se recolheu ao Pará, justissimamente gostoso deste descobrimento, mas com poucos escravos; porque os Tapajós os estimão de sorte, que raras vezes chegão a consentir nesta qualidade de permutações (REIS,1979, p. 16)

A enseada de águas cristalinas descrita no relato do cronista se refere ao local onde hoje fica localizada a vila de Alter do Chão, sendo, portanto este, um dos primeiros registros sobre os indígenas que ali habitavam. Assim, leva-se a crer que os “novos Tapuyas” genericamente definidos pelos portugueses, na verdade eram os Borari, que acabaram, na ocasião, sendo enquadrados no grupo dos Tapajós, generalização cunhada pelos portugueses a todos os grupos indígenas encontrados ao longo do rio de mesmo nome.

Os expedicionários que exploravam o rio Tapajós em seus primórdios coloniais eram extremamente cautelosos em relação aos contatos com os grupos nativos dali, por conta de sua conhecida inclinação para a guerra e, principalmente, pelo receio em combater povos que possuíam temidas flechas envenenadas, cujas toxinas eram capazes de levar a óbito diante do mais sutil contato destas com a pele.

Apesar do receio em entrar diretamente em confronto bélico com os indígenas do rio Tapajós e diante da constatada possibilidade de relações amistosas com estes, os interesses das expedições pelo rio eram claras, escravizar indígenas na região por meio das tropas de resgate. Essa prática nunca permitiu que os europeus lograssem relações harmoniosas e pacíficas com os povos da região, pois estes nunca se prestaram a tal sujeição e como relatado por Berredo, apesar de comum entre os indígenas da região a manutenção de cativos, estes não eram propensos ao comércio de escravos, pelo fato de não tolerarem o trato de homens como mercadoria.

Essa constatação fez com que os portugueses utilizassem outras estratégias para a aquisição de escravos na região. Estes se aproveitavam dos grupos que aceitavam manter contatos pacíficos e, saqueando suas armas, aprisionando suas mulheres e filhos, os forçavam a capturar indígenas de outros grupos e aldeias para os comercializarem como escravos, sob a pena de, caso houvesse recusa, serem estes e suas próprias famílias escravizadas. A respeito dessa cruel prática

orquestrada pelos portugueses, REIS (1979), apresenta o registro feito por Cristóbal de Acuna, cronista da expedição de Pedro Teixeira:

Ordena-lhes que entreguem todas as flechas ervadas de peçonha, que tinham, e que era do que mais se podia recear, no que os míseros obedeceram prontamente; e vendo-os agora desarmados, agarra grande quantidade de bárbaros e, encerrando-os todos em um curral, com guarda suficiente, dá liberdade aos Índios amigos que levava (que para fazer mal é cada qual um diabo solto) e que, em pouco tempo saquearam toda a aldeia, sem deixar coisa nela que não fosse devastada, aproveitando-se, como me contou uma testemunha de vista, das mulheres e filhas dos aflitos presos, à vista de seus próprios olhos[...]não parou aqui a crueldade dos Portugueses, que como ia envolta na cobiça de escravos, não ficava satisfeita até ver-se senhora deles. Ameaçam os Índios encurralados e tímidos, aterrorizando-os com crueldades novas, para que ofereçam escravos [...] Que haviam de fazer os miseráveis, presos, sem armas, saqueadas suas casas, oprimidas suas mulheres e filhas, senão render-se a tudo o que aqueles quisessem fazer? (1979, p. 20)

Além de tais práticas, os portugueses também forjavam insurreições por parte de grupos indígenas e sob o pretexto de que eram rebeldes, declaravam guerras contra estes. Essas práticas corroboraram para a decadência populacional nas aldeias localizadas na região do rio Tapajós, na qual não raramente, abrigavam conglomerados de pessoas que ultrapassavam a casa dos milhares (Reis, 1979).

1.2 FUNDAÇÃO DA MISSÃO DOS BORARI E ELEVAÇÃO DE ALTER DO CHÃO À CATEGORIA DE VILA

Apesar de não haver consenso na historiografia sobre a região, a passagem da expedição de Pedro Teixeira pelo rio Tapajós, em 1626, é tida como o marco fundador da vila dos Borari, Alter do Chão, que na época fora denominada de missão de Nossa Senhora da Purificação. Pedro Teixeira percorreu parte do rio Tapajós a frente de uma tropa de resgate encarregada da aquisição de mão de obra escrava na região.

As constantes incursões das tropas de resgate nas proximidades de Belém provocaram uma saturação na aquisição de mão de obra escrava nas proximidades da capital, esse fato forçou as tropas adentrarem pelo interior do rio Amazonas e seus afluentes. A região do Baixo Rio Tapajós se destacou como grande potencial para a aquisição de indígenas para uso como mão de obra escrava. Esse fato provocou um intenso deslocamento de indígenas na região em busca de abrigo em locais de difícil acesso aos europeus. Outros grupos, como estratégia de proteção, procuravam

refúgio em missões religiosas cujos missionários eram contrários à escravização de indígenas. Essa conjuntura hostil para os indígenas provocou uma adesão em massa de alguns grupos aos descimentos⁹ organizados pelas ordens religiosas que atuavam na região.

A missão dos Borari ou de Nossa Senhora da Purificação é pouco citada nos registros dos cronistas no século XVII e início do XVIII, provavelmente por conta desse constante fluxo de deslocamento entre os indígenas da região para fugir das tropas de resgate que passaram a ser cada vez mais frequentes e violentas na região, até mesmo nos aldeamentos com os quais os portugueses mantinham relações pacíficas, por isso os Borari com frequência se refugiavam na missão dos Tapajós como estratégia de defesa contra as incursões dessas tropas.

Para Canto (2014) as primeiras menções aos Borari datam de 1682, quando o Padre Jesuíta Antônio Pereira organiza o descimento destes para a missão dos Tapajós, junto com representantes de outros povos da região. A prática dos descimentos fez com que algumas missões vivenciassem um crescimento populacional que ia além da capacidade de subsistência destas, o que provocava, em alguns casos, o retorno de alguns grupos para suas aldeias de origem. Apesar dos Borari, Canto mostra o relato feito por José de Moraes:

Subindo o rio Tapajós acima, à mão esquerda, em distância de sete léguas, está a aldeia de Borari, também da administração dos religiosos da companhia. Esta aldeia estava unida com as dos Tapajós até o ano de 1738, em que o padre Manuel Ferreira a separou para Borari, por causa de ser muito grande a aldeia de Tapajós, e não ter terras bastantes para a cultura de tantos índios. (CANTO, 2014, p. 09)

Ferreira (2008, p.16-17) afirma que a “tribo Borari residia no local conhecido atualmente em Alter do Chão pelo nome de “Serra do Mocotó”, um lugar retirado da atual localização da vila, ali até hoje são encontrados fósseis que comprovam essa fundamentação”. Os restos de cerâmicas e outros artefatos encontrados no local citado, de fato comprovam a passagem de grupos indígenas por ali, no entanto, a Serra citada fica localizada em uma região de difícil acesso e sem qualquer fonte de

⁹ Os descimentos eram expedições organizadas, sobretudo por religiosos, que tinham como objetivo deslocar grupos indígenas para missões fundadas pelas ordens religiosas. Com o intuito de tornar mais fácil a missão de catequizar os gentios, os missionários lançavam mão da criação de grandes missões onde reuniam membros de diferentes aldeias e grupos indígenas (PERRONE, 1992).

água potável, excetuando-se a água da chuva. Apesar de existirem locais de caça nas proximidades da serra, o local para pesca mais próximo fica localizado a quilômetros de distância dali. Pelo fato de já termos visitado o local, acreditamos que o local pode ter servido como refúgio temporário e não como local de residência fixa. Provavelmente serviu como defesa contra ofensivas de outros grupos indígenas ou contra ação dos portugueses que capturavam indígenas para mão de obra escrava no período colonial, ou até mesmo, em tempos mais recentes, como esconderijo para os Borari que participaram da revolução cabana em meados do século XIX e por consequência foram perseguidos pelas forças de repressão contra a cabanagem.

Embora a missão de Nossa Senhora da Purificação tenha sido criada oficialmente em 1626, a elevação da missão à categoria de Vila só viria a acontecer mais de um século depois, no dia 6 de março de 1758, pelo governador da capitania do Grão-Pará Francisco Xavier de Mendonça Furtado, que denominaria a antiga missão pelo nome de Alter do Chão.

As discussões em torno das origens do termo “Alter do Chão” para a denominação da vila são distintas. Henry Bates (1979), naturalista inglês que realizou uma viagem pela região em meados do século XIX, associa o nome do lugar há existência de um morro de cume achatado na entrada da baía, facilmente visível à distância, sendo que em seus registros, este grafa o nome como *Altar do Chão*. Ferreira (2008) defende que a denominação está associada a uma cidade portuguesa de mesmo nome e fora uma homenagem dada por Mendonça Furtado aos valentes indígenas do povo Borari, por sua bravura na defesa da missão de invasões, assim como fizeram os Romanos que defenderam Alter do Chão de Portugal no passado.

Apesar de não existirem registros precisos sobre a demografia de Alter do Chão na época da chegada dos portugueses, com base em relatos de cronistas que participaram das incursões coloniais pelo Tapajós, acredita-se na existência de uma população estimada em algumas centenas de indivíduos, podendo inclusive chegar na casa dos milhares, como descrito por Reis (1979, p.67) citando os relatos feitos por Acuna, “embora em suas terras recebessem com bom agasalho aos nossos, como verificamos, quando acampados perto de uma aldeia sua, de mais de quinhentas famílias”.

Ironicamente, como aconteceu em várias outras regiões da Amazônia e do Brasil, a fundação das missões e vilas se configurou como o início do declínio populacional indígena na região, não apenas pelo extermínio físico imposto pelos portugueses e pelas capturas de cativos para a utilização na mão de obra escrava, mas também pelo fato da presença de europeus ter forçado o deslocamento compulsório de indígenas para áreas mais distantes, quando estes se viram obrigados a fugir das atrocidades dos colonizadores.

Tal processo de declínio populacional marcou fortemente a história de Alter do Chão, iniciando nos primeiros contatos com os europeus, passando por momentos de conflitos armados na região, como a cabanagem que recrutou uma grande parcela da população ribeirinha para o conflito na primeira metade do século XIX. Existem relatos também, de uma grande epidemia de gripe e malária na região que acabou por vitimar muitos moradores da vila.

1.3 A CABANAGEM PARA OS BORARI

Em meados do século XIX o naturalista inglês Henry Bates fez uma longa viagem pela Amazônia com o intuito de catalogar a diversidade da flora e fauna existente na região. Ao passar por Alter do Chão descreveu a antiga “missão dos Borari” como uma vila decadente composta majoritariamente por mulheres e crianças em situação de extrema pobreza. Segundo Bates (1979), os homens em idade adulta quase não existiam no lugar, pois haviam participado das incursões Cabanas contra Santarém e, por consequência, tinham sido massacrados durante a guerra.

Não existem registros precisos sobre o quantitativo de moradores de Alter do Chão que participaram da revolução cabana, estima-se que aproximadamente 90% da população adulta masculina da vila participou da Cabanagem. Bates faz menção aos acontecimentos ocorridos entre os anos de 1835 e 1836, quando a Cabanagem eclodiu na região, no entanto as animosidades políticas haviam iniciado bem antes.

Vários grupos indígenas da região aderiram à Cabanagem, entre estes, os Borari. Desde a declaração da independência, as animosidades políticas se intensificaram por toda a região, pois a população amazônica nativa vivia um clima de insatisfação com as formas como as políticas sociais e econômicas eram regidas na região.

A situação de inferioridade política e econômica em nada havia mudado após a adesão à independência, pois a conjuntura econômica e social na província continuava a mesma do Brasil colônia, assim, “a multiplicidade de ações que compõem a Cabanagem são entendidas como plenamente legítimas, na medida em que os atos rebeldes, inclusive os mais radicais, guardavam íntima relação com a existência prévia de uma estrutura social excludente e opressiva” (Balkar,2001, p.175). A eclosão da revolução no quinquênio 1835/1840 foi apenas o resultado do processo iniciado ainda no final do período colonial na província do Grão-Pará.

Nos anos finais de dominação colonial no Baixo Amazonas, a região vivenciou um período de extrema tensão política e crise socioeconômica, que se intensificaram com grito de independência proferido às margens do Ipiranga em 1822. A classe detentora dos poderes econômicos e políticos era formada, majoritariamente, por portugueses que mantinham relações comerciais mais estreitas com Lisboa que com as demais regiões do Brasil. Essa conjuntura justifica a tardia adesão daquela região à independência do Brasil, que teimava em manter lealdade à Portugal em detrimento do regime imperial instaurado no país.

Reis (1979) observa que apesar da elite econômica e política da região do Tapajós, sediada em Santarém e apoiada por Belém, se achar em uma situação confortável ao se manter leal à Portugal, uma parcela da população local começou a se manifestar contrária à situação, de acordo com o autor:

Os dias posteriores não justificaram, todavia, aquela impressão de que Santarém era uma vontade disciplinada ao lado do pensamento lisboeta. Os mesmos movimentos de opinião que agitavam todo o interior, provocando os receios dos governos de Belém, fosse o civil, fosse o militar, também se verificaram em Santarém. [...]verifica-se que se constituíra na vila um núcleo de liberais voltados para a ideia da independência. Sem dispor do poder ou sequer da força necessária para uma decisão mais positiva, esse núcleo não passou do campo da propaganda, da preparação dos espíritos que deviam estar alertas para uma ação mais positiva quando ocorresse, em Belém, a mudança do sistema político a que a província estava acorrentada. (1979, p. 74)

As lideranças desse movimento de insurgência foram rapidamente detidas e enviadas à Belém, numa tentativa de supressão do movimento. Belém também confiscava as correspondências enviadas do Rio de Janeiro às vilas da região conclamando a adesão destas à independência.

Em 1823 quando Belém enfim aderiu ao Império, Santarém não tardou em aceitar a nova ordem política instaurada. No entanto, as elites política e econômica se mantiveram confiantes no regresso do país à condição de colônia de Portugal. Essa pretensão dos portugueses em se manterem no poder foi o estopim para que surgissem novos conflitos entre estes e os nativos da região, que procuravam uma mudança na forma de gestão econômica e política no baixo Amazonas.

Em Belém, na tentativa de se pôr fim ao domínio político português na região, foi formada uma junta governativa composta por cinco membros. No entanto, às vistas do povo, a forma de governar dessa junta não estava sustentada nos ideais nacionalistas do movimento de independência, pois as relações com os portugueses se mantinham sólidas. Para os rebeldes a única forma de se instaurar um governo verdadeiramente voltado aos ideais da independência se daria por meio do desligamento total das relações com Portugal. eclodira assim a revolução, começando por Belém e Cametá.

Ao tomar conhecimento dos eventos nas circunvizinhanças de Belém e ao saber que a revolução se espalhava pelo interior da Amazônia para as vilas do baixo Amazonas, ficou claro que os revolucionários não tardariam em chegar à região. Como a elite política desaprovava as atitudes revolucionárias, estes se apressaram em constituir uma frente de defesa, organizando uma junta militar provisória e defensiva de Santarém.

Em março de 1824 a revolução chegou a Santarém, os revolucionários enviaram um emissário que intimou a vila a se entregar e aderir ao movimento, algo que fora negado pela câmara e pela junta militar, que trataram de se preparar para as ações militares, ao mesmo tempo em que solicitaram apoio aos governos da região que ainda não haviam caído nas mãos dos revoltosos.

Santarém passou a ser um centro de resistência contra a revolução e todos aqueles que se inclinavam para os ideais revolucionários eram presos e mandados para outras vilas. Em Alter do Chão, Aveiro e Vila Franca se criavam pequenos focos de agitação que precisaram ser contidos, sendo que 13 rebeldes foram presos nessas vilas. A Junta Militar de Santarém encaminhou ofício para as Câmaras dessas vilas solicitando máxima atenção e rigorosa vigilância no sentido de se restabelecer a

ordem na região. Apesar da assinatura de um tratado de paz em junho de 1824, as inquietações jamais cessaram naquela região. Alguns focos de resistência jamais foram completamente suprimidos e os rumores de possíveis ataques eram frequentes. No início de 1825, Hilário Martinho, considerado um indivíduo insurgente pela câmara governista de Santarém, fora preso encabeçando um pronunciamento armado em Alter do Chão. (Reis, 1979)

Essa tensão política se arrastou por alguns anos, pois a população nativa continuou vivendo em estado de completa pobreza e abandono. As classes mais pobres não viam suas necessidades básicas mais elementares serem atendidas e se sentiam negligenciadas em seus direitos. Essa conjuntura fez explodir a Cabanagem, aquele que foi o evento político-militar mais sangrento que a Amazônia testemunhou no século XIX e que Caio Prado Júnior definira como “um dos mais, se não o mais notável movimento popular do Brasil” (1986, p. 77), pelo fato de terem os “rebeldes” cabanos efetivado o poder por toda uma província.

Apesar de ter sido um levante que englobou a parcela menos favorecida da população da província do Grão-Pará, categorizados pela revolta como “cabanos”, Ricci alerta que:

Do ponto de vista dos estudos sobre os cabanos e suas motivações para a luta, devemos esclarecer que atualmente é muito difícil identificar os cabanos segundo um perfil “tipológico” social ou racial. É muito mais seguro perceber que suas associações estão centradas em experiências de classe que se constituíram temporalmente em uma associação entre práticas culturais herdadas e aquelas partilhadas pelos cabanos ao longo de sua saga revolucionária. (RICCI, 2008. P. 156)

Pinheiro (1998) corrobora com a compreensão de que a cabanagem não pode ser entendida como um movimento social unívoco, em que as aspirações eram direcionadas especificamente a um fim comum, “identificado seja na afirmação de “sentimentos nacionalistas” emergentes, seja na igualmente idílica vontade de uma redenção sócio-econômica regional”.

Assim, Santarém novamente se dispusera a agir em favor daquilo que sua câmara governamental acreditava ser o mais coerente politicamente, ou seja, defender os interesses do império e se armar contra os revolucionários, ressuscitando aquilo que fora a junta militar formada anos antes. A adesão para a revolução, no

entanto, foi bem maior na região, sendo que os Cabanos conseguiram montar em um lugar próximo à Santarém, denominado de Ecuipiranga, um verdadeiro quartel general que se tornou o centro da resistência cabana na região.

Apesar de não existirem registros precisos sobre o contingente populacional de Alter do Chão que participou diretamente da revolução cabana, as anotações feitas por Bates, ao passar pelo rio Tapajós em 1851, apenas seis anos após o fim da Cabanagem, fornecem uma imagem de quão significativa fora essa participação. De acordo com o naturalista, Alter do Chão praticamente se resumia a um vilarejo de mulheres e crianças (BATES, 1979). Certamente a população adulta masculina havia participado ativamente das ações cabanas e, por consequência, havia sido dizimada durante a repressão contra a revolução.

Logo depois penetramos nas águas tranquilas de uma baía abrigada dos ventos, onde fica situada a vila de Alter do Chão [...] a vila era habitada quase que exclusivamente por índios semi-civilizados, num total de sessenta ou setenta famílias [...] o lugarejo em si está entregue à miséria e ao abandono, sendo seu chefe, um velho mestiço apático, que passou toda a sua vida ali. As casas do vilarejo fervilham de piolhos, pulgas, etc. Sob os telhados havia morcegos, debaixo dos assoalhos a formiga-de-fogo, nas paredes, baratas e aranhas. Poucas eram as casas que tinham portas de madeira e trancas. Alter do Chão tinha sido originalmente uma aldeia de indígenas, denominada Burari. Os índios sempre se tinham mostrado hostis aos portugueses, e durante as rebeliões de 1835-6 eles se juntaram aos revoltosos no ataque a Santarém. Poucos deles escaparam ao massacre subsequente, e por essa razão quase não se veem homens velhos ou de meia-idade no vilarejo. (BATES, 1979, p. 161)

O quadro de total desolação e miséria pelo qual Alter do Chão passou no período pós-cabanagem ilustra com precisão o impacto da guerra na vila. A quase ausência de homens confirma a maciça participação dos Borari nas ações cabanas da região. A adesão dos Borari à Cabanagem impactou diretamente na organização social e econômica de Alter do Chão nos anos subsequentes à guerra. As belezas naturais da flora e da fauna registrados por Bates em Alter do Chão, destoavam em muito da triste e desoladora situação socioeconômica pela qual passava a população da vila.

A repressão contra os revoltosos cabanos de Alter do Chão provocou uma grande dispersão dos Borari pelo curso do rio Tapajós, o que explica a fixação de grupos Borari no rio Maró, braço do rio Arapiuns, um dos afluentes do Tapajós. D. Benedita Maduro, anciã Borari nascida no ano de 1932, relata que a fuga dos Borari

se deu como forma de defesa contra a violência dispensada contra os cabanos por parte das tropas repressoras do movimento.

No tempo da cabanagem, que falavam né, aí o pessoal foram embora tudo. Não ficou ninguém, apenas alguns que ficaram escondidos. Aí depois, quando passou, aí que eles foram voltando de novo, pra se localizar de novo, mas a maioria foi embora. Todo mundo corria da cabanagem, se espalharam por aí por esse Tapajós, por isso que tem muita gente que é filho daqui, e que até hoje vive por aí pelo Tapajós. Era muito feio, eles pegavam as pessoas, se não corresse, eles matavam mesmo ou prendiam, era por isso que o pessoal fugia, muitos fugiram, a maior parte (dos moradores de Alter do chão) fugiu (entrevista realizada em 27/11/2017)

O relato de d. Benedita Maduro acerca do deslocamento compulsório dos Borari de Alter do Chão para áreas mais isoladas da região, coaduna com uma das teorias feitas por Rodrigues (2016) a despeito da localização dos Borari no Rio Maró:

Internamente observa-se um grupo de indígenas com origem no aldeamento jesuíta dos Borari, localizado no distrito santareno de Alter-do-Chão que, embora não se saiba precisamente o motivo, tendo em vista duas possibilidades, a fuga da violência da Cabanagem ou a fuga da epidemia de cólera que abateu a região de Santarém em meados do século XIX, se deslocaram para o interior subindo o rio Arapiuns e depois o Rio Maró, alojando-se em seu médio curso. (2016: p. 98)

A repressão contra a revolução cabana provocou um agravamento na crise econômica e social que já se apresentava em Alter do Chão e nas demais vilas e vilarejos da região, acentuando inclusive o declínio populacional nessas localidades. Após a cabanagem, a identidade dos Borari se manteve abstrusa e os moradores de Alter do Chão passaram a ser categorizados como caboclos ou ribeirinhos, em uma tentativa de proteção contra as violências físicas e morais dispensadas contra a população indígena da região nas décadas subsequentes.

1.4 INVISIBILIZAÇÃO BORARI

As consequências dos modelos de colonização e ocupação da região do Baixo Rio Tapajós foram bastante negativas para as populações indígenas agrupadas na região desde antes da “descoberta” do novo mundo. Pedro Teixeira ao subir o rio Amazonas na primeira metade do século XVII e alcançar o Rio Tapajós, apesar de comandar uma tropa de resgates, prezou pelo estabelecimento de “relações amistosas” com as populações indígenas que encontrou ao longo do Rio (REIS, 1979). No entanto, foram as expedições subsequentes, marcadas pela violência nos processos de recrutamento da mão de obra escrava na região, que determinaram

quais seriam as verdadeiras formas de contato que os europeus estabeleceriam com a população indígena do Tapajós. Essa feroz e impiedosa forma de colonização empregada no Tapajós provocou uma acentuada queda na demografia nativa da região, forçando a população indígena a empregar distintas estratégias para garantir sua sobrevivência física e cultural, sendo a invisibilização a principal delas.

Apesar da existência de um arcabouço jurídico, criado pela coroa portuguesa, que orientava as políticas de contato com as populações indígenas da colônia, que resguardavam a estes, o direito à liberdade, proibindo a escravização de indígenas pelos colonizadores europeus, na Amazônia e no Brasil colônia como um todo, essa legislação se mostrou ineficaz ao longo de todo processo colonial.

