



UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO
TECNOLÓGICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE, NATUREZA E
DESENVOLVIMENTO

LUANA LAZZERI ARANTES

MULHERES INDÍGENAS DO BAIXO RIO TAPAJÓS (PARÁ)
EM EXERCÍCIO DE MEDIAÇÃO SOCIAL

SANTARÉM

2020

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/UFOPA

A662m Arantes, Luana Lazzeri
Mulheres indígenas do Baixo Rio Tapajós (Pará) em exercício de mediação social./
Luana Lazzeri Arantes. – Santarém, 2020.
235 p. : il.
Inclui bibliografias.

Orientadora: Delma Pessanha Neves
Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Oeste do Pará, Pró-Reitoria de
Pesquisa,
Pós-Graduação e Inovação Tecnológica, Programa de Pós-Graduação Doutorado em
Sociedade, Natureza e Desenvolvimento.

1. Trajetória social. 2. Movimento indígena. 3. Interculturalidade. I. Neves, Delma Pessanha,
orient. II. Título.

CDD: 23 ed. 305.48098115

LUANA LAZZERI ARANTES

**MULHERES INDÍGENAS DO BAIXO RIO TAPAJÓS (PARÁ)
EM EXERCÍCIO DE MEDIAÇÃO SOCIAL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação,
Sociedade, Natureza e Desenvolvimento com requisito
para obtenção de Título de Doutora em Ciências
Ambientais.

Orientadora: Profa. Dra. Delma Pessanha Neves

SANTARÉM

2020

LUANA LAZZERI ARANTES
MULHERES INDÍGENAS DO BAIXO RIO TAPAJÓS (PARÁ)
EM EXERCÍCIO DE MEDIAÇÃO SOCIAL

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação,
Sociedade, Natureza e Desenvolvimento com requisito
para obtenção de Título de Doutora em Ciências
Ambientais.

Conceito:

Data de Aprovação: 28/08/2020

BANCA EXAMINADORA

Profª. Dra. Delma Pessanha Neves - Orientadora
UFF/UFOPA

Profª. Dra. Ângela Célia Sacchi
PPGA/UFPE

Prof. Dr. Gersem dos Santos Luciano
FACED/UFAM

Prof. Dr. Florêncio Almeida Vaz Filho
ICS/UFOPA

Profª. Dra. Raimunda Nonata Monteiro
ICS/UFOPA

Profª. Dra. Luciana Carvalho
PPGSND/UFOPA

Profª. Dra. Edna Marzzitelli Pereira (suplente)
PPGE/UFOPA

Profª. Dra. Lilian Rebelatto (suplente)
PPGSND/UFOPA

Para as mulheres e crianças indígenas do Baixo Tapajós.

AGRADECIMENTO

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

O processo de escrita de tese é (in)tenso e envolve trabalho árduo. No meu caso, os últimos meses foram em situação excepcional, por causa da pandemia do novo coronavírus. Em meio à quarentena coletiva regada a muitas angústias e incertezas, finalizei a escrita deste texto. Registro minha homenagem a cada uma das milhares de pessoas que morreram por COVID-19 e minha solidariedade aos seus familiares que não puderam nem mesmo ritualizar a *passagem* de seus entes queridos.

A elaboração deste trabalho só foi possível com apoio de inúmeras pessoas e instituições. Pela impossibilidade de aqui agradecer a todas, serei sucinta.

Agradeço à professora Delma Pessanha Neves, pelo empenho e disposição na orientação à distância. Uma grande educadora, dotada de primoroso rigor metodológico, reafirma-se ainda pelo zelo na formação de pesquisadoras/es críticas/os. Tenho enorme satisfação em ser sua aluna. Obrigada por todos os ensinamentos e provocações, professora Delma.

Agradeço ao professor Florêncio Vaz Filho, um dos responsáveis por eu decidir desenvolver pesquisa com os povos do Baixo Tapajós, com quem vivencio processo constante de aprendizagem. Respeito profundamente sua trajetória, sua ancestralidade e sua luta em defesa dos direitos indígenas e de uma sociedade justa.

Sem disfarçar o orgulho por ter dois professores indígenas como parte da banca de defesa, também agradeço ao professor Gersem Baniwa, reconhecido intelectual e ativista, até hoje meu único colega de sala indígena - cursamos juntos o mestrado em antropologia na UnB (2004-2006).

Agradeço à professora Raimunda Monteiro, pela oportunidade de contribuir na construção da política de ações afirmativas da Ufopa. À professora Ângela Sacchi, com vasta experiência de trabalho com mulheres indígenas, obrigada por aceitar o convite de dialogar comigo. Agradeço à professora Luciana Carvalho, referência de todas/os pesquisadoras/es da área de humanas do PPGSND/Ufopa, pela disponibilidade em contribuir teórica e metodologicamente com nossas pesquisas. Da mesma forma, agradeço às professoras Edna Marzzitelli e Lilian Rebelatto, por aceitarem o convite de compor a banca.

Em nome da Jéssica, agradeço a todas/os que se dedicam a consolidação do PPGSND/Ufopa.

Agradeço à minha família santarena que tem raiz nas montanhas das Minas Gerais: Camila, Ravi e Pedro. Vocês são porto seguro.

Como representantes das amigadas que dão sentido à minha vida, agradeço à Lyllia (*in memoriam*), Silvany, Layza, Mari e Tchelo.

Agradeço a Bruna que acompanhou esse trajeto do início ao fim, sempre ao meu lado, dedicando amor, paciência e comidas gostosas.

Agradeço à minha família, especialmente aos meus pais, referência de integridade, solidariedade e amor. Meu pai, Plínio (*in memoriam*), obrigada por me ensinar o amor pela escrita. Honrarei sempre seu legado.

Agradeço ao meu filho Bernardo, meu parceiro de todas as horas. Com certeza, quem mais vivenciou esse processo junto comigo.

Agradeço a todas pessoas que já atuaram e que atuam no Grupo Consciência Indígena (GCI), pelos ensinamentos e inspirações. Floriene Maytapu, Vera Arapiun, Graça Tapajós, Jô, Tati, Maike, Paulo Borari e Florêncio Maytapu, obrigada pelo convívio e acolhimento! Tenho orgulho por construir essa história com vocês, recheada de luta, ancestralidade, escuta, solidariedade e diversão.

Em nome das coordenadoras do Departamento de Mulheres do Conselho Indígena Tapajós Arapiuns (CITA), Eli Tupinambá e Maura Arapiun, manifesto minha gratidão pela convivência e por tantos aprendizados. Não há obstáculos que essas guerreiras não ultrapassem; e não há carro atolado ou barco encalhado que nos impeçam de seguir adiante. Obrigada por tudo, principalmente pela confiança e pela amizade que construímos.

Em nome de dona Alaíde Arapiun, faço um agradecimento especial à família de Auricélia, por acolher a mim e o meu filho. Na cozinha de vocês sempre nos sentimos em casa.

Auricélia Arapiun, Fabiana Borari e Luana Kumaruara se dispuseram a ser minhas interlocutoras na pesquisa. Essas mulheres são guerreiras incansáveis. Muito obrigada pela oportunidade, pela parceria, pelo aprendizado diário. Espero ter honrado a confiança que depositaram em mim.

Por fim, em nome de Enzo, Elvis, Raira, Iara, Cauê, Alejandro, Túlio, Lara, Piatã, Flávia, Henrique, Adriel, Adriano, Marielle e João Guilherme, um agradecimento às crianças indígenas pela companhia, pela alegria e por abrirem tantos universos para mim e para Bernardo. Surara!

Fazer juntas, para nós, é um modo de existir e resistir. De exercer nossos princípios de coletividade e de repasse de conhecimentos entre gerações. É desse modo que milenarmente defendemos nossos territórios, nossos costumes e tradições. (Trecho da Carta da Mulheres Indígenas do Baixo Tapajós, Aldeia Novo Gurupá, Santarém/PA, jan. 2019).

Nosso dever como mulheres indígenas e como lideranças, é fortalecer e valorizar nosso conhecimento tradicional, garantir os nossos saberes, ancestralidades e cultura, conhecendo e defendendo nosso direito, honrando a memória das que vieram antes de nós. (Trecho Documento Final da I Marcha Das Mulheres Indígenas -Território: Nosso Corpo, Nosso Espírito”, Brasília/DF, agost.2019).

RESUMO

Apoiada no pressuposto que cada grupo se constrói por processos sociais específicos, analiso as trajetórias sociais de três mulheres indígenas da região do Baixo Rio Tapajós, Oeste do Estado do Pará, Amazônia. Dessa perspectiva, reflito sobre a construção de estratégias fundamentais aos exercícios de mediação por diferentes universos, associados à orientação de ações políticas em defesa de direitos indígenas. Negando qualquer reducionismo político que pressupõe indígenas em isolamento social e em imutáveis organização e práticas cotidianas, trago à reflexão modos de participação de grupo étnicos, em interação mediada ou apoiada em representação delegada. Utilizei procedimentos metodológicos pautados em entrevista qualitativa semiestruturada e observação direta, sem perder de vista o processual, dialógico e engajado exercício de pesquisa, para possibilitar a construção e análise das trajetórias sociais de Auricélia Arapiun, Fabiana Borari e Luana Kumaruara. Elas se constituíram enquanto pessoas no processo de transitar socialmente entre diversos lugares, desse modo reafirmando seus enraizamentos culturais e sua referencial ancestralidade. O deslocamento entre cidade e aldeia foi por elas experimentado desde a infância. O sentido produzido nesses deslocamentos reforçou o pertencimento delas aos respectivos grupos étnicos e a convergência de interesses comuns com demais indígenas. A análise do processo de constituição de autoridade por essas indígenas, investindo na formação enquanto lideranças, envolveu a reflexão sobre questões de organização social, vínculo com o território tradicional, construção do corpo e da pessoa, pajelança e comensalidade. A construção de legitimidade delas enquanto representantes de interesses coletivos perpassou também o acesso à educação formal, possibilitando a incorporação de conhecimentos e códigos de comportamentos produzidos externamente aos próprios universos de produção de significados. A partir de 2010, com a implementação de Processo Seletivo Especial Indígena na Universidade Federal do Oeste do Pará, foi inaugurada nova fase quanto ao modo de fazer política entre representantes do *movimento indígena* do Baixo Tapajós. A Ufopa se transforma em palco de convivência, de disputa política, de demarcação da alteridade, de formação de lideranças indígenas, de articulação entre mulheres indígenas e de formulação de estratégias antirracistas e de projeto de interculturalidade crítica a ser, posteriormente, replicado em outros espaços sociais.

Palavras-Chave: Trajetória Social. Movimento Indígena. Interculturalidade. Cosmopolítica. Racismo.

ABSTRAT

Based on the assumption that each group is built by specific social processes, I analyze the social trajectories of three indigenous women from the Lower Tapajós River region, Western Pará State, Amazon. From this perspective, I reflect on the construction of fundamental strategies for mediation exercises by different universes, associated with the orientation of political actions in defense of indigenous rights. Denying any political reductionism that assumes indigenous people in social isolation and immutable organization and daily practices, I bring to reflection ways of participation of ethnic groups, in mediated interaction or supported by delegated representation. I used methodological procedures based on a semi-structured qualitative interview and direct observation, without losing sight of the procedural, dialogical and engaged research exercise, to enable the construction and analysis of the social trajectories of Auricélia Arapiun, Fabiana Borari, and Luana Kumaruara. They were constituted as people in the process of socially walking through different places, thus reaffirming their cultural roots and their referential ancestry. The commuting between the city and indigenous community was experienced by them since their childhood. The sense produced in these commuting reinforced their belonging to their respective ethnic groups and the convergence of common interests with other indigenous. The analysis of the process of constitution of authority by these indigenous people, investing in training as leaders, involved the reflection on issues of social organization, bonded with the traditional territory, construction of the body and the person, pajelança and commensality. The construction of their legitimacy as representatives of collective interests also passed through formal education, enabling the incorporation of knowledge and codes of behavior produced externally to the meaning-producing universes themselves. Since 2010, with the implementation of a Special Indigenous Selection Process at the Federal University of Western Pará, a new phase to the way of making politics among representatives of the indigenous movement of the Lower Tapajós has begun. Ufopa becomes a stage of coexistence, of political dispute, of the demarcation of otherness, of the formation of indigenous leaders, of articulation among indigenous women and of the formulation of anti-racist strategies and of a critical intercultural project to be later replicated in other social spaces.

Keywords: Social trajectory. Indigenous Movement. Interculturality. Cosmopolitics. Racism.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 Da esquerda para direita: Luana Kumaruara, Fabiana Borari e Auricélia Arapiun, na sede da SESAI/MS, reivindicando o direito à serviço de saúde de qualidade. Brasília/DF, 22 de agosto de 2018.	36
Figura 2 Comitativa de indígenas do Baixo Tapajós na I Marcha das Mulheres Indígenas. Da direita para esquerda: Luana Kumaruara, Iró Kumaruara, Enzo Arapiun, Elenice Tapajós, Lívia Kumaruara, Mara Medeiros Arapiun, Fabiana Borari, Auriene Arapiun, Auricélia Arapiun e Maura Arapiun. Brasília/DF, agosto de 2019.	42
Figura 3 População por Município, Baixo Rio Tapajós, Oeste do Pará, Brasil.	53
Figura 4 Ato de abertura da “Semana dos Povos Indígenas da Ufopa”, Praça Rodrigues dos Santos, Santarém/PA, 11 de abril de 2016.	73
Figura 5 Auricélia Arapiun em ato contra racismo na UFOPA organizado por integrantes do DAIN (2017).	73
Figura 6 Protesto de estudantes indígenas na cerimônia de posse da Reitora Raimunda Monteiro. Ao centro, dando a mão para o filho, Auricélia Arapiun. À direita, grávida, Luana Kumaruara, ao lado direito dela com criança no colo, Fabiana Borari. Ufopa Tapajós, Santarém/PA, 30 de maio de 2014.	75
Figura 7 Mulheres do GCI. Da esquerda para direita: Elivany Maytapu, Zenilda Kumaruara, Graça Tapajós, Floriene Maytapu e Vera Arapiun. Oficina “Narrativas do nascimento do movimento indígena no Baixo Tapajós”, Ufopa Amazônia, Santarém/PA, 21 de agosto de 2018.	119
Figura 8 Imagens de reuniões, rituais e encontros organizados por representantes do GCI, em aldeias do Baixo Tapajós, no início dos anos 2000.	121
Figura 9 Audiência Pública convocada pelo CITA na Ocupação da SESAI, com participação de representantes dos poderes executivo, legislativo e judiciário. Com microfone, à esquerda, Procurador da República, Luís de Camões. Santarém, 09 de agosto de 2018.	185
Figura 10 Luana Kumaruara (ao centro) participa de audiência pública com Deputada Federal Joênia Wapichana (à esquerda) sobre saúde indígena. Câmara Federal, Brasília/DF. Agosto de 2019.	185
Figura 11 Fabiana Borari (canto esquerdo) e João Paulo (canto direito) participam como representantes da SESAI/MS do I Encontro de Pajés, Parteiras, Benzedeiras e Puxadeiras. Aldeia Takuara, Belterra/PA. Dezembro de 2019.	186

Figura 12 À esquerda, Auricélia Arapiun discursa em passeata a caminho da sede da Prefeitura em manifestação contra a construção de portos no Lago Maicá, ato que culminou na ocupação da Prefeitura (à direita). Santarém/PA, junho de 2017.....	186
Figura 13 Luana Kumaruara falando com o Vice Prefeito, José Maria Tapajós na ocupação da Prefeitura de Santarém, ao fundo, Maura Arapiun filma usando seu celular. Santarém/PA, junho de 2017.	192
Figura 14 Parte das participantes da 1º reunião de rearticulação do movimento de mulheres do Baixo Tapajós. Centro Indígena Maíra, Santarém/PA, 02 de outubro de 2017.	202
Figura 15 Da esquerda para direita: Maura Arapiun, Lívia Kumaruara, Auricélia Arapiun, Fernanda Borari e Eli Tupinambá. I Encontro de Mulheres Indígenas do Baixo Tapajós, Aldeia Novo Gurupá, Santarém/PA, janeiro de 2019.	204
Figura 16 Sequência de imagens de rituais de abertura dos encontros de mulheres indígenas do Baixo Tapajós realizados no período de 2017 a 2019, Santarém/PA.....	208
Figura 17 Vera Arapiun conduzindo dinâmica no I Encontro das Mulheres Indígenas do Baixo Tapajós, Aldeia Novo Gurupá, Santarém/PA, janeiro de 2019.	209
Figura 18 Oficinas de Material de Limpeza, Artesanato e Remédio Caseiro realizadas no 1º Encontro de Mulheres Indígenas do Baixo Tapajós, Aldeia Novo Gurupá, Santarém/PA, 09 a 13 de janeiro de 2019.....	214

LISTA DE QUADRO

Quadro 1 Dados de identificação das protagonistas.....	36
Quadro 2 Ocupação Indígena no Baixo Tapajós, Pará, Brasil por Território	64
Quadro 3 Ocupação Indígena no Baixo Tapajós, Pará, Brasil por Povo.....	65
Quadro 4 Ocupação Indígena no Baixo Tapajós, Pará, Brasil por Localização Geográfica....	66

LISTA DE TABELA

Tabela 1 Territórios e aldeias indígenas no Baixo Tapajós, Pará, Brasil, computados por município.....	63
Tabela 2 Situação fundiária dos territórios e aldeias indígenas do Baixo Tapajós, Pará, Brasil	63

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 Localização da Bacia do Rio Tapajós e do Baixo Rio Tapajós, Amazônia, Brasil.....	47
Mapa 2 Territórios e Povos Indígenas do Baixo Tapajós, Oeste do Pará, Amazônia, Brasil. .	62
Mapa 3 Área de atuação da Ufopa, Oeste do Pará, Amazônia, Brasil.	69

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA Associação Brasileira de Antropologia
APIB Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
CAICAN Centro Acadêmico Indígena da Calha Norte
CAPES Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CAPOIB Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil
CFI Centro de Formação Interdisciplinar
CIDH Comissão Interamericana de Direitos Humanos
CIMI Conselho Indigenista Missionário
CINEP Centro Indígena de Estudos e Pesquisas
CIPIAL Congresso Internacional Povos Indígena da América Latina
CITA Conselho Indígena Tapajós Arapiuns
CNS Conselho Nacional dos Seringueiros
COIAB Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia
COICA Coordenação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica
CUT Central Única dos Trabalhadores
DAIN Diretório Acadêmico Indígena
DPEAA Diretoria de Políticas de Assistência Estudantil e Ações Afirmativas da
PROGES/UFOPA
DSEI GUATOC Distrito Sanitário Especial Indígena Guamá Tocantins
ENEI Encontro Nacional dos Estudantes Indígenas
ENEM Exame Nacional do Ensino Médio
FEPIPA Federação dos Povos Indígenas do Pará
FLONA Floresta Nacional do Tapajós
FOIRN Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
FOQS Federação das Organizações Quilombolas de Santarém
FUNAI Fundação Nacional do Índio
GCI Grupo Consciência Indígena
GRENI Grupo de Reflexão de Religiosos Negros e Indígenas
IESALC Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior em América
Latina y el Caribe
IBAMA Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBDF Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (atual IBAMA)

IBGE Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICED Instituto de Ciências da Educação
ICMBio Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
ICS Instituto Ciências da Sociedade
INCRA Instituto de Colonização e Reforma Agrária
INEP Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira
LACED Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento, do Museu Nacional/UFRJ
MEC Ministério da Educação
MNU Movimento Negro Unificado
MPF Ministério Público Federal
MS Ministério da Saúde
MST Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
OAB Ordem dos Advogados do Brasil
ONG Organização Não-Governamental
ONU Organização das Nações Unidas
PAA Programa de Antropologia e Arqueologia
PAE Projeto de Assentamento Agroextrativista
PEPCA Programa de Extensão Patrimônio Cultural na Amazônia
PNASPI Política de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas
PROGES Pró-Reitoria de Gestão Estudantil da UFOPA
PPGSND Programa de Pós-Graduação Sociedade, Natureza e Desenvolvimento
PSEI Processo Seletivo Especial Indígena
PT Partido dos Trabalhadores
REJUIND Rede Juventude Indígena
RESEX Reserva Extrativista
REUNI Programa de Apoio aos Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais
SACACA Núcleo de Estudos Interdisciplinares em Sociedade Amazônicas, Cultura e Ambiente
SEMED Secretaria Municipal de Educação da Prefeitura de Santarém
SESAI Secretaria Nacional de Saúde Indígena
SIGAA Sistema Integrado de Gestão de Atividades Acadêmicas
SNUC Sistema Nacional de Unidades de Conservação

STTR Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais

STF Supremo Tribunal Federal

TI Terra Indígena

UC Unidade de Conservação

UNE União Nacional dos Estudantes

UNESCO Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

UNI União Nacional das Nações Indígenas

UNICENTRO Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná

UFMG Universidade Federal de Minas Gerais

UnB Universidade de Brasília

Ufopa Universidade Federal do Oeste do Pará

UFPA Universidade Federal do Pará

UFRA Universidade Federal Rural da Amazônia

UFSC Universidade Federal de Santa Catarina

UFSCar Universidade Federal de São Carlos

UFRJ Universidade Federal do Rio de Janeiro

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
Trabalho de campo, construção do tema de pesquisa e escolhas metodológicas	21
Estrutura da Tese	34
Auricélia Arapiun, Fabiana Borari, Luana Kumaruara	35
CAPÍTULO 1: TERRITÓRIO(S) EM DISPUTAS	37
1.1 Entre Terras e Territórios	37
1.2 Geografia dos lugares	46
1.2.1 Bacia do Rio Tapajós	46
1.2.2 Baixo Rio Tapajós.....	52
1.2.3 Povos Indígenas, Territórios e Aldeias no Baixo Tapajós	58
1.2.4 Universidade Federal do Oeste do Pará - Ufopa.....	67
CAPÍTULO 2: CONSTRUÇÃO DA PESSOA E DE COLETIVOS INDÍGENAS NOS ANOS 1990	82
2.1 Deslocamentos entre aldeia e cidade	82
2.1.1 Comendo na mesma cuia: comensalidade e cosmopolítica no Baixo Tapajós	93
2.2 Constituição do <i>Movimento Indígena</i> no Brasil	109
2.3 Constituição do <i>Movimento Indígena</i> no Baixo Tapajós	116
CAPÍTULO 3: PERCURSOS DO SABER – PROCESSOS DE ESCOLARIZAÇÃO E FORMAÇÃO POLÍTICA	127
3.1 Rotas percorridas para acesso à educação formal	128
3.1.1 Viver na cidade: conciliação entre estudo e trabalho	129
3.1.2 Militância pela educação: seguindo os passos da mãe.....	133
3.1.3 Andar é preciso: conflitos entre formar liderança e frequentar escola.....	136
CAPÍTULO 4: CONVERGÊNCIA PELO PROJETO UNIVERSITÁRIO	143
4.1 Ingresso na Universidade: conquista ou frustração?	143
4.2 Criação da Ufopa: ressignificação da ocupação indígena em Santarém	153

4.2.1 Santarém como território indígena.....	153
4.2.2 Ufopa em Santarém: transformações na vida social	156
4.3 Sentidos da inserção indígena na universidade.....	158
4.3.1 Mudança no perfil dos discentes e ressignificação da atuação de agentes públicos na Ufopa.....	165
CAPÍTULO 5: MEDIAÇÃO SOCIAL POR MULHERES INDÍGENAS NO BAIXO TAPAJÓS	175
5.1 Indígenas e agentes do Estado: alianças, divergências e sobreposições.....	175
5.2 Redes entre indígenas: dinâmicas da atuação política	186
5.3 Organização política das Mulheres Indígenas no Baixo Tapajós.....	194
5.3.1 Reativação do Departamento de Mulheres do CITA	199
5.3.2 Combate à violência contra indígenas: articulação entre direitos individuais e coletivos	210
5.3.4 Empoderamento das mulheres indígenas	217
CONCLUSÃO.....	220
BIBLIOGRAFIA	225

INTRODUÇÃO

Apresento exercícios de investigação sobre construção de relações interculturais e respectivos processos de mediação entre mulheres indígenas que, em formação como porta-vozes de seus grupos étnicos, circulam por diferentes universos sociais. Elas cumprem assim a função de produzir, dialogar e negociar categorias de linguagem ou significação que operam a reivindicada vida social em espaços distintos; no caso, em especial, territórios tradicionais indígenas e território universitário e urbano.

Analisar fenômenos de interseção de universos sociais pela perspectiva das ações de mediações sociais, segundo Neves “pressupõe (...) a valorização da positividade da construção social; a centralidade da dimensão do poder (Crespi, 1983: 109); e a opção pela demonstração de processos dinâmicos, segundo condições de possibilidades de coexistência de diferenciadas ordens sociais” (NEVES, 2008b, p. 19).

Para tal, proponho acompanhar a construção de percursos de formação e de inserção sociais nos ambientes residencial, político e universitário, assumidos por três mulheres indígenas - Auricélia Arapiun, Fabiana Borari e Luana Kumaruara - da região do Baixo Rio Tapajós, Oeste do Estado do Pará, Amazônia brasileira.

A partir da análise da trajetória social dessas mulheres, emergiram questões em torno dos sentidos de pertencimento a um determinado povo; da relação dos povos com o território tradicional; de deslocamentos sociais; da construção dos modos de sociabilidade e de atuação política e de representação delegada entre indígenas do Baixo Tapajós.

A construção da pesquisa aqui apresentada, considerando as escolhas temáticas, metodológicas e teóricas assumidas, foi influenciada pela minha trajetória acadêmica e profissional e pelas relações construídas com indígenas do Baixo Tapajós. Destaca-se então o processo dialógico e situacional que perpassa a construção dos dados de pesquisa que, segundo Clifford Geertz (2002), são relacionais, fruto de interações humanas, razão pela qual é essencial problematizar e reconhecer tais relações. Por isso, mesmo que a análise do meu relacionamento com as indígenas não seja uma questão norteadora da pesquisa, é fundamental que eu apresente reflexões sobre esse processo, até porque compreendo que o trabalho aqui apresentado ecoa múltiplas vozes, fruto da colaboração por nós construída.

Esse encontro transformador de corpos e pessoas que desaguou em textos e vínculos, definitivamente, não é exclusivo da minha pesquisa. Cada trabalho de campo opera em situação etnográfica particular, que engloba vínculos entre pesquisador/a e interlocutoras/es. Pacheco de Oliveira ressalta que é preciso quebrar a ideia homogeneizadora da relação entre o/a investigador/a e as pessoas das quais se ocupa, pois esse vínculo, muitas vezes, é “descrito de maneira unilateral e estereotipada, como parte de uma narrativa exotizante” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2013, p. 53).

Feldman-Bianco (2013, p. 39) coloca em evidência as responsabilidades de pesquisadoras/es em relação as/aos interlocutoras/es da pesquisa e a possibilidade de criação de vínculos de amizade. Essas circunstâncias, com frequência, geram demandas por parte dos sujeitos de pesquisa para que o/a pesquisador/a atue, quase sempre politicamente, em defesa dos seus direitos. Terence Turner, em entrevista concedida a Edilene Coffaci de Lima, Maria Inês Smiljanic, Ricardo Cid Fernandes, representantes da Revista Campos, no ano de 2007, afirma que já problematizava a divisão, no Brasil, entre antropologia teórica e indigenismo, quando da publicação do seu primeiro artigo em português, nos anos 1980. Para ele, trata-se de uma divisão errônea, já que a luta, os esforços e aspirações dos povos com os quais a/o pesquisador/a trabalha, em quaisquer das situações, não podem ser ignorados. “Nessas lutas acontece uma espécie de osmose entre etnografia, compreensão teórica e apoio aos seus esforços. É engajamento e ativismo. Acho realmente a tentativa de dividir esses dois aspectos artificial e insustentável” (LIMA et al, 2008, p.142).

Suposta crença na produção científica neutra e objetiva é abalada especialmente nesse contexto de se pensar o processo da pesquisa como dialógico e engajado. Ainda de acordo com João Pacheco de Oliveira (2013, p. 55):

A recomendação metodológica de neutralidade, ficção de natureza normativa e com fortes repercussões políticas, corresponde, implicitamente, à naturalização das relações de dominação entre grupos sociais assimétricos inseridos em um quadro colonial. Isso, é óbvio, tem consequências radicalmente distintas para colonizadores e colonizados.

Na atualidade, a maioria das pesquisas de campo com povos indígenas são politicamente situadas. Ou seja, pesquisadoras e pesquisadores são conhecedores/as e defensores/as de direitos indígenas e são conscientes de que seus trabalhos têm consequências na vida dos povos, por exemplo, no seu modo de mobilização e nos desenhos das políticas públicas (PACHECO DE OLIVEIRA, 2013, p.48).

Um dos princípios norteadores da minha atuação profissional, acadêmica e política é o anseio ético, no sentido proposto por Segato (2006, p. 229):

O anseio ético é um movimento em direção ao bem não alcançado, uma abertura alimentada pela presença da alteridade e que se manifesta na experiência de insatisfação com relação tanto aos padrões morais compartilhados – que nos fazem membros natos de uma comunidade moral – quanto às leis que orientam nossa conduta na sociedade nacional da qual fazemos parte. Em outras palavras, não é outra coisa senão uma ética da insatisfação, encontrável entre os cidadãos de qualquer nação e nos membros da mais simples e coesa das comunidades morais, o que constitui o fundamento dos direitos humanos. Nesse caminho, o nós se mostra sensível e vulnerável à desafiadora existência dos outros, e vontades estranhadas, dissidentes, inconformadas, inscrevem lentamente suas aspirações no discurso da lei.

Esse anseio ético que me acompanha gera não apenas a ética da insatisfação, mas também angústias e incertezas sobre limites de atuação profissional e política, de como me comportar em universos dos outros e, ao mesmo tempo, de como enfrentar as injustiças produzidas pelo mundo ao qual pertencço. O caminho proposto por Segato (2006) é o reconhecimento da nossa responsabilidade, e disponibilidade para a interpelação pelo outro e seu pedido de prestação de contas.

Nessa complexa teia de relações pessoais, sociais, políticas, interculturais que, inevitavelmente, reflete relações de poder, insere-se esta pesquisa. Sujeitos sociais envolvidos nesse processo serão reveladas/os ao longo deste trabalho. Na perspectiva de explicitar meu lugar de fala na pesquisa, apresentarei, brevemente, o percurso de construção da tese. A proposta é revelar algumas das lentes pelas quais interpreto a realidade social que estudei, explicitando minhas opções metodológicas.

TRABALHO DE CAMPO, CONSTRUÇÃO DO TEMA DE PESQUISA E ESCOLHAS METODOLÓGICAS

Meu trabalho de campo se deu, principalmente, na cidade de Santarém/PA, e no acompanhamento de eventos e reuniões em aldeias. Moro em Santarém, desde fevereiro de 2015, um ano antes de ingressar no Programa de Pós-Graduação Sociedade, Natureza e Desenvolvimento (PPGSND/Ufopa). Chego ao fim do doutorado, também residindo em Santarém. A construção de relações que estabeleço com as pessoas na cidade, por conseguinte, não está circunscrita ao tempo da pesquisa, como é comum no caso de antropólogas/os que desenvolvem estudo com povos indígenas no interior da Amazônia. Ressalto que minha condição de moradora de Santarém foi decisiva nos caminhos traçados, por ter consequências

no modo de eu me portar perante as pessoas e situações e vice-versa. Antes, de analisar essa questão, contudo, explicarei de onde vim e como cheguei em Santarém.

Sou natural de Belo Horizonte/MG, branca, oriunda de classe média, antropóloga. Graduei-me, em 2003, em Ciências Sociais, na Universidade Federal de Minas Gerais. Na sequência, fiz mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Minhas pesquisas de monografia e de mestrado foram na área de etnologia indígena com o povo Krenak, que vive à margem direita do Rio Doce, município de Resplendor, no leste de Minas Gerais (ARANTES, 2003; ARANTES, 2006). Logo após a defesa da dissertação, fui trabalhar no Governo Federal. O Presidente Lula estava no seu primeiro mandato e uma parte significativa do povo brasileiro, inclusive eu, alimentava esperança de que era possível, enfim, enfrentarmos desigualdades sociais, raciais, econômicas do nosso país. Meus pais participaram da fundação do Partido dos Trabalhadores e militaram por décadas, assim, fui criada nesse contexto e, desde muito nova, participava de formações e reuniões políticas. Particpei dos dois primeiros mandatos do Presidente Lula e do primeiro mandato da Presidenta Dilma, coordenando políticas públicas para povos indígenas, povos tradicionais de matriz africana, comunidades quilombolas, ribeirinhos, povos ciganos. De 2006 até 2012, trabalhei no então Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Na sequência, trabalhei por 03 anos na Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República.

No último ano do primeiro mandato da presidenta Dilma, já estava bastante desgastada de atuar como gestora pública em escala nacional, alimentava desejo de atuar em contexto local, de retomar à vida acadêmica e criar condições de ficar mais próxima do meu filho que, naquele momento, contava com 03 anos. Uma grande amiga, recém-parida, havia passado no concurso para docente da UFOPA. Então decidi, na cara e na coragem, mudar com ela. Assim, em fevereiro de 2015, cheguei com meu filho em Santarém/PA, com intenção de criar condições para me estabelecer na região.

Aos poucos, fui me articulando e conhecendo pessoas na cidade. Devido à minha experiência profissional, de novembro de 2015 a janeiro de 2017, firmei contrato com a UFOPA, por intermédio da então Reitora Raimunda Monteiro, para assessorar e produzir subsídios para o fortalecimento das Ações Afirmativas e Enfrentamento ao Racismo. As peças técnicas por mim produzidas foram: (i) Documento Orientador para a Oficina de Trabalho “Política de Ações Afirmativas na UFOPA: balanço e perspectivas”, (ii) Relatório da Oficina de Trabalho “Política de Ações Afirmativas na UFOPA: balanço e perspectivas”, contendo

proposta de reestruturação do Processo Seletivo Especial Indígena e acompanhamento dos estudantes indígenas e quilombolas na UFOPA, (iii) Conteúdo para Cartilha sobre Racismo Institucional, (iii) Projeto de criação de Instituto de Formação Superior para Povos Indígenas e para Povos e Comunidades Tradicionais – Unidade Acadêmica Intercultural e (iv) Minuta do Plano Decenal para Promoção da Igualdade Étnico-Racial e Enfrentamento ao Racismo. Nesse período, tive oportunidade de conhecer a estrutura de funcionamento da UFOPA, o processo de institucionalização das ações afirmativas e parte significativa dos/as agentes sociais envolvidos/as no processo – discentes e lideranças indígenas; docentes, técnicas/os e gestoras/es. Com o contrato ainda vigente, em 2016, candidatei-me e fui aprovada para cursar doutorado no Programa de Pós-Graduação Sociedade, Natureza e Desenvolvimento – PPGSND, da Ufopa.

No momento em que ingressei no curso de doutorado, meu projeto de pesquisa era outro. Porém, a vivência na Universidade, a relação com porta vozes do *movimento indígena*¹ do Baixo Tapajós e as demandas a mim apresentadas, fizeram-me tomar a decisão de mudar de tema. Ao passo que portas e janelas das múltiplas realidades da Ufopa foram se abrindo, indígenas, gestores/as e docentes/as me incitavam – de diferentes perspectivas - a desenvolver pesquisa sobre a questão da presença indígena na Universidade. Tendo como referência a experiência que estava vivenciando, fazia sentindo investir nessa reflexão. Contudo, precisava delinear qual seria o recorte do estudo. Desde o princípio, minha intenção era analisar processos de mediação social potencializados pela vivência indígena no mundo acadêmico, mas não circunscritos a ele.

O primeiro exercício foi definir a área etnográfica da pesquisa. Os indígenas discentes da Universidade e ingressantes pelo Processo Seletivo Especial, no período de 2011 a 2017 são, com exceção de duas pessoas², oriundas/os de três áreas etnográficas. São elas: (i) Médio/Alto Rio Tapajós, que engloba os municípios de Itaituba/PA e Jacareacanga/PA, onde vive o povo Munduruku; (ii) Bacia do Rio Trombetas, que abrange os municípios de Óbidos e Oriximiná no Estado do Pará e parte do Amapá, onde vivem povos Kahyana, Kaxuyana, Hixkaryana, Tiriyo, Txikiyana, Tunayana, Xerew, Waiwai, Zo' é e grupos isolados³; (iii) Baixo Tapajós que

¹ Categoria que se refere a categoria de autoidentificação e designa, ampla e indiferenciadamente, conjunto de ações coletivas mobilizadas em prol de objetivos programáticos em defesa de interesses definidos pelas/os próprias/os indígenas

² Essas pessoas são do povo Juruna e Sateré-Mawé. Fonte: <http://www.ufopa.edu.br/noticias/2017/abril/ufopa-divulga-balanco-sobre-entrada-de-alunos-indigenas-e-quilombolas-na-universidade> Consulta em 23/01/2020.

³ Fonte: <http://www.institutoiepe.org.br/campanhas/demarcacao-ja/povos-indigenas-e-quilombolas-do-trombetas/> Consulta em 23/01/2018.

inclui os municípios de Santarém, Aveiro e Belterra, onde vivem 13 povos indígenas: Apiaká, Arapiun, Arara Vermelha, Borari, Cara Preta, Jaraqui, Kumaruara, Maytapu, Munduruku, Tapajó, Tapuia, Tupaiú e Tupinambá.

Por que escolhi trabalhar com a área etnográfica do Baixo Tapajós? Por uma mistura de motivos objetivos e subjetivos. A maioria dos/as estudantes e lideranças estudantis indígenas da UFOPA é oriunda dessa área que é, geograficamente, a mais próxima a Santarém. É também o território que mais tive oportunidade de conhecer, tanto por ter sido várias vezes convidada a participar de eventos, reuniões, festividades nas aldeias, quanto pela maior facilidade nos quesitos tempo e dinheiro. Diante dessas circunstâncias, estudantes e lideranças indígenas com as quais criei laços sociais pertencem à região do Baixo Tapajós.

Com o passar do tempo e com meu envolvimento nas ações do *movimento indígena* do Baixo Tapajós na cidade e nas aldeias, ao final de 2016, fui convidada por Florêncio Vaz Filho, a participar do Grupo Consciência Indígena - GCI, fundado em 1997, do qual ainda hoje faço parte. Integrantes do GCI tiveram um papel central no processo de constituição do *movimento indígena* no Baixo Tapajós (ver capítulo 2, item 2.3). O grupo foi fundado e composto majoritariamente por indígenas, ainda que não exclusivamente. O fato de eu participar do GCI tornou-se um identificador social marcante nas minhas relações com indígenas do Baixo Tapajós.

Participar do GCI me posiciona em lugar determinado nessas relações. Ao mesmo tempo que institucionalmente me atribui certa autoridade e possibilita alianças, também gera desconfiança e afastamento por parte das pessoas que, no contexto das relações internas do *movimento indígena*, apresenta desavenças com as pessoas do GCI. Assim, esse papel social me inclui em determinados ciclos e me exclui de outros, no âmbito das relações indígenas do Baixo Tapajós

A partir do trabalho que desenvolvi como consultora da Ufopa e da minha participação no âmbito do GCI, ocorreu minha aproximação com as mulheres indígenas. Ou seja, a construção da minha pesquisa se deu atrelada à minha atuação profissional e de ativista. A proposta de trabalhar com as mulheres foi a mim apresentada por Auricélia Arapiun, em 2017. Ela havia me convidado para apoiar o processo de rearticulação do Departamento de Mulheres do Conselho Indígena Tapajós Arapiuns (ver capítulo 5, item 5.3). Após as duas primeiras reuniões de planejamento das ações, antes mesmo da realização do primeiro encontro, eu estava na casa de Auricélia e ela, de repente, falou para mim: “Tenho certeza de que você vai querer

escrever sua tese sobre o nosso movimento de mulheres”. Eu ri e, na hora, nada falei. Aquela frase ficou martelando na minha cabeça. Entendi como um convite, no sentido apontado por Albert (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 522), da etnógrafa sendo aceita para servir de intérprete à causa de interesse das indígenas. Então, comecei a refletir sobre as possibilidades. Já tinha delineado caminhos a seguir na pesquisa, mas ainda dispunha de tempo e disposição para redirecioná-la. Eu estava comprometida com o processo, tinha o desejo de trabalhar com mulheres e, em concordância com meu anseio ético (SEGATO, 2006), fazia todo sentido desenvolver estudo em que as pessoas envolvidas tivessem interesse explícito pela sua realização.

Após realização dos dois primeiros encontros de mulheres indígenas do Baixo Tapajós, de amadurecer algumas ideias e dialogar com minha orientadora, esbocei um novo projeto de pesquisa. Em dezembro de 2017, antes de eu viajar para passar férias na casa de meus pais, propus o tema da pesquisa para Auricélia Arapiun, Fabiana Borari e Luana Kumaruara que, naquele momento, estavam à frente da organização do processo de rearticulação do *movimento de mulheres indígenas* do Baixo Tapajós. Elas concordaram em se tornar protagonistas desta pesquisa, sendo acordado entre nós que eu analisaria a construção dos percursos delas enquanto jovens lideranças e estudantes de graduação da UFOPA. Para tanto, realizei entrevista qualitativa semiestruturada, observação direta e, tomando como referência a relevância das questões emergidas, realizei entrevistas com outros agentes com os quais elas se relacionam.

Para subsidiar a condução das entrevistas, optei, entre a vasta bibliografia sobre história de vida em diferentes áreas do conhecimento, pelo ponto de vista das/os cientistas sociais (BECKER, 1993; BERTAUX, 2005; BOURDIEU, 2006; DEBERT, 2004; MICHELAT, 1982; ROSENTHAL, 2014; SANTOS et al, 2014). Ainda que tenha considerado contribuições e debates de outras disciplinas, como, por exemplo, da psicologia (ALVES, 2017; SILVA ET AL, 2007).

Um dos pontos convergentes ente distintas abordagens de histórias de vida é o entendimento de que a narrativa das personagens não corresponde à realidade vivida. O vivido refere-se a fragmentos desconexos, incoerentes e ambíguos (DEBERT, 2004). O suposto real é descontínuo. Tratar a vida como história harmônica, segundo Bourdieu (2006), seria uma ilusão. De acordo com Rosenthal (2014), é preciso atentar para as diferenças fundamentais entre a vivência no passado, a recordação dela e a narração. Além disso, as narrativas biográficas

informam sobre o presente das narradoras, considerando seu passado e sua perspectiva em relação ao futuro. Nesse sentido, de acordo com Alves (2017, p. 39):

é no presente que se articula o movimento entre o vivido (passado) e o que deve ser vivido (futuro), no presente está contido o passado e o projeto de futuro que me definem e se transformam a cada momento.

Ao narrar experiências de vida em contexto já estabelecido, para uma interlocutora determinada, com um objetivo definido, as entrevistadas são induzidas a lembrar um passado específico. Concomitante, elas escolhem entre o que querem e não querem dizer e, também, entre aquilo que elas pensam que a entrevistadora quer ouvir. Optei pela técnica defendida por Rosenthal (2014), de solicitar sequências narrativas mais longas e com apoio da entrevistadora no processo de narração e recordação.

Gravei as entrevistas com Auricélia Arapiun, Fabiana Borari e Luana Kumaruara, em junho de 2018⁴. Fazia seis meses que tinha proposto a elas participar da pesquisa. Nesse meio tempo, convivemos bastante, principalmente no processo de realização de encontros de mulheres nas aldeias, em eventos na Universidade e atividades promovidas por lideranças do *movimento indígena*. Em algumas oportunidades, como nas viagens de barco, intervalos de eventos, reuniões formais e de confraternização na casa de Auricélia, conversávamos sobre as experiências de vida delas. Na maioria das vezes, a iniciativa partia delas e eu escutava atentamente, tentando interferir o mínimo possível. Tive também oportunidade de escutá-las narrando seus percursos para outras indígenas nas aldeias. Segundo elas, contar para as parentas sobre os desafios, dificuldades e violências que vivenciam contribui para demonstrar que elas são como as outras e as encoraja a compartilharem suas experiências e decidirem participar de atividades políticas. Ou seja, na ocasião da entrevista eu já contava com algum conhecimento sobre a trajetória delas e elas já se encontravam em processo de reflexão sobre a construção da narrativa sobre o seu percurso de vida, tanto para dialogar comigo, quanto para dialogar com suas parentas.

Eu as entrevistei separadamente. Inicialmente, apenas solicitei para elas discorrerem sobre percursos de vida, tendo em vista o processo de como se tornam jovens mulheres

⁴ As citações de fala de Auricélia Arapiun, Fabiana Borari e Luana Kumaruara ao longo de todo o texto que não estão identificadas com data e local, são transcrições de partes dessas entrevistas que realizamos. Gravei com Auricélia Arapiun no dia 21 de junho de 2018, na minha casa, em Santarém/PA; com Luana Kumaruara, no dia 23 de junho de 2018, na casa da mãe dela, dona Hélia Kumaruara, no Lago Maicá, Santarém/PA; com Fabiana Borari, no dia 26 de junho de 2018, no *campus* Rondon da Ufopa, Santarém/PA.

lideranças. Cada uma falou cerca de uma hora e meia. A partir da análise desse material, busquei identificar as questões que perpassaram a narrativa das três, para eleger temas a serem trabalhos na pesquisa.

Tal postura por mim adotada visou priorizar questões por elas elaboradas, no sentido de “colocar a perspectiva do sujeito como ponto central, a partir da qual se busca a compreensão de fenômenos sociais contemporâneos” (SANTOS et al, 2004, p.373). Ainda segundo essas/es pesquisadoras/es, o posicionamento se embasa na tentativa de evitar a violência de sobrepor o sistema de relevância da entrevistadora para com as entrevistadas.

Para isso, busquei construir uma atitude de não impor categorias, teorias e valores às minhas interlocutoras. Debert (2004) propõe que deve ser dada condições às personagens que estão narrando sua história de levarem a entrevistadora a enxergar outras dimensões, e de pensar com mais criatividade sobre a questão que está pesquisando, possibilitando a reformulação de pressupostos e hipóteses.

Entre as circunstâncias que vivenciei na elaboração das narrativas sobre a experiências de vida delas, destaco o processo de escrever artigo com Auricélia Arapiun e Luana Kumaruara, para apresentação e publicação no ANAIS do 3º Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina (CIPIAL), realizado de 03 a 05 de julho de 2019, na UnB, em Brasília/DF. Os dois textos, com abordagens distintas, partiram da análise da trajetória social delas. Eu e Auricélia escrevemos o texto “Saber é poder: construção de autoridade e atuação política de acadêmicas indígenas no baixo rio Tapajós” (FONSECA; ARANTES, 2019). O conteúdo do texto foi apresentado oralmente no Simpósio Temático 58: “Trajetórias de acadêmicos indígenas: impactos presentes e perspectivas de futuro”⁵. Nossa proposta foi analisar como o acesso à universidade tem auxiliado ou não na construção e consolidação de autonomia e protagonismo indígenas na região do Baixo Rio Tapajós, a partir do percurso da Auricélia Arapiun enquanto estudante de Direito da Ufopa, vice coordenadora do Conselho Indígena Tapajós Arapiuns (CITA) e mãe de 04 filhos/as.

Eu e Luana Kumaruara elaboramos o texto “Como nasce uma guerreira: trajetória de vida de Luana Kumaruara” (CARDOSO; ARANTES, 2019), apresentado no Simpósio

⁵ O Simpósio Temático 58 (CIPIAL, 2019) foi coordenado por três indígenas antropólogos– Prof. Dr. Gersém Baniwa, Prof. Dr. Florêncio Vaz Filho e Ms. Felipe Tuxá. A maioria das/os participantes era indígena. Os coordenadores estão organizando a publicação de um livro com os artigos apresentados naquela ocasião. Eu e Auricélia participaremos da publicação.

Temático 31: “Memórias, biografias e autobiografias indígenas: reflexões”⁶. Nós analisamos, a partir do percurso de vida de Luana Kumaruara como liderança indígena do Baixo Rio Tapajós, os processos de mediação social e construção da autoridade, demonstrando como a constituição de uma mulher enquanto liderança produz contradições, conflitos sociais e pessoais, e redefinição de relações de poder nos universos sociais em que ela transita.

A experiência de escrever texto acadêmico em parceria com elas influenciou no meu ponto de vista sobre as narrativas delas e na definição das questões que elegi para analisar, pois no processo de elaboração tive a oportunidade de aprofundar o debate sobre quais são os temas que elas investem reflexão e qual narrativa sobre a própria trajetória elas almejam construir. Ademais, possibilitou uma oportunidade de trocarmos ideias não apenas pela oralidade, mas na própria construção do texto escrito.

Com Luana Kumaruara, já havia vivenciado processo de troca acadêmica na elaboração do seu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC): “Tecendo conhecimentos entre mulheres Kumaruara: política e cura indígena” (CARDOSO, 2019)⁷. Na ocasião, fui sua coorientadora e participei de sua banca de defesa, em janeiro de 2019, quando ela se formou bacharel em Antropologia. Na pesquisa, Luana analisa o percurso dela enquanto jovem liderança indígena e o percurso da pajé e parteira de sua aldeia, Maria Suzete Rodrigues dos Santos. Ela reflete sobre as estratégias políticas do povo Kumaruara para promoção da saúde, a partir da combinação de conhecimentos tradicionais e científicos⁸.

⁶ O Simpósio Temático 31 (CIPIAL, 2019) foi coordenado por pessoas não-indígenas, sendo todas antropólogas. Além de Luana Kumaruara, apenas mais uma indígena participou. A nossa apresentação oral foi realizada por Luana Kumaruara. Em sua apresentação ela problematizou a baixa participação indígena naquele Simpósio que tinha como objetivo debater sobre análises de trajetórias indígenas. Poucas apresentações mostraram fotos das pessoas que a vida estava sendo analisada. A ausência de rostos e, em várias situações, da ênfase no nome da personagem (que era falado apenas uma vez e depois esquecido), causou incomodo em Luana e em parte das/os participantes do Simpósio.

⁷ Destaco também que, de 09 a 12 de dezembro de 2018, eu e Luana estivemos juntas na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada na UnB, em Brasília. Ficamos hospedadas no mesmo local, eu assisti à apresentação dela e ela a minha. Na ocasião, escrevi sobre a constituição de autoridade de mulheres indígenas do Baixo Tapajós, enquanto liderança, a partir da trajetória de Auricélia Arapiun (ARANTES, 2018). Luana Kumaruara aprovou o resumo do trabalho e fez a apresentação oral, mas não publicou o artigo. Ela apresentou o trabalho em parceria com um antropólogo da SESAI (Pedro MacDowell) e um assessor do MPF (Rodrigo Oliveira). Resumo disponível no link: https://www.31rba.abant.org.br/simposio/view?ID_SIMPOSIO=84

⁸ Luana Kumaruara prestou seleção para o mestrado em antropologia na UFPA logo após se formar na graduação e foi aprovada. Assim, em 2019, ela se mudou para Belém para dar continuidade à sua formação acadêmica. Nesse período, acadêmicas/os de Antropologia da Ufopa, decidiram homenageá-la, dando o nome do Centro Acadêmico de Antropologia de Luana Kumaruara. Não vou me dedicar a análise das mudanças proporcionadas pelo acesso de Luana à pós-graduação e sua mudança para a capital. Isso não foi possível por restrição de tempo de pesquisa entrevistar Luana, após seu ingresso no mestrado. Assim, meu recorte analítico do percurso dela é até ela se formar na graduação. De toda maneira, é um tema relevante a ser analisado, visto que ampliou o território de atuação de Luana, e o reconhecimento dela enquanto liderança indígena em redes indígenas e indigenistas com atuação fora da região do Baixo Tapajós. Ela passou a ser chamada para inúmeros debates e eventos em

Narrar a própria história de vida é uma opção adotada por vários/as acadêmicos/as e intelectuais indígenas. Essa escolha é uma estratégia de combate aos estereótipos sobre os povos indígenas que dominam o imaginário da sociedade. Tônico Benites (2015, p.247) afirma que sua “posição e luta como indígena e antropólogo são para desconstruir e descolonizar esses “índios” idealizados e homogêneos nos livros didáticos e na mídia”. Ele entende como um dos papéis dos/as indígenas antropólogos/as “a desconstrução ou descolonização dessas imagens preconceituosas e os modos de vidas negativas dos povos indígenas cristalizadas historicamente” (*ibidem*).

Felipe Tuxá explicita o uso da trajetória de vida como instrumento de combate ao preconceito:

É importante situar e expor a minha trajetória, pois considero que um dos principais obstáculos que os indígenas encontram ao longo da vida são as imagens cristalizadas que povoam o imaginário das pessoas a respeito deles. Explorar as trajetórias pessoais é importante para que essas imagens solitárias cunhadas por livros didáticos preconceituosos e por uma história oficial unilateral contada e recontada por séculos a fio possam ser contrapostas e diversificadas a partir das trajetórias e histórias concretas contadas pelos indígenas, eles mesmos (CRUZ, 2016, p.6)

A mesma estratégia é adotada por Mirna Kambeba na sua dissertação de mestrado “Que memórias me atravessam? Meu percurso de estudante indígena” (SILVA, 2017). Partindo do pressuposto que “grupos historicamente marginalizados não têm controle sobre sua própria representação” (SHOHAT E STAM, 2006, p. 270 *apud* SILVA, 2017, p. 29), Mirna traz à tona suas subjetividades para desconstruir estereótipos sobre a mulher indígena. Ela entende que lutar contra os estereótipos é um modo de combater a violência historicamente vivenciada pelas mulheres indígenas (SILVA, 2017, p. 29-30).

Compreendo que é nessa mesma perspectiva que Auricélia Arapiun, Fabiana Borari e Luana Kumaruara aceitaram se tornar as personagens principais desta tese. Inclusive, ressalto que a utilização no texto dos nomes verdadeiros foi uma escolha delas. Em conversas que tivemos, ponderamos se valeria à pena utilizar codinomes para evitar expor informações sobre a vida delas, tendo em vista que são reais as situações de perseguição de lideranças indígenas. Nesse sentido, os dados apresentados poderiam ser utilizados por representantes de interesses anti-indígenas. Porém, elas, por todo tempo, afirmaram que queriam que eu utilizasse seus

âmbito nacional. Ao mesmo tempo, enquanto ela residir fora de Santarém, abre precedentes para questionamentos por parte de suas parentas e parentes em relação à sua legitimidade para representar as demandas da *base*.

nomes verdadeiros, como um modo de registro e reconhecimento social das suas *trajetórias* e da existência e resistência dos povos do Baixo Tapajós.

Becker (1993) avalia que a história de vida pode aproximar classes sociais e grupos étnicos, visto que pode ser lida como uma “mensagem viva e vibrante” que vai desvendar um tipo de gente nunca antes vista, ao humanizar pessoas que, diante dos múltiplos processos de dominação, foram subalternizadas. Uma iniciativa relevante nesse sentido de divulgação de biografias indígenas no país é o projeto “Os brasis e suas memórias”, coordenado pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira (Museu Nacional/UFRJ). O projeto tem uma página eletrônica em que publica biografias indígenas. Segue trecho do texto de apresentação do projeto:

Com a iniciativa de reunir essas histórias múltiplas e reprimidas, reconstituídas por pesquisadoras e pesquisadores indígenas e não indígenas, gostaríamos de contribuir para viabilizar outra narrativa sobre o Brasil e para implodir os lugares comuns e estereótipos que nela foram atribuídos às populações indígenas, produzindo em seu lugar novas e mais ricas fontes de pesquisa e compreensão. É com esse intuito que estimulamos todas e todos a contribuírem com a construção de outra memória, alimentada pelo movimento de descolonização e conectada com os projetos políticos indígenas contemporâneos.

Escolhemos neste projeto abordar a história por meio da construção de biografias indígenas. Ao escrever histórias de uma vida, difundimos histórias de outras vidas às quais aquela está entrelaçada, narramos a história de um povo, de um lugar. De fragmento em fragmento, explicitam-se os encadeamentos entre biografias e eventos, podendo brotar daí uma outra história dos indígenas e do próprio país. Uma narrativa que critique os preconceitos e a intolerância, difunda os valores, tradições e estratégias dos povos indígenas, e ajude a criar pontes para um novo Brasil⁹.

Em concordância com essa perspectiva quanto à importância de fortalecer instrumentos de combate ao racismo e aos estereótipos, reafirmei minha proposição de trabalhar com análise a partir da trajetória social dessas mulheres, reconhecendo a tarefa de alta responsabilidade, que elas a mim confiaram. O limite do que deve e o que não deve ser exposto e de quais palavras usar ao escrever sobre a vida delas foi indagação que me acompanhou todo tempo.

Como já referenciado, além das entrevistas semiestruturadas para registro de narrativas de trajetória de vida¹⁰, utilizei a metodologia de observação direta. Acompanhei processos de organização e realização de encontros de mulheres indígenas, vários eventos promovidos por

⁹ Fonte: <https://osbrasisesuasmemorias.com.br/o-projeto/> Consulta em 08/07/2020.

¹⁰ Entrevistei também mais duas mulheres indígenas que tiveram papel central no processo organizativo do movimento indígena no Baixo Tapajós, são elas Floriene Maytapu e Graça Tapajós.

representantes indígenas do CITA e do Diretório Acadêmico Indígena da Ufopa (DAIN), reuniões entre indígenas e de indígenas com representantes de instituições públicas. Com isso, ao longo da pesquisa, tive oportunidade de presenciar em inúmeras circunstâncias as mulheres indígenas do Baixo Tapajós em ação política. Abaixo, listo, em ordem cronológica, alguns eventos que tive oportunidade de acompanhar e que foram relevantes para a minha reflexão.

- 1) 6ª Semana dos Povos Indígenas na Ufopa: "Diversidade indígena na Ufopa – Todos contra o racismo", 11 a 15 de abril de 2016, realização: DAIN, Ufopa, Santarém/PA;
- 2) IV Encontro Nacional dos Estudantes Indígenas – ENEI, 15 a 19 de outubro de 2016, Campus Tapajós/Ufopa, Santarém/PA;
- 3) 7ª Semana dos Povos Indígenas na Ufopa: "Povos Indígenas, Territórios e Biomas: Berços de Vida, Lutas e Esperança", 10 a 13 de abril de 2017, realização: DAIN, Ufopa, Santarém/PA;
- 4) Ocupação de prédio da Prefeitura de Santarém, coordenada por lideranças do CITA, contra construção de portos no Lago do Maicá, no Planalto Santareno, 07 a 09 de junho de 2017, Santarém/PA;
- 5) 1º Encontro de Mulheres Indígenas da região do Rio Arapiuns, 20 e 21 de outubro de 2017, Aldeia São Pedro, Rio Arapiuns, Santarém/PA;
- 6) 2º Encontro de Mulheres Indígenas do Planalto, Aveiro e Belterra, 04 e 05 de novembro de 2017, Aldeia Ipaupixuna, Planalto Santareno, Santarém/PA;
- 7) Assembleia Geral Ordinária Eletiva do CITA, 16 a 18 de fevereiro de 2018, Aldeia Pinhel, Rio Tapajós, Aveiro/PA;
- 8) Assembleia Geral Ordinária Eletiva do Conselho Indígena Tapajós Arapiuns (CITA), 04 de junho de 2018, sede do Grupo de Defesa da Amazônia, Santarém/PA;
- 9) Ocupação do prédio da SESAI, coordenada por representantes do CITA, exigindo qualidade na prestação de serviço de saúde para os povos indígenas do Baixo Tapajós, 06 a 09 de agosto de 2018, Santarém/PA;
- 10) Oficina "Contaçon de Histórias: Narrativas do nascimento do Movimento Indígena no Baixo Tapajós", Projeto de Pesquisa Transformações no Baixo Tapajós e Arapiuns - PAA/ICS/UFOPA, 21 e 23 de agosto de 2018, sala 304, Ufopa Amazônia, Santarém/PA;
- 11) I Assembleia de Mulheres Indígenas do Baixo Tapajós, 03 a 05 de setembro de 2018, Aldeia Açaizal, Planalto Santareno, Santarém/PA;

- 12) 8ª Semana dos Povos Indígenas na Ufopa: “Permanência na Graduação e Pós-Graduação”, 23 a 26 de outubro de 2018, realização: DAIN, Ufopa, Santarém/PA;
- 13) Audiência sobre situação dos povos indígenas do Baixo Tapajós com representantes da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), 08 de novembro de 2018, auditório do Ministério Público Estadual, Santarém/PA;
- 14) Assembleia Kumaruara, 15 a 18 de novembro de 2018, aldeia Vista Alegre do Capixauã, Rio Tapajós, Santarém/PA;
- 15) 1º Encontro de Mulheres Indígenas do Baixo Tapajós: Formação política das Mulheres indígenas do Baixo Tapajós: Em defesa do território, 09 a 13 de janeiro de 2019, Aldeia Novo Gurupá, Rio Arapiuns, Santarém/PA;
- 16) Ocupação de prédio da Ufopa, por estudantes indígenas e quilombolas, devido à corte de bolsas de estudos realizado por gestores da Universidade, 21 a 31 de janeiro de 2019.
- 17) Homenagem à Auricélia Arapiun no XV Encontro JUTRA (Associação Luso-Brasileira de Juristas do Trabalho), 11 de abril de 2019, UFPA, Belém/PA;
- 18) I Encontro de mulheres pajés, parteiras, benzedadeiras e puxadeiras do Baixo Tapajós, 12 a 14 de dezembro de 2019, Aldeia Takuara, Rio Tapajós, Belterra/PA.

Em alguns dos eventos eu gravei áudio na íntegra, a pedido de lideranças. Todos os áudios, fotos e vídeos que registrei nessas ocasiões foram disponibilizados para indígenas que conduziram o evento, por meio de links que dão acesso a pastas virtuais com o conteúdo. No caso dos encontros de mulheres, eu fui responsável pela elaboração do relatório final e apoiei o processo de organização. Em três desses encontros de mulheres, participei como uma das ministrantes da oficina sobre violência contra a mulher indígena.

Minha participação nesses encontros enquanto apoiadora de ações promovidas por lideranças do *movimento indígena*, integrante do GCI, pesquisadora, me posiciona em situação análoga àquela a que me propus analisar em relação às minhas interlocutoras: uma mulher em situação de interculturalidade. Em certo sentido, nós nos ajudamos a circular entre universos sociais. Quando viajamos para a aldeia, elas se comportaram como minhas anfitriãs, quando viajamos para congresso científico, eu cumpri o papel de anfitriã delas. No cotidiano em Santarém, nos apoiamos em diversas situações, em processo contínuo de troca de conhecimentos e habilidades. Uma experiência em busca de uma relação simétrica (LATOUR, 2008) que as partes envolvidas se dispuseram a construir, com consciência da presença de diferenças e assimetrias. Assim, estabelecemos nosso pacto etnográfico (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

As relações pessoais e afetivas construídas com indígenas do Baixo Tapajós transformaram minha perspectiva de mundo. Relações essas que não começaram e não terminarão em função da realização da pesquisa, mas em grande parte foram possibilitadas e mediadas, ao longo desses quatro anos, por minha condição de pesquisadora. Muitas vezes me deparei com o clássico dilema de antropólogas presas entre a ciência e a narrativa, o discurso sobre as/os outras/os e o diálogo com elas (GOLDMAN, 2006, p. 170). Goldman (*ibidem*) propõe a formulação de uma teoria etnográfica que não deve se confundir nem com a teoria nativa, nem com a teoria científica, buscando se distanciar do subjetivismo e da parcialidade, e ao mesmo tempo do objetivismo e da arrogância. O autor sugere que a formulação de uma teoria etnográfica deve articular dados reunidos ao longo do trabalho de campo com proposições abstratas, que possibilitem uma inteligibilidade dos acontecimentos e do mundo.