As intenções econômicas e políticas da coroa para com as ações colonizadoras implementadas no Brasil, sobretudo na Amazônia, no que tange os processos de escravização indígena no período colonial, acabaram se sobrepondo as leis que proibiam a utilização da mão de obra escrava indígena no Brasil, as “guerras justas” e as “tropas de resgate” são ações que ilustram a pouca preocupação em se cumprir com o que as leis coloniais garantiam aos indígenas.

Fonte primária dessa legislação incoerente, a Coroa oscilava, segundo essas análises, ao tentar conciliar projetos incompatíveis, embora igualmente importantes para os seus interesses. Os gentios cuja conversão justificava a própria presença europeia na América eram a mão-de-obra sem a qual não se podia cultivar a terra, defende-la de ataques de inimigos tanto europeus quanto indígenas, enfim, sem a qual o projeto colonial era inviável. (PERRONE, 1992: p. 116)

Além de serem fundamentais para a coroa portuguesa, no que tange o cultivo e a proteção da terra, na Amazônia, os indígenas formavam a principal, se não única, mão de obra capaz de retirar da floresta as “drogas do sertão” que alimentariam o comércio de especiarias na Europa. Sem a presença indígena, a empreitada lusitana pelas drogas do sertão seria completamente inviável, pois eram estes os únicos indivíduos dotados dos conhecimentos necessários para as incursões floresta a dentro. Os indígenas se tornaram a principal fonte de mão de obra na Amazônia, recrutados de diferentes formas:

O modelo legal de organização do trabalho indígena vigente na Amazônia portuguesa combinava, desde a fundação do Forte do Presépio, em 1616, a existência de duas categorias de trabalhadores, de acordo com a forma de recrutamento: por um lado os índios livres ou de repartição, recrutados

através dos descimentos; e por outro, os índios escravos, capturados em operações de guerras justas. Os resgates, dependendo das mudanças na legislação, podiam produzir tanto escravos como livres. De qualquer forma, cada vez que um índio era assim recrutado, perdia sua autonomia e sua língua materna ficava ameaçada. (FREIRE, 2011: p. 75)

É possível dessa forma compreender que as relações comerciais implementadas pela coroa portuguesa na Amazônia, sobretudo na região do Baixo rio Tapajós, em que a organização do sistema de trabalho foi alicerçada em recrutamentos extremamente violentos e predatórios, culminaram no extermínio físico e cultural de muitos povos. Essas práticas coloniais de violência e extermínio impulsionaram o processo de invisibilidade indígena por toda a região do Baixo Rio Tapajós, desde o período colonial até o final do século passado.

Perrone (1992) destaca a incoerência existente entre a legislação do período colonial com os projetos de colonização do Brasil, que eram completamente dependentes da mão de obra da população indígena aqui existente. Essa dependência gerou uma série de tensões no que tange o controle dessa mão de obra, tensões essas que aumentaram quando colonos europeus começaram a acusar os missionários Jesuítas de, por meio de ações que aparentemente tinham como objetivo resguardar a liberdade e integridade física dos indígenas, tentar manter sob seu controle, toda a mão de obra indígena disponível.

Os missionários Jesuítas foram incumbidos de aldear a população indígena largamente dispersa pela colônia, criando aglomerados populacionais denominados de Missões, nas quais os indígenas eram obrigados a seguir a ordem cristã europeia. Na visão de Portugal, por meio da conversão dos selvagens em cristãos, se poderia manter a ordem e a paz na colônia.

Os Jesuítas passaram a ser críticos das guerras justas e das tropas de resgate não permitindo que os indígenas das missões fossem capturados. Tais ações, se de um lado visavam a “proteção” dos indígenas contra as tropas de resgate, livrando-os da escravização física, por outro mantinha estes sob as correntes dogmáticas do catolicismo, escravizando-os culturalmente por meio da imposição de crenças alheias as dos indígenas. Podemos dizer que as missões passaram a praticar o que Pierre Clastres define como etnocídio em detrimento do genocídio:

Ora, foi principalmente a partir de sua experiência americana que os etnólogos, e muito particularmente Robert Jaulin, viram-se levados a formular o conceito de etnocídio. É primeiramente à realidade indígena da América do Sul que se refere essa idéia. Dispomos aí, portanto, de um terreno favorável, se é possível dizer, à pesquisa da distinção entre genocídio e etnocídio, já que as últimas populações indígenas do continente são simultaneamente vítimas desses dois tipos de criminalidade. Se o termo genocídio remete à idéia de "raça" e à vontade de extermínio de uma minoria racial, o termo etnocídio aponta não para a destruição física dos homens (caso em que se permaneceria na situação genocida), mas para a destruição de sua cultura. O etnocídio, portanto, é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição. Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito. Em ambos os casos, trata-se sempre da morte, mas de uma morte diferente: (CLASTRES, 2004: p. 57)

Para Clastres, a lógica do etnocídio era baseada em uma doutrina espiritual cristã sobre o qual os indígenas viviam presos a uma existência miserável e precisavam dela ser salvos. Sob essa óptica, o etnocídio era praticado para o bem dos selvagens, tal lógica determinou a doutrina das políticas governamentais voltadas às populações indígenas por um longo período.

Os aldeamentos organizados pelos Jesuítas foram largamente difundidos pelo baixo rio Tapajós até a expulsão dos jesuítas em meados do século XVIII. De acordo com Ioris (2006), na região do baixo rio Tapajós, os missionários jesuítas foram responsáveis pela criação de cinco Missões, em diferentes locais: a Missão Tapajó, em frente à foz do Tapajós, onde hoje se encontra a cidade de Santarém; Missão de Nossa Senhora da Assunção dos Arapiuns, atual Vila Franca; a Missão de São José dos Maytapú, atual Pinhé, na margem esquerda do Tapajós; a Missão de Santo Inácio ou dos Tupinambaranas, atual Vila de Boim, na margem esquerda do Tapajó; e a Missão de Iburari, ou Borary, atual Alter do Chão¹⁰.

Os projetos missionários foram bastante eficazes no processo de negação e supressão das culturas e línguas indígenas da região. Sob as égides da igreja, inúmeras línguas maternas foram substituídas pelo Nheengatu¹¹ e este, mais tarde, pela língua portuguesa. Em relação a situação linguística na Amazônia pré-colombiana, Freire defende que:

¹⁰ De acordo com algumas referências - Ferreira (2008), Reis (1979) e Canto (2014) – a missão dos Borari foi inicialmente criada sob a denominação de Missão de Nossa Senhora da Purificação.

¹¹ O Nheengatu ou língua geral, foi uma língua criada pelos missionários jesuítas a partir de elementos linguísticos do tronco tupi... (Bessa freire)

A situação das línguas na Amazônia Brasileira e alguns aspectos de se sua evolução,[...] reforçam as evidências arqueológicas e etnolinguísticas, que sugerem que a Amazônia já formava, muito antes da chegada do europeu, um arquipélago linguístico, em que numerosas línguas, pertencendo a diferentes famílias, eram faladas dentro de um território com uma unidade geográfica por onde circulavam diferentes povos, que mantinham esporadicamente relações amistosas ou não. (FREIRE, 2011: p. 89)

Podemos entender as missões no Tapajós como os primeiros movimentos responsáveis pelo deslocamento compulsório das populações indígenas na região. Não existiam critérios de organização de aldeamentos que atentassem para as afinidades ou diferenças socioculturais e linguísticas existentes entre as populações indígenas.

Apesar da aglomeração de falantes de diferentes línguas em um único espaço geográfico, a interlocução entre estes se dava de forma monolíngue, a partir do uso da língua geral amazônica – Nheengatu -, criada pelos próprios Jesuítas a partir de elementos linguísticos expropriados do Tupinambá. As demais línguas foram tornando-se “anêmicas” e carentes de sangue das populações indígenas, pereceram ao longo dos tempos (FREIRE, 2011).

Assim, é inegável o papel das missões no processo de desaparecimento de inúmeras línguas indígenas e da fulminante alteração na estrutura sociocultural do Baixo Tapajós, como no caso dos Borari, cuja língua materna fora extinta¹² e em seu lugar os missionários implementaram o uso da língua Nheengatu.

Apesar do lugar de destaque dos jesuítas no trabalho de supressão linguística e cultural da população indígena de toda a região do Baixo Tapajós, após a expulsão destes, outras ações de caráter oficial foram implementadas pela coroa portuguesa como estratégia de incorporar a população indígena aos interesses do Estado.

Por meio de decretos, a Coroa elevou as missões a categoria de vila e aldeias à categoria de “povoados”, “aproximando” a organização política da região à de

¹² Não encontramos registros sobre qual era a língua falada pelos Borari. Minha avó, durante uma das entrevistas, relatou que sua avó falava a “língua indígena”, no entanto já se tratava do Nheengatu. Atualmente existe um esforço na tentativa de revitalização da língua Nheengatu em Alter do Chão, que parte principalmente da Escola Indígena, onde foi incluído em sua proposta pedagógica, o ensino dessa língua.

Portugal e, paralelamente, “promovendo” os indígenas das missões da categoria de selvagens, para a de “civilizados”.

Com a expulsão dos jesuítas em 1757, todas as suas aldeias foram elevadas à categoria de vilas ou lugares e passaram à administração secular. Surgem então as diretorias de índios com o objetivo de manter os aldeamentos e administrar o trabalho indígena, o que dificultou bastante a ação dos missionários, continuada nas décadas seguintes pelos carmelitas e franciscanos. (MENEZES, 1992: p. 289)

A intenção de Portugal era integrar terminantemente a região ao império, para tanto era necessário afastar a população nativa ao máximo de seus laços de pertencimento étnico. Como os indígenas, recém promovidos à “civilizados”, não podiam ganhar o status de portugueses, inaugurou-se na região o processo de “cabocização” no qual o indígena foi transformado em caboclo¹³.

A decisão do Estado em categorizar o habitante originário da Amazônia genericamente como “caboclo” pode ser entendida como estratégia para apagar a imagem do indígena na região. Para o Estado e para as elites detentoras do poder econômico era muito mais fácil lidar com a figura do caboclo do que com o indígena. O caboclo não apenas perderia seus direitos sobre as terras que tradicionalmente ocuparam, como também poderiam ser alistados como mão de obra barata para o mercado de trabalho.

O levante Cabano ocorrido na primeira metade do século XIX contribuiu de forma significativa com o processo de invisibilização do indígena na região do Baixo Rio Tapajós. O indígena, que já fora explorado e massacrado, ganhou as alcunhas de “malvado”, “anarquista” e “selvagem” por ter participado da revolta cabana (RICCI,

¹³ LIMA, 1999, pontua que a partir de uma abordagem coloquial, o termo caboclo é visto como uma categoria de classificação social complexa que inclui dimensões geográficas, raciais e de classe. Em relação à dimensão geográfica, o caboclo é visto como um dos “tipos” regionais do Brasil (sertanejos, gaúchos, baianos, etc); em relação a dimensão racial, o caboclo é visto como uma categoria de “mistura racial” e se refere ao resultado das relações entre o índio e o branco; quanto à dimensão de classe, o termo é usado como categoria de classificação social, sobretudo na Amazônia, onde o branco é tido como representante da classe superior e o caboclo como pertencente às classes mais baixas. A autora chama atenção para o fato de que o termo caboclo, na região amazônica, pode ser utilizado como categoria relacional, nessa utilização, o “termo identifica uma categoria de pessoas que se encontra numa posição social inferior em relação àquela com que o locutor ou a locutora se identifica. Os parâmetros utilizados nessa classificação coloquial incluem as qualidades rurais, descendência indígena e “não civilizada” (ou seja, analfabeta e rústica), que contrastam com as qualidades urbana, branca e civilizada”. A autora pontua que dentro de uma abordagem antropológica, em contraponto à perspectiva coloquial, o termo caboclo caminha para uma categoria social fixa e não relacional, o campesinato histórico da Amazônia.

2006). Após o fim da Cabanagem, muitos grupos indígenas, estrategicamente “abriram mão” de suas identidades étnicas como forma de proteção contra as violências direcionadas a eles.

Assim, podemos entender que, diferente dos processos de afirmação identitária, que partem da tomada de decisão interna e coletiva por parte do grupo indígena, as ações de invisibilização étnica na região do baixo Rio Tapajós são frutos de pressões endógenas. Se a decisão de manter suas identidades indígenas abstrusas em determinado momento da história, parte dos próprios grupos indígenas, essa decisão pode ser compreendida como estratégia usada para garantir a sobrevivência física desses grupos diante de todas as brutalidades vivenciadas ao longo do contato com o branco desde o período colonial, portanto, apesar de serem atitudes internas, elas podem ser entendidas como decorrentes de pressões externas.

CAPÍTULO II

OS BORARI DE ALTER DO CHÃO E SEU PROCESSO DE AFIRMAÇÃO ÉTNICA

O processo de afirmação étnica¹⁴ dos Borari de Alter do Chão pode ser descrito como uma luta de resistência sociocultural alicerçada, entre outros fatores, na defesa territorial. Convém chamarmos a atenção aqui para o fato da afirmação da identidade étnica dos Borari perpassar por uma luta política engendrada na tomada de consciência coletiva que visa a manutenção de um território tradicionalmente ocupado e o reconhecimento enquanto grupo socioculturalmente diferenciado.

Nesse capítulo descrevemos como tem se dado o processo de afirmação da identidade étnica dos Borari de Alter do chão, que iniciou em 2003 com um grupo de moradores, como estratégia de defesa do território e mais tarde abarcou um número expressivo de moradores, que vem desde então reivindicando a demarcação das terras que historicamente ocupam.

A abordagem partiu das impressões dos próprios Borari sobre o processo, abrangendo suas percepções sobre o contexto atual do movimento indígena e da organização política dos Borari, suas estratégias de defesa contra ameaças externas e sobre o que esperam do futuro para os Borari enquanto grupo etnicamente organizado.

2.1 A ORGANIZAÇÃO TRADICIONAL DO TERRITÓRIO ENTRE OS BORARI E O ASSÉDIO DE INVASORES

A organização e distribuição das terras pelos Borari de Alter do Chão sempre se baseou em princípios dos direitos consuetudinários e não nos direitos positivados do Estado. Os direitos consuetudinários historicamente deram conta de reger toda a dinâmica da organização e divisão territorial de Alter do Chão. Os limites das

¹⁴ Convém esclarecermos que a opção pelo uso do termo “afirmação étnica” em detrimento de “reafirmação étnica” partiu das percepções colhidas durante as entrevistas com os Borari. Para estes, a identidade indígena Borari jamais fora desprezada ou negligenciada internamente pelo grupo. A afirmação étnica em voga se dá de dentro para fora. Para os Borari entrevistados, não se trata de um processo de regresso ou retomada de algo que fora deixado para trás, mas da afirmação pública de uma identidade historicamente mantida internamente.

propriedades nunca precisaram ser delimitados por cercas ou muros pois sempre existiram terras suficientes para todos.

Essa forma de organização do território, “desprendida” dos documentos de posse, chamou a atenção de um empresário que, valendo-se de informações privilegiadas sobre a situação documental dos terrenos (o mesmo trabalhava no setor de terras da prefeitura de Santarém), passou a reivindicar uma grande área de terra que historicamente é ocupada por famílias Borari de Alter do Chão.

A reivindicação da propriedade da área denominada de “Jacundá”¹⁵ se iniciou no ano de 1997, no mesmo ano em que o empresário começou a trabalhar no Setor de Terras da prefeitura de Santarém, como descrito em um documento intitulado de “Dossiê Jacundá”, elaborado por moradores de Alter do Chão e entregue por estes para algumas autoridades dos poderes legislativo, executivo e judiciário de Santarém. Em trecho do documento podemos ler:

Rui Nelson Taveira chegou à Santarém em 1994/5, procedente de Manaus, onde trabalhava para o Sr. APB. Indicado pelo Dr. RB, diretor do C.D.U, foi trabalhar no porto irregular que a prefeitura explorava nas Docas do Pará, no cais do Porto. Com o fechamento do porto pela Justiça Federal, a partir de 1997, foi para o setor de Terras da Prefeitura. (Dossiê Jacundá)

Ao ingressar com pedido de regulamentação fundiária junto ao município de Santarém, a Procuradoria Jurídica do Município - PJM emitiu um parecer, no dia 09 de junho de 1997, afirmando não haver a possibilidade da propriedade requerida ser ajuizada em nome do requerente. Em trecho do parecer, a procuradoria afirma: “assim, não tendo havido a transferência legal da propriedade da área por parte do Estado do Pará, não se pode cogitar de ser o Sr Rui Nelson Taveira o proprietário”¹⁶.

Em 2001, o empresário insiste na obtenção de documento de posse da área, solicitando da Coordenadoria Municipal de Desenvolvimento Urbano – CDU autorização para loteamento da propriedade. A CDU, via memorando, solicita da PJM parecer sobre a situação jurídica da área. Por meio do Memorando de N. 158, a PJM

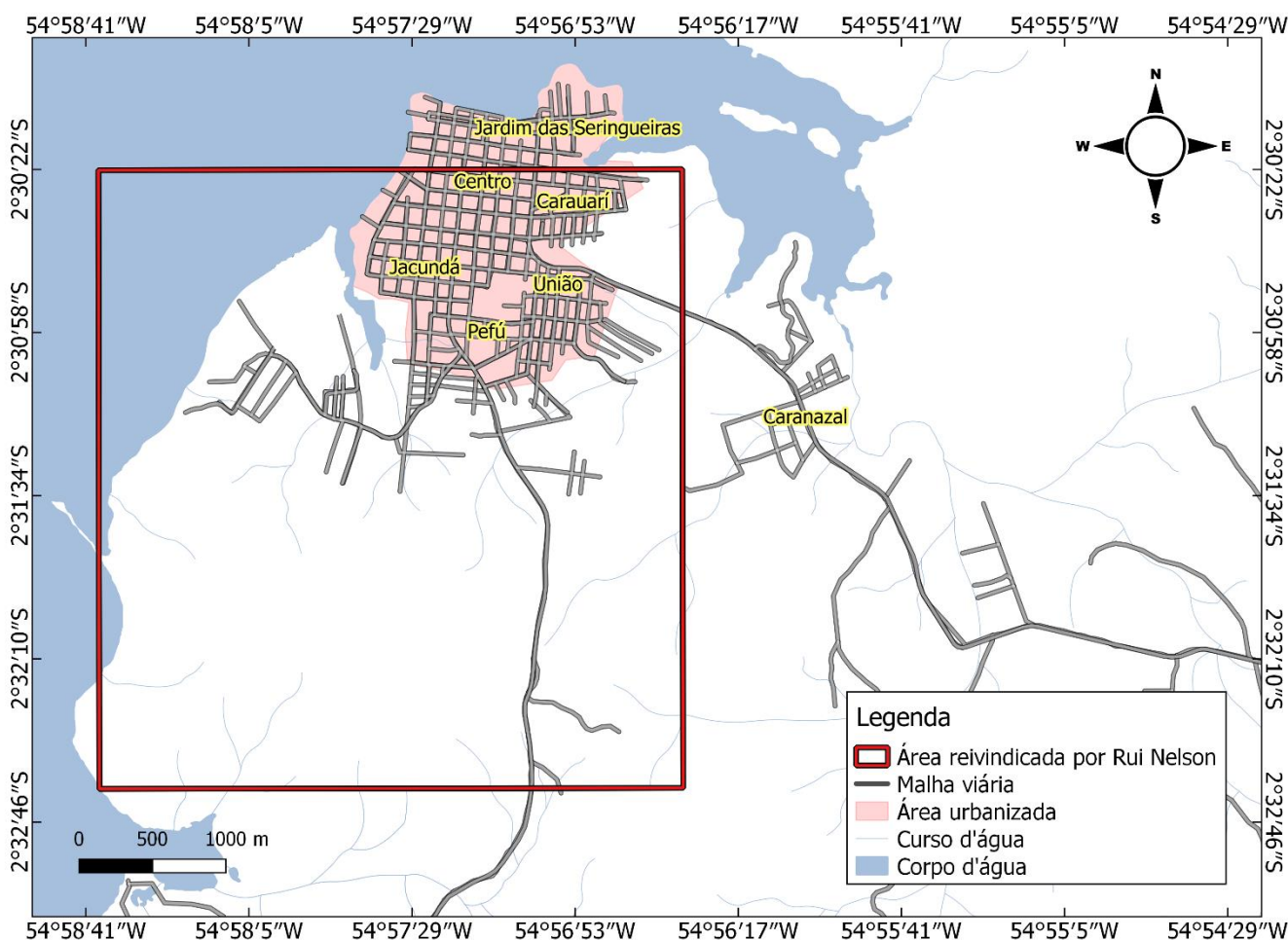
¹⁵ Jacundá é um peixe comum nos lagos e igarapés de Alter do Chão, pela abundância dessa espécie em um lago localizado na extremidade oeste da vila, acabou dando nome a este lago. O nome do lago, por sinal, influenciou a denominação de toda a região que o circunda.

¹⁶ Parecer N. 164/1997- Procuradoria Jurídica do Município de Santarém.

afirma que “em análise dos documentos acostados, observa-se não possuir o requerente o Registro do Imóvel a ser loteado”¹⁷.

Mesmo sem a posse de documentos, o empresário Rui Nelson reivindicou uma área de 4.000 metros de frente por 4.000 metros de fundo. A área se estende desde a comunidade do Pindobal e igarapé do Irussanga, no município de Belterra, até o centro da vila de Alter do Chão. A extensão da área reivindicada está representada no mapa 1.

Mapa 1 – Área reivindicada por Rui Nelson e limite urbano de Alter do Chão.¹⁸



Fonte: Fonte: Elaborado por Rodolfo Maduro Almeida: Base de dados OpenStreetMap e IBGE

¹⁷ Mem. N. 158/2001 – Procuradoria Jurídica do Município de Santarém.

¹⁸ O Mapa foi organizado por meio dos recursos e da base de dados do OpenStreetMap, com base no tamanho do terreno reivindicado pelo Sr. Rui Nelson, cuja extensão média 4.000 metros de frente e 4.000 metros de fundo.

Após se declarar proprietário da área, de acordo com relatos dos moradores de Alter do Chão, Rui Nelson Taveira não se intimidou em usar a força para expulsar os tradicionais ocupantes das terras, agredindo-os e mantendo inclusive um deles sob cárcere privado, além de destruir suas benfeitorias.