Nessa mesma perspectiva, Camila Antunes (2015) reflete sobre a experiência de pesquisa de campo para elaboração de sua tese de doutorado, desenvolvida com mulheres moradoras de bairros periféricos da cidade de Chapecó/SC. A pesquisa de Antunes insere-se no campo da antropologia urbana, contudo metodologicamente seguimos escolhas similares, no exercício de uma antropologia dialógica e, nos termos usados pela autora, de uma antropologia de afetos (ANTUNES, 2015, p. 17).

Partindo desta perspectiva da experiência de campo foram destacadas categorias nativas, acionadas nos discursos e práticas dos sujeitos para organizar tanto o espaço quanto as práticas. O texto foi, portanto, resultado do encontro etnográfico, produto das interlocuções em campo, das trocas e subjetividades relacionadas, do meu pensamento, mas também do pensamento de tantas outras mulheres, que ao compartilhar comigo um pouco de suas vidas, me ajudaram na tarefa antropológica de pensar, refletir e produzir uma antropologia na periferia.

Como afirmei anteriormente, não tomei como questão de pesquisa a colaboração entre mim e minhas interlocutoras. No entanto, faço questão de evidenciar esse percurso, recheado de elementos ponderáveis e imponderáveis, para demonstrar minha compreensão de que o fazer científico é permeado por subjetividades, afetos, multiplicidade de vozes, e é, incontestavelmente, um ato político.

Essa afirmação remete a um dos ensinamentos fundamentais de Paulo Freire (1989): educar é um ato político. Freire sustenta essa afirmação no entendimento que educar é um ato criador que possibilita a realização de leituras do mundo e das palavras. Perspectiva essa que se distancia de uma concepção autoritária do ato de ensinar, no sentido de existir uma pessoa detentora do conhecimento com a tarefa de repassar àquelas outras que nada sabem. Freire reposiciona os papéis da/o educador/a e da/o educanda/o, explicitando a agencialidade de todos

os sujeitos nessa relação, com vistas à construção de um processo criador, transformador e emancipatório. Ele afirma que, a partir do momento que se leva a sério esse postulado, “já não é possível texto sem contexto” (*ibidem*, p. 19). Nessa lógica, não posso propor uma leitura do mundo, sem apresentar o contexto no qual as habilidades adquiridas para realizar essa leitura foram constituídas. Nesse caso, essas habilidades são uma combinação (no mínimo) dos aprendizados na minha formação acadêmica, com aprendizados frutos da minha relação com as indígenas. A construção de uma relação antropológicamente simétrica é análoga à construção da relação freiriana entre educadoras/es educandas/os: um ato coletivo situado no tempo e no espaço. Contextualizar essa relação, nesse sentido, é levar a sério o próprio fazer científico.

Estrutura da tese

A partir da análise da trajetória social de Auricélia Arapiun, Fabiana Borari e Luana Kumaruara, dediquei-me a delimitar questões pertinentes para compreender as condições em que essas mulheres construíram reconhecimento e autoridade enquanto mediadoras de universos sociais distintos.

No primeiro capítulo, “Território(s) em disputa”, dedico-me a demonstrar a centralidade do debate sobre território na construção das relações sociais estabelecidas de representantes dos povos entre si e com agentes do Estado. Inicialmente, considero essas questões em nível nacional e local. Em seguida, explico como esses conceitos orientam a construção dos sentidos de pertencimento para os povos que habitam a região do Baixo Rio Tapajós. Para contextualizar as leitoras e os leitores, caracterizo os espaços de circulação indígena na referida região, a partir do ponto de vista geopolítico e indígena.

No segundo capítulo, “Construção da pessoa e de coletivos indígenas nos anos 1990”, analiso narrativas de Auricélia Arapiun, Fabiana Borari e Luana Kumaruara sobre as vivências na infância, que remetem à organização social e às relações de parentesco entre seus povos. A principal questão diz respeito aos sentidos de pertencimento aos povos Arapiun, Borari e Kumaruara, que são constituídos nas relações interpessoais nas aldeias, com pessoas de outras aldeias, com outros povos e com não indígenas. Apresento também neste capítulo a primeira fase da articulação do *movimento indígena* no Brasil e no Baixo Tapajós, visando explicitar os caminhos que levaram à constituição das duas principais entidades que atuam na região do Baixo Tapajós: o Grupo Consciência Indígena – GCI, fundado em 1997, e o Conselho Indígena Tapajós Arapiuns – CITA, fundado em 2000.

No terceiro capítulo, “Percurso do saber – processos de escolarização e formação política”, analiso as experiências e motivações de Auricélia Arapiun, Fabiana Borari e Luana Kumaruara para incorporar a educação formal e as vivências nesse período da vida fora do ambiente escolar, que contribuíram na constituição de habilidades particulares para cada uma exercer papel de agente político.

A partir do quarto capítulo, “Convergência pelo projeto universitário”, passo a analisar os processos de mediação social de mulheres indígenas do Baixo Tapajós na contemporaneidade. Primeiramente, reflito sobre o encontro de Auricélia Arapiun, Fabiana Borari e Luana Kumaruara na Universidade Federal do Oeste do Pará, como produtor de convergência de interesses e fortalecimento da ação política e qualificação pessoal delas. Problematizo os anseios que motivam lideranças a eleger o acesso ao ensino superior como uma pauta prioritária, bem como os desafios da vivência cotidiana e das relações políticas no contexto universitário.

Por fim, no quinto capítulo, “Mediação social por mulheres indígenas no Baixo Tapajós”, discorro sobre as relações de Auricélia Arapiun, Fabiana Borari e Luana Kumaruara com representantes institucionais, com foco nas instituições públicas. Na sequência, analiso o processo de articulação das mulheres indígenas do Baixo Tapajós a partir da perspectiva de gênero, possibilitando novos arranjos políticos e consequências na participação e atuação das mulheres na agenda do *movimento indígena*.

Auricélia Arapiun, Fabiana Borari, Luana Kumaruara

Para finalizar a introdução, apresento quadro síntese com dados de identificação de Auricélia Arapiun, Fabiana Borari e Luana Kumaruara, para aquelas/es não as conhecem, possam, se necessário, consultar ao longo da leitura.

Quadro 1 Dados de identificação das protagonistas

Nome	Auricélia Arapiun	Fabiana Borari	Luana Kumaruara
Ano de Nascimento	1987	1985	1986
Aldeia /Território	Aldeia São Pedro, Território Terra Preta, Rio Arapiuns	Aldeia Curucuruí, Território Borari -Alter do Chão, Alter do Chão	Aldeia Solimões, Território Kumaruara, Rio Tapajós
Curso na Ufopa	Graduanda em Direito	Graduanda em Pedagogia	Graduada em Antropologia
Ocupação atual	Vice Coordenadora do CITA	Assessora indígena da SESAI/MS, DSEI GUATOC	Mestranda em Antropologia UFPA, Conselheira de Saúde Indígena do DSEI GUATOC
Filhas/os	4	4	2

Fonte: Entrevistas realizada pela autora

Figura 1 Da esquerda para direita: Luana Kumaruara, Fabiana Borari e Auricélia Arapiun, na sede da SESA/MS, reivindicando o direito à serviço de saúde de qualidade. Brasília/DF, 22 de agosto de 2018.



Fonte: Acervo pessoal de Luana Kumaruara

CAPÍTULO 1: TERRITÓRIO(S) EM DISPUTAS

O fio condutor do texto desta tese é o percurso de vida de lideranças indígenas. Para compreendê-lo é fundamental situar socialmente os lugares pelos quais elas transitam e exercem mediação social. Busco fornecer as/os leitoras/es, principalmente aquelas/es que não conhecem a região do Baixo Tapajós, elementos para compreensão do cenário em que as histórias de vida dessas mulheres se constroem. A proposta é tanto contextualizar essa região da Amazônia brasileira quanto construir conceitualmente a ideia de território, norteadora das relações sociais interculturais mediadas pelas mulheres indígenas do Baixo Tapajós. Nessa perspectiva, o exercício inicial é discutir significados distintos dos termos terra e território para, na sequência, caracterizar geográfica e politicamente alguns lugares que são referências para compreensão das relações sociais experimentadas nos territórios indígena e universitário.

1.1 Entre terras e territórios

As primeiras reuniões de lideranças indígenas de diferentes regiões do país, nos anos de 1970, com objetivo de se organizarem para pressionar agentes públicos federais, tinham como preocupação central a defesa e garantia dos seus territórios (BICALHO, 2010a; LUCIANO, 2006). Até hoje o tema permanece entre as prioridades dessas populações e entre os principais assuntos debatidos pelas mulheres indígenas. Por exemplo, no dia 13 de agosto de 2019, cerca de 2.500 mulheres indígenas pertencentes a mais de 130 povos marcharam pela primeira vez em Brasília/DF. O tema da I Marcha das Mulheres Indígenas foi “Território: nosso corpo, nosso espírito”¹¹. Na mesma perspectiva, sete meses antes, de 09 a 13 janeiro de 2019, o I Encontro das Mulheres Indígenas do Baixo Tapajós, realizado na aldeia Novo Gurupá, rio Arapiuns, reuniu cerca de 200 mulheres representantes de 13 povos e teve como tema “Formação política das mulheres indígenas do Baixo Tapajós: em defesa do território”¹².

A centralidade da questão territorial pode ser compreendida como consequência do encontro colonial, se partimos do pressuposto que o contato entre povos indígenas e europeus é eminentemente “um contexto de confronto entre lógicas espaciais” (GALLOIS, 2004, p. 41).

¹¹ Fonte: <http://apib.info/2019/08/15/documento-final-marcha-das-mulheres-indigenas-territorio-nosso-corpo-nosso-espírito/> Consulta em 21/08/2019.

¹² Fonte: Relatório do I Encontro das Mulheres Indígenas do Baixo Tapajós (CITA, 2019).

As consequências desse embate são vivenciadas e atualizadas até hoje. Os próprios mecanismos de regulamentação territorial indígena devem ser entendidos não apenas na perspectiva do reconhecimento do direito à terra, mas como tentativa de solução desse confronto (*ibidem*). Confronto explicitado na atual conjuntura política do país em que o Presidente da República, Jair Messias Bolsonaro (sem partido), é representante de um discurso radicalizado de parte da sociedade que defende a terra como mercadoria, sendo assim uma propriedade privada que deve gerar lucros para seus donos. Esse posicionamento converge para uma busca de deslegitimação de qualquer tipo de regulamentação fundiária que retira a terra do mercado financeiro, seja através de demarcação de terras indígenas, titularização de território quilombola, reforma agrária ou criação de unidades de conservação. O Presidente posiciona-se nesse sentido, sempre que tem oportunidade. Por exemplo, no dia 16/08/2019, oito meses depois de sua posse, reafirmou sua promessa de campanha: “Enquanto eu for Presidente não haverá demarcação de terra indígena”¹³. O ocupante do mais alto cargo do país na mesma entrevista justifica seu posicionamento:

Tem locais aqui que para produzir alguma coisa, você não consegue, porque não pode seguir em uma linha reta para exportar ou vender, porque precisa desviar de algum quilombola ou terra indígena. Se eu fosse fazendeiro, não vou falar o que eu faria não, mas eu deixaria de ter dor de cabeça. (...) Estive com os índios ontem e o que eles querem é liberdade para trabalhar, não confinamento pré-histórico.¹⁴

Quando Jair Messias Bolsonaro afirma que não vai falar o que faria, se fosse fazendeiro, mas que deixaria de ter dor de cabeça, ele implicitamente faz supor estratégias diversas de expulsão e exclusão de quilombolas e indígenas. O atual Presidente da República do Brasil se construiu politicamente a partir desse discurso que destila ódio e incita a violência contra indígenas e outras minorias sociais. Em 12 de abril de 1998, o então Deputado Federal declarou ao jornal Correio Brasiliense: “Pena que a cavalaria brasileira não tenha sido tão eficiente quanto a americana, que exterminou os índios”. Em 21 de janeiro de 2016, no plenário da Câmara dos Deputados, ele diz: “Em 2019 vamos desmarcar [a reserva indígena] Raposa Serra do Sol. Vamos dar fuzil e armas a todos os fazendeiros”¹⁵. Em 30 de novembro de 2018, Bolsonaro, ao conceder entrevista, comparou as pessoas que vivem nas terras indígenas a

¹³ Fonte: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2019-08/bolsonaro-diz-que-nao-fara-demarcacao-de-terras-indigenas> Consulta em 21/08/2019.

¹⁴ Fonte: <https://www.cartacapital.com.br/politica/bolsonaro-enquanto-eu-for-presidente-nao-tem-demarcacao-de-terra-indigena/> Consulta em 21/08/2019.

¹⁵ Fonte: <https://www.survivalbrasil.org/artigos/3543-Bolsonaro> Consulta em 21/08/2019.

animais em zoológicos¹⁶. Em dezembro do mesmo ano, ele afirmou: “Os índios querem se integrar à sociedade, querem ser o que nós somos”¹⁷.

O Presidente do Brasil reafirma preconceitos e estereótipos que circulam desde o tempo colonial: nega a humanidade as/aos indígenas, ao compará-las/os aos animais; afirma que viver em terra indígena é um modo de vida pré-histórico; difunde a ideia dos povos indígenas enquanto empecilhos para o desenvolvimento econômico do país. A caricatura reproduzida pelo chefe do poder executivo no século XXI, remete àquela descrita no século XVI, precisamente no ano de 1573, por Pero de Magalhães Gândavo no *Tratado da Terra do Brasil*:

A língua deste gentio toda pela Costa é, uma: carece de três letras —*scilicet*, não se acha nela F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente (GÂNDAVO, s/d, p. 13).

Além de reproduzir a caracterização dos povos indígenas pela falta, no sentido de afirmar que se trata de sociedades incompletas (CLASTRES, 2003), o Presidente ainda ousa anunciar aquilo que as/os indígenas querem ser: o que nós somos. A ideia remete tanto à política indigenista assimilacionista não mais vigente no país (SOUZA LIMA, 1995), quanto expressa o que pensadoras/es latino-americanas/os denominam colonialidade do saber (LANDER, 2005). Mais ainda, contradiz discursos e práticas indígenas no Brasil do século XXI, pois porta vozes do *movimento indígena* reafirmam todo tempo o desejo da manutenção da diferença e das especificidades no modo de pensar e viver o mundo das populações autóctones sem, no entanto, deixarem de reconhecer e exercer seus direitos e deveres enquanto cidadãos/os brasileiras/os.

Contudo, a controvérsia pública instalada no país se dá principalmente na disputa do entendimento da noção de “terra tradicionalmente ocupada” (COELHO DE SOUZA, 2017). Legalmente, o termo está definido no parágrafo primeiro do artigo 231 da Constituição Federal:

São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis para a preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e às necessárias para sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. (BRASIL, 2013).

¹⁶ Fonte: <https://oglobo.globo.com/sociedade/bolsonaro-compara-indios-em-reservas-animais-em-zoologicos-23272902> Consulta em 21/08/2019.

¹⁷ Fonte: <http://conexaoplaneta.com.br/blog/para-integrar-o-indio-a-sociedade-nao-custa-nada-explorar-essas-grandes-areas-diz-bolsonaro-sobre-possivel-reducao-de-terras-indigenas/> Consulta em 21/08/2019.

O conceito de terra indígena nesse caso é político-jurídico, resultado de negociação árdua entre indígenas, indigenistas, congressistas e outros atores sociais atuantes no processo de elaboração da Constituição Federal de 1988. Essa definição, ainda que aparentemente busque contemplar as especificidades das diferentes lógicas indígenas de viver e pensar territórios, prevendo o respeito aos usos, costumes e tradições, ela imprime novos paradigmas nas relações sociais dentro e fora dos limites geográficos e simbólicos concernentes aos universos indígenas. Por exemplo, no próprio entendimento do termo “terras tradicionalmente ocupadas” se impõem diferenças entre “tradicional” e “não-tradicional”, entre “ocupar” (“permanentemente”) e “não-ocupar” (COELHO DE SOUZA, 2017, p. 09). Além disso, para povos indígenas, a concepção em si de um território fechado só surge com as restrições impostas pelo contato (GALLOIS, 2004).

Antes de prosseguir, é importante distinguir o uso que faço dos termos terra indígena e território, que vai de encontro à proposta de Gallois:

A noção de “Terra Indígena” diz respeito ao processo político-jurídico conduzido sob a égide do Estado, enquanto a de “território” remete à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial (GALLOIS, 2004, p. 39).

Ainda que, de modo geral, assumo para fins analíticos essa separação proposta por Gallois, a fronteira conceitual de território e terra na perspectiva indígena não é estanque como sugere a definição. Coelho de Souza (2017) propõe recuperar o termo terra para outros fins e, para tal, escolhe a grafia T/terra:

Nosso interesse pelo termo *terra* — e esta grafia *T/*— é antes *tático* (e *poético*): queremos recuperá-lo de modo a explorar a capacidade de *fazer aparecer a diferença* entre a “Terra Indígena” como figura jurídico-administrativa e a *T/terra* indígena tal como *vivida/criada* pelos coletivos em questão, uma diferença que a reinscrição da “terra vivida” como “terra tradicionalmente ocupada” tende a apagar (Miras 2015). (COELHO DE SOUZA, 2017, 18-19).

O ponto que mais interessa para essa argumentação quanto à reflexão das/os pesquisadoras/os vinculadas/os ao projeto Entre T/terras (UnB), coordenado pela antropóloga Marcela Coelho de Souza (2017), é o entendimento da T/terra como agente detentora de subjetividade, participante das redes de relações sociais indígenas que, como já amplamente debatido na literatura antropológica (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), englobam sujeitos humanos e não-humanos.

(...) conceitualização de terra que extrapola o âmbito material, tangível e ‘superficial’, englobando aspectos sociocosmológicos, escatológicos e de parentesco. Além do solo, o vento,

o fogo, as águas também integram essa rede complexa de relações mundanas e espirituais, envolvendo humanos e não humanos (COELHO DE SOUZA, 2017, P. 37).

Na cosmologia indígena do Baixo Tapajós, as categorias Mãe Terra, bem como Mãe d'Água, Mãe da Mata, as mães e os donos de lugares, animais, árvores são, tal como em grande parte da Amazônia indígena, promotoras das relações sociais (FAUSTO, 2008). Por exemplo, entre os povos do Baixo Tapajós é entendido que todas as paragens (como as pontas de praia e as pedreiras) têm “mães” ou “donos”, seres encantados que estabelecem regras de comportamento para todas/os aquelas/es que circularem pelo seu território. Caso haja descumprimento dessas regras, há consequências para a própria pessoa ou para alguém que esteja com ela (CARVALHO, VAZ FILHO, 2013; DE LIMA, 2015; ROMCY-PEREIRA, 2018). Enfim, o ponto é que as concepções indígenas de T/erra (COELHO DE SOUZA, 2017) e território (GALLOIS, 2004) se confluem: o primordial é a produção de relações sociais entre seres humanos, entre humanos e não-humanos, ou entre humanos e coisas. A Mãe Terra abarca esse espectro de agentes produtores de relação social. Essa concepção é revelada em trechos do Documento Final da Marcha das Mulheres Indígenas: “Território nosso corpo, nosso espírito”:

(...)Nós estamos fincadas na terra, pois é nela que buscamos nossos ancestrais e por ela que alimentamos nossa vida. Por isso, o território para nós não é um bem que pode ser vendido, trocado, explorado. O território é nossa própria vida, nosso corpo, nosso espírito.

Lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa, pois a terra nos dá nosso alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade. Perder o território é perder nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo. E quem tem colo tem cura (Brasília, 15 de agosto de 2019)¹⁸.

O mesmo sentido de território é evidenciado na “Carta da Mulheres Indígenas do Baixo Tapajós”, elaborada ao final do I Encontro das Mulheres Indígenas do Baixo Tapajós:

Nossos avós, bisavós e tataravós contam as histórias dos antigos que viviam aqui na região do Baixo Tapajós. Sabemos que nossos ancestrais até hoje moram nos nossos territórios. Os locais onde eles vivem para nós são sagrados e temos muito respeito por esses lugares. Dependemos deles para dar continuidade a nossa existência espiritual e cultural. Nossos mais velhos nos ensinaram a respeitar e cuidar da Mãe Terra, da Mãe Água. Cada lugar têm uma mãe e é ela que o guarda e cuida. Repassamos esses ensinamentos para nossos filhos e filhas. É desse modo que nos mantemos vivos e resistentes a todas violências que nos atingem (Aldeia Novo Gurupá, Rio Arapiuns, Santarém-Pará, 12 de janeiro de 2019)¹⁹.

¹⁸ Fonte: <http://apib.info/2019/08/15/documento-final-marcha-das-mulheres-indigenas-territorio-nosso-corpo-nosso-espírito/> Consulta em 26/08/2019.

¹⁹ Fonte: <https://www.cartacapital.com.br/opiniao/carta-das-mulheres-indigenas-do-baixo-tapajos/> Consulta em 26/08/2019.

Figura 2 Comitiva de indígenas do Baixo Tapajós na I Marcha das Mulheres Indígenas. Da direita para esquerda: Luana Kumaruara, Iró Kumaruara, Enzo Arapiun, Elenice Tapajós, Lívia Kumaruara, Mara Medeiros Arapiun, Fabiana Borari, Auriene Arapiun, Auricélia Arapiun e Maura Arapiun. Brasília/DF, agosto de 2019.



Fonte: Acervo do Departamento de Mulheres do CITA

As mulheres indígenas do Baixo Tapajós, ao discursarem entre si ou para sujeitos não-indígenas, ao se referirem aos lugares e paisagens em que as relações sociais são produzidas, usam com mais ênfase o termo território. Nas exposições públicas é comum a utilização de expressões como:

- “nossos territórios estão ameaçados”;
- “defender nossos territórios é defender a nossa existência”;
- “se precisar vamos derramar sangue para defender nosso território”;
- “estão destruindo nossos territórios e com isso matam a Mãe da Mata, a Mãe do Igarapé”;
- “nós mulheres precisamos organizar nosso território”.

Ademais, as lideranças do Conselho Indígena Tapajós Arapiuns (CITA) operam com essa categoria para dividir as regiões em que estão localizadas as aldeias no Baixo Tapajós. Segundo informação das/os coordenadoras/es do CITA, são 15 territórios e 68 aldeias²⁰.

²⁰ Fonte: Censo CITA, 2019. Mais informações sobre os territórios e aldeias no tópico 1.4.1.

Ressalto ainda que, nas ocasiões de encontros indígenas, a apresentação das/os participantes é realizada por território.

É de se destacar também o uso constante do termo *base* no vocabulário dos/as porta-vozes indígenas do Baixo Tapajós, ao se referirem às aldeias e seus habitantes. É recorrente as falas:

- “vamos fazer reunião com a base”;
- “não podemos distanciar das nossas bases”;
- “precisamos fazer formação de base”;
- “tem que ouvir primeiro as bases antes de tomar decisão”;
- “o que nos sustenta como liderança é a nossa base”;
- “a gente que mora na base que sabe a realidade”.

O termo *base* é utilizado em sentido mais restrito que o termo território, que acolhe o que militantes fundamentam como seu ponto de vista e sua prática. No caso específico das/os indígenas do Baixo Tapajós, a ideia de *base* remete sempre à oposição aldeia x cidade, mas é acionado, prioritariamente quando o assunto é referente as articulações políticas do *movimento indígena*. Território tem sentido mais amplo que *base*. Território é espaço onde se produzem relações sociais que atualizam e reafirmam o parentesco, princípios de pertencimento a uma coletividade indígena específica. A noção de coletividade é contextual e situacional. Nas situações analisadas no decorrer da pesquisa, coletividade pode representar noções de pertencimento mais abrangentes como, por exemplo, a categoria “povos indígenas do Baixo Tapajós”, “acadêmicos/as indígenas”; ou noções mais específicas como “povos do Arapiuns”, “povo Kumaruara”, “povo Borari”. Há entendimento que essas categorias se referem a relações sociais entre *parentes*. Não apenas no sentido englobante que o movimento indígena conceitua o termo – que todas as pessoas indígenas são tratadas como *parentes*²¹, mas também no sentido de pessoas que são classificadas como parentes consanguíneas. Há grande circulação de gentes entre as localidades dos rios Arapiuns, Maró, Tapajós que alimenta rede de relações comerciais, festivas, matrimoniais.

²¹ O termo parente/s será utilizado em itálico quando se referir a essa concepção mais ampla que envolve indígenas de modo geral. Quando estiver se referindo à parentes pertencentes à mesma família será usado sem itálico.

Acompanhei situações em que pessoas tiveram a identidade indígena questionada por porta vozes do *movimento indígena*, por alegação do não reconhecimento de quem são seus parentes e qual seu lugar de origem. Ao participar de uma conversa entre lideranças indígenas que questionavam a legitimidade de uma pessoa que se afirmava como pertencente a um povo de uma localidade do Rio Arapiuns, foram expostos argumentos como: “A gente não conhece a família dela. No Arapiuns, somos todos parentes. Ninguém sabe quem são os avós dela”; “Ela não tem vivência no território, ela diz que é da região do Arapiuns, mas ninguém sabe de onde ela é”. A conversa se direciona para o entendimento que não cabe as lideranças ali presentes dizer se a pessoa é indígena ou não. Mas como o povo determinado que ela está dizendo pertencer, ela não tem legitimidade para se apresentar. O encaminhamento proposto foi que coordenadores/as do CITA a interpelem para que ela explique de onde é e relate quem são seus parentes.

Ao mesmo tempo, há aquelas pessoas nascidas e criadas nas localidades à beira dos rios Tapajós e Arapiuns, mas que não se reconhecem publicamente como indígenas. Trata-se do processo de *se assumir* ou *não se assumir* indígena (VAZ FILHO, 2010). Esse processo envolve a escolha de como se declarar diante de agentes públicos e da sociedade envolvente. No entanto, caso grupos de pessoas residentes nessas localidades queiram *se assumir* indígena, não há dificuldade perante as lideranças do Conselho Indígena. É preciso cumprir ritos e assumir responsabilidades com as/os integrantes do CITA. Nessa situação não se tem um questionamento sobre o pertencimento, pois há um compartilhamento da vivência concreta do comer junto, produzir junto, casar entre si, fazer roça, fazer festa, respeitar as regras do mundo do encanto. Como se diz nessas paragens: “a gente aqui come na mesma cuia, somos todos parentes, somos todos indígenas”²².

Na concepção das/os representantes dos povos do Baixo Tapajós, a vivência no território tradicional é um sinal diacrítico para o reconhecimento do pertencimento indígena. Tal entendimento, de acordo com Gallois (2004, p. 39), relaciona-se à criação da ideia de um território fechado, que surge como tentativa de mediação dos conflitos gerados pelo encontro colonial e que favoreceu o surgimento das identidades étnicas. Ou seja, as concepções indígenas contemporâneas de pertencimento étnico e de território são inseparáveis. E são concebidas e (re)interpretadas à sombra das relações coloniais.

²² Sobre o tema da comensalidade ver capítulo 2.

Paralelamente, outra dimensão do conceito de território será explorada. Dimensão essa que, apesar de suas particularidades, mantém o cerne do conceito aqui já desenvolvido: território é onde se produzem relações sociais que atualizam e reafirmam relações de parentesco, de pertencimento a uma coletividade indígena específica. Trata-se da análise sobre as vivências no território universitário, mais precisamente de experiências dos povos indígenas do Baixo Tapajós na Universidade Federal do Oeste do Pará. A Ufopa, em 2019, integrava cerca de 500 discentes indígenas em cursos de graduação. O discurso das/os porta vozes do *movimento indígena* denuncia que as/os indígenas foram alijados das universidades por séculos, sendo continuamente tratadas/os como objeto de estudo. A partir da articulação de lideranças, gestoras/es públicos foram pressionadas/os a implementar políticas de ação afirmativa. Assim, o direito ao acesso ao ensino superior foi efetivado na região de Santarém, especificamente, com a implementação do Processo Seletivo Especial Indígena na Ufopa a partir de 2010. Ao longo desse tempo, centenas de indígenas do Baixo Tapajós atribuíram ao ambiente universitário o sentido de uma arena de disputa política e um território a ser ocupado. Foi criado o Diretório Acadêmico Indígena- DAIN, as lideranças realizam inúmeras manifestações, ocupações, rituais e eventos na Universidade com pautas sobre direitos indígenas e combate ao racismo. Reuniões internas do CITA, que envolvem maior número de lideranças, muitas vezes acontecem em salas e auditórios da Ufopa, por ter estrutura física e ser de fácil acesso para indígenas que chegam das aldeias. Nesse caso, representantes da coordenação executiva do CITA enviam solicitação para cessão do uso de espaço físico para gestores da Universidade. Ademais, é relevante o fato de várias/os indígenas do Baixo Tapajós em papéis de lideranças terem iniciado atuação política após ingressarem em cursos de graduação na Ufopa. Além disso, muitas crianças indígenas vivenciam a rotina universitária acompanhando suas mães, em convivência na Ufopa muitos namoros se teceram, ocorreram casamentos entre indígenas, formaram-se novas amizades e inimizades. Enfim, como diz Auricélia Arapiun: “a Ufopa para nós é um território demarcado”.

Ao longo dos capítulos, o/s conceito/s de território/s vai/vão se costurando- entrelaçando a partir das narrativas das mulheres indígenas. O debate proposto é evidenciar o sentido de território disputado por lideranças do Baixo Tapajós. Analiticamente, optei por tratar separadamente as categorias território tradicional e território universitário para, no decorrer deste texto, explicitar conteúdos, limites e confluências do pensar e viver nesses territórios. Não se trata de uma ideia fixa tampouco milimetricamente delimitada. Ao contrário, trata-se de concepções em movimento de redefinição, tendo como esteio os conhecimentos e as vivências

ancestrais. O foco da análise incidirá sobre os modos de relação e mediação de determinadas mulheres com lugares, tempos e gentes.