Aproveitando trabalhar no setor de terras da prefeitura, e com conivência, e documentação falsa, se intitulou dono da área, e com truculência, usando da força e o terror, de artimanhas, acompanhado de policiais civis (comprometidos) expulsou e prendeu os antigos moradores, derrubou cercas, incendiou casas, entupiu poços artesianos, e, quer invadir e se apossar da área denominada de Jacundá. (Dossiê Jacundá)

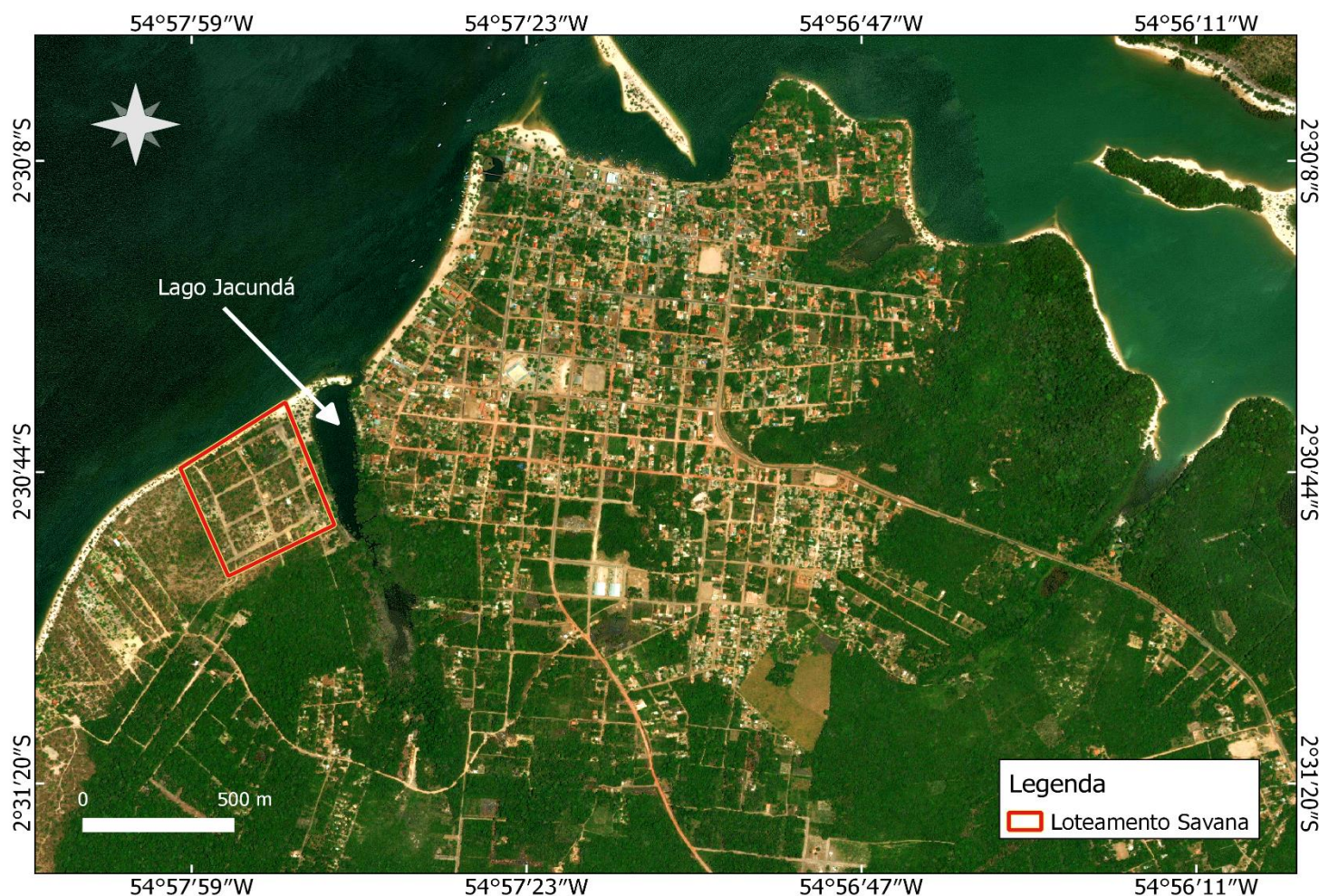
As informações contidas no Dossiê Jacundá foram ratificadas pelas lideranças do Movimento Indígena Borari de Alter do Chão durante as entrevistas de campo, como exemplo pode-se citar o relato de JPC:

E ele tinha um “bauzinho” que ele enchia de malandros lá em Santarém e aí eles vinham pra cá, por exemplo aqui onde a gente tá agora, tinha a casa da d. Vanice, não sei se tu lembra, eles tocaram fogo na casa dela. Tocaram fogo na casa de farinha da d. Ana do Jaudó, da d. Cacilda, as casinhas todinhas que tinha de farinha aqui dos antigos moradores, eles queimaram. E eles colocavam uma cruz no meio de onde eles tinham queimado, enchiam de bala, tipo assim, ameaçando a pessoa, se ela voltasse aqui, eles iam matar. (entrevista realizada em 28/11/2017)

Depois da expulsão dos moradores, no ano de 2002, Rui Nelson organizou o loteamento de uma vasta área coberta por uma vegetação denominada na região de “Savana”¹⁹. Para organizar o loteamento, Rui Nelson derrubou uma grande área dessa vegetação, o que provocou denúncias contra o empresário junto ao Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – IBAMA. Na mesma época também foram registrados Boletins de Ocorrência junto à polícia civil, denunciando os atos de violência cometidos contra os moradores da área reivindicada. O loteamento tido pelos moradores de Alter do Chão como clandestino pode ser observado no Mapa 2.

¹⁹ Também conhecida localmente como Campo, a Savana Amazônica é um tipo de vegetação com formações restritas que ocorrem por toda a bacia Amazônica. A vegetação de savanas consiste de dois tipos funcionais: as gramíneas e as dicotiledôneas. Disponível em: Revista Brasil. Bot., V.31, n.1, p.165-177, jan.-mar. 2008 Composição florística e cobertura vegetal das savanas na região de Alter do Chão, Santarém – PA. WILLIAM E. MAGNUSSON, ALBERTINA P. LIMA, ANA L.K.M. ALBERNAZ, TÂNIA M. SANAIOTTI e JEAN-LOUIS GUILLAUMET

Mapa 2 - Loteamento “Savana”.



Fonte: Elaborado por Rodolfo Maduro de Almeida: Base de dados Bing Maps.

Após o loteamento, descrito no “Dossiê Jacundá” como clandestino, a comunidade de Alter do Chão começou a se organizar no sentido de reivindicar a posse das terras expropriadas. Em junho de 2002, o Conselho comunitário de Alter do Chão enviou documento com assinaturas de mais de 250 comunitários, relatando os desmandos cometidos pelo empresário e solicitando providências quanto à situação fundiária da área loteada, entre as entidades e órgãos que receberam o documento, destacam-se: Coordenadoria de Desenvolvimento Urbano-CDU, Câmara Municipal de Vereadores de Santarém, Procuradoria Geral de Justiça, Ministério Público Federal, Instituto Sócio Ambiental de Santarém e imprensa.

Em outubro de 2002, a Justiça concedeu a posse da área aos moradores que haviam sido expulsos de suas terras pelo empresário, no entanto a decisão não foi acatada pelo empresário que permaneceu na área. Em junho de 2003, novo

documento assinado pelos comunitários foi enviado às autoridades alertando do descumprimento da ordem judicial por parte do empresário, o que provocou um clima de instabilidade entre este e os moradores de Alter do Chão. O documento alertava as autoridades de um iminente conflito na área, conflito esse que eclodiu no dia 20 de junho. Durante o conflito um comunitário de Alter do Chão foi baleado por um dos seguranças contratados por Rui Nelson Taveira para impedir a entrada no loteamento.

Em agosto de 2003, é proferida pela 2ª vara cível, nova sentença judicial afirmando que a área é pública e que pertencia ao Estado do Pará que a transferiu para o município de Santarém no ano de 1927 por meio da lei N. 23.628. Assim, “a documentação apresentada por Rui Nelson, se acha eivada de vícios insanáveis, vez que o registro da escritura de compra e venda de benfeitorias se originou de forma irregular”²⁰. Apesar da sentença, o loteamento continuou sob a posse de Rui Nelson, como relata J C:

Aí começamos a fazer as reuniões né, a procurar os órgãos competentes, mas esbarrava nesse esquema dele né, ele já tinha dado umas partes para as autoridades aí tu vai tentar mas não vai conseguir, tava bem amarrado. E pelo ministério público federal, estadual, teve uma audiência pública aí no salão comunitário, com a presença desses órgãos, colocamos tudinho o que tava acontecendo, o que tinha acontecido, mas aí não deu em nada. Ele veio na reunião e não falava nada, ele já sabia que a causa, a gente poderia ganhar mas não ia levar a terra porque ele não deixava entrar. E foi o que aconteceu, a gente ganhou a reintegração de posse, mas a justiça não veio, você ganha uma causa e a justiça tem que te entregar a terra né, mas não aconteceu isso. (Entrevista realizada em 07/12/2017)

A partir das sentenças proferidas pela justiça que afirmam que os documentos apresentados pelo Sr Rui Nelson foram originados de forma irregular, ficou claro que se tratava de uma tentativa fraudulenta de falsificação ou adulteração de documentos, o que se configura um clássico caso de “grilagem de terra”²¹. Após comprovada a tentativa de fraude na documentação da área, Rui Nelson ganhou a alcunha de “grileiro” entre os moradores de Alter do Chão.

²⁰ Sentença Judicial proferida, no dia 10 de setembro de 2003, pela Juíza Antonieta Maria Ferrari Mileo, Juíza de direito da 2ª Vara Cível.

²¹ Para o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, grilagem de terra é a ocupação irregular de terras, a partir de fraude e falsificação de títulos de propriedade. O termo tem origem no antigo artifício de se colocar documentos novos em uma caixa com grilos, fazendo com que os papéis ficassem amarelados (em função dos dejetos dos insetos) e roídos, conferindo-lhes, assim, aspecto mais antigo, semelhante a um documento original. O que é Grilagem? Disponível em: <http://www.incra.gov.br/oqueegrilagem>

2.2 AUTOIDENTIFICAÇÃO COMO ESTRATÉGIA DE DEFESA DO TERRITÓRIO: O TERRITÓRIO BORARI E A LUTA PELO RECONHECIMENTO OFICIAL DA FUNAI

Durante a pesquisa de campo, a maioria dos relatos colhidos durante as entrevistas apontaram que a principal motivação para os Borari de Alter do Chão afirmarem a sua identidade indígena foi a possibilidade da garantia da posse do território que tradicionalmente ocupam. Para os Borari a defesa e o direito ao território estão diretamente ligados ao direito de existir, pois suas existências físicas e culturais dependem diretamente da posse definitiva dos territórios tradicionalmente ocupados.

Apesar das vitórias na justiça, na luta contra o empresário invasor, este continuou a lotear a área denominada de “Savana”, nas margens do lago do Jacundá, apesar das reivindicações dos moradores girarem em torno da completa desocupação da área, algo que não aconteceu mesmo após ter sido proferida a sentença judicial que afirmava que o loteamento fora organizado de forma irregular.

Diante das tentativas frustradas de resguardar a posse da área denominada como “Savana” e de todo o seu entorno, as lideranças de Alter do Chão iniciaram um diálogo em torno de estratégias que fossem além da defesa de áreas isoladas, pois naquele momento ficou claro que as pressões da especulação imobiliária tendiam a gradativamente crescer em Alter do Chão. Foi nesse momento que um grupo de moradores optou pela autoidentificação como indígenas, afirmando seu pertencimento ao povo Borari e solicitando da Fundação Nacional do Índio – FUNAI a imediata demarcação do território que tradicionalmente ocupam.

A decisão política pela assunção da identidade indígena se deu a partir de uma conversa com uma liderança indígena de uma aldeia localizada a aproximadamente sessenta quilômetros de Alter do Chão, dentro dos limites da Floresta Nacional do Tapajós – FLONA Tapajós, que em 2003 recebia um grupo de trabalho da FUNAI imbuído de realizar estudos de identificação e delimitação da terra indígena Munduruku Bragança-Marituba. Acerca do episódio, JPC faz o seguinte relato:

Ainda não era movimento indígena, mas já era um movimento em prol de Alter do Chão. Um movimento da comunidade de Alter do Chão em prol dos antigos moradores. E aí foi o tempo que foi pra justiça e foi reconhecido que a terra era realmente dos moradores antigos de Alter do Chão, foi batido o

martelo, isso em 2002 pra 2003, é, só que antes de ser batido o martelo, tinha um grupo de antropólogos aqui pra Bragança fazendo estudo aí, e aí a d. Rubenita, ela que chamou atenção pra esse lado né, porque a antropóloga já tinha conhecimento que existia um povo indígena, descendente aqui dos índios Borari e que ela conhecia a história inclusive. Então uma das saídas pra brigar, com relação a terra, ao território, seria a gente se autoreconhecer, né, e foi assim que surgiu o movimento indígena. Aí o que aconteceu? A comunidade praticamente todinha se autoreconheceu. Se for melhor, todo mundo sabe que a gente é descendente de indígena, então porque não se autoreconhecer? E foi assim que nasceu o movimento indígena. (Entrevista realizada em 28/11/2017)

Se autoreconhecer, neste sentido, expressa à atitude de se autoidentificar, de afirmar a identidade indígena. A estratégia de autoidentificação étnica por parte desse grupo de moradores de Alter do Chão, reivindicando o reconhecimento do pertencimento ao povo Borari, foi justificado, como percebido no relato da liderança, na ligação ancestral com os indígenas que ali já viviam quando os primeiros europeus aportaram na região.

Nos relatos do cacique Maduro, o dia 23 de setembro de 2003 é tido como a data oficial do início do movimento dos Borari de Alter do Chão, no entanto, as ações oficiais do Estado voltadas ao reconhecimento destes só passaram a ser direcionadas aos Borari de Alter do Chão no ano de 2004.

Mesmo sem resposta da FUNAI em relação ao ofício no qual solicitavam a demarcação de suas terras, os Borari realizaram no ano de 2004, por ocasião das manifestações em alusão ao dia do índio, no dia 19 de abril, uma série de atividades que tinham como objetivo mostrar que os Borari sempre estiveram e estarão presentes em Alter do Chão. Dentre as atividades, foi confeccionado um mastro na forma de totem de aproximadamente cinco metros de altura. No mastro foram esculpidas e desenhadas figuras que evidenciavam vários elementos da cultura Borari. O mastro foi fincado estrategicamente em uma praia de grande circulação de banhistas, a “praia do Cajueiro”. A ideia era que todos que visitassem Alter do Chão tivessem conhecimento que ali era território com presença indígena.

A iniciativa de confeccionar e instalar o mastro em local onde o maior número possível de visitantes pudesse vê-lo, pode ser entendido como estratégia dos Borari evidenciarem externamente, por meio de sinais diacríticos, a sua presença em Alter do Chão. Os sinais diacríticos que começavam a ser revitalizados foram a forma

utilizada pelos Borari para mostrar que fazem parte de um coletivo étnico indígena e não caboclo, como se supunha ao longo de muito tempo.

Essa estratégia de revitalização ou reavivamento de elementos culturais outrora negligenciados ou pouco valorizados pode ser visto como uma linguagem política da afirmação étnica. Trata-se da determinação de quais elementos culturais serão colocados em evidencia e quais serão minimizados como forma de contrastar com os demais grupos sociais ou étnicos, diferenciando-os uns dos outros. Assim, alguns sinais diacríticos passam a ser revitalizados e valorizados pois o grupo passa a utilizá-los como delimitadores culturais, algo que passou a ser praticado pelos Borari de Alter do Chão (VAZ, 2010, p. 19).

Essa atitude dos Borari em relação à retomada de elementos culturais como estratégia de evidenciação de sua identidade étnica foi observada por Oliveira (1994, 1998), e pode ser enquadrada dentro do processo que o autor metaforizou como a “viagem da volta”. Para o autor, essa “viagem da volta” é fruto de um processo histórico pelo qual essas populações indígenas passaram, que resultaram nas atuais configurações sociais desses grupos étnicos. Não estão ligadas apenas ao “retorno” à antigas formas de organização social ou à retomada de elementos culturais (rituais religiosos, uso de diacríticos como vestes, pinturas corporais, cordões, pulseiras etc.) mas também se referem ao retorno e retomada da luta pela posse territorial.

A metáfora de Oliveira (1994) é perfeitamente aplicável aos Borari no que tange a retomada de certos aspectos culturais que haviam sido deixados de ser praticados, o que inclui o uso de pinturas corporais e outros sinais diacríticos. Essa estratégia pode ser entendida como parte do processo de tornar pública a identidade indígena dos Borari de Alter do Chão.

Em relação à questão territorial, não se trata de uma “viagem da volta” haja vista os Borari nunca terem saído de seu território histórico. A historiografia da região mostra que os Borari sempre estiveram presentes na região onde fica localizada a vila de Alter do Chão. A luta pela posse desse território histórico é alicerçada no desejo de nunca terem que sair de onde sempre pertenceram, permanência essa que é ameaçada pelo avanço da especulação imobiliária na região.

A retomada do uso de diacríticos, usada pelos Borari como forma de mostrar para o “outro” a sua identidade indígena, pode ser entendida como uma estratégia da apropriação da imagem genérica do indígena em favor da afirmação étnica. Forjada no imaginário popular, essa imagem genérica do indígena pressupõe que só é indígena aquele indivíduo que possui características distintas da sociedade nacional, que geralmente anda despido, com o corpo pintado e adornado de penas.

Do ponto de vista dos estudos etnológicos, Oliveira (1994, p. 325) alerta que, o uso dos sinais diacríticos como elementos analíticos para definição da identidade étnica não pode ser usada com total sucesso no contexto dos grupos indígenas em processo de afirmação identitária.

A estratégia dos Borari, com o uso de diacríticos, surtiu os primeiros efeitos no ano de 2004 pois Entre as pessoas que visitaram Alter do Chão nesse ano, destacou-se a figura de um indigenista da regional da FUNAI do município de Itaituba que, ao se deparar com o mastro com as esculturas e pinturas indígenas, procurou informações sobre quem eram os indígenas que ali habitavam, ocasião em que foi orientado a procurar o cacique dos Borari. O próprio cacique Maduro, relata o acontecimento:

Em 2004, a gente fez uma festa em abril, no dia do índio, com café da manhã, almoço, e fizemos um “mastro” que fincamos na praia do cajueiro. Aí foi quando o Ivanildo²² veio em Santarém e veio passear em Alter do Chão. Aí ele viu aquele mastro com as características indígenas, né? Aí ele perguntou lá pro Edy, da Ivete, aí ele disse: - isso é do povo Borari que tem aqui, nós temos um cacique aqui. Aí ele disse onde o cacique morava, aí ele veio bater aqui, mas nesse dia eu não tava aqui, só no outro dia que eu falei com ele. E aí foi assim que foi descoberto. (Entrevista realizada em 27/02/2018)

A “descoberta” dos Borari de Alter do Chão, por um indigenista da FUNAI, se deu assim, de forma casual e não oficial, mesmo após a FUNAI de Brasília já ter recebido ofício do povo Borari, em setembro de 2003, reivindicando seu reconhecimento étnico e a regularização fundiária de seu território. Tal agente da Funai, Sr. Ivanildo, de acordo com relatos do cacique Maduro, após tomar conhecimento sobre a situação dos Borari, organizou uma visita oficial à Alter do Chão com o intuito de realizar os primeiros trabalhos de reconhecimento do povo Borari e

²² A menção é feita à Ivanildo Rocha, funcionário da FUNAI, lotado na regional do município de Itaituba-PA.

os estudos preliminares de identificação e delimitação da terra indígena, ainda no ano de 2004.

Aí depois ele veio de novo, aí já como servidor da FUNAI mesmo, pra fazer a primeira identificação, foi o Ivanildo que fez em 2004. Aí ele já veio com GPS²³, pra fazer a primeira delimitação. Aí fomos na ponta do Quatá, aí subimos de carro, pela estrada do Costa Pereira. Aí ele disse: olha, vocês têm que pegar todas as nascentes desse lago aqui, se ela passar da Santarém – Cuiabá, vocês vão ter que buscar porque é ela que alimenta o lago de vocês aqui. Então foi isso que nós fizemos. Subimos na Serra Piroca, ele disse: Olha, o índio delimita a terra dele assim, onde a vista dele der, é assim que o índio identifica. E foi isso que nós fizemos. (Entrevista realizada em 27/02/2018)

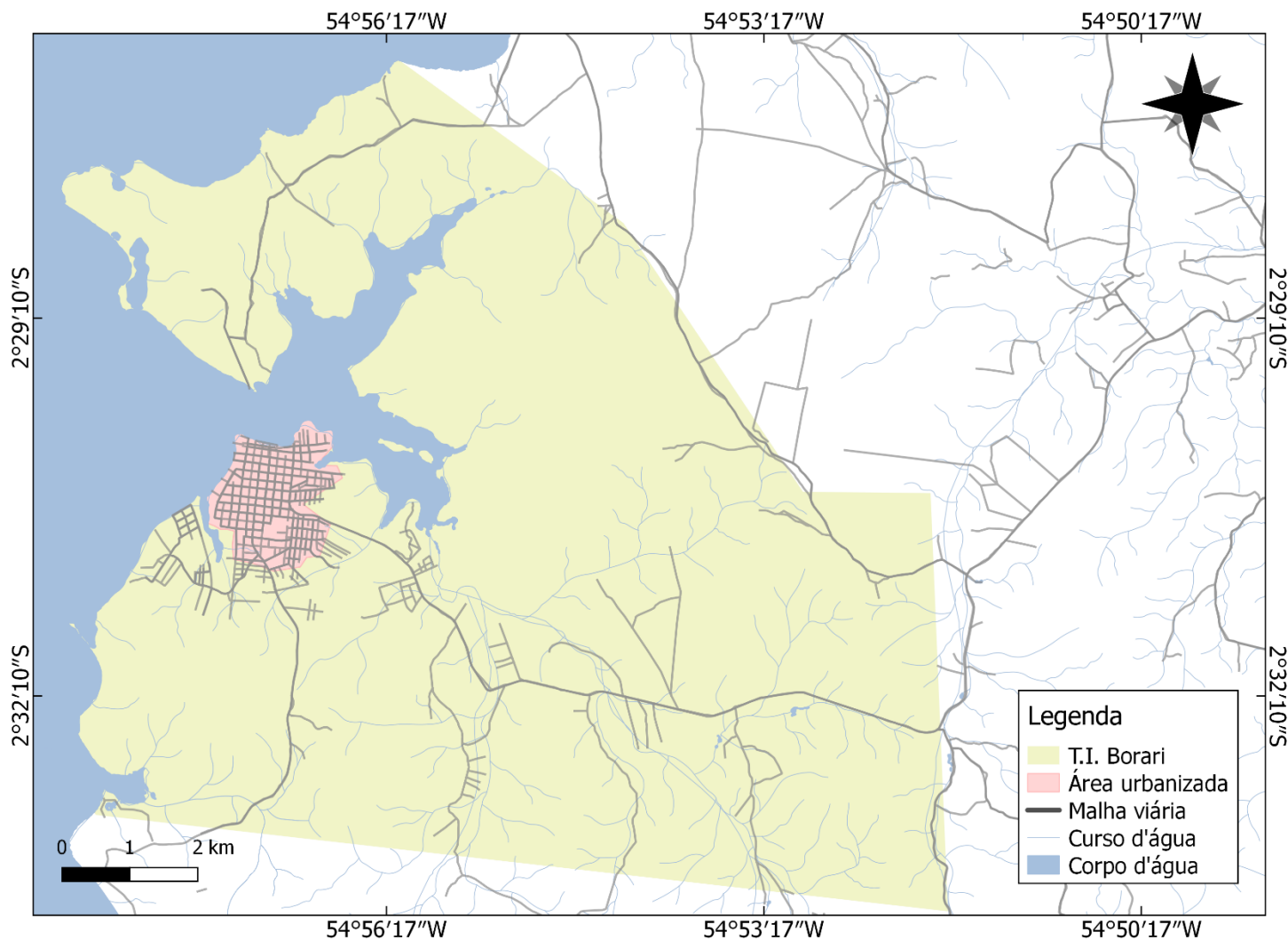
Ivanildo Rocha, em conjunto com lideranças Borari, realizou os primeiros estudos de identificação e delimitação do território. Na companhia de lideranças, entre os meses de maio e julho de 2004, percorreu as áreas consideradas importantes para os Borari e imprescindíveis para a garantia da perpetuação física e cultural destes. Desse estudo preliminar, foi elaborado um memorial descritivo com referências nas quais foram tiradas as coordenadas que delimitam o território reivindicado.

O memorial descritivo que se segue apresenta as principais referências onde foram retiradas as coordenadas com aparelho GPS dos limites externos da terra indígena pelo chefe de assistência da FUNAI em Itaituba/PA Ivanildo Rocha. Os limites reivindicados, são: “desde a ponta do Coatá [limite norte], coordenadas geográficas S 02°27'05.6” e W 054°56'11.9”, seguindo em linha reta até a estrada que dá acesso a Ponta de Pedras, passando pela cabeceira do [igarapé] Macaco S 02°28'14.6” e W 054°54'28.1”, seguindo até a cabeceira do igarapé Palmeira S 02°30'22.1 e W 054°53'01.7”, passando pela PA-457 na serra do Jatobá S 02°30'22.1” e W 054°52'04.7”, depois segue em linha reta até a cabeceira do Tijucal (não foi possível tirar as coordenadas), segue em linha reta até a ponta do Jurucuí S 02°32'59.5” e W 054°58'33.2”. (RCID – GT 776, p. 194)

A representação da área delimitada a partir das coordenadas citadas está expressa no mapa 3, excluindo-se os limites da área urbana da Vila de Alter do Chão.

²³ Global Positioning System, sigla que em português significa “Sistema de Posicionamento Global”. Trata-se de uma ferramenta que permite identificações precisas de pontos cartográficos.

Mapa 3 – Mapa de delimitação da TI Borari - Alter do Chão



Fonte: Elaborado por Rodolfo Maduro Almeida: Base de dados OpenStreetMap e IBGE

A exclusão dos limites urbanos da vila de Alter do Chão foi uma decisão dos próprios Borari. Mesmo que a maior concentração do grupo esteja baseada na área urbana da vila, estes entendem que englobar a área nos limites do território indígena pode gerar conflitos com membros das elites econômicas e políticas da região, emperrando ainda mais o já complicado processo de demarcação do território, como relatado pelo cacique Maduro:

Se a gente colocasse toda a vila, seria um tiro no pé, porque tem muita estrutura, muitos hotéis, as áreas tudo particular, então é melhor pegar o entono da vila, o entorno. Então no mapa, Alter do Chão tá como área urbana, aí pegamos todo o entorno, toda área que era patrimônio mesmo, nós pegamos tudo. Só documentavam os terrenos aqui dentro da vila, porque nós deixamos a vila fora, né? Fora da terra que a gente queria, né? Que a gente

tá querendo. Por conta dos hotéis, né, das coisas que já tem aí, porque ia ter mais problema. (Entrevista realizada em 27/02/2018)

De acordo com o relatório circunstanciado preliminar de identificação e delimitação, de dezembro de 2009, a exclusão da área urbana se deu em comum acordo entre as lideranças Borari e os membros do GT 776. A respeito dessa decisão, o relatório diz que “trata-se de uma decisão do movimento indígena no processo de diálogo com membros do GT 776. Ainda que a vila seja a principal área de ocupação permanente do grupo, refletiu-se que a inclusão integral desta nos limites propostos poderia pôr em risco toda a demanda Borari”. O mapa 4 mostra os limites urbanos da vila de Alter do Chão, ou seja, a área “excluída” da TI Borari.

Mapa 4 – Mapa de delimitação da área urbana de Alter do Chão.



Fonte: Elaborado pelo próprio autor: Base de dados Google Earth

A retirada da área urbana dos limites do território da TI Borari não significa que estes não tenham o espaço urbano da vila como parte de seu território ancestral. Em relação a essa decisão, trata-se de uma estratégia política de cunho operacional e administrativo, pois é muito mais difícil lutar pela demarcação quando existem grandes empreendimentos empresariais no caminho. Sob o ponto de vista simbólico

e memorial, o solo sob os quais a vila se desenvolveu é Borari, como expressa N G em seu depoimento durante uma das entrevistas:

Antes a solicitação da terra indígena Borari envolvia todo o território de Alter do Chão, então houve uma discussão, de que forma se fazer esse processo ir pra frente, né? Como o centro tá muito urbanizado, com muitos empreendimentos, seria quase que impossível a retomada desse território pra legalizar as terras. Então fizeram outra discussão e colocaram o centro de Alter do Chão fora da terra indígena Borari pra poder ter esse processo de demarcação. Só que, o que aconteceu, como teve a questão da escola indígena Borari²⁴, que a escola não tava contemplada no edital de acordo com os direitos indígenas, né? Mas a escola tá no território urbano, mas ela não tá contemplada como direito indígena Borari. Então o povo contestou e foi cancelado essas eleições. Por outro lado, algumas pessoas ficaram chateadas porque quiseram questionar dizendo que a escola não tá dentro do território²⁵. Aí o que que a gente percebe? Não, esse território é território Borari, ele apenas não tá contemplado no processo judicial pra ser demarcado, porque a gente viu que a especulação imobiliária é muito forte, mas nesse centro há indígenas, há resistência indígena, há nós, né? E mesmo porque essa escola foi implantada nesse território que hoje tem características urbanas, mas é território Borari, é chão Borari. Foi com essa questão da escola, com essa eleição que foi embargada, que eu percebi que a gente tem que fazer uma desmistificação da questão do nosso território. Fazer esse trabalho realmente, não só nos reafirmar como indígenas, que somos indígenas, mas reafirmar que embora seja urbano, o chão é Borari, o território é Borari. (Entrevista realizada em 28/11/2017)

O depoimento mostra a consciência dos Borari em relação aos seus direitos e como têm se mostrado consensuais no que tange às discussões sobre seu território, passando a cobrar do Estado a sua posse definitiva e a garantia de sua defesa contra invasões.

Apesar dos trabalhos de identificação e delimitação terem sido realizados de forma preliminar em 2004, passaram-se quatro anos até que fosse instituído, por meio da Portaria Funai/MJ nº 776, de 04 de julho de 2008, um GT imbuído da realização dos estudos de identificação e delimitação da terra indígena Borari de Alter do Chão.

²⁴ Nilva Garcia é professora da Escola Indígena Borari. A “questão da escola” ao qual se refere foram as eleições para a escolha dos gestores das escolas municipais. Em Santarém, os gestores das escolas municipais são escolhidos por meio de eleições. São aptos a votar professores, alunos, pais e/ou responsáveis dos alunos e demais membros da comunidade diretamente ligados à escola. No entanto, em relação às escolas indígenas, existe uma vasta legislação (Constituição Federal, Convenção 169, resolução 05/2012 do CNE/CEB) que garante às populações indígenas o direito à indicação de membros das próprias comunidades para assumir as funções de professores e gestores das escolas indígenas. Esse foi o questionamento do movimento indígena Borari de Alter do Chão, que culminou com a retirada da escola Borari do pleito eleitoral para a escolha do gestor da escola. A escolha do diretor se dará por meio da indicação do movimento indígena.

²⁵ As “pessoas que quiseram questionar” a quem a entrevistada se refere, são professores e funcionários administrativos não indígenas e até mesmo indígenas, que trabalham na escola e formam um grupo de resistência contra o processo de implementação da Escola Indígena Borari em Alter do Chão.

De acordo com o relatório preliminar desse GT, “a identificação e delimitação da Terra Indígena Borari atende a uma demanda deste povo indígena, datada de 30 de setembro de 2003, quando suas lideranças solicitaram formalmente à FUNAI e ao Ministério Público, a regularização fundiária de suas terras”. (RCID – 2009)

O grupo técnico, denominado de GT 776, foi composto por quatro membros, sendo dois antropólogos e dois ambientalistas, sob a coordenação do antropólogo Ricardo Neves Pereira. O Grupo permaneceu em campo por 42 dias e elaborou um relatório de 200 páginas, dividido em sete partes: Dados gerais; Habitação Permanente; Atividades produtivas; Meio ambiente; Reprodução física e cultural; Relatório fundiário e; Delimitação e conclusão.

Uma das ênfases dadas pelo RCID foi a dinâmica forma de ocupação territorial organizada pelos Borari, em que os indivíduos tendem a manter um intenso processo de deslocamento entre a “Beira e o Centros”. Dentro da lógica de organização territorial definida pelos Borari, a “Beira” seriam as regiões localizadas nas proximidades do rio ou dos lagos, o que inclui o centro urbanizado de Alter do Chão. Já o “centro” ou “centros” são as áreas afastadas das margens do rio, áreas do interior da floresta onde estes organizam seus roçados, pomares, caçam e extraem produtos florestais. Os “centros” também são comumente denominados de “colônias” pelos Borari. (RCID, 2009)

Apesar dos Borari possuírem residências fixas na vila de Alter do Chão, os centros constituem territórios estratégicos para a preservação física e cultural destes. Muitas famílias Borari, vítimas das pressões pela posse territorial na região, perderam as áreas em que organizavam seus centros e outras, diante de muita luta, ainda os preservam.

A perda dos territórios tradicionais de muitas famílias Borari para não-indígenas se intensificou nos últimos anos com o crescimento do turismo e com a abertura da rodovia PA 457. Após a abertura da estrada, muitas famílias não-indígenas passaram a ocupar terrenos nas margens da rodovia, em muitos casos por meio da prática da grilagem de terras.

Além da grilagem, muitos Borari foram pressionados, pela dinâmica socioeconômica recém chegada, a vender por valores irrisórios seus lotes de terra. Os não-indígenas, no entanto, não possuem os mesmos códigos de relação com o território que os Borari possuem. Estes tomam os lotes como um produto com valor definido pelas regras do mercado imobiliário, como bem alienável, diferente dos Borari que entendem o território a partir do seu valor de uso de acordo com padrões culturais historicamente estabelecidos.

A prática de “venda” de lotes entre os próprios Borari sempre existiu, porém dentro dessa lógica de valor de uso, que poderia ser entendida como uma permuta e não propriamente uma relação de compra e venda, pois os Borari “vendiam” os seringais para seus parentes explorarem a seringa e estes, em contrapartida, “vendiam” suas capoeiras para que seus vizinhos cultivassem seus roçados.

Com o passar dos tempos muitas das áreas de ocupação tradicional dos Borari foram esbulhadas e passaram para as mãos de fazendeiros, granjeiros, empresários do ramo imobiliário, entre outros. O próprio lote no qual era organizado o “centro” da família do cacique Maduro, formado por uma área com igarapés, área de roçado e de caça, após a morte de seu avô, foi negociado com um dono de granja por um punhado de dinheiro e algumas galinhas.

Essa percepção sobre o assédio pelo território tradicional dos Borari só se deu a partir do momento que as áreas que passaram a ser ocupadas por agentes externos foram justamente àquelas usadas historicamente para os processos de produção, ou seja, as áreas onde estes organizavam seus roçados e pomares, para N G:

Essa questão do território, é muito interessante, porque hoje o centro de Alter do chão tá urbanizado, e essa urbanização se deu de forma natural que a gente nem percebeu tanto. A partir do momento que foi se urbanizando o outro lado²⁶, que foi atingindo nossos igarapés, nossa área de preservação, com as construções mudando de forma mais agressiva nosso território, ao redor do centro, que é nossa aldeia. (Entrevista realizada em 28/11/2017)

Esse relato ratifica a ideia de como os Borari consideram as áreas do entorno urbano de Alter do Chão como fundamentais para sua preservação física e cultural.

²⁶ Nesse caso o “outro lado” é utilizado na fala para representar a área rural de Alter do Chão, os locais utilizados historicamente pelos Borari para a produção de roçados, para a caça e para a pesca.

Se percebe a ligação da manutenção desses territórios com as garantias de futuro para o povo.

Após a abertura da rodovia PA 457 – Dr. Everaldo de Souza Martins – o acesso às áreas do interior do território foi facilitado, fazendo com que muitos Borari que já transitavam por esse território antes da existência da estrada se fixassem em áreas nas margens da rodovia. Desse processo de deslocamento, foram criadas duas comunidades nas margens da rodovia, nas proximidades de Alter do Chão, Caranazal e São Pedro.

Após o processo de autoidentificação dos Borari de Alter do Chão, os Borari dessas duas comunidades também acompanharam os parentes de Alter do Chão e se autoidentificaram como indígenas, passando a denominar suas comunidades de Caranã e Curucuruí. Assim, o território reivindicado para demarcação pelos Borari se sobrepõe às três comunidades, Alter do Chão, Caranã e Curucuruí.

2.3 O BAIRRO INDÍGENA COMO ELEMENTO DE RESISTÊNCIA BORARI

Durante a mobilização em torno da retomada da área denominada de Jacundá, o movimento que reunia os moradores de Alter do Chão contra as investidas do Sr. Rui Nelson foi ganhando cada vez mais notoriedade e conseguindo aglomerar mais participantes. Muitos dos participantes do movimento de resistência contra o invasor eram familiares dos moradores que haviam sido esbulhados de suas terras pelo invasor e outros não possuíam relação de parentesco, no entanto, possuíam algum tipo de afinidade com estes.

Como se tratava de um movimento comunitário que conseguiu abranger um número considerável de participantes, dos quais, muitos não possuíam terrenos para construção de suas moradias, foi firmado um acordo entre as lideranças do movimento para que, ao final do conflito pelas terras, uma parte da área sob disputa, fosse destinada àqueles que participaram do processo. JPC faz o seguinte relato em relação a esse acordo:

E aí eles vinham pra cá, por exemplo aqui onde a gente tá agora, tinha a casa da d. Vanice, não sei se tu lembra, eles tocaram fogo na casa dela. Tocaram fogo na casa de farinha da d. Ana do Jaudó, da d. Cacilda, as casinhas todinhas que tinha de farinha aqui dos antigos moradores, eles queimaram. E eles colocavam uma cruz no meio de onde eles tinham queimado, enchiam

de bala, tipo assim, ameaçando a pessoa, se ela voltasse aqui, eles iam matar. E aí a comunidade veio pra essa, fazer essa luta aqui, e aí foi acordado que todos os donos de lotes da área onde tava tendo esse conflito, quando terminasse esse conflito e Alter do Chão ganhasse a questão, cada dono de lote ia dá um pedaço pra esse povo que tava nesse movimento, contra esse grileiro. Ainda não era movimento indígena, mas já era um movimento em prol de Alter do Chão. Um movimento da comunidade de Alter do Chão em prol dos antigos moradores. E aí foi o tempo que foi pra justiça e foi reconhecido que a terra era realmente dos moradores antigos de Alter do Chão. (Entrevista realizada em 28/11/2017)

Após o parecer da justiça atestar a ilegalidade dos documentos apresentados pelo Sr. Rui Nelson em relação à apropriação da área do Jacundá, o acordo firmado entre os moradores foi cumprido e uma área localizada no epicentro do conflito, próximo ao loteamento “Savana”, foi doado para a comunidade Borari, sendo criado um bairro indígena, como pode ser observado no mapa 5:

Mapa 5 – Localização do Bairro “Área Indígena”



Fonte: Elaborado pelo próprio autor: Base de dados Google Earth

A área de aproximadamente 48.000 metros quadrados foi loteada pelas lideranças indígenas e dividida entre os Borari que participaram ativamente da luta contra o grileiro e também para aqueles Borari que possuem família e, no entanto, não dispunham de residências ou terrenos para construção de suas casas em Alter do

Chão. Um total de 80 lotes foram distribuídos entre as famílias e o restante da área foi destinada para construção de estruturas que serão utilizadas em projetos societários.

Esses lotes formaram um bairro que o movimento indígena denominou de “Área Indígena”. Uma das orientações das lideranças Borari àqueles que receberam os lotes, foi a imediata ocupação para que se evitasse ações de invasores. Outra estratégia para coibir as invasões na área, foi a identificação por meio de placas, como pode ser visto na Figura 1.

Figura 1 – Placa fixada na entrada da “Área Indígena”.



Fonte: Arquivo pessoal, Ano 2017

Na placa pode se lê “Terra Indígena Borari em Estudo”. O termo “Em Estudo” faz referência ao fato de o relatório circunstanciado de identificação e delimitação, elaborado pelo GT 776 em 2008, ainda não ter sido publicado no diário oficial da União, o que sugere que o processo ainda continua em estudo.

Mesmo sem a publicação do RCID da TI, o Bairro Indígena se consolidou como um dos principais elementos da resistência indígena em Alter do Chão. As reuniões, assembleias, festas e rituais indígenas passaram a ser realizados com

frequência no local. As próprias construções das casas procuram valorizar padrões da arquitetura tradicional Borari e são em sua maioria construções circulares de madeira cobertas por palhas, conhecidas na região como “Malocas”, como pode ser verificado na figura 2.

Figura 2: Malocas em construção na “Área Indígena”



Fonte: Arquivo pessoal. Ano 2017

O aproveitamento dos recursos naturais disponíveis para a construção de suas casas sempre foi uma marca entre os Borari, tanto que essa forma de construção tradicional era comum por toda a vila de Alter do Chão, até a década de 1990. Os materiais utilizados para as construções eram quase que em sua totalidade extraídos da natureza, como a madeira utilizada na estrutura das casas, assim como nas portas e janelas, as palhas utilizadas na cobertura e o barro (argila) utilizado nas paredes, como poder visto na figura 3.

Figura 3 – Residência de D. Benedita Maduro na década de 1990



Fonte: Reprodução

Hoje as construções feitas com base na arquitetura tradicional Borari deram lugar a construções de alvenaria, sendo mais comum se encontrar casas de barro cobertas de palha apenas nos Centros.

2.4 E DE REPENTE SE DESCOBRIU ALTER DO CHÃO: A VILA BALNEÁRIA COMO DESTINO TURÍSTICO E A COBIÇA PELO TERRITÓRIO BORARI

“eu achava que tava protegida aqui, escondida do mundo, com nossa vida, de repente, todo mundo quer vim pra cá, todo mundo quer um terreno pra cá” (N G, 2017)

A historiografia mostra que até a década de 1960, Alter do Chão era uma vila que permanecia quase que intocada no interior da Amazônia. A agricultura de subsistência, a caça e a pesca formavam a tríade da base da economia sob os quais os moradores se organizavam. A pouca produção agrícola, proveniente principalmente das atividades de roçado (farinha de mandioca e seus derivados) eram

escoados para Santarém por via fluvial em pequenas embarcações denominadas na região de “canoas”, em viagens que duravam aproximadamente dois dias. O transporte de passageiros era feito em um barco que fazia o trajeto entre Alter do Chão e Santarém, duas vezes por semana.

O cenário começou a mudar com a construção da estrada que liga a área urbana de Santarém à Alter do Chão, no ano de 1974, que permitiu o acesso à vila por via terrestre. Naquela década, a prefeitura de Santarém já apostava em Alter do Chão como atrativo turístico para o município, o que justificou a construção da estrada, como se pode constatar em reportagem publicada no jornal O Liberal de 24 de novembro de 1974:

A Vila de Alter do Chão é, atualmente, mais um dos centros de atração turística do município de Santarém, graças aos importantes melhoramentos implantados pela Prefeitura de Santarém. A Vila de Alter do Chão oferece boas perspectivas para o turismo santareno desde que começou a ser olhado com muito carinho pelo prefeito Osvaldo Aliverti.

Seu clima agradável, suas lindas praias, o estilo colonial de suas igrejas e prédios fazem com que Alter do Chão se constitua, sem dúvida alguma, o ponto de referência para o turista que visita a “Pérola do Tapajós”.

O Prefeito Osvaldo Aliverti, sentido a necessidade de incrementar o turismo em Santarém, não poupou esforços e partiu para realizações, visando, com isso, atrair visitantes ao município. Santarém é rica em atrações turísticas e, por isso mesmo, a administração municipal está muito empenhada em desenvolver um programa que atraia o maior número possível de visitantes, principalmente agora com a construção do Hotel Tropical, de alta classe.

Entre as inúmeras atrações encontra-se a Vila de Alter do Chão. Com a construção da estrada, Alter do Chão ficou a 30 minutos de Santarém. Para que se concretizasse a implantação de uma rodovia em condições de tráfego que facilmente desse acesso à Vila, a Prefeitura Municipal de Santarém realizou um trabalho de grande envergadura, desmatando uma área de cerca de 630 mil metros quadrados. A própria população, com os trabalhos realizados, já pode usufruir as delícias que Alter do Chão proporciona, com os melhoramentos realizados pela Prefeitura de Santarém.²⁷

A reportagem marcada pela ênfase na divulgação das ações da prefeitura de Santarém, em detrimento dos impactos sociais destes, mostra como Alter do Chão, aos olhos da prefeitura, despontava como uma das principais atrações turísticas de Santarém, impulsionada sobretudo por suas belezas naturais, como as praias de areia branca banhadas pelas cristalinas águas do rio Tapajós.

²⁷ Reportagem retirada do blog do Padre Sidney Canto: História, Memória e Cultura da Região Oeste do Pará. Disponível em: <http://sidcanto.blogspot.com.br/2018/05/alter-do-chao-como-nova-opcao-do-week.html>

Durante os anos que seguiram, a prefeitura continuou investindo na divulgação do potencial turístico de Santarém, apesar do investimento em infraestrutura de apoio ao turismo não acompanhar o montante investido em marketing.

As políticas públicas voltadas ao atendimento da população de Alter do Chão continuaram tímidas, o que evidencia que a intenção do governo de Santarém sempre foi de usar os atrativos naturais de Alter do Chão para divulgar o potencial turístico do município, sem que houvesse uma preocupação social com os moradores da vila. Essa prática segue a linha de visão neoliberal em que os recursos naturais podem ser explorados como potencial econômico em projetos de exploração do turismo ecológico, sem que, no entanto, isso traga benefícios sociais concretos para as populações diretamente afetadas pelos projetos.

A década de 1980 consolidou o turismo como a principal base da economia de Alter do Chão e a década seguinte talvez tenha sido a mais expressiva em relação ao crescimento dessa atividade na vila. Nos anos finais da década de 1990, o prefeito de Santarém, a exemplo de seus antecessores, organizou uma grande estratégia de marketing que culminou inclusive com alterações significativas na estrutura daquela que hoje figura como a maior manifestação cultural do oeste paraense, a Festa do Sairé²⁸.

Tradicionalmente realizada no mês de julho, a festa foi transferida para o mês de setembro, a fim de que o período do Sairé coincidissem com o verão amazônico quando os principais atrativos naturais de Alter do Chão, suas praias de águas límpidas e transparentes que lograram à vila a alcunha de “Caribe da Amazônia”, estão disponíveis.

²⁸ O Sairé é uma manifestação cultural de cunho profano e religioso da vila de Alter do Chão que remonta ao século XVII. De origem indígena, foi ao longo dos tempos assimilando elementos da cultura europeia, sobretudo, elementos do catolicismo, sob a influência dos padres Jesuítas que circularam pela Amazônia no período colonial, que passaram a categorizar a festa do Sairé como festa de Santo. Tem como símbolo um semicírculo de cipó, coberto por algodão e fitas coloridas, trazendo em seu interior três cruces que representam, dentro da tradição católica apostólica romana, a Santíssima Trindade, e em sua extremidade uma cruz que representa, dentro da mesma tradição, a figura de Deus. A festa foi proibida de ser realizada, na década de 1940, permanecendo renegada por trinta anos, retornando na década de 1970, não mais com a conotação de festa de Santo, mas como festival folclórico.

Além da mudança de data, em 1997, visando tornar o Sairé uma festa comercial, a prefeitura de Santarém inseriu na estrutura da festa, o “Festival dos Botos”. Inspirado no Festival folclórico de Parintins, no estado do Amazonas, o festival dos Botos consiste na disputa entre duas agremiações folclóricas, no entanto, diferentemente de Parintins, cuja disputa se dá entre os “bois” Caprichoso e Garantido, em Alter do Chão, os organizadores do festival resolveram explorar a imagem de umas das mais conhecidas narrativas míticas da Amazônia, a Lenda do Boto. Assim a disputa se dá entre duas agremiações folclóricas denominadas de “Boto Cor de Rosa” e “Boto Tucuxi”. O forte apelo comercial da festa, a partir da inserção do Festival dos Botos, impulsionou ainda mais o turismo em Alter do Chão, dando a esta, maior visibilidade, consolidando-a de vez nos roteiros turísticos do Brasil e do Mundo.