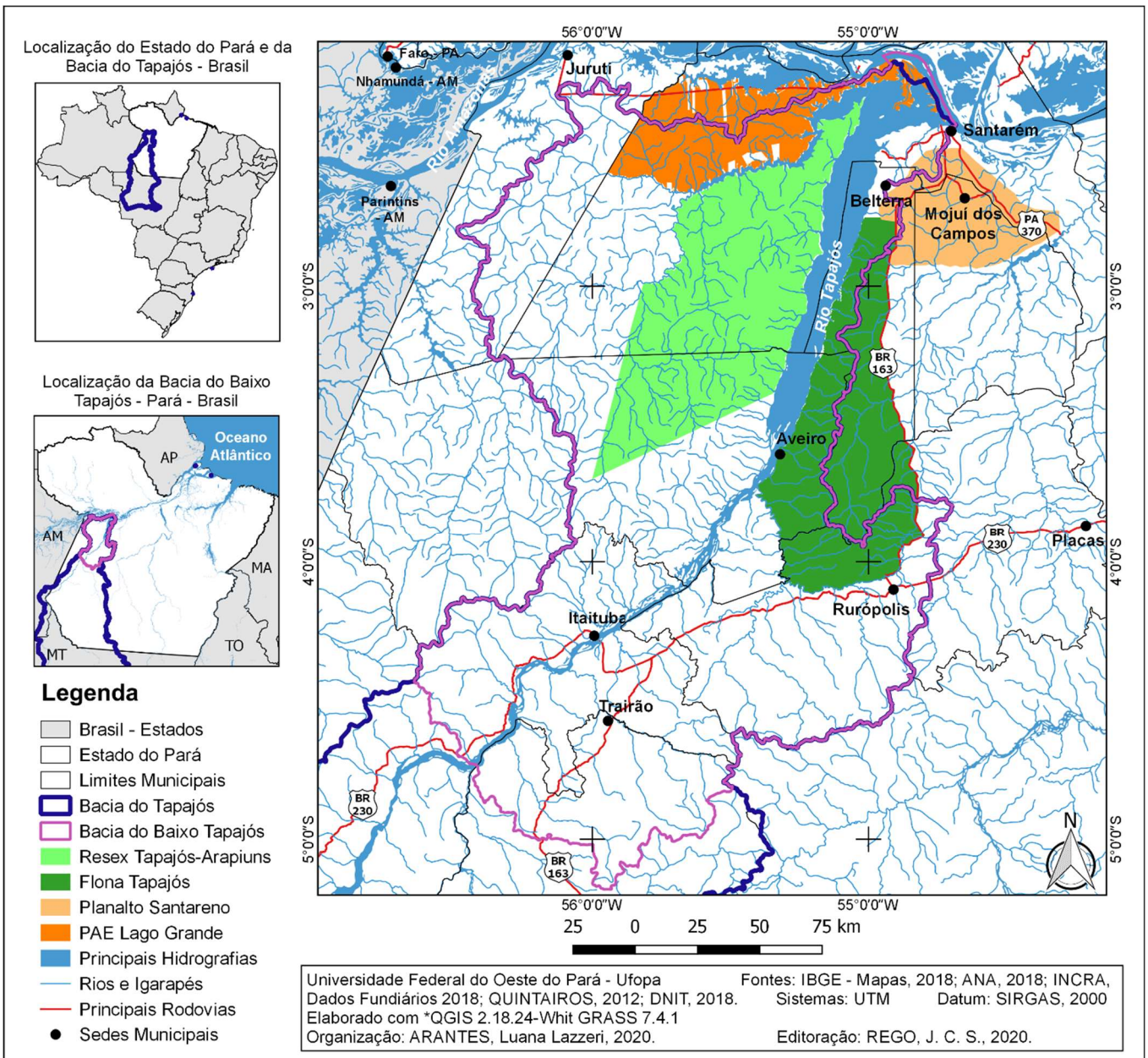
1.2 Geografia dos lugares

No sentido de situar as/os leitoras/es que não conhecem a região do Baixo Tapajós, apresentarei uma breve caracterização geopolítica, a partir, principalmente, de informações produzidas por agências oficiais do Estado, como, por exemplo, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, a Fundação Nacional do Índio – Funai e o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade – ICMBio. Também, de modo sucinto, exporei alguns dados sobre a disputa no uso e ocupação do território no Rio Tapajós, principalmente referente aos grandes projetos de desenvolvimento econômico. Esse panorama contribui para a compreensão das pautas que representantes do *movimento indígena* do Baixo Tapajós elegeram como prioritárias para sua atuação política, visto que os empreendimentos têm impactos diretos e indiretos nos territórios indígenas e, por isso, estão no centro das preocupações. Após apresentar panorama geopolítico da região da bacia do Tapajós, vou destacar a presença indígena no Baixo Tapajós, a partir de levantamento bibliográfico. Para finalizar esse capítulo, explanarei sobre o processo de criação da UFOPA.

1.2.1 Bacia do Rio Tapajós

O Rio Tapajós tem cerca de 2.000 km de extensão e é formado a partir do encontro dos rios Juruena e Teles Pires, na divisa dos estados de Mato Grosso, Amazonas e Pará. No Pará, o Rio Tapajós percorre aproximadamente 800 quilômetros para desaguar na margem direita do Rio Amazonas, onde é localizada a cidade de Santarém. De modo geral, a bacia amazônica é caracterizada pelo ciclo hidrológico de cheias e vazantes, influenciado pelas épocas de chuvas e estiagem. A época de chuva se estende durante os meses de dezembro a maio e a de seca de junho a novembro. O ciclo influencia diretamente o nível das águas dos rios e o ritmo de vida das populações. No bioma amazônico, há planícies inundadas que incluem vários *habitats*, como praias de areia, ilhas ribeirinhas, várzeas e igapós (NAKAGAWA, et al, 2015).

Mapa 1 Localização da Bacia do Rio Tapajós e do Baixo Rio Tapajós, Amazônia, Brasil.



Fonte: IBGE, 2018; ANA, 2018; INCRA. Sistemas UTM. Datum. SIRGAS.2000.

A bacia hidrográfica do Rio Tapajós é uma das principais sub-bacias do Amazonas, com 764.183 km². Ela abarca 09 municípios paraenses: Aveiro, Belterra, Itaituba, Jacareacanga, Juruti, Novo Progresso, Rurópolis, Santarém e Trairão. Eles possuem juntos, aproximadamente, 567.000 habitantes, com densidade populacional de cerca de 3,54 habitantes/km² (MONTEIRO, JERICÓ-DAMINELLO, JÚNIOR, 2014). Do total de habitantes, 198 mil vivem

na área rural, ou seja, 35% da população²³. Segundo dados da Funai, nesses 09 municípios, há 16 terras indígenas em diferentes estágios do processo de regularização, onde vivem 08 povos indígenas (Apalai, Arapiun, Borari, Kaiabi, Maytapu, Munduruku, Sateré-Mawé, Wayana)²⁴. As 12 terras indígenas que já tiveram seus estudos publicados pelo Governo Federal somam uma área total de aproximadamente 08 milhões de hectares²⁵. Na Bacia do Tapajós, há 16 Unidades de Conservação, sendo 12 de uso sustentável e 04 de proteção integral. Nas unidades de conservação de uso sustentável, é permitida ocupação humana, enquanto naquelas de proteção integral, não é permitida ocupação humana²⁶. Essas Unidades de Conservação abrangem mais da metade do total do território e apresentam uma enorme diversidade de fauna e flora (GRUPO DE ESTUDOS DO TAPAJÓS, s/d: 28).

A bacia do Rio Tapajós é um eixo de ocupação e exploração da Amazônia brasileira pelo alto potencial de produção de energia, de *commodities* agrícolas e minerais e de escoamento de produtos. Existem vários projetos de obras de infraestrutura implementados e previstos para a bacia do Tapajós, na perspectiva do modelo desenvolvimentista fundamentado na reprodução e acumulação do capital. Especificamente sobre o potencial de extrativismo mineral, destaco que a Província Mineral do Tapajós, com cerca de 100 mil quilômetros quadrados, é considerada uma das maiores áreas de mineração e o maior distrito aurífero do mundo (MONTEIRO, JERICÓ-DAMINELLO, JÚNIOR, 2014). A Província Mineral do Tapajós concentra-se nos municípios de Itaituba, Jacareacanga e Novo Progresso, região do Médio/Alto Rio Tapajós. Além do ouro, há também diamante, cassiterita, columbita, tantalita e wolframita. O atual Presidente da República explicita interesses de integrantes de classes econômicas que há muito tempo defendem o afrouxamento de regras para exploração dos recursos naturais na Amazônia. Nesse sentido, há um ambiente político propenso para inserir na pauta temas polêmicos relativos à legalização do garimpo na região do Tapajós; e,

²³ Fonte: <http://censo2010.ibge.gov.br/> Consulta em 20/01/2019. O CENSO no Brasil é realizado a cada dez anos e é essa pesquisa que fornece dados oficiais da população em subcategorias.

²⁴ Esses dados são apenas de territórios com processos de regularização fundiária abertos na Funai. No próximo item apresentarei os 13 povos e 15 territórios auto reconhecidos como indígenas no Baixo Tapajós.

²⁵ Fonte: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas> Consulta em 26/08/2019.

²⁶ Para mais informações sobre os tipos de Unidades de Conservação ver <http://www.florestal.gov.br/snif/recursos-florestais/sistema-nacional-de-unidades-de-conservacao?print=1&tmpl=component>.

especialmente, a legalização dessa atividade em Terras Indígenas – que até o momento é constitucionalmente proibida²⁷.

A pressão para construção de hidrelétricas para viabilizar a exploração mineral em grande escala em regiões da Amazônia é antiga. A elaboração da primeira proposta do “Complexo Hidrelétrico do Tapajós” data da década de 1970. Depois de mais de trinta anos parado, foi retomado no início do século XXI, por representantes do setor energético do Governo brasileiro, contemplando, inicialmente, a construção de 07 usinas hidrelétricas na região do médio/alto Tapajós e do Rio Jamanxim.

Os primeiros estudos sobre o potencial energético da bacia do rio Tapajós remontam à ditadura militar, precisamente à década de 1970, quando o governo militar idealizou um conjunto de usinas hidrelétricas para atender à descoberta das extensas jazidas minerais na região. Após duas décadas em suspenso, o plano foi retomado na primeira década deste século, quando a Agência Nacional de Energia Elétrica (Aneel) aprovou em 2009 os Estudos de Inventário da Bacia Hidrográfica do Rio Tapajós, que preveem a construção de 43 hidrelétricas na bacia do Rio Tapajós e seus rios afluentes ou formadores, Teles Pires, Juruena e Jamanxim. No rio Teles Pires, uma usina está em operação (UHE Teles Pires) e três estão em fase de construção (São Manoel, Sinop e Colíder). Outras sete hidrelétricas de grande porte estão previstas para a bacia: São Luiz do Tapajós, Jatobá e Chacorão, no rio Tapajós, Cachoeira do Caí, Cachoeira dos Patos, Jardim do Ouro e Jamanxim, no rio Jamanxim²⁸.

Em 2016, o processo original de instalação da Usina Hidrelétrica de São Luiz do Tapajós foi arquivado pelo IBAMA. Esse fato significou uma vitória importante, especificamente, para o povo Munduruku pois, de acordo com o projeto original de instalação da usina, implicaria no alagamento de parte significativa de seu território. Lideranças Munduruku da região do Médio/Alto Rio Tapajós mobilizaram agentes sociais que se engajam em defesa das questões indigenistas e socioambientais em âmbito nacional e internacional. A rede de apoio acionada por esses representantes indígenas foi efetiva e proporcionou disseminação de informação sobre a resistência desse povo à construção da hidrelétrica, pois provocaria a submersão do território sagrado. Atores sociais nacionais e internacionais contribuíram para que lideranças Munduruku tivessem força política para pressionar agentes governamentais, exigindo o cumprimento da

²⁷ Fontes: <https://extra.globo.com/noticias/economia/estudos-sobre-hidreletricas-do-complexo-tapajos-tem-prazo-ampliado-ate-fim-de-2019-22744007.html>; <https://oglobo.globo.com/brasil/bolsonaro-afirma-que-vai-propor-projeto-para-legalizar-garimpos-23822893>; <https://theintercept.com/2018/11/05/passado-garimpeiro-bolsonaro/>; <https://exame.abril.com.br/brasil/bolsonaro-volta-defender-legalizacao-de-garimpos-em-terras-indigenas/> Consulta em 31/08/2019.

²⁸ Trecho inicial do documento “O projeto da Usina Hidrelétrica São Luiz do Tapajós e as violações aos direitos do povo indígena Munduruku”, apresentado por representantes do MPF para a relatora especial sobre direito dos povos indígenas da ONU, Victoria Tauli-Corpuz, em Altamira, no dia 15 de março de 2016. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/documentos/2016/violacoes-direitos-povo-indigena-munduruku> Consulta em 23/07/2020.

Constituição e o arquivamento do projeto da UH São Luiz do Tapajós²⁹. Apesar da vitória, a disputa não acabou, pois o território Munduruku ainda não foi homologado e há interesse explícito da classe política e econômica do país em implementar o Complexo Hidrelétrico do Tapajós³⁰. Ademais, em 2019, o discurso público de gestores federais (Presidente, Ministro-Chefe do Gabinete de Segurança Institucional, Ministro da Casa Civil, Ministra da Agricultura, Ministro do Meio Ambiente) sobre a necessidade de revisar limites das unidades de conservação, das demarcações de terras indígenas e de flexibilizar a legislação para permitir atividades de garimpo e monocultura nessas áreas, operavam como princípios para viabilizar grandes empreendimentos na Amazônia³¹.

Há também projetos de hidrovias, portos e do completo asfaltamento da BR-163 (trecho da rodovia federal entre Cuiabá/MT e Santarém/PA, com 1.780 km) que se relacionam com as estratégias de escoamento dos *commodities* minerais e agrícolas, posto que as condições atuais de infraestrutura são consideradas um gargalo da exploração mineral e produção de grãos, atividade em expansão na região. O planalto Tapajós-Xingu, por ter extensas superfícies planas propícias à mecanização, é importante fronteira de expansão do cultivo da soja no estado do Pará (MCGRATH, ALENCAR, COSTA, 2010). No Baixo Tapajós, a ampliação do agronegócio concentra-se nos municípios de Belterra e Santarém, principalmente, com o plantio de soja e milho. O investimento em *commodities* agrícolas no Pará é, em grande medida, consequência do direcionamento da produção de grãos no estado do Mato Grosso para exportação pela chamada nova rota da soja. Essa rota traça o caminho, via BR-163, de Cuiabá/MT para o porto da Cargill em Santarém/PA. Depois, por via fluvial, pelo Rio Amazonas, os grãos são transportados até os arredores de Belém/PA para, então, seguir de navio, especialmente, para a China, atendendo demandas do mercado internacional (AGUIAR, 2017).

²⁹ Ver por exemplo: <https://apublica.org/especial/tapajos-em-disputa/> ; <https://reporterbrasil.org.br/2016/04/munduruku-nao-queremos-guerra-mas-nao-temos-medo-da-policia/> ; <https://www.greenpeace.org/brasil/blog/hidreletrica-no-tapajos-esta-cancelada/> Consulta em 05/11/2019

³⁰ Maiores informações ver: <http://terradireitos.org.br/casos-emblematicos/complexo-hidreletrico-tapajos/14045> , Greenpeace (2015) e Sousa Júnior (2014).

³¹ Fonte: https://noticias.uol.com.br/meio-ambiente/ultimas-noticias/redacao/2019/08/27/bolsonaro-diz-que-reservas-indigenas-tem-intencao-de-inviabilizar-o-pais.htm?fbclid=IwAR2-ELbkAEJmPD9L-ilhr2hrmgX1bdTrUeVydWo9PpphipMmEUc9sS_8Q8Vg, <https://www.oeco.org.br/noticias/bolsonaro-conversa-com-governadores-sobre-revisar-unidades-de-conservacao/>; <http://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2019-08/ministro-defende-revisao-nas-demarcacoes-de-terras-indigenas>; <https://epocanegocios.globo.com/Brasil/noticia/2019/01/ministra-quer-abrir-terras-indigenas-no-brasil-producao-agricola-comercial.html>; <https://www.oeco.org.br/noticias/ricardo-salles-quer-rever-todas-as-unidades-de-conservacao-federais-do-pais-e-mudar-snuc/> Consulta em 31/08/2019.

A expansão da produção de soja na região Norte é resultado de interesses políticos e econômicos de ruralistas, associado à fragilidade no cumprimento da legislação ambiental. Esse modelo de desenvolvimento tem custos ecológicos e sociais diretos e indiretos que precisam ser considerados. É o caso, por exemplo, do aumento do desmatamento, da destruição dos mananciais, da grilagem de terra, do fortalecimento do latifúndio, da degradação e da contaminação do solo por uso de agrotóxicos com danos à saúde das pessoas, do êxodo rural, da pressão sobre territórios tradicionais indígenas, quilombolas e camponeses. Esse direcionado e seletivo modelo de desenvolvimento pressupõe a implementação de grandes projetos sem construir consenso entre interesses locais, regionais e nacionais. O direcionamento das ações é orientado pelo lobby econômico (KOHLHEPP, 2002).

A secular e sangrenta disputa promovida por integrantes da elite econômica brasileira por domínio territorial segue a pleno vapor. O projeto político que concebe terra como mercadoria proporciona situações de exploração, expropriação, desigualdades étnico raciais e de gênero, desde o período colonial. Reflexões sobre as consequências dessas políticas desenvolvimentistas para o meio ambiente e para grupos subalternos são temas recorrentes nas pesquisas antropológicas, como evidenciado no livro “Desenvolvimento, reconhecimento de direitos e conflitos territoriais”, organizado por Zhouri (2012).

Lideranças dos povos indígenas da bacia do Rio Tapajós têm como uma das suas pautas perenes o questionamento desse modelo de desenvolvimento. Afinal, empreendimentos afetam diretamente os territórios indígenas, a floresta, os rios, os espíritos, as pessoas, os animais, as árvores, enfim, a própria existência daqueles grupos. É no território que os seres encantados vivem, que a reprodução da vida social acontece, que a memória dos antepassados se perpetua, onde se planta, se colhe, se pesca, se extrai remédios e alimentos. O território indígena é, eminentemente, lugar de produção de vida coletiva e de noções de mundo e de humanidade socialmente diferenciadas.

Nesse sentido, hidrelétricas, mineração, extração de madeira, agronegócio são ameaças reais contra a vida dos povos indígenas na Amazônia. Essa foi a interpretação de Paulo Borari, pajé e estudante de antropologia na Ufopa, em sua participação na mesa “Cosmologia no Baixo Tapajós”, no dia 11 de abril de 2017, por ocasião da Semana dos Povos Indígenas da Ufopa, coordenada pelo DAIN:

Se nossos encantados moram no fundo do rio, se eles moram no tauari, no tauarizeiro, se eles moram na embaubeira, eles são daquele território e a gente vai ter que defender aquele território, em respeito ao nosso povo, aos nossos encantados que moram ali. Vamos conversar com os

mestres, ouvir aquilo que eles têm para falar, porque eles entendem tudo, eles conhecem os lugares. E eles sabem dizer aquilo o que a gente precisa fazer para que os encantados continuem ali, para que o branco não venha destruir a morada dos nossos encantados. Isso é a nossa luta contra as hidrelétricas no Rio Tapajós, contra essas mineradoras, contra esses madeireiros, contra o agronegócio na nossa região, porque tudo é encantado, em todos os lugares eles moram. A gente está em cima e eles estão embaixo aqui da terra.

Finalizo esse subitem com a interpretação de Paulo Borari, que reflete sobre os impactos dos grandes empreendimentos à luz da cosmopolítica indígena, explicitando a centralidade das relações entre humanos e não-humanos na continuidade da vida social. A seguir, apresento dados gerais populacionais e territoriais da região do Baixo Tapajós, para então, trazer informações específicas sobre povos e territórios indígenas.

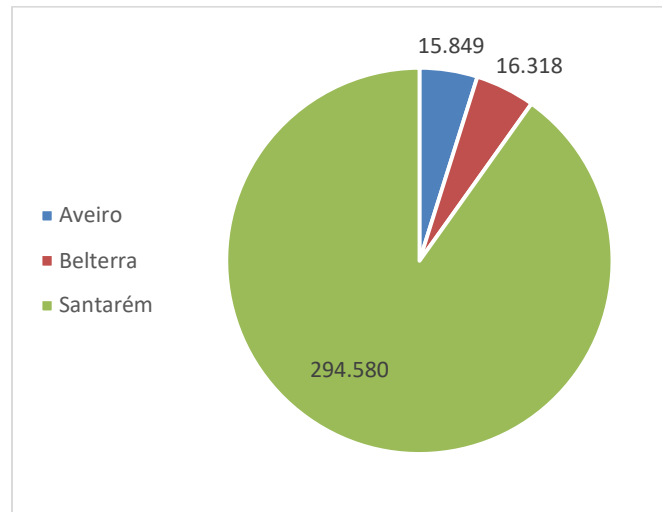
1.2.2 Baixo Rio Tapajós

A concepção estritamente geográfica da região do Baixo Rio Tapajós compreende 04 municípios: Santarém, Belterra, Aveiro e Juruti. No entanto, a prioridade é considerar os significados atribuídos à categorização de Baixo Tapajós enquanto território de ocupação e reivindicação indígenas. Nesse sentido, de acordo com representantes do Conselho Indígena Tapajós Arapiuns - CITA, o município de Juruti não pertence a essa territorialidade. Em atenção a tal perspectiva, a caracterização geopolítica aqui apresentada englobará apenas Santarém, Belterra e Aveiro.

Esses três municípios situam-se no oeste do estado do Pará, na mesorregião do Baixo Amazonas, na Amazônia brasileira. A soma da área territorial de Santarém, Belterra e Aveiro é de 22.296.808 hectares. A população total desses três municípios é de 326.747 pessoas, sendo que 90% das/os habitantes residem em Santarém³². Santarém é uma cidade polo do Baixo Amazonas. Por ser mais urbanizada, dispõe de melhor rede de serviços em relação à Aveiro e Belterra. Trata-se da terceira maior cidade em população do estado do Pará, ficando atrás apenas da capital Belém e de Ananindeua, que se localiza na região metropolitana da capital. Muitas pessoas chegam a Santarém em busca de tratamento médico, de serviços bancários, de emprego, para fazer compras e para estudar.

³² Fonte: <http://censo2010.ibge.gov.br/> Consulta em 20/01/2017. O Governo Federal publicou estimativa de população dos municípios brasileiros referente a 01/07/2019: (<https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/9103-estimativas-de-populacao.html?=&t=resultados>). De acordo com essa informação mais recente a soma da população de Aveiro, Belterra e Santarém é de 338.709. Como a diferença populacional é de apenas 3,5%, optei por usar os dados do Censo por apresentar conjunto de informações mais detalhado como: residentes em áreas urbanas e rurais e composição étnico racial da população.

Figura 3 População por Município, Baixo Rio Tapajós, Oeste do Pará, Brasil.



Fonte: CENSO/IBGE, 2010.

De acordo com os dados do Censo 2010/IBGE, a composição étnico-racial da população do Baixo Tapajós é 1,4% de indígenas, 5,2% de pretas/os, 73,2% de pardas/os e 20,2% de brancas/os³³. Comparativamente à composição étnico-racial da população brasileira, no Baixo Tapajós há três vezes mais pessoas que se autodeclaram indígenas, visto que, no Brasil, 0,43% das pessoas se declara indígena no Censo. Ressalto também que, entre os municípios do Baixo Tapajós, Aveiro se destaca com 12% da população autodeclarada indígena. Os dados de Belterra e Santarém são 2% e 1%, respectivamente. Ainda que não tenha intensão e tampouco competência para propor uma discussão profunda sobre os dados do Censo, é de se destacar, na região, o alto índice de pessoas que se autodeclaram pardas – 73,2%. Entre a população brasileira esse índice é de 43,13%. No Brasil, considera-se população negra a soma das pessoas que se declaram pardas e pretas, segundo o Censo. A construção desses critérios se deu ao longo do tempo e de muitos debates envolvendo pesquisadoras/es do IBGE, intelectuais e ativistas negras/os (OSÓRIO, 2003). De modo geral, são categorias que contribuem para análise e entendimento da composição étnico-racial da população brasileira, principalmente na perspectiva de elaboração de políticas públicas. Porém, é preciso ponderar algumas questões. Apenas no Censo de 1991 foi incluída a opção “indígena” no quesito “raça/cor”. De lá para cá, pessoas que se declaravam pardas passaram a se declarar indígenas, tanto por simplesmente ter a opção que antes não existia, quanto pelo resultado do trabalho de representantes indígenas e

³³ Ressalto que o quesito raça/cor no Censo Demográfico brasileiro é auto declaratório. Os dados populacionais apresentados são todos do CENSO 2010. Fonte: <https://censo2010.ibge.gov.br/> Consulta em 21/07/2019.

indigenistas de combate aos racismo e de valorização da ontologia indígena, que gera percepções de si que proporcionam orgulho nas pessoas e as incentivam a se autodeclarem indígenas perante agentes do Estado brasileiro (PEREIRA, AZEVEDO, 2004). Ou seja, o aumento da população indígena a cada novo Censo³⁴ refere-se não apenas ao aumento demográfico dos grupos, mas também àquelas pessoas que se declaravam pardas e que passaram a se declarar indígenas. Destaco que se trata de processo ainda está em curso. No caso da região do Baixo Tapajós, para refletir quem são esses 73,2% da população que se autodeclararam pardas, é necessário o desenvolvimento de uma pesquisa específica sobre o tema, levando em consideração as relações raciais na região.

No entanto, se partimos do pressuposto defendido por Eduardo Viveiros de Castro (2006), de que “No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é”, essa questão deixa de ser relevante, pelo menos, através de lentes antropológicas. Talvez se trate de uma questão demográfica ou da gestão pública. Enquanto antropólogos/os não temos atribuição de dizer quem é ou quem não é índio. Ao mesmo tempo, seguindo na perspectiva de Viveiros de Castro (*ibidem*), se entendermos que ser indígena trata-se de modos de relação de parentesco e vizinhança, a vida coletiva no Baixo Tapajós é indígena³⁵. No caso dos povos do rio Arapiuns, esses modos indígenas de relação foram densamente descritos na tese de doutorado de Leandro Mahalem de Lima (2015). Seriam, assim, no Baixo Tapajós, todos/as indígenas? Sim, exceto quem não é. Volto à apresentação geopolítica da região do Baixo Tapajós.

No Baixo Tapajós há 68 aldeias indígenas (apresentação mais detalhada será feita no tópico 1.4.1), de acordo com dados do Censo realizado pelo Conselho Indígena Tapajós Arapiuns - CITA. Grande parte dessas aldeias localiza-se no espaço correspondente a duas 02 Unidades de Conservação: a Floresta Nacional do Tapajós - Flona Tapajós e a Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns - Resex Tapajós-Arapiuns. Juntas, essas reservas somam mais de 01 milhão de hectares. Acrescente-se que o processo de constituição do *movimento indígena* na região do Baixo Tapajós relaciona-se diretamente às articulações e conflitos no contexto da criação, ocupação e gestão dessas Unidades de Conservação. Por isso é relevante elucidar algumas questões referentes ao processo de criação e gestão dessas áreas protegidas.

A Flona Tapajós foi criada em 1974 e engloba parte dos municípios de Aveiro, Belterra, Placas e Rurópolis e tem área total de aproximadamente 530 mil hectares. Segundo dados

³⁴ Para mais informações ver Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2012).

³⁵ O tema será desenvolvido nos próximos capítulos, especialmente, no capítulo 2.

publicados na página eletrônica do ICMBio³⁶, vivem lá cerca de 4 mil pessoas distribuídas em 23 comunidades tradicionais e 03 aldeias indígenas³⁷.

De acordo com a definição do artigo 17, da Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000, que instituiu o Sistema Nacional de Unidades de Conservação – SNUC, uma floresta nacional é uma área com cobertura florestal de espécies predominantemente nativas e tem como objetivo básico o uso múltiplo sustentável dos recursos florestais e a pesquisa científica, com ênfase em métodos para exploração sustentável de florestas nativas. A Floresta Nacional é de posse e domínio públicos, sendo admitida a permanência de populações tradicionais que a habitam quando de sua criação. A pesquisa é permitida e incentivada, desde que previamente autorizada pelo órgão responsável pela administração da unidade. A Floresta Nacional dispõe de um Conselho Consultivo, presidido pelo órgão responsável por sua administração e é constituído por representantes de órgãos públicos, de organizações da sociedade civil e de populações tradicionais residentes. As Florestas Nacionais são Unidades de Conservação criadas para fins de preservação e pesquisa por iniciativa do poder público – diferentemente das Resex, como será explicado logo adiante.

A Flona Tapajós foi a primeira reserva florestal instituída na Amazônia. Na época de sua criação, a legislação não permitia que moradores/as permanecessem na área. A mudança da legislação ocorreu no ano 2000. Ou seja, para não ser expulsa de seus territórios, a população local se articulou politicamente e resistiu por 26 anos. Por todo esse tempo, representantes do governo tentaram efetivar a desapropriação das terras e retirar as famílias da região, porém não conseguiram. Os conflitos nesse período foram muitos e uma entidade que se destacou na mobilização e representatividade dos interesses comunitários foi o Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Santarém (IORIS, 2009). A relação tensa entre a população residente na Flona e os órgãos públicos deve-se, principalmente, ao modo desrespeitoso e autoritário com que representantes do então Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal – IBDF³⁸ atuavam. A primeira vez que gestores do IBDF chegaram à Flona foi para “cumprir ordem do governo” (IORIS, 2000). Ou seja, a decisão de se criar uma área de proteção havia sido tomada unilateralmente por agentes do Governo Federal, seguido do envio de técnicos para

³⁶ Fonte: <http://www.icmbio.gov.br/flonatapajos/quem-somos.html>. Consulta em 02/09/2019

³⁷ As aldeias são: Taquara, Bragança e Marituba, todas do povo Munduruku, localizadas no município de Belterra. No próximo subitem (1.2.3) serão apresentadas informações mais detalhadas sobre a presença indígena na região.

³⁸ Em 1989, o IBDF foi extinto junto com outros três órgãos públicos federais e, então foi criado o IBAMA.

operacionalizar a decisão. Esse fato gerou disputas traumáticas para as pessoas que lá viviam, tal como narrado por Ioris (2000). Inclusive, Vaz Filho (2010) avalia que o processo de reafirmação étnica no Baixo Tapajós teve como uma de suas motivações a possibilidade de tirar a atribuição do IBAMA³⁹ de gerir o território tradicional onde essas pessoas vivem há muito tempo. Ao identificar-se como indígena para agentes do Estado brasileiro e reivindicar a demarcação do território, a população não mais viveria “debaixo do pé do IBAMA”, conforme expressão usada por Leonardo Munduruku, liderança da aldeia Taquara, localizada na Flona (*ibidem*, p. 230-231). Afinal, nesse caso, houve uma disputa por mais de 20 anos de agentes do IBAMA pressionando para que as/os moradoras/es da área transformada em FLONA fossem retiradas/os definitivamente das suas casas. Por tais razões, as/os indígenas não querem que o território tradicional esteja sob jurisdição do IBAMA, afinal esses mesmos agentes tentaram expulsá-los de suas casas. Modelos de gestão territorial externos aos sentidos atribuídos pelas populações locais provocam conflitos e mudanças nos modos de vida dessas pessoas (ANDRADE, SILVA; 2019). Novamente, está em jogo o conceito de território em que há representações distintas de valores econômicos, políticos e simbólicos.

A Resex Tapajós-Arapiuns foi criada em 1998. Abrange parte dos municípios de Aveiro e Santarém e tem área total de aproximadamente 650 mil hectares. De acordo com artigo 18, da Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000, que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação – SNUC, Reserva Extrativista é uma área requerida por populações extrativistas tradicionais, cuja subsistência baseia-se no extrativismo e, complementarmente, na agricultura de subsistência e na criação de animais de pequeno porte. A ela se atribuem como objetivos básicos, proteger os meios de vida e a cultura dessas populações, e assegurar o uso sustentável dos recursos naturais da unidade. A Reserva Extrativista é de domínio público, com uso concedido às populações extrativistas tradicionais. A Reserva Extrativista é gerida por um Conselho Deliberativo, presidido por gestor/a do órgão responsável por sua administração e constituído por representantes de órgãos públicos, de organizações da sociedade civil e das populações tradicionais residentes na área. Entre as atribuições do Conselho Deliberativo, está

³⁹ Em 2007, é criado o ICMBio (Instituto Chico Mendes de Conservação e da Biodiversidade) que passa a ter atribuição de gerir as Unidades de Conservação.

a aprovação do Plano de Manejo⁴⁰. A pesquisa científica é permitida e incentivada, desde que autorizada pelo órgão responsável pela administração da unidade.