As ações do governo municipal de Santarém, voltadas ao fomento do turismo, acompanhavam uma tendência nacional de apostar no setor como um dos mais promissores na geração de divisas financeiras. A ideia de transformar a indústria do turismo como uma das principais atividades econômicas do país, fez com que o governo federal criasse no ano de 2003, o Ministério do Turismo²⁹, cujas competências seriam as seguintes:

- a) política nacional de desenvolvimento do turismo;
- b) promoção e divulgação do turismo nacional no país e no exterior;
- c) estímulo às iniciativas públicas e privadas de incentivo às atividades turísticas;
- d) planejamento, coordenação, supervisão e avaliação dos planos e programas de incentivo ao turismo;
- e) gestão do Fundo Geral de Turismo;
- f) desenvolvimento do Sistema Brasileiro de Certificação e Classificação das atividades, empreendimentos e equipamentos dos prestadores de serviços turísticos. (art. 27. Lei 10.683/2003)

Com base em dados que apontavam o turismo como um dos cinco produtos que mais geram divisas em moeda estrangeira para o Brasil, o ministério do Turismo organizou o Plano Nacional de Turismo, a ser implementado no período de 2007 a 2010 – PNT 2007/2010. Com o argumento de abrir as portas do turismo nacional para

²⁹ Antes da criação do Ministério do Turismo como pasta autônoma, as atividades ligadas ao setor eram de responsabilidade do Ministério do Esporte e Turismo.

que todos os brasileiros pudessem se beneficiar desse mercado, seja como turista, como prestador de serviço ou como empresário.

De acordo com o governo federal, o Plano Nacional de Turismo visa, entre outras coisas, fortalecer o turismo interno, transformando as camadas de menor poder aquisitivo do país, em clientes do mercado turístico, abrindo as portas para a inclusão social que “é boa para todo mundo” (PNT 2007/2010, p. 7).

Outro ponto de especial atenção dada pelo PNT faz referência ao potencial turístico das belezas naturais de nosso país, alinhados a perspectivas de exploração do turismo cultural. De acordo com o PNT “temos um potencial sem igual no mundo para o turismo ecológico sustentável, com as nossas praias, belezas naturais, rios e florestas. Mas também possuímos roteiros culturais muito ricos” (Idem, p. 8).

Para Santos (2015) os discursos do governo em relação à possibilidade de promover a inclusão social por meio do turismo e pela valorização de experiências de turismo sustentável são vazios, pois em contraponto, o Plano apresenta um conteúdo estritamente economicista. A ideia de “facilitar” o acesso dos Brasileiros, sobretudo das camadas sociais menos favorecidas da população nacional, ao próprio país por meio do turismo, não estaria necessariamente ligado ao interesse de promover a inclusão social das populações de baixa renda. Para o autor:

Os representantes do poder público em suas diversas esperas classificam o Brasil e, principalmente a Amazônia, como o lugar de potencial econômico para o turismo ecológico-sustentável – atrativo e sem concorrência nesse mundo assustado pelo aquecimento global e pela destruição da natureza – e que está diretamente ligado ao marketing de nossas praias, belezas naturais, rios e florestas, roteiros culturais que certamente interessam tanto ao turista estrangeiro como ao turista brasileiro. Esse interesse aos brasileiros é um dos pontos em que uma possível política social do turismo contemplaria, pois seria a forma de milhares de brasileiros olharem para dentro do Brasil. Trata-se aqui de discursos políticos que utilizam a popularização da consciência ambiental global, o elemento neoliberal de valorização e exploração dos recursos naturais como potencialidade econômica e também o discurso do bem-estar social a partir de um turismo que permitirá ao brasileiro conhecer a sua nação. (SANTOS, 2015: p. 55)

Nessa perspectiva, a Amazônia ganhou importância ímpar na função de atrair o turista tanto do Brasil como do exterior e Alter do Chão, como aglutinadora de todas as potencialidades que o turismo ecológico e cultural pode oferecer – praias de areia branca, rios de água cristalina, floresta tropical, culinária, danças, músicas, artesanato

– passou a ser roteiro regular de turistas de toda parte do Brasil e de turistas de diversas nacionalidades.

A divulgação da imagem de Alter do Chão no exterior foi ainda maior após, em 2009, o jornal britânico *The Guardian* ter eleito sua praia como uma das 10 melhores praias do Brasil. Na matéria assinada por Tom Phillips, correspondente do jornal no Brasil, Alter do Chão é descrita como a melhor praia do Brasil:

A melhor praia do Brasil não é no Rio de Janeiro ou no nordeste banhado pelo sol. Não é nem na costa. Está em um rio no coração da floresta amazônica. Cerca de 30 km da cidade de Santarém, Alter do Chão é a resposta da selva para o Caribe. Escondida na selva, Alter do Chão é o lugar perfeito para relaxar: você pode relaxar nas praias fluviais da manhã, devorar um peixe grelhado à tarde e se refugiar em uma das muitas pousadas charmosas da região à noite. As pessoas costumam chamar a Amazonia úmida e densa de "inferno verde". Alter do Chão é o seu paraíso de ouro.³⁰

Não mais tão escondida na selva, Alter do Chão passa a ter visibilidade no cenário nacional e internacional, no entanto, o turismo em Alter do Chão passou a ser influenciado por uma ideia de concorrência econômica ao qual os Borari não estavam preparados para participar, pois a afirmação do turismo como principal atividade econômica local provocou várias frentes de assédio sobre o território tradicional dos Borari.

As elites econômicas e políticas de Santarém e das principais capitais dos estados amazônicos, e até mesmo de todo o Brasil, de repente se viram atraídos pelo lugar e tentados a adquirir propriedades no “Caribe da Amazônia” o que evidencia o relato de Nilva Garcia registrado na epígrafe, “de repente, todo mundo quer vim pra cá (Alter do Chão), todo mundo quer um terreno pra cá”.

Assim os Borari passaram a viver uma relação de ambiguidade com a indústria do turismo. Ao mesmo tempo em que o turismo se tornou a principal engrenagem da economia de Alter do Chão, este também trouxe o assédio de não indígenas pelo território dos Borari.

A especulação imobiliária se consolidou como a principal bandeira a ser combatida pelos Borari de Alter do Chão, pois estes perceberam que sua garantia de

³⁰ Reportagem publicada pelo jornal britânico *The Guardian* em 15 de abril de 2009: disponível em: <https://www.theguardian.com/travel/2009/apr/15/beach-brazil-top-10>

futuro está diretamente ligada à posse e manutenção do território que tradicionalmente ocupam a séculos.

As lutas em defesa do território iniciaram antes da autoidentificação indígena e abarcaram muitas experiências frustradas, haja vista nunca terem recebido do Estado respostas contundentes em relação à garantia da posse da terra. Além de evasivas, as decisões emanadas das instâncias governamentais, sobretudo das municipais, pendiam em prol dos interesses de empresários e não dos moradores tradicionais.

Os moradores que mais se engajaram em prol da manutenção da posse da terra foram aqueles que pertencem a famílias tradicionais de Alter do Chão e, portanto, possuem uma ligação ancestral, histórica e afetiva com o território. Esses moradores, historicamente se utilizam dos recursos naturais de Alter do Chão de forma consciente e sustentável, diferente daqueles que, migraram para Alter do Chão nas últimas décadas em consequência da expansão do turismo na região, e entendem o território, em via de regra, apenas como uma mercadoria com potencial para exploração.

Mesmo com o advento do turismo em Alter do Chão, os Borari jamais se desprenderam de suas atividades agrícolas e, portanto, os territórios onde os roçados estão localizados sempre foram estratégicos tanto para a sobrevivência física, como cultural destes. Além do território ser importante para a garantia da prática agrícola, da caça e da pesca, entre os Borari, o território também carrega uma bagagem simbólica que é responsável pela definição da dinâmica de relação entre os Borari com este.

Para os Borari, dispersos pelo seu território se encontram vários locais tidos como sagrados, que abrigam seus ancestrais e as criaturas sobrenaturais que transitam pela cosmologia local. A relação de respeito com o sobrenatural, principalmente com as criaturas que habitam as matas, os lagos, os igarapés e as serras, sempre foi elemento importante na cosmovisão Borari.

Recordo dos alertas recebidos durante minha infância e adolescência, de minha avó Benedita Maduro, toda vez que saia para pescar, caçar ou coletar algum

produto da floresta. Minha avó sempre falou que os lugares possuem “mãe”³¹, que os protege de ações predatórias ou outros tipos de agressão. Ela sempre me alertou da necessidade de “pedir licença” para adentrar esses locais pois eu estaria ingressando em lugares que possuíam “donos”³². Os “donos” dos lugares sagrados são conhecidos entre os Borari como “Encantados”. Os Encantados são seres sobrenaturais que podem assumir as figuras humana ou animal e são os entes protetores do meio ambiente.

Também chamados de “Visagens” ou “Bichos Visagentos”, os Encantados mantêm ambíguas relações com os humanos, castigando os que cometem agressões contra o meio ambiente ou transgridem as regras de acesso a determinados locais sagrados, ou provendo boa caça ou boa pescaria para aqueles que se relacionam harmonicamente com o meio ambiente. Quando o indivíduo comete transgressões muito sérias, estes são castigados com febres altas e dores de cabeça que, em muitos casos, só são curados por meio da intervenção de um pajé.

Para Eduardo Galvão, o conceito de “Encantado” que permeia as relações ameríndias com os entes sobrenaturais são em muitos casos, empréstimos da cultura europeia que, no entanto, não podem ser desprezados por fazerem parte integrante das crenças dos locais (1976, p. 66). No caso de Alter do Chão, os Borari mantêm por estes um estreito respeito e temor.

A despeito dessa relação com o sobrenatural não são raros os relatos de avistamentos de fenômenos sobrenaturais ou de criaturas sobrenaturais por todo o território dos Borari. Dentre as muitas histórias, destaca-se uma largamente disseminada entre os pescadores de Alter do Chão. Para estes, nas profundezas do lago verde, habita uma raia (arraia) de proporções gigantescas que, ao submergir de tempos em tempos, provoca o encalhe de embarcações em seu dorso, para esses pescadores, essa raia gigante é a mãe protetora do Lago Verde.

³¹ Ao falar sobre a crença nas “mães”, Eduardo Galvão cita que Veríssimo de Matos atribui a crença como originária entre os Tupi-Guarani. No entanto, para o autor, o conceito de “mães” poderia ser atribuído à influência dos negros africanos que trouxeram consigo a crença em entidades femininas, como lemanjá, e o autor vai além, defende que tal crença seria fruto de um sincretismo cultural “em que pesou a influência do africano, mas sobretudo do português, sobre crenças do indígena que já possuía uma versão original de entidades protetoras da natureza”. (GALVÃO, 1976: p. 77)

³² Os “donos” seriam os entes sobrenaturais que habitam e protegem os locais sagrados.

Isso mostra como os Borari mantêm uma relação com seu território que diverge daquela trazida pelos invasores que tentam esbulhar seus territórios. Esses invasores concebem o território como uma mercadoria a ser explorada dentro dos princípios mercadológicos do capitalismo, diferente dos Borari que veem o território como um ser orgânico com quem mantêm fortes elos de ligação e, portanto, precisam proteger.

CAPÍTULO 3

MOVIMENTO INDÍGENA DO BAIXO RIO TAPAJÓS E A ORGANIZAÇÃO POLÍTICA BORARI

Os processos de autoidentificação indígena eclodiram na região do Baixo Rio Tapajós nas últimas décadas, principalmente no final da década de 1990 e início dos anos 2000. Esse período foi marcado pela consolidação do movimento indígena na região, que culminou com a criação do Conselho Indígena Tapajós-Arapiuns – CITA. A atuação do Movimento Indígena na região contribuiu significativamente para que comunidades, antes definidas como caboclas, assumissem suas identidades indígenas.

Nesse capítulo discorreremos sobre o lugar do Movimento Indígena no processo de afirmação da identidade étnica dos Borari de Alter do Chão, assim como descreveremos a atual organização política dos Borari.

3.1 A CONQUISTA DE DIREITOS COMO CONSTRUÇÃO DE UM CAMPO FAVORÁVEL AOS MOVIMENTOS DE AUTOIDENTIFICAÇÃO INDÍGENA

A Constituição Federal de 1988 pode ser entendida como um marco na mudança dos processos jurídicos voltados para as populações indígenas do Brasil. O texto da constituição que trata sobre os “índios” é resultado de intensas mobilizações do movimento indígena ao longo de todo seu processo de elaboração e trouxe elementos que buscam romper com o caráter marcadamente integracionista e assimilacionista das constituições anteriores, contemplando aspectos que viriam a ser balizadores para a criação de todo um arcabouço jurídico voltado ao atendimento das demandas indígenas no que tange, principalmente, a proteção de sua diversidade linguística e cultural.

É verdade que muito do que garante a legislação voltada às populações indígenas ainda não foi concretizada em políticas públicas, apesar de ser inegável a força que os movimentos indígenas ganharam desde a promulgação da constituição de 1988. O momento atual se configura como fértil para a organização e mobilização desses movimentos sociais, inclusive aqueles organizados por grupos indígenas em processo de afirmação de suas identidades étnicas.

São esses grupos em situação de afirmação de suas identidades étnicas que formam o corpo central do movimento indígena do Baixo Rio Tapajós. Além do reconhecimento do Estado e da sociedade nacional sobre sua condição étnica, tais grupos colocam na mesa de reivindicação seus direitos pelo território que tradicionalmente ocupam e que estão diretamente associados as suas garantias de sobrevivência física e cultural. Para Almeida (2013), as lutas desses grupos pela posse de seus territórios não podem ser entendidas como desassociadas das lutas identitárias, o autor defende que:

As reivindicações dos movimentos sociais na Amazônia, mais diretamente referidos aos povos e comunidades tradicionais, tem se dado em torno do livre acesso aos recursos naturais, principalmente dos castanhais, babaçuais, seringais, arumanzais, açazais e piaçabais nativos dentre outros. Tais mobilizações tem desdobramentos conhecidos, fortalecendo as lutas pelos direitos territoriais, que são indissociáveis das lutas identitárias. (2013, p. 242)

A reflexão trazida por Almeida é facilmente observada no caso dos Borari de Alter do Chão. O território reivindicado engloba os locais de caça, pesca e de extração de madeiras e palhas usadas na construção de casas, além de abranger as nascentes dos principais lagos de Alter do Chão, como os lagos do Jurucuí, do Jacundá e o principal deles, o Lago Verde.

Apesar da responsabilidade pela demarcação das terras indígenas no Brasil ser do governo federal, por meio da FUNAI, outras demandas sociais têm sido negociadas pelo movimento indígena diretamente com os municípios e com o Estado. Entre essas demandas podemos destacar a reivindicação por uma política de atendimento educacional específico e diferenciado voltado às escolas que se encontram nas comunidades autoidentificadas como indígenas.

Tais demandas por atendimento educacional diferenciado e de qualidade já vem sendo parcialmente atendidos pelos municípios, como no caso do município de Santarém que passou a assegurar a contratação de professores indígenas para atuar nas escolas das aldeias do município.

Os professores indígenas contratados para atuar nas escolas localizadas nas aldeias são responsáveis pelo ensino da língua materna e de saberes tradicionais, denominado em tais escolas como “notório saber”. São esses professores que têm, em conjunto com as comunidades, trabalhado a revitalização e o fortalecimento da

língua materna, assim como a valorização de muitos elementos da identidade dos povos indígenas da região.

Os avanços no diálogo entre movimento indígena e Estado, que vem mesmo que acanhadamente, se materializando em políticas públicas, são reflexos das mobilizações dos grupos indígenas pós promulgação da Constituição Federal de 1988. Tais políticas públicas, resguardadas em leis municipais e estaduais, mostram como a figura da autodefinição e da tomada de consciência coletiva, pelos próprios indígenas, tem ganhado força e vem reforçando a autonomia desses agentes sociais, frente ao Estado, no processo de tomada de decisão sobre projetos que venham impactar diretamente sobre eles.

A aprovação do texto constitucional de 1988 garantiu aos grupos indígenas o direito pela manutenção de suas organizações sociais, suas especificidades culturais e linguísticas. Esse texto rompe com as ideias assimilacionista defendidas nas constituições anteriores, que viam o indígena como um ser em via de transição. O artigo 231 diz o seguinte:

São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. (art. 231, CF 1988)

Esse texto constitucional constitui um marco, também, pelo fato de lançar um olhar em relação aos direitos coletivos direcionados aos grupos indígenas, passando a entendê-los como sujeitos coletivos de direitos coletivos. A Constituição Federal de 1988 também lança um olhar sobre a questão da tutela ao definir no art. 232 que “os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo”. O texto assegura aos indígenas a possibilidade destes entrarem em juízo pela defesa de seus direitos e interesses, o que vem a romper com a visão tutelar historicamente imposta aos indígenas pelo Estado.

A configuração jurídica apresentada pela CF de 1988 também obriga o Estado a fazer consultas as populações indígenas sempre que algum projeto for incidir diretamente sobre estes. Essa perspectiva foi reforçada pela promulgação, pelo

governo do Brasil no ano de 2004³³, da Convenção Nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais da Organização Internacional do Trabalho - OIT.

Com a promulgação da Convenção Nº 169, o governo brasileiro obrigatoriamente deve realizar protocolos de consulta com as populações indígenas sempre que alguma medida possa afetá-los, reiterando que são os indígenas quem deverão decidir suas prioridades no que tange a seu desenvolvimento econômico e cultural, como definido no artigo 7º:

Os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas, próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente. (art. 7º, 1.)

Além da obrigatoriedade de consultas sobre a implementação de medidas que possam impactar diretamente sobre os grupos indígenas, destacamos aqui um aspecto importante abordado no texto da convenção Nº 169, que incide diretamente sobre as populações indígenas em processo de afirmação étnica. A Convenção traz a autoidentidade indígena ou tribal como critério de definição dos povos aos quais a mesma incidirá.

A autoidentidade indígena possibilita que os próprios grupos definam as suas condições étnicas a partir de critérios internos baseados na tomada de decisão coletiva. Com essa inovação no instrumento jurídico, a Convenção Nº 169 proíbe os Estados Nacionais de negar a identidade definida pelos próprios grupos indígenas ou tribais. O artigo 1º, além de definir a quem a Convenção se aplica, é taxativo no sentido de definir a autoidentificação como critério de definição desses povos aos qual a mesma se destina:

1. A presente Convenção aplica-se a;
 - a) povos tribais em países independentes cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros segmentos da comunidade nacional e cuja situação seja regida, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por uma legislação ou regulações especiais;

³³ A Convenção Nº 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais é datada de 7 de junho de 1989. O Brasil aprovou seu texto por meio do decreto legislativo Nº 143 de 20 de junho de 2002, e a promulgou por meio do decreto presidencial Nº 5.051 de 19 de abril de 2004.

b) povos em países independentes considerados indígenas pelo fato de descenderem de populações que viviam no país ou região geográfica na qual o país estava inserido no momento da sua conquista ou colonização ou do estabelecimento de suas fronteiras atuais e que, independente de sua condição jurídica, mantêm algumas de suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas ou todas elas.

2. A autoidentificação como indígena ou tribal deverá ser considerada um critério fundamental para a definição dos grupos aos quais se aplicam as disposições da presente Convenção. (art. 1º, Convenção Nº 169, OIT)

Assim, a Convenção Nº 169 ratifica e aprofunda o rompimento com as perspectivas integracionistas, iniciado com a promulgação da CF de 1988, estabelecendo as bases de uma nova forma de relação do Estado com os indígenas, possibilitando que grupos tidos como extintos, afirmem as suas condições étnicas, reivindicando o seu reconhecimento e, principalmente, reivindicando a posse de seus territórios.

E é justamente em relação a posse das terras que tradicionalmente ocupam que a Convenção apresenta significativos avanços em relação à legislação nacional anterior a ela, assegurando aos povos indígenas a posse e o usufruto de seus territórios, o que inclui o direito a terras que não são exclusivamente ocupadas por estes.

Deverão ser reconhecidos os direitos de propriedade e posse dos povos em questão sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Além disso, nos casos apropriados, deverão ser tomadas medidas para salvaguardar o direito dos povos em questão a usarem terras não ocupadas exclusivamente por eles, mas às quais tenham tradicionalmente tido acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência. A este respeito, dever-se-á prestar atenção especial à situação dos povos nômades e dos agricultores itinerantes. (art. 14, Convenção nº 169, OIT)

A questão territorial sem dúvida é o ponto mais complexo na relação entre o Estado e os grupos indígenas, sobretudo quando os grupos em questão são aqueles em situação de afirmação de suas identidades étnicas que buscam o seu reconhecimento como grupos indígenas. João Pacheco de Oliveira (1999), ao analisar a relação do Estado frente às reivindicações territoriais provenientes dos processos de reconhecimento étnico no Nordeste brasileiro, afirma que:

A definição de uma terra indígena, ou seja, o processo político pelo qual o Estado reconhece os direitos de uma comunidade indígena sobre parte do território nacional – não pode ser pensada ou descrita segundo as coordenadas de um fenômeno natural. Longe de serem imutáveis as áreas indígenas estão sempre em permanente revisão, com acréscimos, diminuições, junções e separações. Isto não é algo circunstancial, que decorra apenas dos desacertos do Estado ou de iniciativas espúrias de

interesses contrariados, mas é constitutivo, fazendo parte da própria natureza do processo de territorialização de uma sociedade indígena dentro do marco institucional estabelecido pelo Estado-Nacional (1999. P. 177).

Nessa análise sobre territorialização dos grupos indígenas, Oliveira (1999) acredita que se trata de uma estratégia do Estado de incorporação de tais grupos étnicos, sem considerar critérios que levem em consideração toda a dinâmica de relação que esses grupos historicamente e culturalmente mantêm com seus territórios.

Ainda existe uma enorme distância entre a legislação e a implementação de políticas públicas que de fato atendam aos anseios dos grupos indígenas. É essa distância que corrobora com as reflexões feitas por Oliveira, no que tange a relação entre Estado e grupos indígenas, no entanto, apesar da efetivação de muitos dos direitos indígenas assegurados por lei ainda ser rara, tanto a Constituição Federal de 1988 como a Convenção Nº 169 da OIT tem se configurado como importantes instrumentos que possibilitam a articulação de grupos indígenas em movimentos sociais, que são os encarregados pelo diálogo com o Estado na busca da efetivação de tais direitos.

A premissa da autoidentificação como um direito assegurado aos indígenas por meio da Convenção Nº 169 representa um marco na legislação do Brasil no que tange principalmente aos processos de reivindicação por reconhecimento étnico. O discurso da autoidentificação passou a se fazer presente com frequência nos movimentos indígenas da Região do Baixo Rio Tapajós que lutam pelo reconhecimento de suas condições étnicas e reivindicam do governo a demarcação de seus territórios.

3.2 O MOVIMENTO INDÍGENA NO BAIXO RIO TAPAJÓS E AS PRESSÕES ANTI-INDÍGENAS

O Movimento Indígena Organizado do baixo rio Tapajós sempre ocupou um lugar de destaque nos processos de afirmação identitárias dos grupos indígenas daquela região. Nascido no início dos anos 1990, encontrou apoio principalmente em segmentos da igreja católica. Foram religiosos ligados à igreja que se autoidentificavam como indígenas, influenciados por ideais da teologia da libertação, que iniciaram um movimento que tinha como objetivo possibilitar uma maior

conscientização sobre suas próprias identidades étnicas. Desse movimento surgiu o GRENI – Grupo de Reflexão de Religiosos Negros e Indígenas, “a prática dos militantes do GRENI era a valorização de uma identidade pré-existente” (VAZ, 2010, p. 79).

O GRENI logo foi ganhando notoriedade e passou a agregar, além de religiosos indígenas e negros, adeptos que não possuíam ligações com a igreja católica mas comungavam do mesmo sentimento de pertencimento étnico. Com a crescente adesão de participantes, houve a necessidade de uma divisão dando origem a dois novos grupos, um formado por militantes negros e outro por indígenas, o GCI- Grupo Consciência Indígena.

Do núcleo do GRENI em Santarém, emergiu, em 1997, o Grupo Consciência Indígena (GCI) que reunia religiosos e leigos católicos que se identificavam já como indígenas e promoviam a valorização dessa *identidade*, incentivando a valorização de alguns costumes das *comunidades* ribeirinhas e definindo-os como —indígenas. Esse era o caso, por exemplo, de palavras do Nheengatu, do *tarubá* e dos *rituais* com fogueiras. (VAZ, 2010, p.79)

Com sede no município de Santarém, o Grupo Consciência Indígena se consolidou como o principal coletivo indígena de reflexão e atuação política a região do Baixo Rio Tapajós. Os membros do GCI eram majoritariamente indígenas que residiam na cidade de Santarém, mas que mantinham estreita ligação com suas comunidades de origem. Os principais objetivos do grupo eram a valorização de elementos da cultura e da identidade indígena.

As atividades do GCI consistiam em reuniões e momentos de estudos e reflexões sobre questões indígenas. As reuniões sempre foram marcadas por celebrações ritualísticas nas quais os símbolos, as danças, os cânticos e as formas tradicionais de celebração indígenas eram evidenciados.

Mesmo após a divisão do GRENI, os principais agentes apoiadores do crescente movimento indígena na região do Baixo Rio tapajós continuaram sendo alguns segmentos da igreja católica. A igreja católica, por meio das pastorais indigenistas e organizações diretamente ligadas a ela, como o Conselho Indigenista Missionário – CIMI, tem sido um importante braço apoiador dos movimentos indígenas no Brasil, dando destaque para os movimentos de indígenas que buscam seu reconhecimento étnico. Para Vaz (2010):

Assim, repete-se no baixo Tapajós o fenômeno da forte influência de setores da Igreja Católica na emergência de povos indígenas, tal como ocorreu entre muitos povos do Nordeste brasileiro, nos anos 1920-1940 e pós-1970 [...] Essa atuação da Igreja leva à discussão sobre a importância que têm os agentes externos às *comunidades* para desencadear o processo da etnogênese. Não quero superdimensionar seu papel – a conjuntura jurídica e política também influíram muito, no caso do Tapajós – mas seus agentes agem como pontes ou elos que unem o grupo local a um mundo mais amplo de significados e possibilidades, que antes não estava ao alcance dos nativos. (p. 310)

O GCI foi aos poucos ganhando mais membros e se consolidando como importante agente articulador e interlocutor indígena no município de Santarém. Os encontros que sempre aconteciam em Santarém, começaram a ser organizados nas comunidades que se autoidentificavam como indígenas na região, como a aldeia de Takuara, onde no ano de 1999, por ocasião da semana de celebração do dia do índio, foi realizada uma “missa indígena”.

Esse encontro em Takuara teve um grande valor simbólico nos processos de autoidentificação indígena daquela região, pois, apesar de ter sido denominado de “Missa indígena”, o encontro foi permeado por discussões políticas que giravam em torno da questão indígena na região, principalmente sobre os meandros dos processos de autoidentificação étnica que iniciavam na região naquele momento.

A missa contou com a participação de representantes de ONGs de Santarém e pessoas de outras *comunidades* próximas a Takuara. A maioria destas saiu contagiada pelo desejo de também se *assumir* como indígena. O evento foi mostrado na imprensa como algo —inédito— na região⁴¹, e a notícia ocupou uma página inteira no jornal *O Liberal*, ilustrada com fotos de indígenas com saíotes, colares, cocares e arco e flecha. (VAZ,2010, p. 36)

Os indígenas de Takuara foram um dos primeiros grupos a se autodeclarar indígena na região, alterando a denominação de seu povoado para aldeia em detrimento de comunidade. A organização política também foi alterada, a figura do presidente comunitário deu lugar ao cacique. Essas atitudes podem ser entendidas como estratégias de afirmação da identidade indígena por parte do grupo, que passaram a adotar em sua organização social, elementos característicos das populações indígenas que outrora haviam sido deixados de lado.

Além da “missa indígena” realizada no mês de abril, no final do ano de 1999, foi organizado pelo GCI o I Encontro Indígena. O encontro foi realizado na virada do ano de 1999 para o ano 2000, na comunidade Jauarituba, rio Tapajós e contou com a

participação de comunidades em processo de afirmação identitária e demonstravam interesse em ingressar no movimento indígena. Nesse encontro “estiveram presentes 150 representantes de quase dez comunidades, que participaram de cantorias, danças e, principalmente, dos rituais ao redor da fogueira” (Vaz, 2010, p. 37).

No ano de 2000, por ocasião dos 500 anos de descobrimento do Brasil, o Movimento Indígena Nacional organizou uma caravana denominada de “Marcha Indígena” que percorreria todo o país até chegar em Porto Seguro na Bahia. A caravana passou por Santarém no dia 07 de abril de 2000, com a presença de aproximadamente 500 indígenas de toda a região norte e foi recebida com grande festa por um considerável número de indígenas do Baixo Tapajós. Ao seguir de Santarém rumo à Bahia, a marcha levou alguns representantes indígenas das comunidades que haviam recentemente afirmado suas identidades étnicas.

A “Marcha Indígena” foi um evento significativo no processo de fortalecimento e consolidação do Movimento Indígena do Baixo Rio Tapajós. Ao participarem do evento, as lideranças indígenas de Santarém se depararam com várias experiências de organização indígena mais madura no Brasil e perceberam a necessidade da criação de uma organização política que representasse o coletivo indígena do Baixo Rio Tapajós. Assim, em maio de 2000 foi criado o Conselho Indígena Tapajós-Arapiuns – CITA. Acerca da criação do CITA, Floriene Vaz faz o seguinte relato:

O CITA surgiu no ano 2000, depois da volta do pessoal da “Marcha dos 500 anos” lá em Salvador. Que foi daqui o Florêncio, a Joelma de Takuara, a Graça, mais um cacique de Jauarituba, se eu não me engano, então foram umas oito ou dez pessoas aqui de Santarém. Aí lá eles viram a necessidade de criar um Conselho, que pudesse articular junto com todas as comunidades indígenas do Baixo Tapajós, Arapiuns e Planalto. Porque como o GCI era mais central, tipo tinha indígenas e não indígenas, tinha padres e irmãs (freiras), então eles viram que tinha a necessidade de criar um Conselho pra tá reivindicando os direitos indígenas. (Entrevista realizada em 21/02/2018)

A criação do CITA foi claramente voltada para a consolidação do protagonismo indígena em torno das reivindicações de seus direitos e na interlocução com o Estado. A ideia sempre foi dar voz para que os próprios indígenas fossem sujeitos de suas próprias histórias, acompanhando o movimento crescente por todo o país. O CITA é formado por associações e organizações indígenas dos municípios de Santarém, Belterra e Aveiro.

O GCI desde sua criação foi um grupo de maioria indígena que, no entanto, sempre contou com a participação de não indígenas simpatizantes da causa, principalmente religiosos e acadêmicos da Universidade Federal do Pará – UFPA, que nos dias de hoje deu lugar à Universidade Federal do Oeste do Pará – UFOPA. Além de não ser um grupo composto unicamente por indígenas, grande parte dos membros indígenas do GCI possuíam residência fixa na cidade de Santarém, e apesar de valorizarem e enfatizarem suas identidades étnicas, mantinham um certo distanciamento de suas aldeias.

Desde então CITA e GCI passaram a fazer trabalhos de base com as comunidades que buscavam seu reconhecimento étnico, procurando sanar as muitas dúvidas que as comunidades tinham principalmente no que concerne os processos de demarcação das terras indígenas.

Os Encontros Indígenas que se seguiram a realização do I Encontro, passaram a ser organizados conjuntamente entre CITA e GCI e ano após ano foram englobando cada vez mais participantes, na medida em que mais comunidades assumiam suas identidades indígenas. Para Ioris (2006) foi espelhado no que vinha acontecendo em Takuara que muitas comunidades dos rios Tapajós e Arapiuns decidiram assumir suas identidades indígenas, para a autora:

Inicialmente essas comunidades sofreram influências do movimento que ocorria em Taquara, onde participaram em algumas celebrações rituais. Como explicava o indígena de Santo Amaro, “nós começamos o nosso movimento indígena aqui pela reunião lá no Taquara. Nós fomos lá e quando nós viemos nós decidimos formar nossa aldeia aqui no Santo Amaro”. O entusiasmo pelos encontros em Taquara motivou uma sequência de vários outros, realizados anualmente em diferentes locais no Tapajós e no Arapiuns, em comunidades na área da Resex Tapajós-Arapiuns e fora dela. (2006, p. 249)

Os demais Encontros foram importantes para que cada vez mais comunidades se autoidentificassem indígenas. Pude vivenciar parte desse processo de consolidação do Movimento Indígena daquela região, pois entre os anos 2002 e 2004, militei como voluntário no Grupo Consciência Indígena. Desde meu ingresso no GCI, sempre me apresentei como Borari, mesmo antes dos Borari de Alter do Chão afirmarem a sua identidade indígena.

Durante esse período de militância participei de dois desses Encontros, o IV o V Encontros, já denominados de “Encontro dos Povos Indígenas dos Rios Tapajós e Arapiuns”. O IV Encontro aconteceu entre os dias 11 e 13 de julho de 2003, na aldeia Bragança, localizada na margem direita do Rio Tapajós, nos limites da Floresta Nacional do Tapajós – FLONA Tapajós.

O Encontro reuniu indígenas da região que haviam assumido recentemente as suas identidades étnicas e contou com a participação de representantes de organizações indígenas de outras regiões do Brasil, além de representantes de órgãos oficiais que lidavam com questões indígenas, como por exemplo representantes da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB, representantes do Programa Demonstrativo dos Povos Indígenas – PDPI, do Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal - PPTAL e do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA. (VAZ, 2010). A participação de agentes externos nos encontros eram reflexo da consolidação do Movimento Indígena na região do Baixo Rio Tapajós.

As discussões políticas do Encontro giraram em torno de três temáticas tidas como fundamentais para os grupos indígenas presentes, a demarcação das terras, a oferta de Saúde e Educação Escolar diferenciadas. Todas as temáticas prendiam a atenção dos participantes que, cada vez mais se apropriavam de informações referentes aos direitos que lhes eram assegurados pela legislação nacional, sobretudo as contidas na Constituição Federal e na Convenção Nº 169 da OIT, naquela época, recém aprovada pelo Brasil.

Além da conotação política, o IV Encontro teve seu lado festivo e se transformou em uma grande confraternização entre os povos indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns. As noites foram marcadas por celebrações ritualísticas em torno da fogueira e por muitas danças e cantos que valorizavam e reforçavam as identidades indígenas dos participantes.

Os rituais indígenas sempre tiveram destaque durante o encontro e evocavam a harmonia entre a “mãe natureza” e os indígenas, assim como pediam a proteção e a presença de Tupã. Como se pode observar na letra de umas das canções entoadas em volta da fogueira:

Tupã está na terra, Tupã está no céu

Tupã está na mata, Tupã está no Rio

Tupã está em mim

Tupã está na terra, Tupã está no céu

Tupã está na mata, Tupã está no Rio

Tupã está em ti

Tupã está na terra, Tupã está no céu

Tupã está na mata, Tupã está no Rio

Tupã está em nós³⁴

Outro elemento importante destacado nesse Encontro foi o fato de o evento ter sido autofinanciamento pelas próprias comunidades indígenas. Todas as comunidades contribuíram com os custos logísticos e, principalmente, com alimentação, levando de suas comunidades para o Encontro, frutas, verduras, farinha de mandioca, beijús, carne de caça, peixes, entre outros gêneros alimentícios, o que demonstrou como aquelas comunidades estavam comprometidas com o movimento indígena.

O V Encontro dos Povos Indígenas dos Rios Tapajós e Arapiuns foi realizado na aldeia Cachoeira do Maró, entre os dias 11 e 13 de agosto de 2004. Localizada na margem esquerda do rio Maró, a aldeia que abriga predominantemente indígenas do povo Arapium, é uma das três que compõem a TI Maró³⁵. A escolha da aldeia para sediar o Encontro foi estratégica e se deu em face da grande pressão que as aldeias e suas lideranças vinham sofrendo do setor madeireiro da região.

As aldeias do Rio Maró estão localizadas em uma área denominada de Gleba Nova Olinda I. Em 2004 a área era palco de intensos conflitos fundiários entre indígenas, grileiros e madeireiros. Algumas lideranças indígenas denunciaram,

³⁴ Essa canção, denominada de “Agradecimento”, é de autoria desconhecida, bastante difundida entre os indígenas do Baixo tapajós, em 2016 ganhou uma versão em Nheengatu, elaborada por Joel Costa Lopes e Rosilda Ferreira Nunes, alunos do Curso de Nheengatu da UFOPA.

³⁵ Apesar de tratarmos como TI Maró, em 2004 a TI ainda não havia recebido estudos de identificação e delimitação, algo que só viera a acontecer em 2008, quando a FUNAI instituiu um GT para a realização de tais estudos.

naquele ano, ao Ministério Público Federal de Santarém o recebimento de ameaças de morte. As ameaças partiam principalmente de madeireiros, que exploravam clandestinamente a região rica em madeiras nobres de alto valor comercial e inclusive contestavam e negavam a presença indígena naquela região.

Assim, um dos objetivos do V Encontro foi mostrar para os grileiros e madeireiros o quanto o Movimento Indígena do Baixo Rio Tapajós havia ganhado força e que a luta dos indígenas do Maró em torno da posse daquele território não era solitária, pois contava com a força e o apoio de todos os indígenas daquela região. Esse foi o Encontro com o maior número de participantes, com aproximadamente 450 indígenas (VAZ, 2010).

Aquele foi o primeiro Encontro que os Borari de Alter do Chão participaram depois da afirmação de sua identidade indígena. Aproximadamente 30 Borari de Alter do Chão participaram do Encontro e puderam, além de conhecer as lutas de outros parentes, partilhar com estes as suas.

O V Encontro foi o último realizado nos moldes daquele primeiro que ocorreu na virada de 1999 para o ano 2000 na aldeia Jauarituba. No ano de 2004 já havia se instalado uma crise na relação entre os membros do CITA e do GCI. Os dois grupos que desde a criação do CITA sempre caminharam juntos, passaram a apresentar ranhuras nas relações entre seus membros.

A crise se agravou quando no ano de 2005, Florêncio Vaz, um dos fundadores do GCI e liderança de grande influência no movimento indígena, se afastou do Movimento ao mudar de Santarém para Salvador, na Bahia, onde passaria os próximos quatro anos cursando doutorado em antropologia.

O distanciamento de Florêncio do Movimento Indígena da região foi sentido principalmente no GCI que, após capengar por alguns meses, fechou seu escritório ainda no ano de 2005. O CITA conseguiu manter suas atividades, no entanto o trabalho de base, de visitação às comunidades, ficou comprometido com o encerramento das atividades do GCI.

Sem a presença de CITA e GCI nas comunidades indígenas, as pressões de vizinhos não indígenas e de grupos anti-indígenas aumentaram consideravelmente,

passando os indígenas a sofrer cada vez mais agressões contra seus territórios e contra a sua própria condição de indígena.

Os movimentos contrários se fortaleciam na mesma proporção em que o faccionalismo que surgiu entre os indígenas os enfraqueciam enquanto movimento social organizado. Foi nessa conjuntura política conturbada que grupos anti-indígenas aproveitaram para contestar junto à justiça o processo de identificação e delimitação da TI Maró, ocorrida em 2008. A ação movida por comunidades não indígenas localizadas na Gleba Nova Olinda, foi aceita pelo Juiz Airton Portela, da Justiça Federal de Primeiro Grau, Segunda Vara da Subseção Santarém, que, em sua sentença judicial³⁶ expedida em dezembro de 2014, declarou:

O laudo antropológico não forneceu qualquer evidência de que os pretendentes à condição de indígenas sejam descendentes das extintas etnias arapium e borari. Aliás, a própria existência de tais etnias, como se verá, baseia-se em pálidos registros históricos, que não permitem precisar quando, como, onde viveram e quais foram as razões para a extinção destas etnias. Não foram sequer identificados como pertencentes a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional pois as próprias comunidades formadas por populações ribeirinhas que habitam a Gleba nova Olinda, em sua grande maioria não reconhecem como indígenas as pessoas que assim se autorreconheceram. Portanto, ausente a comprovação de ancestralidade e, conseqüentemente, também o elemento originariedade.

Ao longo de seu vasto relatório, de mais de 100 páginas, o Juiz Airton Portela utilizou argumentos de estudos de viés assimilacionista realizados, sobretudo na primeira metade do século XX, que defendiam a completa extinção dos indígenas do Baixo Rio Tapajós. Foram esses estudos, em sua maioria superados pela antropologia atual, que criaram a imagem equivocada da extinção dos indígenas daquela região sugerindo a sua conversão em “caboclos”. Ao final de sua sentença o juiz conclui que:

os elementos colhidos pelo Laudo antropológico, apesar de neles vislumbrar elementos peculiares e caracterizadores de indianidade”, sem maior desforço e estreme de quaisquer dúvidas, é possível notar que tal documento mostra exatamente o contrário: que as comunidades abrangidas pela Gleba nova Olinda são formadas por populações tradicionais ribeirinhas, resultantes de longo período de miscigenação étnica e entrelaçamento cultural (emanada

³⁶ PROCESSO: 2010.39.02.000249-0 E 2091-80.2010.4.01.3902 (ações civis públicas). AUTOR: MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. AUTOR: ASSOCIAÇÃO INTERCOMUNITÁRIA DE TRABALHADORES AGRO-EXTRATIVISTAS DE PRAINHA E VISTA ALEGRE DO RIO MARÓ E OUTROS. RÉUS: FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO e UNIÃO. Disponível em: http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2015/arquivos/Sentenca_TI_Maro.pdf

da cultura branca, indígena e até mesmo africana), portanto, com cotidiano, hábitos, costumes e tradições peculiares às populações amazônicas que embora, sabido, tenham recebido mais influência cultural do elemento indígena que em outras partes do Brasil, isto não os converte em populações indígenas, assim distintas do restante da sociedade amazônica e brasileira. (p. 103-4)

Para justificar seu posicionamento em relação a inexistência de indígenas na Gleba Nova Olinda, o Juiz Portela descontextualizou estudos e posicionamentos antropológicos, de antropólogos brasileiros e estrangeiros como Eduardo Viveiros de Castro e Miguel Alberto Bartolomé.

Após a sentença expedida pelo juiz Portela, o próprio Eduardo Viveiros de Castro, a pedido do Ministério Público Federal – PA, escreveu um parecer de 28 páginas em que rebate os argumentos utilizados na sentença e contesta a declaração do juiz de inexistência de indígenas na Gleba Nova Olinda.

Atendendo a uma solicitação da Procuradoria da República no Pará (MPF/PA), escrevo então o presente parecer sobre a sentença relativa aos índios Borari-Arapium — perdão, à Terra Indígena Maró —, no qual contesto a declaração de inexistência de comunidades indígenas na região e manifesto minha concordância com a medida administrativa da FUNAI que procede à identificação e delimitação da referida terra indígena, procedimento que deve, em meu entender, prosseguir urgentemente, como pede o MPF/PA, até as etapas de demarcação e homologação.

Nas considerações finais de seu parecer, Viveiros de Castro defende o seguinte:

Em conclusão, parece-me que a sentença exprime uma incompreensão essencial sobre o espírito da Constituição Federal, o novo formato de país ali traçado. A identidade indígena não é um “fato” residual e temporário, mas uma alternativa perene de cidadania. Os índios saíram do limbo político com o artigo 231, que consagra o instituto do indigenato como reconhecimento da caducidade histórica absoluta do *nomos* da terra inaugurado com a invasão da América pelas potências europeias. A reivindicação de indianidade apresenta-se em continuidade estrita com a reivindicação de tradicionalidade camponesa, isto é, com a deliberação de viver segundo um regime de apropriação comunitária da terra, de economia fundamentalmente extrativa e hortícola (o que não significa exclusivamente extrativa e/ou hortícola, dadas as condições tecno-econômicas modernas que vão-se infiltrando pela Amazônia adentro), a partir da implantação histórica da comunidade naquelas regiões do país onde a continuidade com as populações pré-colombianas não foi (como na Copacabana de Gilmar Mendes) inteiramente rompida pelo genocídio ou a amnésia forçada — o que é o caso especialmente da Amazônia. O reconhecimento do componente indígena na formação da cultura e da sociedade (no sentido de formas de sociabilidade) nacionais não remete a uma ancestralidade, ao passado, mas a um componente sincrônico, atuante e presente. A relação com o passado está no presente, e não no passado; não é um “fato” (o fato indígena), mas um “feito” (um fato que não deixa de se fazer). O fato indígena é o ato indígena.

Além de Viveiros de Castro, outros antropólogos se manifestaram contra a decisão de considerar inexistentes comunidades indígenas no Rio Maró. As lideranças indígenas, em conjunto com o CITA, imediatamente contestaram a decisão, recorrendo ao Ministério Público Federal em Santarém que não tardou em apresentar apelação cível³⁷ contra a decisão da Justiça Federal de Santarém, pois no entendimento deste, a decisão do juiz federal Airton Portela apresenta uma série de incongruências além de negar os direitos indígenas assegurados pela CF de 1988 e principalmente negar o direito de autoidentificação assegurado por meio da Convenção Nº 169 da OIT. Em trecho da apelação, assinada pelo procurador da república Luís de Camões Lima Boaventura, é usado o seguinte argumento:

Cumpre-nos repisar: foi justamente a Constituição Federal de 1988 que retirou da invisibilidade (do ponto de vista de proteção normativa) as centenas de etnias indígenas que habitam as terras brasileiras. Só a partir da atual Carta Magna que povos indígenas, que antes eram compelidos a se esconderem e omitirem suas identidades, levantaram-se e buscaram resgatar seus traços identitários. [...] É nesse contexto que os povos Borari e Arapium, muito embora estejam habitando a área da TI Maró há séculos (conforme fartamente demonstrado acima e nas provas carreadas aos autos), somente agora buscaram empunhar a bandeira de suas identidades indígenas. Assim, neste momento, não houve conversão de ribeirinhos em indígenas, como quer fazer crer o juiz prolator da sentença. O que houve, repita-se, foi um legítimo processo de reavivamento de uma identidade coletiva específica, sempre existente, mas que dormitava face os constantes processos de opressão e sonegação de direitos. (p.66)

A situação vivenciada pelos indígenas do Rio Maró e dos demais indígenas do Baixo Tapajós ilustra a complexa relação do Estado frente aos grupos em processos de afirmação identitária. Ao mesmo tempo em que o Estado garante condições legais para que estes assumam suas identidades, ele nega esse mesmo direito.

É dentro desse complexo contexto que o papel do Movimento indígena tem sido essencial para que seus direitos sejam respeitados. Não há dúvidas de que a interrupção da realização dos Encontros indígenas e o encerramento das atividades do GCI, provocaram um certo enfraquecimento do Movimento Indígena na região.

Desde a realização do V Encontro na aldeia Cachoeira do Maró, no ano de 2004, nenhum outro evento fora realizado pelo Movimento Indígena até o ano de 2006,

³⁷ Processo nº 2010.3902.000249-0 e Processo nº 2091-80.2010.4.01.3902. Disponível em: http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2015/arquivos/Apelacao_MPF_TI_Maro.pdf

quando no mês de fevereiro, o CITA organizou uma assembleia geral para a eleição de sua nova coordenação. A assembleia contou com a participação de aproximadamente 80 pessoas, das quais apenas 24 eram delegados indicados pelas aldeias para votar na eleição (Vaz, 2010, p.50).

As assembleias passaram a ser realizadas regularmente a cada dois anos, visando não apenas eleger as novas diretorias do CITA, mas também buscar uma coalisão entre o movimento indígena que havia se faccionalizado e dado origem a grupos que muitas vezes mantinham posições antagônicas entre si.

No ano de 2018, como parte do trabalho de campo, participei da Assembleia Geral do CITA que foi realizada entre os dias 16 e 18 de fevereiro na aldeia Pinhel, margem esquerda do rio Tapajós, município de Aveiro – PA. A assembleia contou com uma participação expressiva dos indígenas da região, como pode ser observado na figura 4.