De acordo com o Plano de Manejo da Resex, publicado em 2014, havia um total de 72 localidades, com aproximadamente 30 mil pessoas residindo nos limites da Resex Tapajós-Arapiuns. Naquele momento, 774 pessoas, de 31 diferentes localidades, se declararam como indígenas. O processo de constituição dessas localidades é dinâmico e provoca movimentos de união e cisão⁴¹. Ou seja, o número de localidades existentes na Resex se altera com frequência. O mesmo ocorre em relação ao número de pessoas que *se assumem* ou não *se assumem* indígenas. Nesses termos, a quantidade de pessoas autodeclaradas indígenas é variável.

A articulação local para demandar a criação da Resex Tapajós Arapiuns foi uma das estratégias das/os moradoras/es para combater o aumento da exploração madeireira. Em 1974, foi lançado o II Plano de Desenvolvimento da Amazônia, contendo incentivos para criação de um polo industrial madeireiro no vale do Rio Tapajós. Nessa época, as empresas Amazonex Exportadora Ltda. e a Santa Isabel Agroflorestal Ltda., ambas com sede em Belém/PA, se instalaram exatamente onde hoje é a Resex (IORIS, 2009). O aumento exponencial de retirada de madeiras no território e as dificuldades de negociação com porta-vozes do Governo e das empresas incentivaram a movimentação de agentes sociais para contrapor a esse modelo de exploração. Foram dois anos de ampla mobilização, inúmeras reuniões que entusiasmaron representantes de várias localidades dos rios Tapajós e Arapiuns, chegando a reunir cerca de 250 pessoas por encontro. A intensa articulação entre moradoras/es tinha o objetivo de desenvolver estratégias para proteção e garantia de acesso e gestão do território. Para efetivar essas ações, o apoio de setores da igreja católica e do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Santarém foi fundamental (VAZ FILHO, 2010, p. 80).

Naquele momento em que se buscava uma alternativa para que a população local não perdesse o direito de gerir o território em que vivia há gerações, a possibilidade de pleitear a criação de uma Reserva Extrativista foi avaliada com a mais factível, dentro daquelas circunstâncias. Porém, não existia um entendimento pleno das/os habitantes sobre a gestão e controle territorial de uma Resex. Com tal implementação, as pessoas compreenderam que não

⁴⁰ Há muitos questionamentos por parte das lideranças indígenas no modo de composição e funcionamento do Conselho Deliberativo da Resex Tapajós Arapiuns. Essa questão será abordada no capítulo 2.

⁴¹ Sobre modos de organização social de comunidades na Resex que não se assumem indígenas ver Andrade, Silva (2019).

teriam a posse definitiva da terra, mas um termo de concessão de uso que deveria ser periodicamente renovado. Ioris (2009, p. 255) aponta como um dos motivos geradores de desconfiança entre habitantes da Resex, a efetiva autonomia na gestão do território tradicionalmente por elas/es ocupado. Ainda hoje, as disputas sobre os modos de gestão da área da Resex, mais de 20 anos após sua criação, permanecem. Diversos atores atuam nesse embate. Ainda que tenham mudado alguns/as agentes sociais ao longo desse tempo e haja certas reconfigurações das alianças, a disputa é contínua (VAZ FILHO, 2013). Indígenas questionam o método de funcionamento do Conselho Deliberativo, por entender que assuntos estratégicos que afetam a vida das pessoas que vivem na RESEX não são devidamente debatidos. Elas analisam que questões são impostas pelos coordenadores do Conselho, sem aprofundamento do debate, sem consulta prévia às comunidades, conforme prevê a Convenção 169, da OIT. Ademais, lideranças enfatizam que gestores do ICMBio ignoram a presença indígena na RESEX. Na ocasião do trabalho de pesquisa, havia um forte tensionamento na relação do chefe da RESEX Tapajós Arapiuns no ICMBio e representantes do CITA. No capítulo 5, essas relações com agentes institucionais serão analisadas. Retomo a perspectiva de contextualização das paisagens e das gentes no Baixo Tapajós contemporâneo, focalizando, a partir de agora, a presença indígena na região.

1.2.3 Povos Indígenas, Territórios e Aldeias no Baixo Tapajós

Se na atualidade, como já exposto, há 13 povos indígenas na região do Baixo Rio Tapajós, nos anos 1990, essas mesmas populações não se reconheciam perante a sociedade nacional como indígenas. Tal situação é consequência de estratégias explícitas desenvolvidas, ao longo de séculos, por representantes das classes políticas e econômicas dominantes para promover o apagamento, ainda que temporário, do reconhecimento da existência de povos indígenas no Baixo Tapajós. Esse processo é muitas vezes caracterizado como desindianização ou caboclicização da população nativa amazônica. São artimanhas usadas para desestruturar a vida social, como a proibição dos indígenas falarem em sua língua nativa; a imposição da religião católica; a formação de localidades reunindo diferentes povos; a proibição de realização de rituais; a estipulação de regimes de trabalho que exploravam a mão de obra indígena e visavam o acúmulo de capital financeiro pelo patrão; e até mesmo a prática de castigar fisicamente indígenas que não obedeciam às regras impostas.

Apesar das enormes desigualdades na correlação de forças, o projeto de etnocídio fracassou. A perspectiva indígena quanto ao modo de compreender e experimentar o mundo reelaborou-se em resistências entre habitantes do Baixo Tapajós, culminando, ao final do século XX, no processo afirmação étnica. Esse tema é recorrente na maioria das pesquisas realizadas na região do Baixo Tapajós (CÁRDENAS, 2008; COSTA et al, 2013; IORIS, 2005; MADURO, 2018; MOTA, 2017; PEIXOTO, ARENZ, FIGUEIREDO, 2012; RODRIGUES, 2016; SANTOS, 2005; TAPAJÓS, 2019; VAZ FILHO, 2010). Mesmo pesquisadores/as que não elegeram essa questão como principal, como De Lima (2015) e Romcy-Pereira (2018), dedicam uma parte do trabalho à análise dessas categorias classificatórias criadas ao longo dos séculos por colonizadores, cronistas e agentes do Estado para denominar os povos originários do Baixo Tapajós.

Diante da vasta produção sobre o tema, aprofundar essa discussão não é meu objetivo. A pesquisa que proponho se dedica a investigar os investimentos em mediação social (NEVES, 2008b), exercida por lideranças mulheres do *movimento indígena* no Baixo Tapajós. A perspectiva valorada é a compreensão da ação política contemporânea dessas indígenas. Minha opção se baseia no fato de que essa temática do *se assumir* ou *não se assumir* indígena perdeu centralidade no debate entre as/os indígenas do Baixo Tapajós. Passados mais de 20 anos, já são aproximadamente sete mil pessoas que se declaram indígenas no Censo do CITA (2019). Ao início da década 2020, é raro grupos de pessoas que vivem em localidades dos rios Tapajós, Arapiuns e Maró procurarem representantes do CITA para se informar sobre como se auto identificar como indígenas. A demanda teve seu auge no final dos anos 1990 e primeira década dos anos 2000. Embora reconhecendo esse processo de emergência étnica (OLIVEIRA FILHO, 1999) no Baixo Tapajós, reitero que não vou analisá-lo.

Ao longo dos próximos capítulos, analisarei elaborações indígenas sobre processos de tentativa de extermínio étnico do passado e do presente, e sobre sentidos de pertencimento a um determinado povo. Estes sim são temas recorrentes no discurso das lideranças. Para exemplificar, incorporo à análise reflexões de Auricélia Arapiun, expostas na audiência com representantes da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), realizada no auditório do Ministério Público Estadual, na cidade de Santarém, no dia 08 de novembro de 2018:

Fomos violentados. Fomos obrigados a deixar de lado a nossa língua materna. Por isso muitos não falam mais a língua materna. Passamos por processo de morte e dizimação dos nossos povos. E hoje estamos aqui, para dizer que nós existimos. Somos 13 povos aqui no Baixo Tapajós e

nossa resistência vai continuar (...). Nós somos indígenas. Nós somos daqui. Nós não fomos colocados aqui. Nós nascemos nesse lugar. Esse lugar é nosso e ninguém vai tirar da gente.

De acordo com informações disponibilizadas pelo CITA (setembro/2019), há no Baixo Tapajós 13 povos indígenas, que somam uma população de aproximadamente 07 mil pessoas, em 68 aldeias e 15 territórios⁴². Como já explicitado, é recorrente a cisão e fusão de aldeias em meio à tendência de crescimento da população. Portanto, essas informações são dinâmicas, ou seja, variam ao longo do tempo. Os 13 povos indígenas que habitam a região do Baixo Tapajós são: Apiaká, Arapiun, Arara Vermelha, Borari, Cara Preta, Jaraqui, Kumaruara, Maytapu, Munduruku, Tapajó, Tapuia, Tupaiú e Tupinambá.

Há diferentes possibilidades de agrupar e apresentar a informação sobre a localização das aldeias. Entre as próprias lideranças, dependendo do contexto, a classificação das áreas em que estão os territórios e povos indígenas varia. Os critérios dependem de quem são as/os interlocutoras/es e qual objetivo atribuído à classificação. Por exemplo, para debater demanda de políticas públicas, as territorialidades mais valorizadas são: divisão por município, para dialogar com gestores das prefeituras; ou divisão de acordo com os Distritos Sanitários Especiais Indígenas, para dialogar com gestores federais do Ministério da Saúde (MS); ou ainda divisão por Coordenação Regional da FUNAI – que mesmo sendo órgão federal, como o Ministério da Saúde, opera a partir de outra divisão territorial. Em determinadas situações, a classificação é elaborada de acordo com a situação jurídica da terra: se as aldeias são localizadas em área que é Terra Indígena, Resex, Flona, Projeto de Assentamento Agroextrativista, ou se ainda é área em processo de reivindicação para regularização. Por outro lado, quando é preciso operacionalizar a realização de atividades para reunir representantes das diversas aldeias, a classificação mobilizada pelas lideranças visa a facilitar a logística de locomoção das pessoas. O deslocamento de Santarém para a maior parte das aldeias é exclusivamente fluvial. De algumas é por meio fluvial e terrestre, e uma pequena parte apenas por meio terrestre. Essa

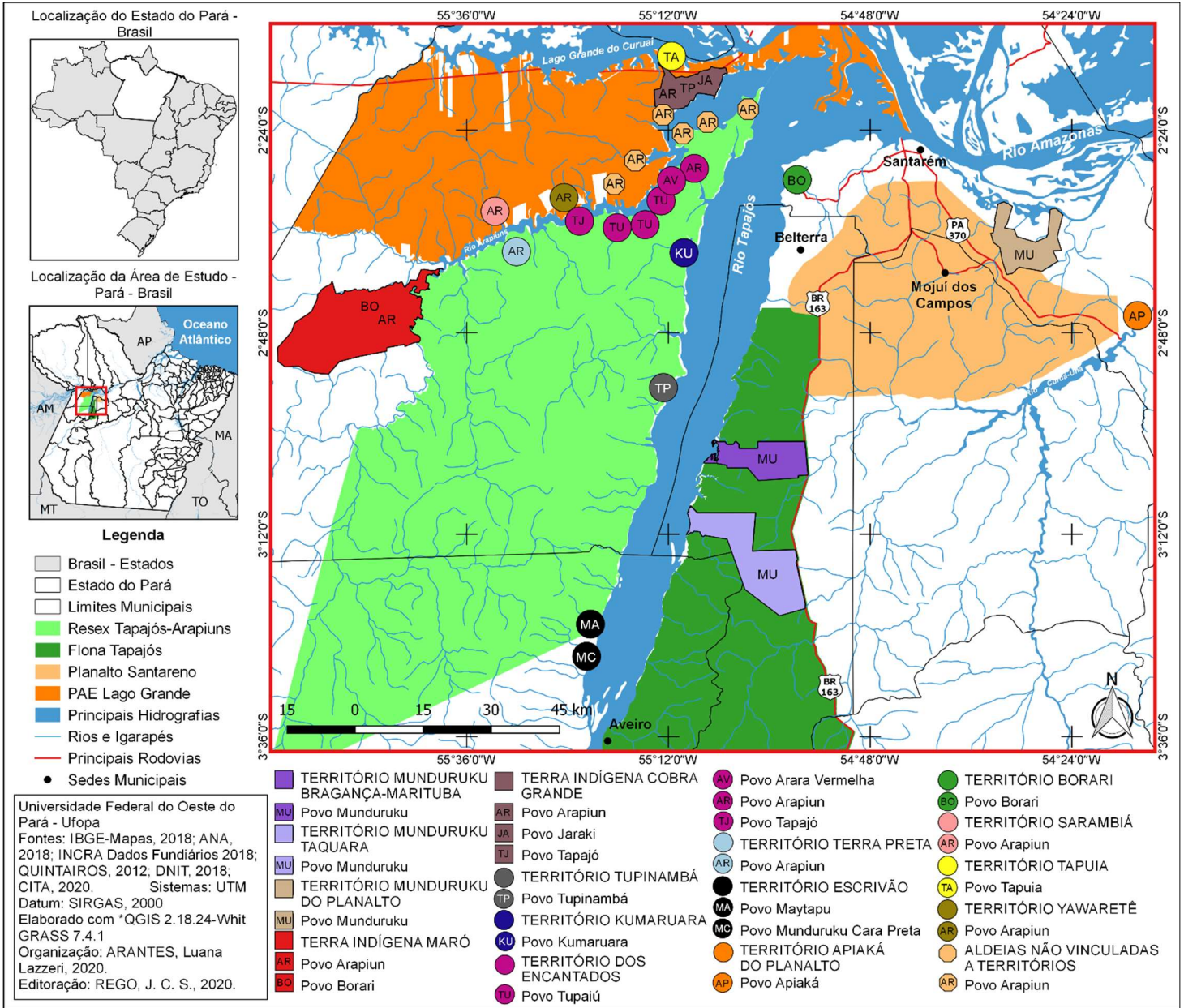
⁴² Os dados aqui apresentados e agrupados são aqueles que recebi eletronicamente de representante da coordenação executiva do CITA, via e-mail, por minha solicitação para uso na pesquisa. O arquivo enviado foi a lista de aldeias e territórios aprovada em setembro de 2019, em reunião do conselho de lideranças do CITA. Eu tomei como referência essa informação produzida pelas/os próprias/os integrantes do movimento indígena do Baixo Tapajós. Não é meu objetivo verificar todos os dados, até mesmo porque no contexto da pesquisa não tinha como ir a todas as 68 aldeias para averiguar a informação fornecida. Ainda que possa ter algum dado desatualizado, será pontual e isso não deslegitima o exercício aqui proposto de apresentar a informação sobre a localização das aldeias, a partir de levantamento realizado por representantes do CITA. Inclusive, mantive informação sobre o território Tapuia, a pedido da coordenação do referido Conselho, sabendo que há controvérsias entre moradores/es locais. Representantes do CITA vão agendar uma reunião no território Tapuia para averiguação. Mas, essa é uma situação pontual que será ponto de debate entre as lideranças e moradores/es e, de modo algum, invalida as informações sistematizadas, tampouco fragiliza o argumento desenvolvido ao longo da tese sobre os sentidos de pertencimento étnico entre povos do Baixo Tapajós.

última divisão é a mais comum nos diálogos entre as lideranças indígenas. Nesse caso, são 06 regiões: Aveiro, Belterra, Planalto Santareno, Alter do Chão, Arapiuns (incluindo rio Maró) e Tapajós (contempla apenas localidades na margem esquerda que estão na área administrativa de Santarém). Na ocasião da I Assembleia de Mulheres Indígenas do Baixo Tapajós, realizada em setembro de 2018, na aldeia Açaizal, as mulheres resolveram eleger subcoordenadoras por região. Houve um longo debate para decidir quantas e quais seriam as áreas de atuação. Elas definiram eleger duas ou três articuladoras para cada uma das 09 regiões definidas. No caso, a área do Arapiuns foi subdividida em três regiões (TI Maró, Novo Horizonte até Arapiranga, São Sebastião até Vila Franca) e do Tapajós foi subdividida em duas (Kumarua e Tupinambá). As outras divisões mantiveram a definição: Aveiro, Belterra, Planalto Santareno e Alter do Chão.

Após essas considerações sobre critérios possíveis para agregar as informações sobre ocupação indígena no Baixo Tapajós, apresentarei um mapa e alguns dados gerais sobre a localização dos territórios e, na sequência, informações mais detalhadas dos nomes dos territórios, aldeias e povo. O levantamento foi realizado junto à coordenação do Conselho Indígena Tapajós Arapiuns, em setembro de 2019. Reafirmo que essa informação é circunstancial, em consonância com a dinâmica de fusão e cisão das aldeias e territórios. O Censo do CITA é atualizado à medida que chegam novos dados repassados pelas cacicas e caciques, que são sempre levados às reuniões do Conselho de Lideranças ou Assembleias do CITA para que sejam apreciados.

Antes, destaco que nem todas as aldeias vinculam-se a um território. Esse é o caso de 06, das 68 aldeias. A grande maioria das aldeias localiza-se no município de Santarém – 62 aldeias. Entre essas aldeias localizadas em Santarém, cerca de 60% delas está em situação de sobreposição com a Resex Tapajós Arapiuns e, aproximadamente, 20% em sobreposição ao Projeto de Assentamento Agroextrativista Lago Grande (PAE Lago Grande). Esse último, está localizado à margem esquerda do rio Arapiuns. As demais aldeias situadas no município de Santarém estão no Planalto Santareno e na região de Alter do Chão. As 03 aldeias localizadas no município de Aveiro são sobrepostas à Resex Tapajós Arapiuns, mas, nesse caso, trata-se de apenas 01 território, Escrivão, que tem processo de demarcação e delimitação aberto na Funai. Em Belterra, também estão localizadas 03 aldeias, mas elas se dividem em dois territórios: Munduruku-Takuara e Munduruku Bragança-Marituba. Ambos estão sobrepostos à Flona Tapajós e tem processos de demarcação e delimitação da Terra Indígena em curso no órgão federal competente.

Mapa 2 Territórios e Povos Indígenas do Baixo Tapajós, Oeste do Pará, Amazônia, Brasil.



Fonte: CITA, 2020. IBGE, 2018; ANA, 2018; INCRA. Sistemas UTM. Datum. SIRGAS.2000.

Tabela 1 Territórios e aldeias indígenas no Baixo Tapajós, Pará, Brasil, computados por município

Municípios	Nº Territórios	Nº Aldeias	Nº Povos
Santarém	12	62	11
Aveiro	1	3	2
Belterra	2	3	1
TOTAL	15	68	n/a

Fonte: CITA, 2020.

Tabela 2 Situação fundiária dos territórios e aldeias indígenas do Baixo Tapajós, Pará, Brasil

Situação Fundiária	Nº Territórios	Nº Aldeias	Nº Povos	Município
Resex Tapajós Arapiuns	5	38	8	Santarém, Aveiro
PAE Lago Grande	3	11	2	Santarém
Flona Tapajós	2	3	1	Belterra
T.I. Homologada	2	8	4	Santarém
Reivindicada	3	8	3	Santarém
TOTAL	15	68	n/a	n/a

Fonte: CITA, 2020.

Em relação à Tabela 2, vale destacar que os 02 territórios sobrepostos à Flona Tapajós e 01 dos territórios sobreposto à Resex Tapajós Arapiuns tem processo aberto na Funai para demarcação de Terra Indígena. Mas na tabela, esses dados não aparecem, pois, nesse caso, considerei esses três territórios na contagem da sobreposição com as Unidades de Conservação porque formalmente ainda estão localizados em áreas sob responsabilidade do ICMBio.

Para finalizar essa seção, exponho informações qualitativas sistematizadas a partir de três perspectivas distintas, visando a compreensão da ocupação espacial dos povos indígenas do Baixo Tapajós. No primeiro quadro seguinte, a categoria que orienta a organização dos dados é território. A partir dessa categoria aglutinadora, definida pelas/os próprias/os indígenas e repassada à coordenação da sua entidade representativa, no caso o CITA, apresento os nomes das aldeias que compõem o território, os povos que lá vivem, o nome do município onde estão localizados e a situação fundiária. Já no segundo quadro, a referência principal é a categoria povo indígena. A intenção é possibilitar a identificação dos territórios em que vivem os 13 povos do Baixo Tapajós. Por fim, valorizo uma categorização amplamente usada na vida amazônica – os *rios*. Como expressa a sabedoria popular: “aqui o rio é nossa rua”. Assim, classifico os territórios de acordo com sua localização geográfica e hidrográfica, a saber: Rio Tapajós, Rio Arapiuns, Rio Maró e Planalto Santareno. Esse último é uma região situada próxima ao Lago Maicá, em regiões de igarapés e mais distante da beira dos grandes rios.

Quadro 2 Ocupação Indígena no Baixo Tapajós, Pará, Brasil por Território

Território	Aldeia	Povo	Município	Situação Fundiária
Kumaruara	Araçazal	Kumaruara	Santarém	Sobreposição com Resex Tapajós Arapiuns
	Mapirizinho			
	Solimões			
	Vista Alegre do Capixauã			
Tupinambá	São Pedro do Tapajós	Tupinambá	Santarém	Sobreposição com Resex Tapajós Arapiuns
	Jacaré			
	Iulpixuna			
	Castanhal			
	Enseada do Amorim			
	São Francisco do Parauá			
	Jauarituba			
	Jatequara			
	Boa Sorte			
	Paricatuba			
	São Caetano			
	Muratuba			
	Jaca			
	Paranapixuna			
	Pajurá			
	Limãotuba			
Santo Amaro				
Mirixituba				
Brinco de Moça				
dos Encantados	Aminã	Tupaiú	Santarém	Sobreposição com Resex Tapajós Arapiuns
	Arapiranga	Arara Vermelha		
	Atrocal	Tapajó		
	São Sebastião	Arapiun		
	Aningalzinho	Tupaiú		
	Zaire			
Terra Preta	Braço grande	Arapiun	Santarém	Sobreposição com Resex Tapajós Arapiuns
	Nova Vista			
	São Pedro do Muruci			
Escrivão	Escrivão	Munduruku	Aveiro	Sobreposição com Resex Tapajós Arapiuns/ Processo Aberto na FUNAI
	Camarão	Cara Preta		
	Pinhel	Maytapu		
Yawaretê	Yawaerete	Arapiun	Santarém	Sobre posição com PAE Lago Grande
	Cutilé			
	Novo Gurupá			
	São João Tapira			
Sarambiá	Esperança	Arapiun	Santarém	Sobre posição com PAE Lago Grande
	Camará			

Território	Aldeia	Povo	Município	Situação Fundiária
	Novo Horizonte			
Tapuia	Ajamuri	Tapuia	Santarém	Sobre posição com PAE Lago Grande
Cobra Grande	Arimum	Arapiun	Santarém	T.I.
	Caruci			
	Lago da Praia	Jaraki		
	Garimpo	Tapajó		
	Karidade			
Maró	Cachoeira do Maró	Arapiun	Santarém	T.I.
	São José III			
	Novo Lugar	Borari		
Munduruku Taquara	Takuara	Munduruku	Belterra	FLONA Tapajós; Processo Aberto na FUNAI
Munduruku Bragança-Marituba	Bragança	Munduruku	Belterra	FLONA Tapajós; Processo Aberto na FUNAI
	Marituba			
Borari - Alter do Chão	Alter do Chão	Borari	Santarém	Processo Aberto na FUNAI
	Curucuruí			
	Karanã			
Munduruku do Planalto	Açaizal	Munduruku	Santarém	Processo Aberto na FUNAI
	Amparador			
	Cavada			
	Ipaupixuna			
Apiaká do Planalto	São Pedro Palhão	Apiaká	Santarém	Processo Aberto na FUNAI
Aldeias não vinculadas a territórios	Arapyun (Vila Franca)	Arapiun	Santarém	RESEX
	Akaiú Wasú			
	São Miguel			
	Miripixi			PAE
	Nova Pedreira			
	Andirá			

Fonte: CITA, 2020.

Quadro 3 Ocupação Indígena no Baixo Tapajós, Pará, Brasil por Povo

Povos	Territórios	Aldeias
Apiaká	Apiaká - Planalto	São Pedro Palhão
Arapiun	Terra Preta	Braço Grande, Nova Vista, São Pedro do Muruci
	Cobra Grande	Arimum, Caruci
	Yawaretê	Yawaerete, Cutilé, Novo Gurupá, São João Tapira
	dos Encantados	São Sebastião
	Sarambiá	Esperança, Camará, Novo Horizonte

Povos	Territórios	Aldeias
	Maró	Cachoeira do Maró, São José III
	Aldeias não vinculadas à Território	Arapyun (Vila Franca), Akaiú Wasú, Nova Pedreira, Andirá, São Miguel, Miripixi
Arara Vermelha	dos Encantados	Arapiranga
Borari	Borari - Alter do Chão	Alter do Chão, Curucuruí, Karanã
	Maró	Novo Lugar
Jaraki	Cobra Grande	Lago da Praia
Kumaruara	Kumaruara	Araçazal, Mapirizinho, Solimões, Vista Alegre do Capixauã
Maytapu	Escrivão	Pinhel
Munduruku	Munduruku do Planalto	Açaizal, Ipaupixuna, Cavada, Amparador
	Munduruku Taquara	Takuara
	Munduruku Bragança-Marituba	Bragança, Marituba
Munduruku Cara Preta	Escrivão	Escrivão, Camarão
Tapajó	Cobra Grande	Garimpo, Karidade
	dos Encantados	Atrocal
Tapuia	Tapuia	Ajamuri
Tupaiu	dos Encantados	Aminã, Aningalzinho, Zaire
Tupinambá	Tupinambá	São Pedro do Tapajós, Jacaré, Iulpixuna, Castanhal, Enseada do Amorim, São Francisco do Parauá, Jauarituba, Jatequara, Boa Sorte, Paricatuba, São Caetano, Muratuba, Jaca, Paranapixuna, Pajurá, Limãotuba, Santo Amaro, Mirixituba, Brinco de Moça

Fonte: CITA, 2020.

Quadro 4 Ocupação Indígena no Baixo Tapajós, Pará, Brasil por Localização Geográfica

Localização Geográfica	Territórios
Rio Tapajós	Margem Direita
	Margem Esquerda
Rio Arapiuns	Margem Direita
	Margem Esquerda
Rio Maró	Margem Esquerda
Planalto Santareno	n/a

Fonte: CITA, 2020.

Ressalto ainda que há uma quantidade significativa de indígenas vivendo na cidade de Santarém. Considerando apenas o universo de estudantes da Ufopa, cuja maior parte mora na cidade, elas/es alcançam em torno de 400. A maioria mora com a família. Ainda há várias/os outras/os indígenas que moram na cidade para trabalhar e estudar, porém, sem quantificação porque não há levantamento preciso de quantas/os são e onde residem. Por aproximação, pode-se supor (trata-se de hipótese que precisa ser investigada) pelo menos mil indígenas do Baixo Tapajós vivendo na cidade de Santarém. Em alguns bairros há uma concentração maior. Por exemplo, várias famílias Tapuia residem no Mapiri. Nesse mesmo bairro, vivem famílias Arapiun e Tapajó. Já na chamada Ocupação do Juá, localizada na saída da cidade, na direção de Alter do Chão, moram muitas famílias Arapiun. No Tabocal, que fica localizado há cerca de 30 km do centro da cidade, moram famílias Tapuia e Borari. Além disso, há um número grande de indígenas que vem à cidade periodicamente para usar rede de serviços (banco, supermercado, feira, hospital). E há aquelas/es que, por algum motivo específico, passam temporadas e depois retornam para a aldeia. É muito comum a casa de indígenas que residem na cidade de Santarém estar sempre cheia de visitas, em sua maioria, *parentes* que vem da aldeia para resolver alguma pendência na cidade.

Como não é objetivo dessa pesquisa realizar o levantamento da ocupação indígena na cidade de Santarém, a dúvida permanecerá. Enquanto esse levantamento não for realizado, não serão alcançados dados quantitativos e espaciais para analisar o modo de organização indígena no contexto urbano de Santarém⁴³. Esses apontamentos apresentados, ainda que de modo superficial, visam apenas chamar a atenção para a questão, que é relevante para diversas áreas do conhecimento científico e para o planejamento de políticas públicas. No que tange à vivência indígena em Santarém, a prioridade aqui é refletir sobre as relações protagonizadas pelas lideranças mulheres proporcionadas pelas experiências no território universitário. Então, para finalizar a tarefa de situar a/o leitora/o quanto aos universos a serem transitados, integro considerações sobre o contexto de criação da Ufopa e um panorama das ações afirmativas.

1.2.4 Universidade Federal do Oeste do Pará - Ufopa

A criação da Ufopa, por meio da Lei nº 12.085, de 5 de novembro de 2009, ocorre num momento de ampliação e capilarização das políticas de inclusão social no Brasil, por iniciativa

⁴³ No item 4.2.1 reflito, a partir de dados arqueológicos e etnológicos, a concepção de Santarém enquanto território indígenas.

do Governo do Presidente Luís Inácio Lula da Silva (2003-2010) e da Presidenta Dilma Rousseff (2011-2016), ambos do Partido dos Trabalhadores (PT). No período de 2003 a 2014, foram instituídas 18 instituições federais de ensino superior e 173 *campi* universitários, principalmente no interior do país⁴⁴. Para proporcionar as condições de ampliar o acesso da população brasileira à universidade, foram formulados dois Programas: O PROUNI – Programa Universidade para Todos (Lei nº 11.096, de 13/01/2005) e o REUNI – Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (Decreto nº 6.096, de 24/04/2007).

Nessa mesma época, foram estabelecidas no Brasil estratégias em busca da correção das desigualdades raciais e para a promoção de oportunidades. Dois marcos são a aprovação do “Estatuto da Igualdade Racial” (Lei nº 12.288, de 20/07/ 2010) e da chamada “Lei de Cotas” (Lei nº 12.711 de 29/08/2012), que prevê a reserva de 50% das vagas ofertadas pelas universidades públicas para estudantes que cursaram o ensino médio integralmente em escolas públicas e que se autodeclararam pretas/os, pardas/os e indígenas. A reserva de vagas em concursos, enquanto modalidade de ação afirmativa, é uma das estratégias de combate ao racismo e às iniquidades. Essas são algumas das mais relevantes vitórias jurídicas e políticas que possibilitaram que segmentos sociais, até então excluídos das universidades, pudessem se inserir no ensino superior. A aprovação da Lei de Cotas se deu a partir de um processo tenso e longo de disputa entre representantes de diferentes setores da sociedade, sendo fruto da luta, principalmente, de lideranças do *movimento negro e indígena* (LÁZARO, 2012).