Figura 4 – Assembleia Geral do CITA



Fonte: Arquivo Pessoal, 2018

Aproximadamente 450 pessoas participaram da Assembleia, entre indígenas e representantes de órgãos oficiais que atuam junto às populações indígenas (FUNAI, SESAI, Ministério Público Federal), Organizações Não Governamentais e Instituições de Ensino Superior. Os indígenas presentes representavam 60 aldeias da Região do Baixo Rio Tapajós e do Planalto Santareno e 13 povos indígenas: Borari, Arapium, Maytapu, Munduruku, Munduruku-Cara Preta, Tupinambá, Jaraqui, Tapuia, Tapajó, Tupaiú, Apiaká, Arara-Vermelha e Kumaruara. Da TI Borari Alter do Chão, participaram 20 indígenas, dos quais 9 eram delegados e estavam aptos a votar na eleição para a escolha da nova coordenação do CITA.

Para a assembleia foram convidados representantes dos órgãos e instituições que atuam junto aos povos indígenas que procuraram fazer um balanço de suas atuações enquanto órgãos oficiais. Os discursos foram marcados pela tentativa de justificar as carências no atendimento dispensado aos indígenas sob a alegação de que as políticas governamentais dos últimos anos têm sucateado os órgãos oficiais indigenistas. O Ministério Público Federal fez alertas em relação aos assédios e as pressões que as aldeias vêm sofrendo nos últimos anos, citando os casos de Alter do Chão, com o avanço da especulação imobiliária e das aldeias do Planalto Santareno que sofrem com o avanço da agroindústria por meio das enormes áreas de cultivo de soja.

O momento de maior tensão da assembleia foi a eleição da nova coordenação do CITA, que evidenciou o quanto o movimento indígena do Baixo Tapajós está faccionalizado. S. Manoel, liderança Munduruku do Planalto Santareno, já alertara na noite anterior ao dia da eleição ao dizer que “precisamos trabalhar mais na coletividade”, ao entender que existe pouca coesão entre os indígenas da região.

Para aquela eleição estavam aptos a votar 180 indígenas representantes de 60 aldeias, apesar de a eleição ter sido realizada, o resultado foi contestado pelos grupos derrotados e o resultado acabou sendo impugnado. O impasse em torno da escolha durou até o mês de junho, quando no dia 04, em nova assembleia realizada na sede do município de Santarém, a nova coordenação foi enfim escolhida.

Para Abraão Arapium, liderança que milita no movimento indígena desde o período de criação do CITA, o movimento precisa buscar uma coesão, “parar de

formar grupo pra lá, formar grupo pra cá, se eu não gostar do coordenador do CITA, eu posso não gostar dele, mas se o povo o elegeu, eu tenho que respeitar ele porque ele é o chefe”. Abraão vai além, e em seu ponto de vista, o movimento indígena carece de lideranças que tenham a total confiança do grupo. Ao ser indagado sobre como ele vê o movimento indígena do Baixo Tapajós na atualidade, faz o seguinte relato:

Eu aprendi uma coisa, uma filosofia do índio, que no mato, tem os porcos né, que chamam de queixada. Aí tem um bando de porcos, tem muitos porcos mas eles não perdem a direção. Aí lá pra quem entende dos porcos tem um líder na frente, que é um porquinho menor, que é escolhido pelos outros pra ir na frente, ele nem é o maior, é o menor, um vermelho, mas ele é líder, o bando obedece ele. Se ele resolver beber água, todo mundo bebe água, se ele resolver subir pro campo, todo mundo sobe. Então ele governa tudo aquilo ali. Se aparece um caçador e vê aquele bando, ele sabe que se matar um de trás, o bando vai continuar seguindo e ele vai perder o bando, então o que ele faz? Ele se instala pela frente e mata o líder dos porcos, aí o líder cai e o bando se perde. Aí os porcos ficam rodando em volta, aí é o tempo que o caçador fica matando de um por um. E é aí que tá o movimento indígena morrendo, o movimento indígena era esse bando, aí o líder caiu um dia e um certo tempo o líder ia puxando aí ele sumiu, aí o povo começou a se bandar e tá rodando em voltas, matando a si mesmo. Então ele (o movimento indígena) não cresce, só vai voltar a andar se o povo se reunir e escolher um outro líder pra seguir viagem.

Fica evidente que na medida em que mais comunidades assumem suas identidades étnicas e o movimento indígena do Baixo Tapajós ganha mais militantes, a unidade enquanto grupo se dilui, dando origem a novas formas de organização política e até mesmo social. Abraão Arapium credita essa conjuntura à falta de uma liderança capaz de unir todo o grupo. No entanto, é importante analisar que cada uma das aldeias que compõe o movimento indígena do Baixo Rio Tapajós é uma unidade organizacional singular, que engloba formas de constituição própria, de onde emergem diferentes tipos de liderança e diferentes configurações de alinhamento político. Apesar da formação desses grupos, a maciça participação dos indígenas na Assembleia Geral do CITA mostra que, quando chamados para a luta, o Movimento Indígena mantém a sua unidade.

3.3 A ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DO POVO BORARI DE ALTER DO CHÃO

Em 2003, após iniciarem o processo de reivindicação de seu reconhecimento étnico, os Borari de Alter do Chão sentiram a necessidade do grupo se organizar politicamente, sendo definidos em assembleia quais seriam as lideranças que representariam o coletivo indígena recém organizado. Desde aquele momento, o grupo já tinha consciência da importância de uma organização que evidenciasse as

formas de organização comuns às populações indígenas. Assim, foi definido que dentro da organização política do povo Borari, o Cacique ocuparia o topo da pirâmide hierárquica e seria seguido pelos Tuxauas, que na ausência do cacique, seriam as figuras que representariam o coletivo.

Com o passar do tempo as lideranças entenderam que, para as relações formais jurídicas e administrativas junto ao Estado e demais instituições, seria necessário a criação de organizações constituídas juridicamente, e assim foi criada uma associação indígena Borari.

A partir da criação da Associação, a organização política do Povo Borari de Alter do Chão se dividiu em duas vertentes sendo uma definida como “Movimento Indígena”³⁸ cuja liderança maior é o cacique, e outra organizada pela associação Borari, cuja liderança seria o presidente. As duas formas de organização política, no entanto, deveriam formar um único escopo organizacional e as decisões seriam tomadas de forma coletiva.

O Movimento indígena Borari foi definido e organizado a partir de padrões do direito consuetudinário (ou costumeiro), cujas regras e normas são estabelecidas dentro de um compito de leis internas que não necessitam estar definidas em documentos escritos, pois são baseadas em princípios de aceitação grupal. Esse sistema de organização política entre os Borari foi definido coletivamente ainda nas reuniões embrionárias do movimento de autoidentificação Borari, como relatado pelo tuxaua J C:

Daí em diante surgiu essa coordenação que estava por lá, reuniu com mais o povo que tava nessa luta e aí, isso em 2003, passamos a reunir, nessa primeira reunião já foi intitulado o Maduro como cacique, que tava a frente da luta, e no segundo momento a gente reuniu na maloca da casa do Nelson, onde tava s. Ruxinho, Lalá, esses mais velhos, e lá a gente concluiu essa parte de liderança. Nesse momento, os mais velhos, por tá numa idade mais avançada disseram que não iam pra frente né, e a gente fez a escolha né, o Nelson foi escolhido o primeiro tuxaua, Eu (Joelson) como segundo, o S. Genésio como pajé. (Entrevista realizada em 07/12/2017)

³⁸ Neste subtítulo do texto o termo “movimento indígena” será utilizado em referência ao Movimento Indígena dos Borari de Alter do Chão, não devendo ser confundido com o Movimento Indígena do Baixo Tapajós, que engloba todas as aldeias da região. Utilizaremos “Movimento Indígena” porque é dessa forma que os Borari de Alter do Chão se reportam em alguns casos, até mesmo em oposição à “Associação Borari”.

O Movimento Indígena foi instituído em Alter do Chão desde o início do processo de afirmação da identidade étnica dos Borari, como um coletivo organizado para lutar pelo reconhecimento de sua etnicidade, no entanto, logo se percebeu que para absorver as demandas administrativas e oficiais com o Estado e com outros setores da sociedade seria necessário a criação de uma organização constituída com CNPJ e registrada em cartório. Foi assim que foi criada a Associação Indígena Borari, cujo presidente é escolhido por meio de eleição em assembleias.

A presidência da associação não foi assumida pelo cacique porque a cada dois anos deveria ser realizada eleição para escolha de novo presidente. Essa forma de nomeação é diferente da escolha do cacique que se dá dentro de princípios diferenciados de direitos consuetudinários e o período de “gestão” do cacique não possui tempo de duração pré-definido, tanto que o cacique Maduro ocupa essa função desde 2003.

Com o tempo e com o crescimento do Movimento Indígena, as relações entre as lideranças do Movimento Indígena e da Associação Indígena começaram a divergir na tomada de certas decisões. O faccionalismo que surgiu dividiu os Borari em dois grupos, aqueles que seguem o Movimento Indígena e aqueles que seguem a Associação Indígena. Para Oliveira:

As facções, longe de serem unidades estruturais de parentesco (como linhagens ou clãs), representam a consequência de escolhas temporárias e cumulativas realizadas pelos indivíduos em um conjunto de relações de natureza voluntária. Na medida em que a composição de unidades políticas desse tipo não é definida segundo um critério prescritivo e claro de pertencimento, vários autores passaram a vê-las primordialmente como resultado da ação de um líder, o qual convocaria seus seguidores mediante diversos critérios, desmobilizando-os quando já não mais necessitasse de seu apoio. (2015, p. 218)

As ideias apresentadas por Oliveira podem ser observadas entre os Borari na medida em que alguns destes transitam com frequência de um grupo para outro, sem uma filiação cristalizada com uma ou outra parte. Essa conjuntura faccional forjou um novo padrão de organização política entre estes que trouxe alguns problemas ao grupo. O problema maior relatado pelo cacique foi a falta de sensibilidade dos líderes da associação quanto à assinatura de documentos solicitados pelo Movimento Indígena.

Durante a pesquisa de campo pude perceber que a atuação do Movimento Indígena é muito incisiva na “Área Indígena”. Os trabalhos mais práticos são todos organizados pelo cacique como os puxiruns para limpeza e manutenção da área. Na pesquisa de campo realizada no mês de novembro de 2017 pude acompanhar uma série de puxiruns organizados pelo Movimento Indígena na Área Indígena, sendo um deles para a construção de um micro sistema comunitário de abastecimento de água.

O acesso à água potável era uma das principais problemáticas do Bairro Indígena impossibilitando que muitos moradores passassem a fixar moradia naquele lugar. No ano de 2017, após solicitação do Movimento Indígena, a concessionária de energia elétrica de Santarém instalou postes que levaram eletricidade para as residências da Área Indígena, como pode ser visto na figura 5.

Figura 5 – postes de energia elétrica instalados na Área Indígena



Fonte – Arquivo pessoal, 2017

A chegada da energia elétrica na Área Indígena representou uma grande vitória para o Movimento Borari, não apenas no sentido prático que a energia elétrica leva às residências, mas pelo fato de as mobilizações e reivindicações do Movimento Indígena Borari estarem se materializando em políticas públicas. Se trata de mais uma

vitória à exemplo do que acontecera anos antes quando a maior escola de ensino fundamental de Alter do Chão foi transformada em Escola Indígena, passando a incluir em sua matriz pedagógica os componentes curriculares “Notório Saber” e “Língua Nheengatu”.

A revitalização do Nheengatu tem sido outro ponto que os Borari entendem como importante no processo de valorização e fortalecimento de aspectos culturais e linguísticos olvidados após séculos de supressão colonizadora. Cabe destacar que a região do Baixo Tapajós foi um reduto dos missionários da Companhia de Jesus por mais de um século, como já mencionado em páginas anteriores, e estes impuseram aos grupos indígenas a substituição de suas línguas maternas pelo Nheengatu que posteriormente veio a ter sua utilização proibida pelo Marques de Pombal, ambos episódios contribuíram com a extinção de inúmeras línguas indígenas daquela região.

Almeida (2013) destaca que as reivindicações em torno do reconhecimento das línguas indígenas são importantes e estratégicas para os povos indígenas, sobretudo por aqueles em situação de afirmação identitária, na medida em que reforçam a figura da autodefinição. Para o autor “se pode asseverar que as línguas indígenas têm um significado novo nas pautas de reivindicação dos movimentos indígenas, uma vez que, territorializam para além dos limites geográficos colocados oficialmente pela figura jurídica das terras indígenas” (p, 243).

A manutenção da escola indígena é outro desafio que os Borari de Alter do Chão tem enfrentado nos últimos anos. Um movimento contrário à categorização da escola como indígena surgiu entre os professores. Encabeçado por professores não-indígenas, encontrou apoio entre alguns professores indígenas e no gestor da escola que, em fevereiro de 2018, encaminhou carta à Secretaria Municipal de Educação de Santarém solicitando a destituição da escola da categoria indígena.

Em uma reunião do Movimento Indígena realizada na residência do cacique Maduro em novembro de 2017, cuja pauta era a situação de turbulência política pela qual a Escola Indígena passava, muitos dos presentes na reunião alegaram que os motivos para a resistência em relação à escola indígena se dava por conta do receio que os professores não indígenas têm em perder seus postos de trabalho, haja visto a legislação orientar que preferencialmente indígenas devam ocupar a função de

professores em suas escolas³⁹. O próprio gestor da escola, que estava presente na reunião, expressou a sua dificuldade em entender e até mesmo aceitar a forma como a escola indígena se organiza e em dado momento confidencializou que se considera um “indião com cabeça de branco”.

Posteriormente, algumas lideranças relataram que a atitude do gestor se justificava pelo receio de também perder a sua função na escola, pois naquele ano estariam sendo realizadas eleições nas escolas municipais para a escolha dos novos gestores⁴⁰. O movimento indígena de Santarém solicitou junto à SEMED que o princípio da consulta prévia, garantida por meio da Convenção N° 169 da OIT, fosse respeitada e nas escolas indígenas, a indicação para gestor partisse da própria comunidade. Em Alter do Chão o gestor tinha receio de não ser indicado para permanecer na função.

A fala do gestor da escola e seu posicionamento em relação à Escola Indígena vai ao encontro de algumas análises feitas pelas próprias lideranças Borari, que veem interesses particulares se sobrepondo às lutas coletivas, o que provoca um enfraquecimento no próprio movimento indígena, mesmo se afirmando como indígena, o intuito do gestor é manter sua função, e não prestar um bom serviço ao povo. Laudelino Sardinha, ao analisar a organização do movimento indígena em Alter do Chão, faz a seguinte leitura:

A gente vê assim que a partir de que a Aldeia se tornou vila, houve uma disputa, historicamente existe uma disputa, uma disputa interna e uma disputa externa. E eu acredito que o que faz a disputa externa ser mais acirrada é a nossa disputa interna que não é capaz de se juntar, de juntar as ideias. Hoje a ideia do “eu” tá muito forte, pra mim eu vejo assim que é buscar essas raízes, do “nós”, da vila, do povo, o que é melhor pro povo. O “eu” está se sobrepondo ao “nós”, e com isso o movimento fica fragilizado, a disputa pela direção da escola fica fragilizada, hoje a gente não tem uma afinidade com a equipe de saúde.

Apesar de muitos dos discursos apontarem para os comportamentos individualistas dentro do grupo, pudemos observar também muitas ações de mobilização coletiva, como no caso da construção do microssistema comunitário de

³⁹ Essa orientação pode ser observada no texto da Resolução N° 05/2012 CNE/CEB, que define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena no âmbito da Educação Básica.

⁴⁰ Em Santarém a escolha dos gestores das escolas municipais se dá por meio de eleição onde toda a comunidade escolar está apta a votar. Não existe impedimento em relação à candidatura dos gestores para reeleição.

abastecimento de água da “Área Indígena”, construído por meio de puxiruns, como pode ser visto na figura 6.

Figura 6 – Puxirum para construção do Microssistema de abastecimento de água da “Área Indígena”



Fonte – Arquivo pessoal, 2017

A construção do microssistema de abastecimento de água foi toda organizada pelos membros do Movimento Indígena e pelo Cacique Maduro. A “Área Indígena” por sinal é o lugar que o Movimento Indígena escolheu como principal símbolo da luta dos Borari em torno da posse territorial.

De importância simbólica e histórica, a área conhecida entre os Borari como “Meracaiçara” foi onde muitos Borari se refugiaram das opressões do período colonial e das incursões da Cabanagem. Nesse local, ainda em 2003, no início do processo de afirmação da identidade étnica dos Borari, foi construído o “Barracão do Índio”, onde o Movimento Indígena se reunia com frequência para deliberar sobre assuntos

estratégicos para os Borari e foi em uma dessas reuniões que fora decidido a criação da Associação Borari. Os primeiros anos do Movimento, de acordo com o cacique Maduro, foram marcados por uma grande coesão do grupo.

A divisão entre o Movimento Indígena e Associação Borari representou um enfraquecimento dos Borari enquanto grupo. Essa percepção é compartilhada entre os próprios indígenas, que como forma de minimizar os impactos do faccionalismo, organizaram nos dias 12 e 13 de dezembro a I Assembleia Geral Borari.

A Assembleia, intitulada de “Em defesa de nosso território”, contou com a participação dos Borari das três aldeias que fazem parte da TI Borari Alter do Chão, Curucuruí, Caraná e Alter do Chão. As discussões da Assembleia, que contou com a participação de representantes do Ministério Público Federal e da FUNAI, giraram em torno da configuração da atual organização política do Povo Borari e sobre as pressões e violências que os Borari vêm sofrendo, sendo discutidos nos grupos quais seriam os caminhos para minimização das problemáticas. Foi discutida também a conjuntura das políticas indigenistas oficiais voltadas ao povo Borari nas áreas da Territorialidade, Educação, Saúde, Economia e Sustentabilidade. Foram organizados grupos de trabalho que dialogaram sobre quais seriam os desafios dos Borari enquanto grupo socioculturalmente organizado e quais seriam as perspectivas para o futuro dos Borari. A figura 7 mostra a apresentação dos resultados das discussões em um dos grupos de trabalho.

Figura 7 – Apresentação de Grupo de trabalho durante a I Assembleia Geral Borari



Fonte – Arquivo Pessoal, 2017

Na apresentação, chama à atenção a avaliação sobre a conjuntura atual do Movimento Indígena Borari. Os primeiros itens destacados fazem alusão ao processo de faccionalismo do grupo, “divisão do povo Borari” e “falta de organização”, e no item “o que queremos”, o destaque é dado ao “fortalecimento do coletivo”. Paradoxalmente, uma das deliberações da assembleia para o fortalecimento do coletivo indígena foi a criação de uma nova Associação Indígena, que atuaria em estreito diálogo com o Movimento Indígena. A nova Associação foi criada sob a denominação de “Associação Indígena Iwipurãga da Aldeia Borari de Alter do Chão” e teve seu estatuto aprovado em assembleia realizada no mês de fevereiro de 2018.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tomar os indígenas do Nordeste do Brasil como objeto de análise, fazendo estudos dos processos de afirmação da identidade étnica de grupos indígenas que durante muito tempo foram tidos como extintos, João Pacheco de Oliveira cunhou a metáfora “da viagem da volta” que transita desde então por quase todos os estudos direcionados para essa categoria de indígenas. Certamente a metáfora é passível de ser utilizada em muitos estudos que abordam a temática da afirmação de identidades étnicas, quando grupos que por diversos motivos mantiveram suas identidades abstrusas decidem assumir tais identidades e passam a lutar pelo reconhecimento de sua condição étnica.

O estudos de João Pacheco são importantes por lançarem um novo olhar para uma categoria de indígenas pouco evidenciados na literatura e nos estudos etnológicos do Brasil, procurando romper com estigmas direcionados a estes, categorizados hierarquicamente como uma classe de indígenas inferiores, que são “menos” indígenas que aqueles que vivem em situação de pouco contato interétnico e que portanto não têm sofrido com os impactos que as relações externas podem trazer não apenas do ponto de vista territorial, mas principalmente cultural.

Mesmo que se assemelhe em muitos aspectos com os casos dos indígenas do Nordeste, o processo de afirmação da identidade étnica dos Borari de Alter do Chão se difere destes em muitos elementos, pelos quais não caberia o uso da metáfora da “viagem da volta”. Em relação a questões territoriais, por exemplo, o território de Alter do Chão historicamente pertenceu aos Borari, como a própria historiografia pode mostrar, da mesma forma que os Borari sempre pertenceram a esse território.

Durante a pesquisa constatamos que essa relação de reciprocidade entre os Borari e seu território tem sido abalada nas últimas décadas pela ameaça da especulação imobiliária que tem ameaçado esbulhar dos Borari o seu território. Portanto os Borari não pretendem impetrar uma “viagem da volta” para o seu território e sim garantir a sua posse para que nunca tenham que deixá-lo.

Quando analisamos as questões culturais, muitos elementos e aspectos da cultura Borari, que haviam sido deixados no passado, voltaram a ser revitalizados a

partir do processo de afirmação étnica, como o uso da língua materna, que hoje se configura como componente curricular e é ensinada para alunos do ensino fundamental na escola Borari e alguns diacríticos (pulseiras, colares, grafismo corporal) que também passaram a ser valorizados.

Ficou evidente que, entre os Borari, diante dos séculos de contato com outros grupos sociais, muitos aspectos culturais do passado deixaram de ser praticados, algo natural haja visto a cultura ser entendida como algo dinâmico que sofre alterações continuamente. No entanto, em relação a identidade indígena, esta nunca foi abandonada internamente pelo grupo, como afirma o cacique Maduro, “A gente sabe que nós somos Borari, sempre fomos Borari, porque a gente é de Alter do Chão, o nativo daqui é Borari, então a gente sabe a nossa história. Quem nasce em Alter do Chão não é alterdochãoense e nem alterense, é Borari”.

Portanto em relação à identidade indígena, o caso dos Borari também não remete a uma “viagem da volta”, haja vista, eles nunca terem saído de seu “território identitário” sendo, portanto, impossível um retorno para um lugar de onde os Borari não saíram.

Apesar do movimento de luta pelo reconhecimento de sua condição étnica ter iniciado oficialmente no ano de 2003, a população de Alter do Chão sempre se reconheceu internamente como indígena e preservou certas formas de organização e relação social, que são comuns às sociedades indígenas. Os “puxiruns”⁴¹ podem ser tomados como elemento ilustrador da manutenção de práticas socioculturais historicamente instituídas pelo povo Borari de Alter do Chão.

Embora mantidos, esses elementos culturais não eram utilizados como marcadores identitários da identidade Borari, não por serem negligenciados pela população Borari e nem por estes negarem sua origem indígena, mas pelo fato dessa identificação ter permanecido latente entre os Borari de Alter do Chão.

Os Borari não se afirmavam enquanto indígenas porque entre estes não era necessário já que todos tinham a compreensão de que sempre foram Borari assim,

⁴¹ Os puxiruns são eventos organizados coletivamente onde todos partilham de sua força de trabalho sem que haja uma compensação financeira ao final.

no caso de Alter do Chão, a afirmação da identidade indígena não se dá de Borari para Borari, mas sim diante de outros grupos sociais e diante do próprio Estado, ou seja, aquela identidade implícita internamente, é tornada pública.

Em Alter do Chão, a assunção da identidade Borari foi justificada em muitas falas, como estratégia de defesa do território tradicional contra o assédio da especulação imobiliária, intensificada após a projeção de Alter do Chão como potência turística na região. O avanço do turismo em Alter do Chão provocou uma considerável valorização dos imóveis localizados na vila e em seu entorno, chamando atenção da especulação imobiliária que de forma vertiginosa se espalhou pela região.

Foi para defender seu território que os Borari se organizaram na forma de Movimento Indígena, passando a reivindicar não apenas o direito pelo território, mas um conjunto de outros direitos entre os quais, o reconhecimento enquanto grupo etnicamente definido e organizado.

Assim, a afirmação étnica dos Borari como grupo socioculturalmente organizado anuncia uma presença territorial indígena importante em Alter do Chão e a afirmação da identidade indígena não corresponde apenas a uma atitude utilitária, visando direitos diferenciados, concorre também o desejo de reconhecimento como pertencentes a um povo e a um território.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Os movimentos indígenas e a autoconsciência cultural – Diversidade Linguística e Identidade Coletiva*. In: **Patrimônio cultural: identidade coletiva e reivindicação** / organizadores, Alfredo Wagner Berno de Almeida, Sheilla Borges Dourado, Rosa Elizabeth Acevedo Marin – Manaus : UEA Edições ; PPGSA/PPGAS-UFAM , 2013.