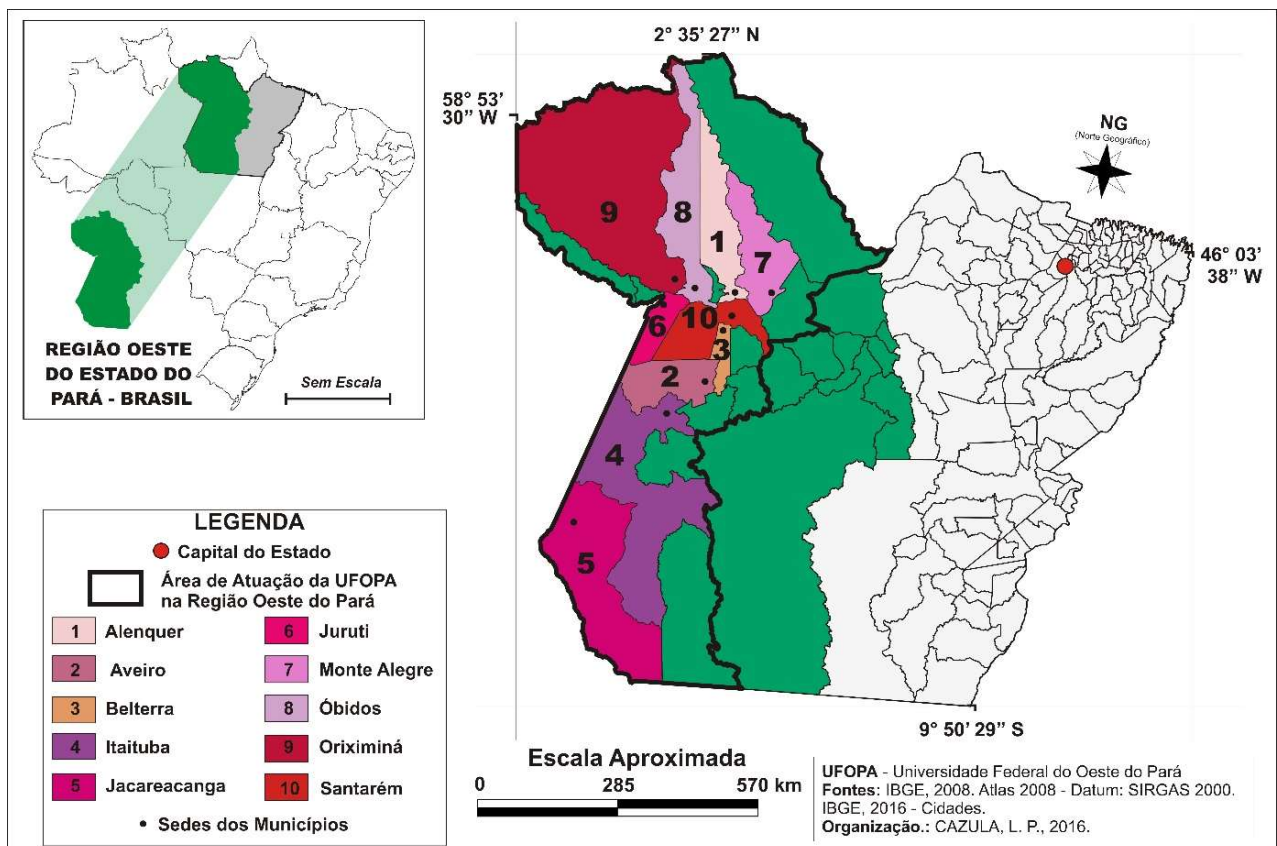
Nessa conjuntura nacional favorável se constitui a primeira instituição federal de ensino superior com sede no interior da Amazônia – a Ufopa. A criação da Ufopa proporcionou um aumento significativo do acesso da população do Pará ao ensino superior. Ao mesmo tempo, no contexto local, a inclusão de indígenas, quilombolas e população camponesa na universidade foi, e em certo sentido ainda é, uma novidade. Até então, eram raras as pessoas que viviam no meio rural no Oeste do Pará que chegavam ao ensino superior. Essa realidade se transformou de maneira significativa tanto com a ampliação do número de vagas ofertadas, quanto com a política de ações afirmativas instituída. A Ufopa tem cerca de 07 mil alunos/as matriculadas/os vinculados/as às seis Unidades Acadêmicas e 48 cursos de graduação. Trabalham na instituição mais de 1.000 servidoras/es (UFOPA, 2019). Em 2019, segundo dados disponíveis no Sistema

⁴⁴ Fonte: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=16762-balanco-social-sesu-2003-2014&Itemid=30192 Consulta em 13/09/2019.

Integrado de Gestão de Atividades Acadêmicas (SIGAA)⁴⁵, havia em funcionamento 12 cursos de mestrados e 03 doutorados.

Antes, funcionava na cidade o *campus* de Santarém da Universidade Federal do Pará (UFPA) e a Unidade Descentralizada Tapajós da Universidade Federal Rural da Amazônia (UFRA), ambos foram incorporados à Ufopa. Não apenas as estruturas em Santarém, mas também aquelas existentes nas outras seis cidades que foram abarcadas com *campi* da Ufopa: Alenquer, Itaituba, Juruti, Monte Alegre, Óbidos e Oriximiná. A maioria dos cursos funciona nas Unidades de Santarém: Amazônia, Rondon e Tapajós. Como minha pesquisa incorpora povos do Baixo Tapajós e todas/os as/os representantes desses povos que estudam na Ufopa estão em Santarém, meu universo de reflexão limita-se às relações no território universitário nessa referida cidade. De toda maneira, ressalto que, proporcionalmente, nos *campi* de Itaituba e Oriximiná há uma quantidade expressiva de discentes indígenas.

Mapa 3 Área de atuação da Ufopa, Oeste do Pará, Amazônia, Brasil.



Fonte: IBGE, 2008. Atlas 2008 – DATUM:SIRGAS 2000. IBGE, 2016 – Cidades.

⁴⁵ Fonte: <https://sigaa.ufopa.edu.br/sigaa/public/curso/lista.jsf?nivel=S&aba=p-stricto> Consulta em 11/12/2019

Na cidade de Santarém já existiam universidades e faculdades particulares, como o Centro Universitário Luterano de Santarém, Instituto Esperança de Ensino Superior e a Faculdades Integradas do Tapajós da Universidade da Amazônia. Essas instituições de ensino, ainda que não conseguissem absorver a demanda dos/as moradores/as da região, principalmente do interior, tinham e ainda têm papel relevante na formação de profissionais em Santarém.

Desde sua criação, gestores/as da UFOPA, atendendo à demanda das lideranças indígenas do CITA, implementaram sistema de cotas, mediante Processo Seletivo Especial, para ingresso de indígenas nos cursos regulares de graduação⁴⁶. Porta-vozes indígenas do Baixo Tapajós, antes mesmo da criação da Ufopa, já haviam definido o acesso ao ensino superior como pauta estratégica e prioritária. Desse modo, pressionavam não só gestores da então UFPA, mas também do Ministério Público Federal e do município para atuarem em favor da implementação de um sistema de cotas em universidades em Santarém. Esse fato é recorrentemente lembrado pelas lideranças com intuito de afirmar que o PSEI não foi uma proposta vinda de representantes da Universidade, mas foi uma resposta à reivindicação de porta-vozes do *movimento indígena* do Baixo Tapajós.

O sistema de cotas na graduação para indígenas iniciou-se no ano de 2010, no período de transição entre o *campus* da Universidade Federal do Pará – UFPA e a UFOPA. Nesse primeiro ano e no ano seguinte, servidores/as da UFPA operacionalizaram o Processo Seletivo Especial Indígena – PSEI. No total, até 2019, foram realizados 10 PSEI, sendo oferecidas de 01 (uma) a 03 (três) vagas em todos os cursos de graduação regulares da Ufopa. A seleção acontece em 02 (duas) etapas – prova escrita e entrevista. Importante ressaltar que, para concorrer ao PSEI, não é preciso prestar o Exame Nacional do Ensino Médio - ENEM. Para se candidatar, a pessoa deve se reconhecer indígena e ser indicada por lideranças da aldeia à qual faz parte. A exigência de dois documentos assinados por um conjunto de lideranças (“Declaração de Pertencimento Étnico e de Residência” e “Ata/Declaração de Pertencimento da Comunidade”⁴⁷) é um critério que distingue o desenho da política pública do PSEI em relação à Lei de Cotas. Essa última exige exclusivamente a autodeclaração individual da/o candidata/o, enquanto o PSEI exige um documento que comprove a realização de uma reunião entre lideranças que confirmem o pertencimento étnico e a existência de vínculo social, cultural,

⁴⁶ Sobre análise de processo de ingresso e permanência de indígenas na Ufopa ver Pereira (2017).

⁴⁷ Ver Edital PSEI UFOPA 2019:

<http://www.ufopa.edu.br/media/file/site/proen/documentos/2018/c974bb634d1aa24694e43cdbc4efec2.pdf> Consulta em 16/09/2019

político e familiar das/os candidatas/os com o povo e a aldeia. Ou seja, a concepção do Processo Seletivo Especial baseia-se nos princípios dos direitos coletivos indígenas, tal como defende Gersem Baniwa:

Do ponto de vista dos direitos coletivos dos povos indígenas, as vagas reservadas pelas IES não são dos indivíduos, mas das coletividades indígenas (povos). Neste caso, são essas coletividades as responsáveis pelas escolhas dos seus candidatos e dos cursos de seus interesses, assim como pelo acompanhamento de todo o processo de formação e sua reinserção à comunidade (LUCIANO, 2013, p. 19).

Portanto, os critérios definidos para acesso dos indígenas na Ufopa reconhecem e reforçam o caráter coletivo do projeto de formação de intelectuais e profissionais indígenas. No entanto, esse princípio precisa nortear também as estratégias institucionais para permanência das/os discentes indígenas. Esse é ainda um gargalo na vivência indígena na Ufopa porque são insuficientes os mecanismos que reconhecem e incentivam o vínculo e as trocas entre discentes indígenas, lideranças indígenas e integrantes da comunidade acadêmica de modo geral. Essa defasagem provoca rupturas que geram consequências em várias esferas. Afinal, é como se a ponte servisse apenas para uma viagem de ida até à Universidade e depois desmoronasse. A construção de caminhos que conectem território universitário e territórios tradicionais é essencial para proporcionar condições de praticar a interculturalidade crítica e a pedagogia decolonial (WALSH, 2009) no âmbito universitário. A questão será retomada no capítulo 4, a partir das narrativas das mulheres indígenas. No momento, retomo o objetivo de fornecer às leitoras e leitores um panorama geral sobre a Ufopa.

Em 2019, segundo a Pró Reitoria de Gestão Estudantil (PROGES), matricularam-se nos cursos de graduação 443 indígenas de 18 povos que ingressaram na UFOPA pelo PSEI. Desses 18 povos, 13 são oriundos da região do baixo Tapajós. Isso se dá por um conjunto de motivos. Destaco alguns deles: (i) como já referenciado, as lideranças indígenas que fizeram articulação política para garantir o acesso ao ensino superior para indígenas em Santarém são representantes dos povos do Baixo Tapajós, (ii) os povos do Baixo Tapajós estão geograficamente mais próximos à cidade de Santarém, local onde é ofertada a grande maioria dos cursos e (iii) as/os indígenas do Baixo Tapajós tem o português como primeira língua, condição que proporciona mais facilidade para ingressar na universidade em relação as/aos indígenas que não têm como primeira língua o português como, os WaiWai e Kaxuyana da bacia do rio Trombetas e os Munduruku do Alto Tapajós.

O fato de a grande maioria dos/as estudantes indígenas na UFOPA ser do Baixo Tapajós é uma questão que, pelo menos nos últimos 05 anos, é questionada pelas lideranças indígenas do Médio/Alto Tapajós e da Bacia do Rio Trombetas. Essas lideranças demandam a criação de critérios que permitam proporcionalidade da entrada de indígenas entre as três áreas etnográficas do Oeste do Pará: Baixo Tapajós, Médio/Alto Tapajós e Bacia do Rio Trombetas. A proposta dessas lideranças é que as especificidades dos povos de cada região sejam consideradas no processo seletivo. Tal situação gera desentendimentos que acabam refletindo nas relações entre esses povos na Universidade. Por esse tipo de questão, as relações na Ufopa entre os povos indígenas das diferentes áreas etnográficas por vezes se tornam conflituosas. Mas em determinadas circunstâncias, representantes dos povos indígenas se unem em prol de causas em comum.

A presença indígena na Ufopa gera conflitos e questionamentos entre integrantes da comunidade universitária. Há grupos que discordam da existência de processo especial para indígenas e quilombolas⁴⁸ se integrarem ao ensino superior. O posicionamento contrário às ações afirmativas parte de representantes de todos os segmentos que aí convivem: docentes, discentes e técnicos. Essas pessoas usam argumentos recorrentes entre aqueles que são contra qualquer sistema de reserva de vagas como, por exemplo, que cotistas são privilegiados, preguiçosos, abaixam a qualidade do ensino na sala de aula, que os processos seletivos têm que se basear na meritocracia e que no Brasil não existe preconceito e racismo (CAMINO et al, 2014). Esse tipo de posicionamento gera situações de violência, embate e constrangimento no cotidiano da Universidade. Desde o isolamento de indígenas no contexto de sala de aula, à pichações racistas em banheiros, olhares e comentários preconceituosos e discussões acaloradas. O estereótipo indígena concebido e perpetuado na sociedade brasileira é uma das causas do incômodo de pessoas com a presença indígena na Universidade. A concepção de que “o índio” vive na mata, sem roupa e alheio à sociedade capitalista e ao conhecimento científico ainda persiste no imaginário nacional e, definitivamente, não engloba a possibilidade de indígenas ocuparem o espaço acadêmico. Peixoto (2017) debate sobre os modos como a ideologia racista violenta os povos indígenas e como essa ideologia foi sendo moldada ao longo dos séculos na região do Baixo Tapajós, investindo na perspectiva de manutenção de hegemonias na estruturação das relações de poder.

⁴⁸ O Processo Seletivo Especial Quilombola na Ufopa é mais recente. A primeira edição ocorreu em 2015. Desde 2018, as alianças políticas entre indígenas e quilombolas na Universidade vem se ampliando. Nas narrativas sobre as lutas por direitos na Universidade esse tema será abordado.

É relevante que, constantemente, lideranças dos povos do Baixo Tapajós tragam à tona o debate sobre racismo na Universidade. Ao que tudo indica, o termo “racismo” entrou para o vocabulário dos indígenas no Baixo Tapajós, em 2014, quando usaram-no para qualificar a sentença do Juiz Federal Airton Portela, que pedia anulação do processo de demarcação da Terra Indígena Maró sob o argumento que as pessoas que ali viviam não eram indígenas. Ou seja, a sentença negava a existência dos Borari e Arapiun (TAPAJÓS, 2019). Desde então, estudantes e lideranças do Baixo Tapajós fomentam essa discussão no âmbito da Universidade. Elas/es promovem manifestações, debates e caracterizam, enquanto atos racistas, violências que sofrem na sala de aula e nos corredores, praticados tanto por docentes quanto por discentes e técnicas/os. Em algumas situações foram realizadas denúncias na Ouvidoria da Universidade. Em 2016, o tema escolhido para a Semana dos Povos Indígenas na UFOPA, organizada pelo Diretório Acadêmico Indígena - DAIN, foi “Diversidade Indígena: todos contra o racismo”.

Figura 4 Ato de abertura da “Semana dos Povos Indígenas da Ufopa”, Praça Rodrigues dos Santos, Santarém/PA, 11 de abril de 2016.



Fonte: Acervo pessoal da autora

Figura 5 Auricélia Arapiun em ato contra racismo na UFOPA organizado por integrantes do DAIN (2017).



Fonte: Acervo pessoal da autora

O referido Diretório -DAIN - foi fundado por lideranças estudantis indígenas, em 2013. Trata-se de um grupo político no ambiente universitário que representa interesses das/os discentes indígenas junto a gestoras/es da UFOPA, acolhe calouras/os, ajudando-as/os na compreensão das burocracias, promove eventos e manifestações. O DAIN funciona em uma sala no *campus* Amazônia, dispõe de seis computadores para fazer trabalhos e pesquisas acadêmicas, e elaborar documentos referentes às ações políticas das lideranças dentro e fora da Universidade. Há também uma mesa de oito lugares que é frequentemente usada para reuniões indígenas. A sala do DAIN é um ponto de referência importante na Universidade, por ser um lugar exclusivamente indígena. De todo modo, os/os discentes não consideram a estrutura do DAIN adequada por ser pequeno e fechado. Por isso as lideranças estudantis não deixam de lembrar em seus discursos que o que almejam é a construção de um Malocão na beira do rio, no Campus Tapajós, para que possam estudar, realizar rituais, cantar, conversar, acolher as crianças, comer junto, reunir.

Idealmente, o DAIN é um diretório formado para representar indígenas de todos os povos que se fazem presentes na Universidade. No entanto, divergências entre representantes do Baixo Tapajós e da bacia do Rio Trombetas levaram esses últimos a fundar, em 2017, um centro acadêmico próprio – Centro Acadêmico Indígena da Calha Norte (Caican). Alunos/as WaiWai e Kaxuyana conseguiram uma sala específica para funcionamento do Caican e, desde então, não frequentam mais a sala do DAIN. De toda maneira, formalmente o DAIN permanece como o coletivo que representa o conjunto de discentes indígenas da UFOPA. Além da formalidade, a atuação dos povos do Baixo e do Médio/Alto Tapajós na reivindicação de políticas para ingresso e permanência no âmbito da Universidade é mais incisiva e constante. Há bem menos discentes Munduruku do Alto/Médio Tapajós do que indígenas do Baixo Tapajós. Mas esses grupos têm uma aliança política no âmbito do DAIN e atuam em conjunto nas ações na Universidade. Atualmente, o coordenador do DAIN é do povo Borari de Alter do Chão e cursa Bacharelado em Gestão Pública e Desenvolvimento Regional. O mandato da coordenação do DAIN é de dois anos. As lideranças indígenas, através do DAIN, participam ativamente da construção da política de ações afirmativas. As protagonistas dessas lutas costumam dizer que todas as políticas que hoje existem na Ufopa foram fruto de muita pressão das lideranças, que só a partir do enfrentamento direto as/aos gestoras/es que ocorreram avanços. O próprio acesso ao Programa Bolsa Permanência do MEC foi viabilizado pela gestão da Ufopa, após uma ocupação da Universidade por parte das/os indígenas, em 2014, logo após a posse da primeira reitora eleita da Ufopa, professora Raimunda Monteiro. Foi a primeira

ocupação protagonizada pelas/os discentes indígenas e culminou no acesso à bolsa permanência do MEC⁴⁹ e ao auxílio alimentação, transporte e moradia da Ufopa. Também como consequência dessa mobilização foi criada, no dia 14 de abril de 2014, a Pró Reitoria de Gestão Estudantil – PROGES, contemplando em sua estrutura a Diretoria de Ações Afirmativas – DAA, que depois veio se chamar Diretoria de Políticas Estudantis e Ações Afirmativas - DPEAA.

FIGURA 6 Protesto de estudantes indígenas na cerimônia de posse da Reitora Raimunda Monteiro. Ao centro, dando a mão para o filho, Auricélia Arapiun. À direita, grávida, Luana Kumaruara, ao lado direito dela com criança no colo, Fabiana Borari. Ufopa Tapajós, Santarém/PA, 30 de maio de 2014



Fonte: Acervo pessoal Luana Kumaruara

Nos dias 11 e 12 de setembro de 2019, a direção da PROGES promoveu o I Fórum Integrado de Ações Afirmativas e Assistência Estudantil da Ufopa. Entre os debates propostos estava a realização de balanço dos 10 anos de ações afirmativas na Ufopa. Ao longo dessa década, foram mais de cinco centenas de estudantes indígenas e quilombolas que ingressaram na Universidade. Na prática, essa é uma das políticas de ingresso para estudantes indígenas mais inclusivas do País. Porém, ainda que o processo seletivo especial esteja previsto como instrumento da Política de Ações Afirmativas e Promoção da Igualdade Étnico-Racial da

⁴⁹ Programa instituído pela Portaria do MEC nº 389, de 09/05/2013

Ufopa⁵⁰, não há regulamentação no âmbito da Universidade do PSE Indígena e Quilombola. A ausência de regulamentação provoca insegurança por parte dos sujeitos da política e propicia intrigas, visto que habitualmente a narrativa que o processo seletivo especial será extinto é alimentada por integrantes da comunidade acadêmica.

A partir do ingresso de indígenas na Universidade por meio do PSEI, demandas foram surgindo, principalmente, referentes às condições de acolhimento institucional e acadêmico desses/as alunos/as para viabilizar a permanência nos cursos. Como anteriormente exposto, o acesso às bolsas de estudo pelas/os indígenas foi viabilizado a partir de 2004, após discentes ocuparem a Universidade. O recurso das bolsas é fundamental para as/os alunas/os indígenas se manterem no ensino superior. Sem bolsa, essas/es discentes não têm como permanecer na cidade para estudar, afinal são muitas despesas com aluguel, transporte, alimentação, material de estudo. Ademais, ao se mudar para cidade, a maioria vem com a família. Quando ocorre atraso no pagamento das bolsas, parte significativa desses/as discentes chega a passar fome. A incerteza sobre o não recebimento das bolsas aumentou em 2019. Em fevereiro, a então pró-reitora de gestão estudantil cortou a bolsa permanência de 96 estudantes, sem qualquer diálogo com as/os estudantes ou com coordenadoras/es do DAIN. Por isso, representantes do movimento indígena e quilombola ocuparam a Ufopa por 17 dias até que as bolsas permanência fossem reativadas. Também, em 2019, o Ministro da Educação ameaçou não abrir novo edital para bolsas permanência, apenas voltou atrás após grande mobilização nacional das lideranças indígenas e quilombolas. O reitor da Ufopa decidiu diminuir o valor do auxílio mensal para indígenas e quilombolas de 540 reais para 100 reais. Ou seja, houve perda de direito adquirido. As lideranças estudantis indígenas avaliam que precisam se manter vigilantes o tempo todo e que essa condição é altamente desgastante e impede a concentração nos estudos. O fato é que sem bolsa de estudos, a política de inclusão indígena no ensino superior não se sustenta⁵¹.

Ao mesmo tempo, não se pode perder de vista que o acesso à bolsa se circunscreve à condição material para permanência. Há outras questões centrais nesse processo e que, de certo modo, são bem mais complexas. Por exemplo, a execução de ações institucionais para preparar as pessoas da comunidade acadêmica para lidar com a intensificação das relações interculturais

⁵⁰ Ver inciso V, artigo 6º da referida Política de Ações Afirmativas instituída pela Resolução nº200, de 08 de junho de 2017 do CONSEPE/UFOPA. Disponível em [file:///C:/Users/luana/Downloads/Resolucao%20no%20200.17%20-%20Consepe%20-%20Politica%20Acoes%20Afirmativas%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/luana/Downloads/Resolucao%20no%20200.17%20-%20Consepe%20-%20Politica%20Acoes%20Afirmativas%20(1).pdf) Consulta em 11/12/2019.

⁵¹ As condições de inserção e permanência na Universidade e os modos de ação política das lideranças indígenas na Ufopa serão analisadas no capítulo 4.

dentro e fora de sala aula. Uma situação bem sintomática é o fato de docentes tomarem posse na Universidade desconhecendo que, necessariamente, terão alunos/as indígenas na sala de aula. A grande maioria das/os docentes não têm nenhum conhecimento sobre os povos indígenas no Oeste do Pará. Elas/es fazem concurso público sem ter ideia dessa realidade e não são cobrados por isso. Até 2017, ao assumirem suas funções, elas/es não recebiam qualquer orientação sobre práticas pedagógicas interculturais, tampouco informações sobre os 18 povos que atualmente se fazem presentes na Ufopa. O grupo de docentes que tomou posse em 2017 foi a primeira turma a receber uma palestra, não obrigatória, de meia jornada, sobre ações afirmativas, o que está longe de ser suficiente. Afinal, professoras/es precisam ter formação para lidar com um ambiente de reconhecida interculturalidade em sala de aula. Há alunas/os com pouco domínio da língua portuguesa e da linguagem acadêmica, e, ao mesmo tempo, conhecedoras/os de outros sistemas de conhecimento. A hierarquização dos conhecimentos é constituidora do meio acadêmico, mas pesquisadores/as se recusam a quebrar paradigmas pautados em formas de dominação, até certo ponto ainda coloniais, e se dedicam ao diálogo intercientífico (BERGAMASCHI, 2014) ou interepistêmico (CARVALHO, 2015). Só há possibilidade de vivência intercultural na Universidade se houver reflexão quanto à matriz da colonialidade e à hierarquia racializada dos sistemas de conhecimento (WALSH, 2009).

Se por um lado na Ufopa há um potencial pulsante para experimentar a interculturalidade crítica (*ibidem*), dada a presença de centenas de indígenas de quase 20 povos diferentes como parte da comunidade acadêmica, por outro, a indisposição das/os gestoras/es e servidoras/es para construir um projeto pedagógico intercultural e mecanismos de combate ao racismo, tornam as relações cotidianas extremamente tensas e produtoras de sofrimento para as/os indígenas. Essas questões quanto à reflexividade prática da interculturalidade crítica e da pedagogia decolonial entre integrantes da comunidade acadêmica da Ufopa serão desenvolvidas no capítulo 4.

Para finalizar esse tópico, destacarei ações relevantes já levadas a cabo na Ufopa, a partir de um esforço coletivo de gestoras/es, funcionárias/os e lideranças indígenas no sentido de garantir a permanência indígena, fomentar a interculturalidade e institucionalizar a política de ação afirmativa. Pois, apesar de todos obstáculos acima descritos, há uma parcela da comunidade acadêmica que reconhece e enfrenta o desafio da construção de uma universidade diversa, pluriétnica e decolonial. Em junho de 2017, integrantes do Conselho Superior da

Universidade aprovaram a Política de Ação Afirmativa⁵² que define princípios, objetivos, instrumentos e competências na execução das ações afirmativas. É um importante instrumento que determina princípios norteadores e cria institucionalidade. A questão é que a regulamentação das ações indicadas na Política não aconteceu, sendo assim, permanece uma insegurança jurídica e política quanto à continuidade delas ao longo do tempo.

Também em 2017, a Reitora Raimunda Monteiro, a partir de diálogo com lideranças indígenas, propôs Projeto da Formação Básica Indígena – FBI⁵³, aprovado pelo Conselho de Pesquisa, Ensino e Extensão. Essa formação passou a ser obrigatória para todas/os indígenas que ingressaram pelo PSEI, a partir de 2018, com intuito de contribuir com a diminuição da retenção e evasão. Ao longo de 02 semestres, antes de ingressar no curso escolhido, indígenas participam de atividades de ensino e extensão de ciências exatas, humanas, tecnologias e letras. São ofertadas disciplinas de base, como português, matemática, metodologia e tecnologias para ajudar na adaptação à Universidade e facilitar a permanência nos cursos regulares. Ademais, nas disciplinas da formação básica são debatidos direitos indígenas, processo de constituição e atuação do movimento indígena, conflitos socioambientais e interculturalidade. A convivência na sala de aula apenas entre discentes indígenas no primeiro ano da Universidade é estratégica para criação de vínculos interpessoais e adaptação à vida acadêmica. Entre as ações desenvolvidas no âmbito do FBI, destaco a elaboração de projetos de pesquisa e extensão nas aldeias. No final do segundo semestre, esses projetos são apresentados em evento chamado “Comunicação Indígena”. Até o momento ocorreram três edições (2018 e 2019)⁵⁴. Essa é a primeira e única atividade de caráter permanente desenvolvida na Ufopa que prevê o trânsito entre Universidade e aldeia. Porém, ainda que os resultados sejam apresentados para toda a comunidade acadêmica, o envolvimento de não-indígenas nesses projetos é pontual. A orientação dos projetos é realizada pelas três únicas professoras exclusivas do FBI. E a participação da comunidade acadêmica no evento de divulgação acaba restrito aos indígenas e

⁵² Ver íntegra da Resolução nº 200 de 08 de junho de 2017 que aprova a referida Política no link: <file:///C:/Users/luana/Downloads/Resolucao%20no%20200.17%20-%20Consepe%20-%20Politica%20Acoes%20Afirmativas.pdf> Consulta em 17/09/2019.

⁵³ Ver íntegra da Resolução nº 194 de 24 de abril de 2017 que aprova o Projeto da Formação Básica Indígena no link: <http://www.ufopa.edu.br/arquivo/consun/resolucoes/resolucao-no-194.17-aprova-o-projeto-de-formacao-basica-indigena> Consulta em 04/03/2018.

⁵⁴ Para maiores informações do evento ver: <http://www.ufopa.edu.br/noticias/2018/marco/evento-apresenta-acoes-de-extensao-e-pesquisa-desenvolvidas-em-comunidades-indigenas> ; <http://www.ufopa.edu.br/ufopa/comunica/noticias/ii-comunicacao-indigena-protagonismo-indigena-no-ensino-superior/> ; <http://www.ufopa.edu.br/ufopa/comunica/noticias/ufopa-realiza-a-iii-comunicacao-indigena/> Acesso em 13/07/2020.

àquelas poucas pessoas que já são comprometidas com a implementação e desenvolvimento de uma pedagogia intercultural.

Figura 7 Cartazes de divulgação do II e III Comunicação Indígena, organizado por professoras/es e alunas/os da Formação Básica Indígena/Ufopa.



Além do FBI ser composto por um corpo docente limitado a três pessoas, há uma insegurança institucional, visto que o Projeto da Formação Básica Indígena foi aprovado apenas com sua concepção política-pedagógica, mas sem a criação de uma estrutura para seu funcionamento. Na época, o diretor do Instituto de Educação aceitou acolher temporariamente o FBI, até que fosse viabilizada a criação de um Instituto Intercultural, como existe em outras universidades do país. São as universidades que criaram esse tipo de estrutura organizacional, como o Instituto Insikiran na Universidade Federal de Roraima, que tem experiências interculturais mais profícuas (FREITAS, 2011; REPETTO, 2011). Contudo, a proposta de criação do Instituto na Ufopa foi paralisada após mudança de gestão da Reitoria. Assim, as três professoras do FBI trabalham sem estrutura institucional para o funcionamento do projeto de formação básica, pois não há qualquer recurso previsto para atividades do FBI ou cargo disponível para a função de coordenação. Recentemente, foi disponibilizado pelo Diretor do ICED um técnico para contribuir na operacionalização da burocracia que envolve o cotidiano do FBI. De toda maneira, são condições de trabalho precárias, aliadas a uma insegurança institucional que gera mal-entendidos. Mesmo assim, é uma iniciativa efetiva de construção de caminhos para a prática da interculturalidade crítica e da pedagogia decolonial.

Nesse mesmo sentido, destaco o projeto de extensão “A Hora do Xibé” executado em parceria com o SACACA - Núcleo de Estudos Interdisciplinares em Sociedade Amazônicas, Cultura e Ambiente⁵⁵, desde 2013. Através desse projeto, coordenado pelo professor Florêncio de Almeida Vaz Filho e que envolve inúmeras/os discentes, há difusão de histórias, receitas, memórias e conhecimentos de indivíduos e grupos da região do Baixo Tapajós através de um programa radiofônico semanal na Rádio Rural de Santarém (CARVALHO, VAZ FILHO, 2013, p. 10-11)⁵⁶. Esse programa é amplamente escutado pelas/os moradoras/es das aldeias que se sentem orgulhosas/os de ouvir seus conhecimentos sendo valorizados e divulgados. Ademais, apresentadoras/es da “A Hora do Xibé”, sempre que solicitadas/os, disponibilizam tempo para as lideranças indígenas passarem informes e divulgarem atividades organizados pelos representantes do CITA. Assim, esse programa é um meio de comunicação eficiente com habitantes das aldeias e *comunidades*, envolvendo parte da comunidade acadêmica.

Além do programa de rádio, já foram publicados dois livros a partir dos relatos gravados pela equipe: “Isso é tudo encantado” (CARVALHO, VAZ FILHO, 2013) e “Pajés, Benzedores, Puxadores e Parteiras: os imprescindíveis sacerdotes do povo na Amazônia” (VAZ FILHO, 2016a). Essas publicações são estratégicas para o registro, divulgação e valorização do modo de pensar e organizar o mundo das/os nativas/os do Baixo Tapajós. Esses textos são instrumentos para a prática pedagógica decolonial na perspectiva de levar a sério outros sistemas de conhecimento.

É notável também a ampliação nos últimos anos da participação de docentes na gestão de ações afirmativas no âmbito dos Institutos. Algumas iniciativas começaram a ser desenvolvidas na perspectiva de contribuir para a permanência de indígenas e quilombolas nos cursos, bem como potencializar a vivência intercultural nas relações em sala de aula. Nesse sentido, cito o exemplo da disciplina criada no Programa de Arqueologia e Antropologia do Instituto de Ciências da Sociedade chamada “Laboratório de Textos”. A disciplina, ofertada todo semestre, é exclusiva para indígenas e quilombolas, e funciona como uma espécie de oficina de apoio aos estudantes nas leituras e elaboração de trabalhos. Há em torno de quatro monitoras/es por semestre que fazem atendimento individual e em pequenos grupos. Os resultados dessa experiência são positivos, acarretando melhor aproveitamento acadêmico das/os discentes e formando uma rede de apoio entre elas/es.

⁵⁵ O SACACA (antigo Pepca) é coordenado pela professora de antropologia Luciana Carvalho.

⁵⁶ O programa na rádio começou em 2007, ou seja, é anterior à parceria com o SACACA/Ufopa.

Por último, cito o lançamento do “Guia de Enfrentamento ao Racismo Institucional” (UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ, 2017) ⁵⁷ como um instrumento de orientação para fomentar a discussão, orientar as pessoas vítimas de racismo e inibir atitudes racistas. Tal Guia disponibiliza conceitos, leis, orienta como denunciar o racismo na Universidade e fornece contatos de instituições externas. A publicação de material com esse conteúdo em si é fundamental para instrumentalizar integrantes da comunidade acadêmica. Porém, até o momento, não é perceptível um uso efetivo dessa ferramenta para alimentar a rede de reflexão e formação em torno do debate étnico-racial na comunidade acadêmica.

Participar da vida acadêmica na Ufopa evidencia relações raciais tensas e conflituosas, da mesma forma como são as relações na sociedade em geral. Nesse caso, estão apenas refletidas no microcosmo da Universidade. O racismo enquanto sistema ideológico de dominação (MOORE, 2007) produz iniquidades e violência física e simbólica no cotidiano das pessoas. Como ideologia, o racismo opera na ordem do subjetivo, não se propaga apenas em situações de desigualdade econômica. Incide nos corpos sociais e se inscreve em suas relações. Mas, se no cotidiano fora da Ufopa uma pessoa pode viver usufruindo de seus privilégios da branquitude (CARONE, BENTO, 2016), negando-se a reconhecer as desigualdades raciais, no dia a dia na Ufopa ela, com certeza, é interpelada pela presença indígena e quilombola. Para evitar que esses encontros inevitáveis gerem mais violência física e simbólica, é preciso que gestores/as da Universidade, compartilhando com as lideranças indígenas e quilombolas, criem mecanismos para mediar essas relações que pressupõem, necessariamente, ações efetivas de combate ao racismo. A Universidade, sendo uma instituição pública que tem por função produzir conhecimento, é um espaço propício para evidenciar conflitos e, ao mesmo tempo, criar estratégias de mediação para gerir, sem negar, os conflitos. Esse é um dos motivos que levou as lideranças de segmentos sociais marginalizados a lutarem para ocupar esse espaço de poder.

No século XXI, as portas das universidades foram abertas para os povos indígenas. No caso da Ufopa, ela já nasceu nessa nova realidade social de presença indígena marcante nos cursos de graduação; e de perturbante alteridade de integrantes da comunidade acadêmica, sendo estranhados e estranhando agentes sociais, ocupando posições até então a elas/es negadas.

⁵⁷ Conteúdo disponível no link: <http://www.ufopa.edu.br/noticias/2017/agosto-1/ufopa-lanca-guia-para-enfrentamento-de-racismo-institucional> Consulta em 04/03/2018.

CAPÍTULO 2: CONSTRUÇÃO DA PESSOA E DE COLETIVOS INDÍGENAS NOS ANOS 1990

As três principais interlocutoras na pesquisa nasceram em meados dos anos 1980. Fabiana Borari, em 1985, Luana Kumaruara em 1986 e Auricélia Arapiun, em 1987. Hoje contam com pouco mais de 30 anos, mas no tempo em que iniciou o processo de constituição do *movimento indígena* na região, final do século XX, elas entravam na puberdade, com aproximadamente 10 anos de idade.

Neste capítulo, partirei das narrativas dessas mulheres sobre temas que dizem respeito às vivências que marcaram a infância, que remetem à organização social e às relações de parentesco entre seus povos. Vou discorrer sobre vivências que são por elas refletidas, quando incitadas a construir uma narrativa sobre como se tornaram lideranças em determinado coletivo. Para tanto, a partir desse conjunto de relatos, serão abordados os sentidos de pertencimento a um determinado povo, nos casos aqui considerados: Arapiun, Borari e Kumaruara. Esses sentidos, como serão demonstrados, são constituídos nas relações interpessoais nas aldeias, com pessoas de outras aldeias, com outros povos e com não indígenas. Além disso, o trânsito social dessas mulheres e de seus familiares mais próximos entre aldeia e cidade é princípio central no processo de constituição delas enquanto pessoas e, mais tarde, enquanto lideranças indígenas.

Apresentarei neste capítulo não apenas a primeira fase da vida de Auricélia, Fabiana e Luana, como também a primeira fase da articulação do *movimento indígena* no Brasil e no Baixo Tapajós, visando explicitar os caminhos que levaram à constituição das duas principais entidades que atuam na região do Baixo Tapajós: o Grupo Consciência Indígena – GCI, fundado em 1997, e o Conselho Indígena Tapajós Arapiuns – CITA, fundado em 2000.

2.1 Deslocamentos entre aldeia e cidade

Nos anos 1980, um dos focos de conflito fundiário na região de ocupação indígena do Baixo Tapajós era na área da Floresta Nacional do Tapajós, na margem direita do rio Tapajós. Isso porque, como anteriormente referenciada, a FLONA Tapajós foi criada em 1974 e apenas nos anos 2000 ocorreu mudança na legislação para permitir que moradoras/es locais permanecessem residindo nesse tipo de Unidade de Conservação. Assim, por 26 anos, para que não fossem expulsos de suas casas, as/os moradoras/es tiveram que se manter atentas/os e

articuladas/os. Já nas regiões onde se localizam as aldeias de pertencimento de Auricélia, Fabiana e Luana, conflitos territoriais viriam a se agravar na década de 1990.

Auricélia dos Anjos Fonseca nasceu no dia 07 de junho de 1987, na localidade de São Pedro do Muruci, no alto Rio Arapiuns, município de Santarém/Pará, pelas mãos de uma parteira reconhecida que vivia na aldeia vizinha chamada Nova Vista.

O deslocamento de São Pedro para a cidade de Santarém é por meio dos rios. O tempo de viagem depende do tamanho e da potência do motor da embarcação. No caso dos barcos que fazem linha da cidade para aldeia, e vice-versa, a viagem dura cerca de oito horas. Aproximadamente, seis horas navegando pelo Arapiuns até chegar à boca do Tapajós, que fica do lado oposto e um pouco abaixo da cidade de Santarém. A travessia do Rio Tapajós dura mais ou menos duas horas e meia e pressupõe cruzar o chamado “caldeirão do inferno”. Esse nome, dado por comandantes de barcos, é uma parte da travessia em que há confluência das águas dos rios Amazonas, Tapajós e Arapiuns. Dependendo das condições do vento, as águas podem estar como um espelho e a travessia, muito tranquila. Mas se o vento estiver forte, pode ocorrer ondas grandes e as águas ficarem muito turbulentas. Em algumas situações, é preciso esperar o vento se acalmar para atravessar. O medo maior das pessoas é o vento virar durante a travessia. Nesse caso, só resta a alternativa de rezar e seguir em frente. Na época da seca, há também receio de a embarcação bater em pedras ou encalhar em pontas de areias no Rio Arapiuns. Risco que até os comandantes⁵⁸ mais experientes assumem. Por isso, Auricélia, como muitas outras pessoas, tem medo de fazer essa viagem. Sempre que ela pode, escolhe viajar durante o dia.

O medo de Auricélia está ligado principalmente ao poder das águas dos rios e dos seres encantados que lá vivem. O mundo do encanto é localizado exatamente no *fundo*, é uma cidade enorme, muito bonita e com muitas riquezas. Lá vivem seres encantados invisíveis que podem tomar forma de cobra grande, boto, jacarés e até humana, para aparecer no mundo da superfície (VAZ FILHO, 2016a). É para lá que as/os grandes pajés, chamados de *sacacas*, *viajam*. Apenas elas/es são capazes de ir e voltar do *fundo*. Pessoas comuns, se levadas para o *fundo*, serão encantadas e provavelmente não retornarão para o mundo dos seres humanos. Alguns locais específicos, como pontas de areia e pedreiras são moradas de encantados. Por isso, não basta conhecer bem os rios para que um comandante e as/os passageiras/os estejam livres do perigo

⁵⁸ Uso o termo aqui apenas no masculino porque não conheci e nem ouvi falar de mulheres comandantes de barcos. Ainda que nas aldeias seja comum mulheres conduzirem rabetas, bajaranas e canoas para se locomover em redondezas ou para pescar. Rabetas e bajaranas são embarcações pequenas com motor de popa.

de bater nas pedras, encalhar nas pontas ou até mesmo se perder pelo caminho⁵⁹. O medo de viajar pelos rios está relacionado ao mundo sobrenatural. As explicações que ouvi sobre situações de perigo ou de imprevistos nas viagens de barco tem sempre como agente causador seres encantados. Normalmente, trata-se de uma reação dos encantados em relação à quebra de alguma regra por parte dos humanos.

Auricélia desde criança faz esse trajeto pelas águas dos rios Arapiuns e Tapajós entre aldeia de São Pedro e a cidade de Santarém. Além desse percurso, ela acompanhava a mãe, dona Alaíde, em viagens a outras localidades do Rio Arapiuns, para participar de atividades promovidas por agentes da igreja católica.

A mamãe era catequista. Comecei a seguir os passos da minha mãe. Quando eu tinha 09 anos eu comecei a participar muito da igreja. A mamãe ia muito para as semanas catequéticas. Que é um encontro de formação anual dos catequistas. E eu sempre fui com a mamãe que eu era babá dos meus irmãos menores. (...) No ano de 1997, eu me lembro que eu tinha de 09 para 10 anos. Eu fui para a semana catequética no Curi. Eu fui babá de um dos meus irmãos menores. Aí apareceu o frei Florêncio lá na semana catequética e eu sempre ficava ali brechando, né? Aquela formação. Eu sempre ficava brechando, olhando para lá, olhando das brechas. Aí eu prestei atenção e começaram a cantar. Cantar numa roda assim. E começaram a cantar e a dançar. E era o "Xibé Puranga"⁶⁰. Eu aprendi a música na hora e depois eu já estava cantando para o meu irmão. E aí foi a primeira vez que eu vi o Florêncio, foi a primeira vez que eu ouvi falar de movimento indígena. Foi nessa época. O Florêncio estava na semana catequética que ele era da Pastoral Social e também muito ligado ao movimento que estava se formando para criar a Resex. De lá eu continuei na igreja, né?

Na semana catequética no Curi, em 1997, Auricélia, aos 09 anos, pela primeira vez, teve contato com o nascente *movimento indígena* do Baixo Tapajós. Como por ela explicitado, na ocasião conheceu uma destacada liderança, aprendeu música na língua *nheengatu* e prestou atenção nos assuntos que eram debatidos⁶¹.

Após essa experiência, Auricélia continuou acompanhando a mãe em atividades promovidas por agentes da igreja católica. Três anos depois, ela, juntamente com vários/as moradores/as de São Pedro, participou, no período de 30/12/00 a 01/01/2001, do "II Encontro dos Povos Indígenas do Tapajós e Arapiuns", na localidade de São Francisco (situada no rio Arapiuns). Participaram desse encontro 315 pessoas, entre elas representantes de 15 aldeias do Baixo Tapajós, além de lideranças de entidades como a Coordenação das Organizações

⁵⁹ Ver capítulo 5, item 5.3.1.

⁶⁰ Xibé é uma comida, de origem indígena, feita da mistura de farinha de mandioca com água. "Xibé Puranga" significa xibé é bom", é ainda cantada com frequência pelas/os indígenas do Baixo Tapajós e foi gravada no CD "Nheengatu" produzido, em 2016, por alunos/as do Curso de Nheengatu da UFOPA com apoio financeiro da Associação dos Frades Menores na Amazônia. As músicas do CD estão disponíveis no endereço https://archive.org/details/Nheengatu_201608

⁶¹ Refiro-me a Florêncio de Almeida Vaz Filho, indígena Maytapu, fundador do GCI, professor doutor em Antropologia da Ufopa e frei. Sua trajetória será analisada no subitem 2.3.

Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB e o Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas (VAZ FILHO, 2010, p. 39). Na ocasião, ocorreram debates sobre direito e identidade indígenas. Mas a centralidade desses encontros incidia sobre os rituais. Os participantes, em sua maioria com pintura corporal, cocares e colares, dançavam e cantavam em torno da fogueira. Nessa ocasião, foi deliberado que no ano seguinte o encontro dos povos indígenas do Tapajós e Arapiuns seria em São Pedro. Auricélia se dedicou muito à preparação e à realização do evento em sua aldeia:

Em 2001, a gente faz o “III Encontro dos Povos Indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns” lá no São Pedro. A gente se preparou, foi um encontro tão lindo. Porque tinha muita praia, né? E a gente se preparou assim com tudo. Eu também ajudei muito na época. Eu era muito adolescente, mas ajudei. Acho que eu tinha 14 anos. Ai, depois que terminou o encontro, o Piná, que era da Antapama⁶², que era uma associação que reunia vários estados, né? Acho que era Maranhão, Amapá e Pará, se não me engano, me convidou, talvez brincando não sei, para fazer uma viagem para o Tapajós. (...) Aí eu: tá, só que tem que falar com a mamãe, né? E eu insisti com o Vitor Munduruku⁶³ para falar com a minha mãe e eu ir com eles para o Tapajós. Ia eu, a Dinoendes e o Olavo que era do conselho deliberativo do CITA (...). Eles são lá do São Pedro. Aí eu fui com eles, né? Aí fui para Santarém e fui com eles lá para o Tapajós, minha primeira viagem. (...) A gente passou acho que foi 01 mês mais ou menos para lá.

A ativa atuação de Auricélia no encontro dos povos indígenas, realizado em São Pedro, chamou atenção de lideranças mais antigas do *movimento*, inclusive de representantes de organizações indígenas regionais. Ao final do encontro, ela, pela primeira vez, é convidada a participar de uma viagem pelas aldeias junto com porta-vozes do *movimento indígena*. Sendo ainda muito jovem, apenas com 14 anos, precisou de autorização da mãe para poder participar. A ida de duas pessoas mais velhas e casadas que moravam em São Pedro foi determinante para que dona Alaíde autorizasse a filha a viajar. A viagem foi longa, cerca de 30 dias. Segundo Auricélia, nessa viagem foi a primeira vez que representantes do CITA levantaram dados populacionais das aldeias. Além de cadastrar as pessoas que se identificavam indígenas, a comitiva visitava as aldeias para fazer formação política e falar sobre os direitos indígenas. O CITA tinha sido fundado há pouco tempo, em maio de 2000, e as lideranças estavam bastante motivadas a trabalhar em defesa dos direitos indígenas. Logo após essa viagem, Auricélia passa a se envolver ativamente nas agendas do *movimento indígena* e, por isso, a ir com frequência para Santarém participar de articulações políticas junto com representantes do CITA e do GCI. Os trânsitos de Auricélia por diferentes lugares serão abordados ao longo de todo o trabalho, mas, desde já, ressalto que ela, desde criança, circula na região do Baixo Tapajós em situação

⁶² Referência à Pina Tembê liderança da Associação dos Povos Tupi do Mato Grosso, Amapá, Pará e Maranhão que participou de encontros dos povos indígenas do Tapajós e Arapiuns.

⁶³ Vitor Munduruku, da comunidade de Takuara, que na época era o coordenador do CITA.

de ações políticas promovidas, no primeiro momento, por agentes da igreja católica e depois, por representantes do *movimento indígena*.

No caso de **Luana Kumaruara**, esses trânsitos foram diferentes, pois as suas movimentações quando criança e adolescente foram determinadas por questões vinculadas à inserção no mercado de trabalho e na escola. A aldeia Solimões, no território Kumaruara, lugar de origem de Luana, tal como São Pedro do Muruci, está localizada em área onde, em 1998, foi reconhecida como Resex Tapajós Arapiuns. Solimões encontra-se à margem esquerda do rio Tapajós e dista aproximadamente a cinco horas de barco de Santarém. A travessia da aldeia para a cidade é também encarada com apreensão por parte das indígenas. Elas dizem que, na altura do Rio Tapajós, que atravessa para o Território Kumaruara, é muito comum o vento virar de direção no meio do rio. A segurança ao longo da viagem depende também do comportamento das/os passageiras/os. Por exemplo, é fundamental que as pessoas a bordo peçam licença aos encantados para que possam viajar com tranquilidade pelas águas do Tapajós. Além disso, há receio em realizar a travessia se, por exemplo, houver mulher menstruada⁶⁴ na embarcação, pois “o sangue tem “cheiro forte” e funciona como um atrativo para os encantados” (DE LIMA, 2019, p. 77).

Luana Kumaruara passou a ter vivência na aldeia a partir dos quatro anos de idade, quando retorna com sua mãe e irmãs para a região de Santarém. A mãe dela se retira da aldeia por causa de um surto de tuberculose. Muitas pessoas adoeceram. Um tio morreu. Nessa situação, chefes de família começaram a viabilizar modos das/os filhas/os saírem da aldeia. A opção que se vislumbrava para as meninas era trabalhar como doméstica na cidade. Dessa maneira, Hélia - mãe de Luana, junto com uma irmã, foi para Belém. Na ocasião, muitos homens também foram para cidade trabalhar principalmente na área de construção civil. A redução populacional nas aldeias por causa de surtos de doença é uma realidade vivenciada por povos indígenas no Brasil e que se arrasta desde século XVI até hoje. A depopulação em determinada aldeia se dá tanto por mortalidade quanto por mudança para outro local (AMARANTE, COSTA, 2000; COIMBRA JR et al, 2007; RIBEIRO, 1982).

Então, devido ao deslocamento de Hélia para fugir do surto, Luana da Silva Cardoso nasceu em Belém do Pará, no dia 16 de março de 1986. Depois que sua mãe se separou do seu

⁶⁴ Esse tema é retomado no capítulo 5.

pai - um baiano motorista de ônibus que ela conheceu na capital paraense, ela resolve retornar para casa com suas três filhas. Nas palavras de Luana Kumaruara:

Minha mãe veio embora para Santarém, mas aqui em Santarém a gente não tinha casa para morar, né? A gente ficou na casa da madrinha dela e a gente seguiu para a aldeia. Não tinha outro lugar para a gente viver. E foi lá meu primeiro contato na aldeia, de viver mesmo. Tinha uma casa na vila que é na aldeia de Solimões, mas a casa que viviam meus avós, meus tios, minhas tias com meus primos, era no Cantagalo. O lugar, Cantagalo, é 40 minutos assim, andando floresta adentro. E lá que tem a roça, né? Para lá tem lago farto de peixe. Era para lá que a gente morava. Era difícil o contato, não tinha telefone. Só era por bilhete, por barco assim que mandava recado, né?

Inicialmente, Luana e suas irmãs chegaram de Belém e foram para aldeia. Porém, como, naquela época, não havia escola em Solimões, elas passaram a morar na cidade de Santarém para estudar. Nas férias e feriados, Luana com sua mãe e irmãs iam para Solimões visitar parentes e trabalhar na produção de alimentos, seja na roça ou na casa de farinha.

A produção de alimentos era realizada conjuntamente pelas integrantes do grupo doméstico da mãe de Luana – mãe, pai e irmãs de Dona Hélia. O trabalho coletivo é denominado na região do Baixo Tapajós como *puxirum* - palavra de origem tupi que significa mutirão. Há várias modalidades de se fazer *puxirum*, ação compartilhada que pode agregar mais ou menos pessoas. O termo é usado em diferentes situações. Por exemplo: é usado no sentido de trabalho coletivo na roça, agregando parentes mais próximos no contexto aldeão; mas também é utilizado no momento de reunir mão de obra para construção e manutenção da sede do CITA em Santarém, ou para organizar um evento.

Luana tem lembrança viva do *puxirum* praticado por seu grupo doméstico para produção de alimentos, quando ela ia passar férias na aldeia Solimões com suas irmãs e mãe:

No período das férias ou antes de entrar de férias a gente ia para lá para a aldeia. A gente fazia o roçado, a gente fazia a farinha. Com esses alimentos dava para a gente se manter um bom tempo na cidade. Meu avô mandava, minha avó mandava comida para a gente. Era farinha, farinha de tapioca, beiju, beiju de todo tipo, né? E juntava mamãe e as irmãs dela, fazia todo mundo junto, é o que chamamos de *puxirum*, né? Num período das férias fazia roça e no outro só colhia para se manter. A minha tia também costumava vender saca de farinha, né? Eu não lembro se minha mãe vendia também. Mas meu avô sim. A gente vivia da produção mais da farinha mesmo. Assim começou minha forte ligação da vivência Kumaruara ali. (...) Eu lembro desse período lá que a gente pescava. Eu gostava muito de ir para o mato caçar. Perturbava minha avó, meu avô para ir junto com eles.

Luana Kumaruara nasceu na capital. Ainda na primeira infância, retornou para a região do Baixo Tapajós e viveu na maioria do tempo entre a cidade e o território Kumaruara, até entrar na Universidade. Diferentemente de Auricélia Arapiun e Fabiana Borari, já mais velha que ela começou a circular nas aldeias e localidades do Baixo Tapajós. A primeira experiência

ocorreu quando trabalhava como babá de criança para um antropólogo, tendo acompanhado a família em viagem pela qual ele visitou localidades em busca de informações para sua pesquisa sobre a Guerra da Cabanagem⁶⁵. Luana narra que essa experiência despertou seu interesse em conhecer suas origens e por cursar antropologia. Mas, Luana Kumaruara só começa efetivamente a circular e conhecer as aldeias do Baixo Tapajós quando inicia a militância no *movimento indígena*, depois que ingressa na Universidade.

Fabiana Borari, tal como Auricélia Arapiun, começou a acompanhar a mãe em atividades políticas desde criança. A mãe de Fabiana participava de reuniões do Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais e de ações da Pastoral Social. Geograficamente, a aldeia Curucuruí, onde nasceu Fabiana Borari, está mais próxima à Santarém que São Pedro e Solimões – aldeias de Auricélia e Luana, respectivamente. Além disso, conta com acesso por via terrestre, distante cerca de 40 quilômetros da cidade. Curucuruí situa-se no topo da serra, em região de matas fechadas, igarapés e igapós. De acordo com Fabiana, foi um local de refúgio das/os indígenas que saíram da beira do rio Tapajós e adentraram pela mata, na época da Guerra da Cabanagem (1835-1840). A Cabanagem foi uma revolta na província do Grão-Pará constituída pela união de rebeldes com representantes das camadas desfavorecidas da população contra o governo. Inicialmente foi tomada a capital, Belém, mas em pouco tempo os confrontos se espalharam pelo interior. O Baixo Tapajós foi um dos principais locais de enfrentamento e resistência da população local contra agentes governamentais. Segundo Vaz Filho (2010, p. 68):

militarmente, os *tapuios*⁶⁶ foram vencidos, e uma cruel repressão se abateu sobre os revoltosos. As vilas e pequenos lugarejos, por eles habitados, às margens dos rios, como o Tapajós, ficaram vazios. Seus habitantes ou foram mortos ou tiveram que fugir para a mata ou lugares mais seguros (VAZ FILHO, 1997a; 1997b). Calcula-se o total dos mortos em 40 mil, quase a metade da população da Província à época (SODRÉ, 1978), calculada em 100 mil habitantes (OLIVEIRA, 1983). Era a continuação do processo de depopulação e deculturação. Não é difícil concluir que entre os mortos pela repressão, estavam as mais importantes lideranças dos *tapuios*. Sem elas, as famílias ficaram mais dispersas e os povoados, empobrecidos. Muitas das atuais comunidades do Tapajós surgiram nesse momento, com a fuga dos nativos das vilas para áreas menos habitadas (IORIS, 2005; VAZ FILHO, 1997a; 1997b).

A despeito de a guerra ter ocorrido há quase 200 anos, ela é com recorrentemente referenciada nos discursos das atuais lideranças indígenas. Anualmente, é organizado um

⁶⁵ No capítulo 4 a relação de Luana com o antropólogo Mark Harris será retomada, pois ele tem papel importante nas escolhas e oportunidades de Luana se integrar ao ensino superior.

⁶⁶ *Tapuio* é um termo pejorativo que portugueses usavam para se referir a indígenas que, de acordo com a visão colonizadora, haviam sido catequisados. Era uma estratégia de homogeneizar os diferentes povos e, na perspectiva evolucionista, afirmar que já haviam ultrapassado o primeiro estágio da selvageria.

encontro sobre a Cabanagem na localidade de Cuipiranga, no Rio Tapajós, em frente à cidade de Santarém, quando casos da guerra são contados em meio às ruínas que aí resistiram desde os tempos dos cabanos. Moradores/as da região sustentam que a areia vermelha escura em frente à Cuipiranga tem essa cor por causa do sangue dos cabanos ali derramado (VAZ FILHO, 2010, p. 109). Na ocasião desse encontro, o período da Cabanagem é relembrado com sentimento de orgulho por moradoras/es de Cuipiranga, indígenas, estudantes, intelectuais. De um modo geral, as pessoas exaltam o espírito guerreiro e combativo dos antepassados a favor da liberdade e em defesa do território. Agentes em luta constroem a ideia que são herdeiros/as dos/as cabanos/as e são sujeitos sociais que dão continuidade à luta de seus antepassados/as. Esse processo de resignificação da Guerra da Cabanagem, de acordo com Vaz Filho, aflorou nos anos 1990, momento em que moradores/as das localidades do Baixo Rio Tapajós, do Rio Arapiuns e Rio Maró se reuniam para defender o território por eles/as habitado que, na ocasião, estava ameaçado pela invasão da atividade madeireira, coordenada por grandes empresas. Nesse processo, as pessoas eram incitadas a falar sobre as *histórias dos antepassados*. Os habitantes mais antigos das localidades afirmavam, de acordo com Vaz Filho (2010), que os/as fundadores/as das suas *comunidades* foram os/as cabanos/as:

Desde minha pesquisa de mestrado, realizada em três comunidades da Flona e uma da Resex (VAZ FILHO, 1997b), tenho encontrado muitas referências à Cabanagem por parte dos moradores mais velhos. Esta guerra apresenta-se como o acontecimento mais importante do passado dessa população, como —o fato fundante das próprias comunidades, já que a maioria afirma que os primeiros moradores chegaram, ali, fugindo da Cabanagem (VAZ FILHO, 1997b) (VAZ FILHO, 2010, p. 439).

A narrativa de Fabiana Borari sobre a sua família e a fundação da aldeia Curucuruí remete à Guerra da Cabanagem como um marco temporal significativo, até mesmo porque foi nesse período que suas/seus parentes se mudaram para região de mata fechada e que sua avó paterna foi assassinada. Nas palavras dela:

A história da família foi uma luta sofrida, de resistência, desde o tempo da Cabanagem, onde minha avó foi assassinada. Seu esposo também foi assassinado. A minha bisavó veio ser morta pelas pessoas que estavam perto dela, ela morreu envenenada por timbó. Hoje tem a minha avó por parte de mãe que é a Isolina, mãe da minha mãe. Viva ainda aos 98 anos e ela sempre conta essa história da família dela que eles foram refugiados, né? Onde nós estamos hoje que é no Curucuruí foi um refúgio da margem do Rio, lá do Rio Tapajós, para dentro da mata, para o topo da serra. Que foi onde minha outra bisavó viveu ali por bastante tempo, por parte do meu pai, né? Eles viveram ali por bastante tempo. E sempre tinha esse convívio com Alter do Chão. Que usava o rio para pescar, usava o rio para vir para Santarém mesmo porque antigamente a única forma de chegar a Santarém era pelo rio. Eram três dias de vela. Em canoinha. Não tinha estrada, a estrada veio muito depois. E esses 12km a gente sempre mantinha para chegar até a margem do rio de onde a gente está hoje.

Curucuruí, como relata Fabiana, está a 12 quilômetros da vila de Alter do Chão, local que se tornou ponto turístico devido a suas belas praias de areia branca e água azul cristalina. A partir da década de 1990, após o asfaltamento da Rodovia Everaldo Martins (PA 147), construída na década de 1970, ocorreu uma explosão demográfica e se iniciou processo de especulação imobiliária que ainda hoje está em curso. Fabiana atualmente mora em Alter do Chão – que também faz parte do território Borari. Ela jamais teve residência fixa em Santarém, ainda que, por muitos períodos da sua vida, diariamente faça o percurso para a cidade para trabalhar e estudar.

Essas mulheres – Auricélia, Fabiana, Luana - se constituíram enquanto pessoas nesse processo de transitar socialmente entre diferentes lugares. A experiência de se deslocar entre cidade e aldeia é vivenciada desde a infância. O entendimento delas enquanto pessoas traz referência de todas essas experiências. Não há uma oposição entre essas vivências. Ao contrário, a combinação delas proporcionou a formação dessas mulheres enquanto sujeitos sociais, em todos os papéis que elas exercem, tanto no ambiente público quanto doméstico, tanto na aldeia quanto na cidade. Ser indígena, ou melhor, como elas se autodefinem, ser Arapiun, Borari e Kumaruara, é um modo de compreender e experimentar o mundo construído na convivência com seus parentes e parentas há muitas gerações. A vivência delas em espaços além da aldeia não as tornam menos Arapiun, Borari ou Kumaruara. Ao contrário reforça a distinção identitária e os pertencimentos sociais

De diferentes maneiras, retomarei esse argumento ao longo deste texto, até mesmo para refutar qualquer possibilidade de uma interpretação equivocada, ainda hoje bastante referenciada, de reiterar a dicotomia entre civilização e selvageria. Acentuo ainda que chega a parecer absurdo, em 2019, precisar se posicionar, em meio acadêmico, contra uma teoria evolucionista do século XIX, pela qual populações eram classificadas hierarquicamente e se pressupunha haver um caminho evolutivo a ser seguido: da selvageria à civilização. Nessa proposição, os povos indígenas estariam em estágio inferior em relação a uma suposta sociedade civilizada, de acordo com teoria do evolucionismo cultural desenvolvida por fundadores da antropologia como Lewis Morgan (1818-1881), Edward Tylor (1832-1917) e James Frazer (1854-1941) (CASTRO, 2005). A teoria evolucionista foi reconsiderada no início do século XX e inspirou a teoria da aculturação – ou assimilacionista – que, por muito tempo, oficialmente orientou a política indigenista do Estado brasileiro (SOUZA LIMA, 1995).

O estereótipo do índio como um ser atrasado, que deve ser integrado à sociedade brasileira, ainda é bastante difundido, apesar de inúmeros esforços por parte de lideranças

indígenas e indigenistas, desde o século passado, de combater essa imagem dos povos indígenas enquanto sociedades atrasadas⁶⁷. Nessa perspectiva evolucionista, caso uma pessoa que se autodeclare indígena more na cidade, estude na rede formal de ensino e consuma bens industrializados, ela estaria deixando de ser indígena ou, no mínimo, passa a ser percebida como menos indígena do que aquela que vive “no meio do mato”. Essa criação de escala, que classifica pessoas como mais ou menos indígenas, é de fato um instrumento de validação da teoria evolucionista, que reforça estereótipos e legitima práticas discriminatórias.

Indígenas do Baixo Tapajós vivem esse tipo de violência de negação de seu pertencimento étnico (PEIXOTO, 2017), desde situações cotidianas na Universidade até decisões racistas de juízes. Por exemplo, um discente indígena se sentiu ofendido ao ser interpelado na cantina da Universidade por um colega que disse:

- “Nossa, como assim você é índio e usa um celular moderno desse?”