ARRUTI, José Mauricio Andion. **Morte e Vida do Nordeste Indígena**: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 15, p. 57 – 94, 1995.

BARTH, F. *O Grupo Étnico e Suas Fronteiras*. In: POUTGNAT, P. STREIFF-FERNART, J. **Teorias da Etnicidade**. Tradução de Elcio Fernandes. – 2. Ed – São Paulo: Editora da UNESP, 2011.

BARTOLOMÉ, Alberto Miguel. **As etnogêneses**: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, v. 2, n. 1, p. 39-68, 2006.

BATES, Henry W. **Um naturalista no Rio Amazonas**. Belo Horizonte: Itatiaia/Ed. USP, 1979.

BAUMAN, Zygmunt. **Ensaio sobre o conceito de cultura**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. – Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

_____. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi/ Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BOURDIEU, Pierre **A Miséria do mundo**. Com contribuições de A. Accardo .et. al. 17. ed.- Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. **O poder simbólico**. Introdução de Diogo Ramada Curto, Nuno Domingos, Miguel bandeira Jeronimo/ Tradução de Fernando Tomaz. Lisboa: Edições 70, 2011.

CANTO, Sidney Augusto (Padre). **Alter do Chão e Sairé**: contribuição para a história. Santarém: Editora e Artesanato Gráfico Tiagão, 2014.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify. 2004

Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT/ Organização Internacional do Trabalho. - Brasília: OIT, 2011

DANIEL, João. **Tesouro descoberto no Máximo Rio Amazonas**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

DIAS, João Aluizio Piranhas. **Educação colonial na Amazônia: a pedagogia dos jesuítas e a invenção do Sairé**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2014.

FENTON, Steve. **Etnicidade**. Tradução de Joana Chaves. Instituto Piaget, Lisboa. 2003.

FERREIRA, Edilberto. **O berço do Çairé**. Santarém: Edição do autor, 2008.

FIGUEIRA, Cláudia Laurido. **Tradição, memória e poder: Sairé, manifestação cultural reiventada – 1974 a 1996** –Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011.

FREIRE, José Ribamar Bessa. **Rio Babel: a história das línguas na Amazônia**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens: Um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas**. 2. ed. São Paulo, Ed. Nacional; Brasília, INL, 1976.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**; tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro – 12. Ed. – Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

_____. **Quem precisa da identidade?** In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais/ Tomaz Tadeu da Silva (org.) Stuart Hall, Kathryn Woodward*. 15. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

IORIS, Ediviges. **Re-elaboração das Identidades Indígenas no Baixo Rio Tapajós**. Texto apresentado no GT 31: Meio Ambiente, Território e Etnicidade. In: XXV REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (ABA), 12-14 junho 2006, Goiânia-GO.

LE GOFF, Jacques. Memória. In: **História e Memória**. 4ª ed. Campinas: UNICAMP, 1992.

LIMA, Deborah de Magalhães. **A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DO TERMO CABOCLO: Sobre Estruturas e Representações Sociais no Meio Rural Amazônico**. Novos cadernos NAEA, vol. 2, nº 2 – UFPA, dezembro de 1999.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MENENDEZ, Miguel A. **A ÁREA MADEIRA-TAPAJOS**: Situação de contato e relações entre colonizador e indígenas. In: História dos Índios no Brasil/ Manuela Carneiro da Cunha (Org). São Paulo: Companhia das Letras, 1992

NEVES, V. F. A. **Pesquisa-ação e Etnografia**: Caminhos Cruzados. Pesquisas e Práticas Psicossociais, v. 1, n. 1, São João del-Rei, jun. 2006.

OLIVEIRA, João Pacheco. *Novas Identidades Indígenas: Análise de alguns casos na Amazônia e no Nordeste*. In: D'INCAO, M. A. SILVEIRA, I. M. **Amazônia e a Crise da Modernização**. Coleção Eduardo Galvão. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994.

_____. **Uma etnologia dos índios misturados?** Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: *Mana*, Revista de Estudos de Antropologia Social do Museu Nacional. Rio de Janeiro, vol. 4(1):47-77, 1998.

_____. **Ensaio em Antropologia Histórica**; prefácio de Roberto Cardoso de Oliveira. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

_____. **Regime Tutelar e Faccionalismo**: Política e Religião em uma reserva Ticuna. Manaus: UEA Edições, 2015.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral**. *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, ano 9, volume 16(2): 9-40. 2005

_____. **O trabalho do antropólogo**. 2. Ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2006.

_____. **Caminhos da identidade**: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006.

PEREIRA, Nunes. **O Sahiré e o marabaixo**: tradições da Amazônia. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1989.

PERRONE, Beatriz . Índios livres e índios escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: História dos Índios no Brasil/ Manuela Carneiro da Cunha (Org). São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto. **Nos Subterrâneos da Revolta: trajetórias, lutas e tensões na Cabanagem**. Tese de Doutorado em História. São Paulo: PUC, 1998.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Evolução Política do Brasil**. 15^a ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. (1^aed. 1933).

REIS, Artur César Ferreira. **Santarém: Seu desenvolvimento histórico**. – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL; Belém: Governo do estado do Pará, 1979.

RELATÓRIO CIRCUNSTANCIADO DE IDENTIFICAÇÃO E DELIMITAÇÃO TERRA INDÍGENA BORARI DE ALTER DO CHÃO. Portaria Funai/MJ nº 776, de 04 de julho de 2008 Antropólogo-coordenador: Ricardo Neves R. Pereira Brasília, dezembro de 2009

RICCI, Magda. A Cabanagem, a terra, os rios e os homens na Amazônia: o outro lado de uma revolução (1835-1840). In: MOTTA, Márcia, ZARTH, Paulo. **Formas de resistência camponesa: visibilidade e diversidade de conflitos ao longo da história**. São Paulo: Unesp/NEAD, 2008.

RODRIGUES, Gilberto César Lopes. **Surara Borari, Surara Arapium** - a educação escolar no processo de reafirmação étnica dos Borari e Arapium da terra indígena Maró. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação. . – Campinas, SP : [s.n.], 2016.

SANTOS, Luciano Cardenes. **Etnografia Sateré-Mawé: Sahu-Apé, turismo e cultura**. Manaus: Editora Valer, 2015.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais/** Tomaz Tadeu da Silva (org.) Stuart Hall, Kathryn Woodward. 15. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

TÖNIES, F. In: FERNANDES, F. (Org.). **Comunidade e sociedade**. São Paulo: Cia. Ed. Nacional: EDUSP, 1973.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva /** Max Weber; tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; Revisão técnica de Gabriel Cohn - Brasília, DF :Editora Universidade de Brasília: SãoPaulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.586 p.

WOODWARD, K. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual**. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais/ Tomaz Tadeu da Silva (org.) Stuart Hall, Kathryn Woodward. 15. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

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

Documentos e Leis consultados

Constituição da República Federativa do Brasil – CF/1988

Convenção Nº 169 da organização Internacional do Trabalho de 1989. Promulgada no Brasil em 2004 – Decreto presidencial Nº 5.051.

Dossiê Jacundá. Elaborado pelas lideranças de Alter do chão em 2002.

Plano Nacional do Turismo – PNT 2007/2010

PROCESSO: 2010.39.02.000249-0 E 2091-80.2010.4.01.3902 (ações civis públicas).

Autor: Ministério Público Federal. Autor: Associação Intercomunitária de Trabalhadores Agro–extrativistas de Prainha e Vista Alegre do Rio Maró e outros.

Réus: Fundação Nacional do Índio e União

Processo nº 2010.3902.000249-0 e Processo nº 2091-80.2010.4.01.3902. Disponível em: http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2015/arquivos/Apelacao_MPF_TI_Maro.pdf

Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da TI Borari Alter do Chão - Portaria Funai/MJ nº 776, de 04 de julho de 2008 Antropólogo-coordenador: Ricardo Neves R. Pereira. Dez. 2009

Sentença judicial proferida pela juíza de direito da 2ª vara cível, Antonieta Maria Ferrari Mileo, 10 de setembro de 2003

ANEXOS

ANEXO 1 – TCLE

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado(a) Colaborador(a),

Você está sendo convidado (a) a participar da pesquisa “O processo de autoidentificação indígena do povo Borari de Alter do Chão - PA”, sob a responsabilidade do sr. Rossini Pereira Maduro, que irá investigar o processo de afirmação da identidade indígena dos Borari de Alter do Chão, que se deu por meio de uma atitude de autoidentificação étnica por parte de um grupo de moradores de Alter do Chão. A pesquisa pretende estudar não apenas o processo de afirmação indígena por parte dos Borari de Alter do Chão, mas suscitar discussões acerca de todas as dimensões e interesses que giram em torno de um processo de tal natureza.

1. PARTICIPAÇÃO NA PESQUISA:

Sua participação é voluntária e se dará por meio da participação em entrevistas e respondendo questionários. Como forma de respeito ao seu tempo e a sua disponibilidade, as entrevistas serão breves, não ultrapassando uma hora de duração e ocorrerão no período entre o dia 15 de agosto e 15 de setembro de 2018. Se depois de consentir em sua participação o Sr (a) desistir de continuar participando, tem o direito e a liberdade de retirar seu consentimento em qualquer fase da pesquisa, seja antes ou depois da coleta dos dados, independente do motivo e sem nenhum prejuízo a sua pessoa. O (a) Sr (a) não terá nenhuma despesa e também não receberá nenhuma remuneração.

2. RISCOS E DESCONFORTOS:

A interpretação dos conteúdos coletados nas entrevistas podem apresentar alguns riscos, mesmo que mínimos, como o risco de interpretações equivocadas ou

mesmo arbitrárias por parte do pesquisador, tais riscos serão minimizados ao por meio da proximidade social e a familiaridade com os entrevistados pois o pesquisador é membro da comunidade pesquisada.

Nossa pesquisa levará em consideração as normas estabelecidas na Resolução Nº 304 de 09 de agosto de 2000, do Conselho Nacional de Saúde, que estabelece as normas para a pesquisa envolvendo seres humanos – área de Povos Indígenas, as normas estabelecidas na Resolução CNS Nº 466/2012, que estabelece as diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos, e as normas estabelecidas pela Resolução CNS N. 510/2016, que dispõe sobre as normas aplicáveis à pesquisas em Ciências Humanas e Sociais. Assim, respeitaremos a visão de mundo, os costumes, atitudes estéticas, crenças religiosas, organização social, filosofias peculiares, diferenças linguísticas e estrutura política da comunidade e não admitiremos qualquer forma de exploração física, mental, psicológica ou intelectual e social dos indígenas sujeitos da pesquisa assim como, não admitiremos situações que coloquem em risco a integridade e o bem-estar físico, mental e social destes.

3. BENEFÍCIOS:

Os benefícios esperados com o estudo serão no sentido de possibilitar uma melhor compreensão no fenômeno de etnogênese do povo Borari de Alter do Chão. Com a pesquisa se pretende levar para a própria comunidade reflexões sobre os aspectos que envolvem o processo de retomada da identidade indígena pelo povo Borari, suscitando, inclusive, novas reflexões sobre a temática. Os resultados do estudo podem, inclusive, auxiliar no diálogo da comunidade indígena Borari de Alter do Chão com o Estado brasileiro, em relação à reivindicação por direitos sociais básicos são garantidos às populações indígenas na legislação nacional.

4. FORMAS DE ASSISTÊNCIA:

Sua participação é voluntária e se dará por meio de participação em entrevistas e respondendo questionários. Se depois de consentir em sua participação o Sr (a) desistir de continuar participando, tem o direito e a liberdade de retirar seu consentimento em qualquer fase da pesquisa, seja antes ou depois da coleta dos

dados, independente do motivo e sem nenhum prejuízo a sua pessoa. Se você precisar de algum tratamento, orientação ou encaminhamento por se sentir prejudicado por causa da pesquisa, todos esses procedimentos ficarão sob a responsabilidade do pesquisador que tomará as medidas necessárias para o atendimento.

5. CONFIDENCIALIDADE:

Todas as informações que o(a) Sr.(a) nos fornecer ou que sejam conseguidas por meio das entrevistas serão utilizadas somente para esta pesquisa. Seus dados pessoais e suas respostas ficarão em segredo e o seu nome não aparecerá em lugar nenhum dos questionários ou gravações nem mesmo quando os quando os resultados forem apresentados. Os resultados da pesquisa serão analisados e publicados, mas sua identidade não será divulgada, sendo guardada em sigilo.

6. ESCLARECIMENTOS:

Para qualquer outra informação, o (a) Sr (a) poderá entrar em contato com o pesquisador no endereço comercial Av. Mário Ypiranga Monteiro, Nº 2549, Parque 10 de Novembro, em horário comercial ou em qualquer horário pelo telefone (92) 3632-2093/991996847.

O(a) Sr (a) poderá entrar em contato também com o Comitê de Ética em Pesquisa – CEP/UEA em horário comercial, das 08:00 às 17:00h, no endereço Av. Carvalho Leal, 1777, Cachoeirinha, CEP: 69065-001, Fone: (92) 3878-4368. O CEP é um colegiado multi e transdisciplinar, independente, que deve existir na Universidade onde realize esse estudo e tem como um dos objetivos a defesa dos interesses dos sujeitos da pesquisa em sua integridade e dignidade e para contribuir no desenvolvimento da pesquisa dentro de padrões éticos. O CEP é responsável pela avaliação e acompanhamento dos aspectos éticos de todas as pesquisas envolvendo pessoas.

Além do CEP, o(a) Sr(a) necessite de mais informações sobre a pesquisa, pode entrar em contato com a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa - CONEP, que é outro colegiado responsável por regulamentar as pesquisas que envolvem seres humanos. O endereço e os contatos da CONEP são os seguintes: SRNTV 701, via W

5 Norte – Edifício PO 700, 3º andar, Bairro Asa Norte, Brasília-DF, Cep: 70719-049.
Telefone: (61)3315-5877; e-mail: conep@saude.gov.br

7. RESSARCIMENTO DAS DESPESAS:

Caso o (a) Sr (a) aceite participar da pesquisa, não terá nenhuma despesa e também não receberá nenhuma compensação financeira.

8. CONCORDÂNCIA NA PARTICIPAÇÃO: Se o(a) Sr.(a) estiver de acordo em participar deverá preencher e assinar o Termo de Consentimento Pós-esclarecido que se segue, e receberá uma cópia deste Termo.

CONSENTIMENTO PÓS INFORMADO

Pelo presente instrumento que atende às exigências legais, o Sr.(a) _____, declara que, após leitura minuciosa do TCLE, teve oportunidade de fazer perguntas, esclarecer dúvidas que foram devidamente explicadas pelo pesquisador e, ciente dos serviços e procedimentos aos quais será submetido e, não restando quaisquer dúvidas a respeito do lido e explicado, firma seu CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO em participar voluntariamente desta pesquisa.

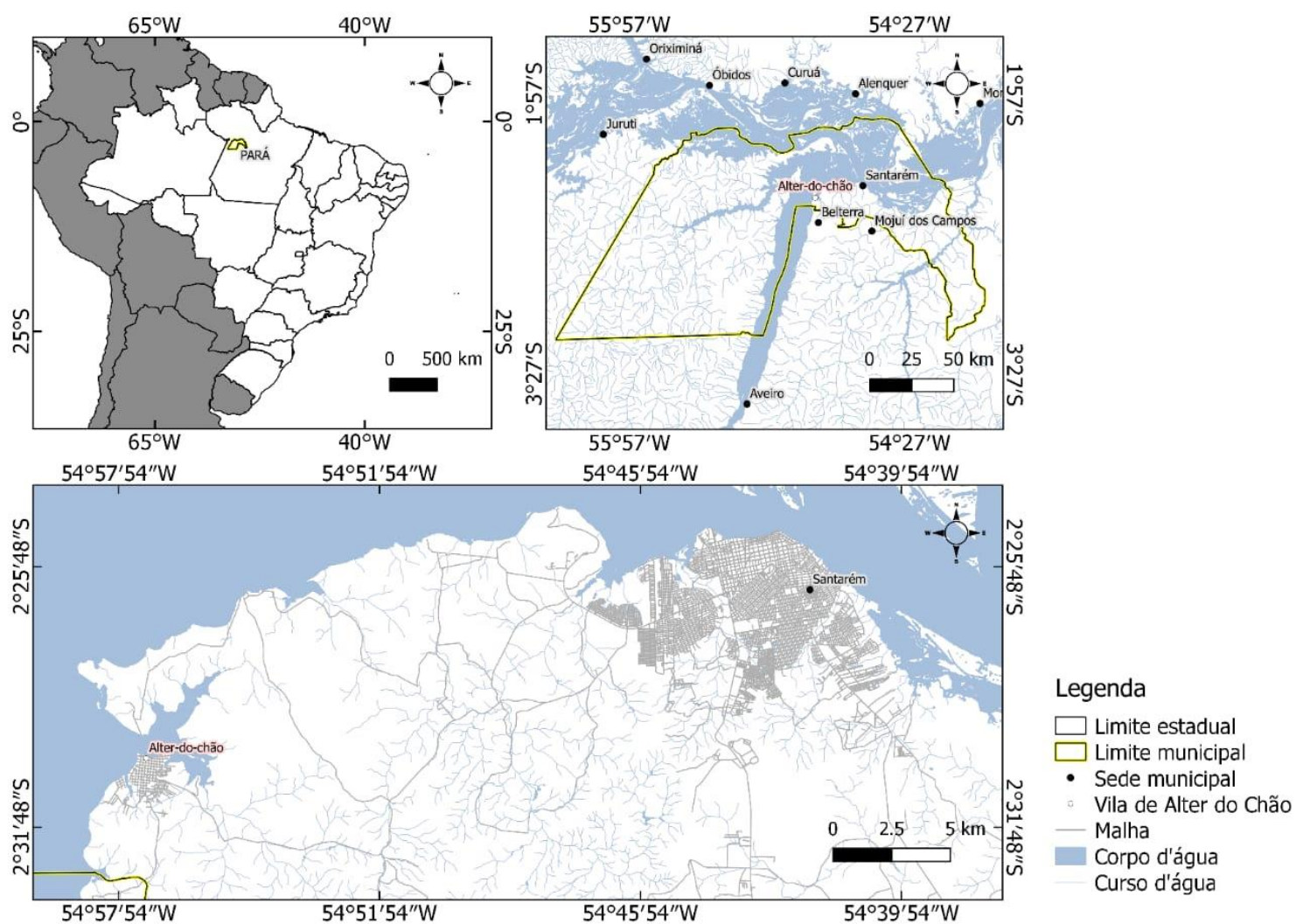
E, por estar de acordo, assina o presente termo.

_____, _____ de _____ de _____.

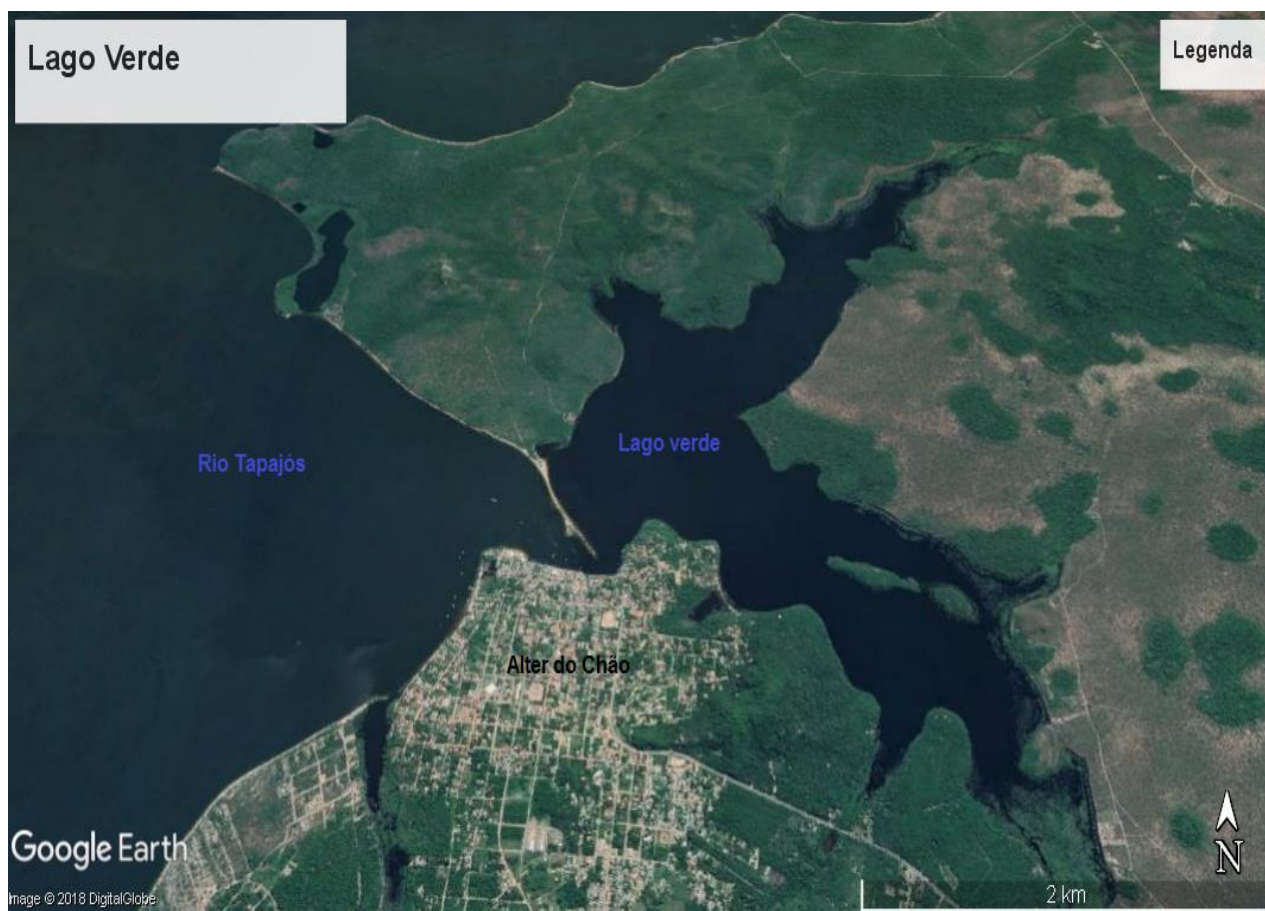
Participante da pesquisa/responsável legal

Pesquisador responsável

ANEXO 2 – MAPA DE LOCALIZAÇÃO DE ALTER DO CHÃO



Elaborado por Rodolfo Maduro Almeida: Base de dados OpenStreetMap e IBGE

ANEXO 3 – MAPA DE LOCALIZAÇÃO DO LAGO VERDE

Fonte: Elaborado pelo próprio autor: Base de dados Google Earth

ANEXO 3 – IMAGENS PRODUZIDAS DURANTE A PESQUISA DE CAMPO**Reunião para discussão do Estatuto da Associação Indígena Iwipuranga**

Fonte: Arquivo pessoal, 2018

Pintura corporal Borari

Fonte: Arquivo Pessoal, 2018

Área Indígena Borari



Fonte: Arquivo Pessoal, 2017

Malocas em construção na Área Indígena



Fonte: Arquivo Pessoal, 2017

Cacique Maduro



Fonte: Arquivo pessoal, 2017

Crianças Borari durante a Inauguração do Microsistema de abastecimento de água da Área Indígena



Fonte: Arquivo pessoal, 2017

Assembleia Geral do Conselho indígena Tapajós-Arapiuns



Fonte: Arquivo pessoal, 2018

Ritual durante a Assembleia do CITA



Fonte: Arquivo pessoal, 2018

Florêncio Vaz durante a Assembleia do CITA



Fonte: Arquivo pessoal, 2018