Uma acadêmica narrou que ficou sem reação ao ser questionada, em sala de aula por outra estudante:

- “Como você fala que é índia, se nem tem cara de índia, fala português e vem toda arrumada para a aula?”

Em 2017, na ocasião da realização de um minicurso na Ufopa intitulado: “Intercultura, Gênero e Raça-Etnia sob o Olhar das Ciências Humanas”, uma recém empossada gestora de ações afirmativas, natural de Santarém, publicamente narrou um diálogo entre ela e seu filho de 10 anos, no almoço de domingo. Ela e ele conversavam sobre seu novo trabalho. Então ela falou:

- “Filho, vou te levar em uma aldeia indígena”.

Ele respondeu:

- “Mãe, mas os índios vão me flechar!”.

Ela, então, respondeu:

⁶⁷ Ver, por exemplo, (i) campanha do Instituto Socioambiental – ISA #menos preconceito mais índio <https://campanhas.socioambiental.org/maisindio/> Consulta em 30/09/2019; (ii) a fanpage Mídia Índia -A voz dos povos: <https://www.facebook.com/VozDosPovos/> e (iii) a lei nº 11.645/2008 que dispõe sobre a obrigatoriedade da inclusão na rede de ensino da temática “História e Cultura Afro-brasileira e Indígena”.

- “Não filho, os índios são bonzinhos”

Destaca-se o fato de a criança reproduzir estereótipo do “mau selvagem” e a mãe, gestora de política de ação afirmativa, responder ao filho reproduzindo estereótipo do “bom selvagem”. O imaginário na sociedade sobre os povos indígena ainda carrega forte herança colonial e alimenta o sistema de hierarquização que sustenta e perpetua o racismo.

Uma situação emblemática envolvendo o judiciário ocorreu, em 2014, quando o Juiz Federal Airton Portela, da 2ª Vara da subseção de Santarém, publicou sentença pedindo anulação do processo de demarcação da Terra Indígena Maró porque alegava que ali viviam populações tradicionais ribeirinhas e não povos indígenas. Ou seja, um juiz federal no exercício de seu cargo negou judicialmente a existência dos povos Borari e Arapiun. Lideranças indígenas do Baixo Tapajós promoveram mobilizações locais, nacionais e internacionais, até que dois anos depois, em 2016, o Tribunal Regional Federal suspendeu a sentença (TAPAJÓS, 2019).

Esses breves exemplos são significativos porque demonstram situações de negação do pertencimento étnico de indígenas do Baixo Tapajós que vivem tanto cidade quanto na aldeia. Além do mais, são situações de racismo que ocorrem no convívio social cotidiano e nas relações com agentes públicos. Indígenas do Baixo Tapajós vivenciam as consequências do racismo enquanto sistema ideológico de manutenção de poder e dominação. Essas formas de expressão do racismo são subjetivadas, estruturais, institucionalizadas e sustentam desigualdades e injustiças sociais (PEIXOTO, 2017). No caso aqui exposto, uma das facetas é a negação da existência de grupos étnicos e sua ancestralidade.

Apesar de toda violência do passado e do presente, esses grupos resistem. Lideranças costumam afirmar que, mesmo com todo poderio econômico, bélico e político, o projeto de extermínio dos povos fracassou. Porém, ter que provar a própria existência cotidianamente é altamente desgastante, física e psicologicamente. Por isso, ainda é comum indígenas do Baixo Tapajós, no contexto citadino, esconderem seu pertencimento étnico. Esse assunto emerge em várias reuniões indígenas, quando as lideranças costumam enfatizar que, para combater esse modo de opressão, é preciso não ter vergonha de assumir seu pertencimento. Pertencimento que, como será desenvolvido no próximo tópico, relaciona-se ao modo de construção de relações sociais.

2.1.1 Comendo na mesma cuia: comensalidade e cosmopolítica no Baixo Tapajós

O trânsito aldeia-cidade/cidade-aldeia desde a infância é parte da vida de Auricélia, Fabiana e Luana. O entendimento delas enquanto pessoa foi construído nessa relação de ir e vir e de interposição de universos de significação social. Os mundos em que elas circulam são lidos a partir da cosmovisão Arapiun, Borari e Kumaruara. De toda maneira, é explícito na narrativa dessas mulheres, a vivência na aldeia enquanto determinante para o processo de socialização delas como integrantes de uma coletividade específica. É no território tradicional que elas constroem e legitimam o sentimento de pertencimento como parte indiscutível e totalizante de seu povo. Essa questão é bem explicitada na reflexão de Luana Kumaruara, a única das três que nasceu fora da aldeia:

Tem os costumes que eles (avô e avó) falam que era de ser índio. Como eu era nascida na cidade, aí passo a estranhar tudo aquilo, mas eu passo a me adaptar né? De comer com a mão, de comer no coletivo ali todo mundo na mesma cuia e tudo mais. E conhecia todo aquele processo da agricultura familiar mesmo, de plantar, de colher. Matar cobra. O que mais minha mãe tinha medo da gente ir para o mato era da cobra. E lá para a região o pessoal diz que as cobras brincam de pira⁶⁸.

Luana, que começou a conviver com parentes na aldeia Solimões aos 04 anos de idade, ao falar sobre costumes tipicamente indígenas, recorre a uma das temáticas amplamente desenvolvidas nas etnografias dos povos indígenas das terras baixas da América do Sul: a comensalidade (ROCHA, 2018; SEEGER et al, 1979). Comer junto é um ato fundamental para a construção do corpo e da pessoa nas sociedades ameríndias. Compartilhar o alimento, comer da mesma comida, produz gente como a gente. No Baixo Tapajós, as/os indígenas usam a expressão “comer na mesma cuia”, cujo sentido abarca tanto a produção de relações de parentesco quanto de relações políticas, assemelhada à expressão “comer na mesma panela” para os Tupinambá de Olivença. De acordo com Cinthia Rocha (2008), para pertencer a esse grupo Tupinambá, é preciso, conforme expressões nativas: “comer na mesma panela, estar na cultura e ser Tupinambá forte”. A autora analisa o sentido dessas expressões:

para ser Tupinambá forte, portanto, é preciso que se tenha um lugar onde viver e um grupo de parentes no qual se busca e para o qual se presta apoio. É preciso reconhecer “quem come na mesma panela” e sustentar tais relações. É preciso ainda partilhar alimentos, esforços, dedicação e o envolvimento necessário para produzir comida, explicitando assim vínculos mútuos. Por fim, ser Tupinambá forte implica adquirir certa consciência acerca da cultura e do que ela pode

⁶⁸ Brincadeira infantil muito difundida no Brasil também conhecida como pega-pega em que um/a jogador/a persegue os/as outros/as que devem evitar serem apanhados/as. A metáfora é usada para lugares que existem muitas cobras transitando.

produzir, ou seja, acerca do conhecimento e das relações que permitem aos Tupinambá se articularem no mundo (ROCHA, 2018, p. 242).

A comensalidade e a convivialidade são centrais para a construção e atualização da pessoa Tupinambá, pois para ser reconhecida/o como Tupinambá é preciso estar na convivência e “comer na mesma panela”. No mesmo sentido, afirmo que para ser reconhecido indígena entre os povos do Baixo Tapajós é necessário “comer na mesma cuia”. O que proporcionou a Luana a vivência Kumaruara foi comer junto com seus parentes na aldeia e conhecer os processos de produção de alimentos. Nesse caso, trata-se da construção e atualização de relações de parentesco pela comensalidade.

Por outro lado, comer junto com pessoas não indígenas é estabelecer com elas alianças políticas, que pressupõem compromissos, cumplicidades. Por exemplo: Maura Arapiun, coordenadora do Departamento de Mulheres do CITA, acadêmica de Farmácia, em assembleia tensa na Ufopa, convocada pela gestão superior sobre política de assistência estudantil, no dia 11 de maio de 2019, com presença de cerca de 600 pessoas, iniciou sua exposição dirigindo-se diretamente ao gestor máximo da instituição:

- “Reitor, o senhor comeu na nossa cuia! Como pode chamar essa assembleia para colocar os outros estudantes contra nós indígenas?”.

Maura, ao afirmar que ele “comeu na nossa cuia”, refere-se ao fato de o Reitor ter participado de uma assembleia do CITA em uma aldeia, com duração de 04 dias, “comendo junto com a gente”. Além disso, em janeiro de 2019, estudantes indígenas e quilombolas ocuparam a Universidade por quase um mês e, nesse período, convidaram o Reitor para almoçar na ocupação e ele aceitou o convite. Nessa ocasião, literalmente, ele comeu na cuia junto com as/os indígenas. Assim, ao se propor a comer junto, o Reitor ganhou confiança das lideranças indígenas e, por isso seu posicionamento naquela assembleia⁶⁹, foi compreendido pelas/os indígenas como uma grande traição. Desde esse dia, o Reitor não mais comeu junto com lideranças indígenas do Baixo Tapajós.

⁶⁹ Na ocasião, o Reitor fez uma apresentação da distribuição dos recursos da política de assistência estudantil para toda comunidade acadêmica em que demonstrava que o maior gasto era com pagamento de bolsas para indígenas e quilombolas e propôs uma redução no valor das bolsas para esses grupos. O clima na assembleia ficou tenso e ocorreram muitos ataques entre estudantes. Discentes indígenas e quilombolas foram acusadas/os de terem privilégios. Indígenas e quilombolas afirmavam que o recurso para pagamento das bolsas era rubricado, e que o direito à Bolsa Permanência foi uma conquista da luta de suas lideranças e que se tratava de reparação histórica. A questão é que a situação foi provocada e não mediada, agravando conflitos entre estudantes.

Não apenas compartilhar refeições é uma ação que produz e reafirma relações sociais, mas também o próprio ato de preparação dos alimentos. A cozinha, sendo o local de fazer comida, é o espaço mais frequentado das casas e é sempre comandado por mulheres.

Auricélia, Fabiana e Luana tem muitas recordações da infância, invocando conversas entre mulheres à beira do fogão e na casa de farinha. Enquanto manipulam alimentos e ervas medicinais, conversam sobre suas filhas e filhos, a respeito da gestão da escola, do posto de saúde, das agendas do *movimento indígena*, falam da relação com a vizinhança e contam histórias dos antigos. A cozinha e a casa de farinha são pontos de encontro diário entre as mulheres e locais de produção e reprodução de vida social.

Todas as três afirmam que seus principais exemplos de vida são mulheres: as bisavós, avós, mães, tias. Elas remetem a essas mulheres de gerações ascendentes como transmissoras dos conhecimentos tradicionais, sendo responsáveis pela construção e perpetuação da memória ancestral.

Entre seus povos, as mulheres têm uma participação ativa na vida política dentro e fora da aldeia. **Fabiana Borari** expõe que, na aldeia Curucuruí, as mulheres têm uma atuação política mais intensa que os homens. Dessa forma, também revalida a trajetória de mulheres em construção e reprodução sociais:

Você observa que são sempre as mulheres que estão à frente no Curucuruí. Poucas e raras vezes aparecerá um homem, é mais mulher. Que está na frente no Curucuruí. Na associação, no cacicado, nas organizações, nos eventos que acontecem lá dentro, sempre são as mulheres que estão organizando. Sempre foi assim. Desde que eu me entendi por guria eram as mulheres que puxavam as histórias. As nossas histórias sempre são contadas com a versão da mulher. Minha avó fala que nós, as Borari, somos descendentes das encambiabas, das muiraquitãs. Aqui são mais mulheres do que homens. Então, é assim. O próprio símbolo de lá (Curucuruí) é um sapo, né? Que é o canauaru. É um sapo e o sapo é um retrato que lembra as mulheres, né? Um símbolo feminino. O próprio canauaru sempre nos alerta com seus cantos, sobre marés ruins e marés boas. A gente sabe pelo canto dele. Sempre é um sapo que nos traz as notícias. Assim como o sapo, assim como o pássaro, eles sempre que nos alertam. Desde o início da família, desde que a gente se entendeu, a gente sempre esteve interligado a essas duas figuras da natureza: o sapo e o pássaro.

Luana Kumaruara tem o costume de dizer que ela vem de uma “linhagem matriarcal”, pois “o pertencimento étnico na minha família é transmitido desde a geração da minha bisavó, exclusivamente por mulheres. A afirmação ganha sentido em situação de casamentos com homens não indígenas, segundo ela: “minha bisavó, minha avó e minha mãe são Kumaruara e tiveram filhos/as com não-indígenas”. Quase todos esses homens não indígenas não participaram efetivamente da criação das suas filhas e filhos, seja por falecimento ou abandono. Luana, em falas públicas, com frequência remete à sua bisavó Sofia Gama:

Tinha minha bisavó que eu conheci, ela morreu com 94 anos (...). A minha bisavó falava até mesmo a língua indígena assim. Quando minha mãe dizia para a gente cuidar dela eu dizia: mas mãe, a gente nem entende direito o que a vovó fala. Dava aquela agonia já, sabe? E ela ficava brava, logo se irritava, não tinha paciência. Não gostava de usar roupa. Ela não gostava de usar a roupa e a mamãe ficava atrás dela para vestir roupa. Então a gente fala nela a índia velha, né? A nossa índia velha. Era Sofia o nome dela. Tanto assim que muitas orações que a gente faz para buscar forças a gente remete o nome dela. A Sofia Gama. A partir da história da minha avó que eu falo que somos mulheres aguerridas. Ela criou os filhos sozinha, nunca teve homem para ajudar ela. Não lembro quantos filhos ela teve.

Auricélia Arapiun também é originária de família com importantes referências femininas. Sua mãe Alaíde Arapiun é parteira, puxadeira, faz remédio caseiro, é artesã, agricultora, pescadora. Foi cacica de sua aldeia por cerca de 05 anos. Participou da primeira formação da coordenação do Departamento de Mulheres do CITA, no início do século XXI. Representa, atualmente, sua aldeia no conselho de liderança do CITA e no conselho local de saúde indígena. No grupo doméstico de Auricélia são as mulheres que militam politicamente no *movimento indígena*: ela própria, sua mãe, duas de suas irmãs e uma de suas sobrinhas. E todas as filhas e filhos dela e de suas irmãs acompanham as mães nas atividades do *movimento indígena*. Além disso, essas mulheres, a mãe e irmãs de Auricélia, incentivam-na a assumir protagonismo na luta do *movimento indígena* no Baixo Tapajós, dando suporte psicológico e ajuda com as crianças. Ademais, dona Alaíde também contribui enviando com frequência alimentos, que ela e seu marido produzem, para casa de Auricélia em Santarém: farinha amarela, farinha de tapioca, carimã, biju, cará e frutas/os da época (cupuaçu, pequiá, manga, taperebá, muruci, tucumã, caju, entre outros). O pai de Auricélia, Renato Oliveira Fonseca, é indígena, do Rio Arapiuns, casado há décadas com dona Alaíde. Homem admirado por ser trabalhador e, ainda que não seja militante, sempre apoiou a atuação de sua esposa e de suas filhas. Dona Alaíde e seu Renato até hoje moram em São Pedro⁷⁰.

Na família de Auricélia, Fabiana e Luana as mulheres são referências de ação política dentro e fora da aldeia. Suas bisavós, avós, mães, tias exerceram e exercem funções de cacias, pajés, parteiras, professoras, agentes de saúde. Elas fazem remédios caseiros, pescam, caçam, fazem roça. Essas mulheres têm habilidades, conhecimentos e profissões que as legitimam como lideranças e mediadoras da vida social. Rocha (2008), ao investigar o papel social das mulheres Tupinambá, destaca:

⁷⁰ Ainda que a casa de dona Alaíde e seu Renato seja em São Pedro, eles também estão sempre em circulação. Passam bastante tempo na localidade de Pequiá, onde cultivam roça. Com frequência vão à cidade de Santarém para receber dinheiro, fazer compras, para atendimento médico. Além disso, dona Alaíde sempre viaja para participar de atividades promovidas pelo CITA.

(...) sugiro que a centralidade das mulheres, inclusive ao assumirem os papéis de representantes dos indígenas face ao Estado, se articula com questões que dizem respeito à historicidade, à territorialidade, à valorização do estar junto, da comensalidade diária, da capacidade de articulação com outras famílias e da apropriação dos conhecimentos e interação com o exterior – seja com os brancos, com suas instituições ou com os Encantados (ROCHA, 2008, p. 238).

Analiticamente, Rocha (ibidem) propõe “buscar uma abordagem das práticas, da agência e do que se faz propriamente na socialidade doméstica a ponto de reverberar para a socialidade política”. Penso ser mais frutífero para análise das relações sociais indígenas no Baixo Tapajós, a partir do pressuposto de que a sociopolítica é modo de relação primordial entre esses povos, seja no ambiente doméstico ou público. Afinal, as relações domésticas são eminentemente políticas. Por muito tempo na literatura etnológica, preponderou a interpretação da esfera doméstica como domínio das mulheres, apolítico e relacionado à natureza, enquanto a esfera pública seria o domínio dos homens, político e relacionado à cultura. Antropólogos/as corroboravam a ideia de que haveria uma hierarquização entre o masculino e feminino, sintetizada na correlação homens estão para a cultura, assim como as mulheres estão para a natureza (SACCHI, 2006, p. 27). A partir dos anos 1990, antropólogas, especialmente as feministas, começam a questionar essas dicotomias clássicas e a produzir etnografias a partir do ponto de vista da antropologia do gênero, redimensionando o papel das mulheres indígenas nas suas sociedades (BELAUNDE, 2006; FRANCHETTO, 1996; LEA, 1994; MCCALLUM, 2013). Sendo assim, é a partir da agencialidade das mulheres Arapiun, Borari e a Kumaruara e do entendimento que a cozinha é um ambiente de ação política, que busco analisar os sentidos assumidos nos deslocamentos sociais efetivados por essas indígenas.

A socialização de Auricélia, Fabiana e Luana no ambiente doméstico junto às suas parentas é fundamental na construção delas enquanto pessoa. Ao fazer o exercício de relatar sobre suas vidas na perspectiva de elaborar sobre o percurso para se tornarem lideranças, todas enfatizam a relação com a mãe, com as avós, as tias, as irmãs, sempre destacando o papel definidor dessas mulheres na construção delas enquanto pessoas, no entendimento de quem são elas, das escolhas que fizeram ao longo da vida, dos princípios morais que as guiam e, também, de proporcionar condições afetivas e materiais para viver.

De todo modo, há um destaque para o papel da mãe, principalmente, no sentido de acompanhá-la nas suas tarefas ao longo da infância tanto no ambiente doméstico quanto público. Os deslocamentos realizados por elas no período da infância foram acompanhando suas mães. Nessa fase da vida, o percurso de **Luana** difere de Auricélia e Fabiana, pois é a

única delas que não nasceu e nem foi criada na aldeia. Assim, ela passou por situações que refletem especificidades decorrentes da migração da aldeia para a cidade.

A mãe de Luana se mudou da aldeia Solimões, como já relatado, na época de um surto de tuberculose. Foi para Santarém e conseguiu emprego na casa da família de um juiz. Algum tempo depois, ele foi transferido para Belém. Ao comunicar a decisão de se mudar para a capital com a família, o patrão convidou dona Hélia para acompanhá-los. Ela aceitou. Nesse tempo, dona Hélia conhece seu primeiro marido com quem teve três filhas.

Luana conhece pouco da história de seu pai, Walkyrio. Sabe apenas que ele era do interior da Bahia, tinha uns 20 anos a mais que sua mãe e trabalhava como motorista. Ele faleceu quando ela tinha cerca de seis anos, nessa época Luana e suas irmãs moravam com ele em Santarém. Ela, hoje, avalia que seu pai se mudou para Santarém, comprou uma casa e fez questão de conviver com as filhas porque já sabia que estava com uma doença grave no coração e tinha expectativa de viver por pouco tempo.

Dona Hélia se separou de Walkyrio quando ainda morava em Belém. Ao se deparar sozinha na capital com três crianças, decidiu retornar para casa, a aldeia Solimões. Porém, a estadia na aldeia não durou muito, pois, por motivos de acesso à educação e ao trabalho, ela decide residir em Santarém. Mas o trânsito entre cidade e aldeia sempre se manteve. Ela recebia parentes em casa que vinham à cidade e parentes a recebia na aldeia nas férias, feriados, ocasiões de festas ou mesmo finais de semana. Nesse vai e vem de pessoas entre aldeia-cidade/cidade-aldeia, elas levam e trazem vários produtos. Por exemplo: alimentos produzidos na aldeia como farinha, biju, cara, inhame, frutas da época. Luana afirma que esses produtos foram por muito tempo a principal fonte de provimento de sua família na cidade. Ao mesmo tempo, é comum levar da cidade para aldeia utensílios domésticos, roupas e gêneros alimentícios como arroz, macarrão, óleo, sal, açúcar.

Apesar de viver a maior parte do tempo da sua infância em Santarém, Luana ressalta que suas lembranças são das experiências na aldeia. Segundo ela: “o que eu vivi na casa dos outros por aqui (em Santarém), eu não lembro”. Ou seja, o sentido de pertencimento, de casa, de lugar de origem é (re)construído, tendo como referência o território tradicional. As relações que Luana criou nesse período da vida com seu território tradicional (aldeia Solimões) e com a cidade (Santarém) podem ser analisadas à luz das noções desenvolvidas por Mar Augé (1994), de “lugares” e “não-lugares”. Tal como proposto por Sá (2014, p. 209) esses conceitos serão aqui tratados como tipo ideais, no clássico sentido weberiano do termo (WEBER, 1979).

Os lugares antropológicos são palco das relações de sociabilidade, enquanto nos denominados não-lugares, predominam relações de solidão. Os não-lugares são espaços de circulação, consumo e comunicação típicos de centros urbanos. Marc Augé os caracteriza como não-identitários. Esses lugares e não-lugares são definidos prioritariamente pelos tipos de relação que as pessoas estabelecem na convivência, sendo assim a própria definição desses termos é relacional, como explica Sá (2014, p. 213):

Mas as coisas complicam-se, porque é impossível esquematizar dessa forma simples a realidade social. Assim, um não lugar como espaço empírico pode ser sob o ponto de vista social simultaneamente um “lugar antropológico” (e vice-versa).

Santarém, pelas lembranças de Luana, encaixa-se na noção de não-lugar, por se tratar de espaço de circulação para viabilizar a vida financeira da família e a formação educacional⁷¹. Ela não tem lembranças de amizades na cidade nessa época, não lembra nome das pessoas. As vivências de Luana no mundo urbano estão vinculadas às experiências de trabalhar junto com sua mãe para conseguir proporcionar condições mínimas de sobrevivência à família. Ou seja, ter dinheiro para pagar despesas com alimentação, transporte, roupa, material escolar, água, luz. Luana lembra de acompanhar a mãe enquanto trabalhava na cozinha de restaurantes e lavando banheiros. Nos finais de semana, acompanhava a mãe na feira para vender objetos variados e sem muito valor financeiro, que o tio – irmão da mãe - trazia de Belém e Manaus, nas viagens que fazia como cozinheiro em embarcações de linha. Sábado e domingo também eram dias que mãe e filhas se dedicavam ao trabalho de lavar roupas:

É uma dificuldade muito grande para se manter assim na cidade, né? Ela (dona Hélia) não tinha emprego fixo, ela era jovem. Ela trabalhava em casa de família e era lavadeira. Fim de semana ela passava por esses prédios de Santarém colhendo roupa, ela vinha com um monte de bolsa. De vez em quando a gente ia com ela para ajudar a carregar. Aí gente passava o final de semana lavando roupa. Era um monte de bacia assim. Eu ia passando as roupas uma por uma, eu e minhas irmãs.

Como relatado, os trabalhos realizados por dona Hélia eram informais e variados, operando como ajudante de cozinha em restaurante, lavando banheiros, fazendo faxina, lavando roupas, vendendo artefatos em feiras de rua. Tanto por não ter com quem deixar as crianças quanto por precisar de ajuda, dona Hélia, com frequência, realizava seus serviços em companhia das filhas. Ela aceitava esse tipo de trabalho por ser a alternativa possível para conseguir pagar as despesas para viver na cidade e viabilizar os estudos das filhas. Neves (2014), em pesquisa

⁷¹ A resignificação para Luana de Santarém enquanto um lugar, no sentido do conceito elaborado por Augé (1994), se dá depois que ela ingressa no curso de Antropologia da Ufopa e começa a participar das atividades do *movimento indígena*. Ver capítulo 4.

sobre mulheres e mercado de trabalho em Santarém, demonstra essa recorrente situação entre mulheres que se inserem nesse mercado, tendo por finalidade proporcionar acesso aos estudos para as/os filhas/os:

(...) o objetivo fundamental do engajamento econômico das mulheres é se constituir como sujeito de ações para colaboração na melhoria das condições habitacionais e do grau de ensino para seus filhos, especialmente se, acumulativos, puderem redundar em profissionalizações reconhecidas (ibidem, p. 33).

Luana, ao acompanhar sua mãe nos trabalhos como doméstica, acabava cuidando dos/as filhos/as das patroas. Com essa experiência, desde os catorze anos, começa a trabalhar de babá. Ela exerceu essa atividade por sete anos de sua vida e, como será posteriormente narrado, foi através da relação estabelecida com um dos seus patrões que Luana passa a desejar se tornar antropóloga. Ao mesmo tempo em que trabalhava, Luana estudava. Sua mãe sempre priorizou o estudo das filhas e filho. Em Santarém, ela se casa novamente e tem mais duas filhas e um filho. Dona Hélia, inclusive, com toda dificuldade para sustentar a família, depois de já estabelecida em Santarém, investiu no seu próprio estudo e se formou em pedagogia. Em 2019, mãe e filha se tornam as primeiras pessoas da família a cursarem mestrado (já foram as primeiras a terem uma graduação), Luana em antropologia e dona Hélia em educação. Adiante abordarei especificamente o caminho por elas percorrido na rede formal ensino. Nesse momento, destaco o fato de os deslocamentos realizados por Luana na infância e adolescência terem sido sempre ao lado da mãe orientado para viabilizar o sustento financeiro da família e o acesso à escola.

As vivências de **Auricélia e Fabiana** nesse período de infância e início da adolescência são bem diferentes do percurso da Luana. A posição social que as mães de Auricélia e Fabiana ocupavam são correlatas. A mãe da Auricélia está viva, a de Fabiana faleceu há aproximadamente 05 anos. As duas, por todo percurso de vida, moraram na aldeia, ainda que circulassem por outras paragens. Iniciaram a participação política fora de suas localidades, mediante atividades promovidas por agentes da Igreja Católica. Sempre que participavam de eventos levavam suas filhas. Além disso, as duas foram cacicas, são parteiras reconhecidas e dominam o conhecimento do fazer remédios caseiros. A mãe de Fabiana também era pajé. Auricélia e Fabiana passaram a infância na aldeia e, mesmo que suas famílias tenham enfrentado dificuldades, elas não viveram a situação de vulnerabilidade socioeconômica em contexto urbano, tal como a família de Luana viveu. Nesse sentido, os percursos delas se entrecruzam, como demonstrarei a seguir, pela análise de singularidades das trajetórias sociais de Auricélia e Fabiana no decorrer da infância e adolescência.

Auricélia foi criada na aldeia São Pedro junto com suas quatro irmãs, quatro irmãos, sua mãe, seu pai, avô, avô, tias, tios, primas, primos; ou seja, com sua família extensa. Ela sempre acompanhava a mãe em suas atividades, principalmente, pela responsabilidade de cuidar de suas irmãs/irmãos mais novas/os. Ela mesma brinca: “sabe, né, mana, com mamãe todo ano era um filho novo. Aí a gente tinha que ajudar a cuidar”. A roça de Dona Alaíde, mãe de Auricélia, localiza-se em Pequiá. Estando na beira do Rio Arapiuns em São Pedro, é preciso pegar uma rabeta para atravessar para o outro lado da margem e andar cerca de 40 minutos. O sustento da família de dona Alaíde ainda conta com a produção de sua roça como uma importante fonte. Auricélia, quando não ia com sua mãe para roça, ficava sob os cuidados de sua avó que, segundo ela, era extremamente rígida com as crianças. Cuidar das crianças mais novas, trabalhar na roça, limpar o terreiro e a casa, cozinhar são tarefas que ela realiza desde criança.

Ao mesmo tempo, quando criança, Auricélia brincava muito no terreiro e nas praias do Arapiuns – principalmente no período da seca. Brincar na beira do rio proporcionava as maiores alegrias na sua infância, mas também provocava medo. Há uma grande e bonita ponta de areia onde é localizada a aldeia de São Pedro. Esse local é um lugar encantado. Há regras de comportamento que precisam ser seguidas para que não haja retaliação por parte dos seres encantados que lá habitam. Por exemplo: não é permitido tomar banho no rio ao meio dia e às seis da tarde. Não pode ficar gritando na beira do rio sob o risco, inclusive, de ser levada/o para o mundo do encante. Vera Arapiun, militante do GCI e oriunda de São Pedro, relata a história de quando seu irmão foi encantado pelo espírito de uma bota, enquanto pescava em uma ponta de pedra chamada Marcati. Por isso, ele dormiu por 48 dias consecutivos, até que um pajé quebrou o encante. Nas palavras de Vera:

Meu nome é Veraneize dos Anjos, eu sou da comunidade de São Pedro, no rio Arapiuns, vou contar uma história que aconteceu com meu irmão quando nós éramos crianças. Ele tinha dez anos, eu tinha oito. Um dia ele saiu para pescar, vou pescar numa ponta de pedra chamada Maracati que as pessoas acreditam que lá tem um encante. Ele foi pescar com o marido da minha tia. Quando ele voltou da pescaria era mais ou menos umas sete horas da noite eu acredito, porque eu lembro que já estava a noite quando eles retornaram. Meu irmão chegou e deixou os peixes em cima do girau. Nessa época moravam mais duas pessoas na casa dos meus pais, a professora Elza e a professora Maria do Carmo, elas eram professoras do ensino modular. Uma delas foi fazer a janta enquanto a outra limpava o peixe, né? Meu irmão chegou, deixou as coisas lá e foi para o quarto. Na hora da janta a professora Elza foi chamá-lo e ele não acordou. A professora Maria do Carmo disse que talvez fosse o cansaço e que ele acordaria no outro dia, né? Que era para deixá-lo dormir. Só que no outro dia ele não acordou. E assim passaram os dias e ele continuou dormindo, fizeram de tudo para que ele acordasse e não conseguiam. Minha mãe tentava dar água para ele, dar alimento, mas ele não aceitava. E essa história se estendeu por 48 dias. Nesse intervalo foi um homem lá em casa que ele era curandeiro, lá da Vila Goreti. Dona Isolina Paixão, esposa do meu tio Justino, foi buscar esse senhor lá na Vila Goreti para fazer uma pajelança lá em casa e ele foi, acendeu uns cigarros de Tauari e ele disse que não poderia ajudar o meu irmão porque a minha mãe não acreditava no que estava acontecendo: que ele estava

encantado. Então minha mãe levou meu irmão para Santarém, para o médico para fazer avaliação, para saber por que que ele não acordava. Os médicos passaram remédio para ele, mas ainda assim não surtiu efeito nenhum porque nada do que tinha sido diagnosticado na época deu certo, nenhum remédio fez efeito. Depois minha mãe retornou para o São Pedro, com meu irmão dormindo. Então, no 47º dia foi o Valico, ele ainda está vivo, ele é lá da aldeia Nova Vista, ele foi lá e disse para minha mãe que ele queria uma roupa do meu irmão. Ele falou para minha mãe que ele tinha ido para a pescaria, que lá na pescaria um peixe tinha pegado na linha dele, ele ficou muito feliz, esse peixe puxou, puxou a linha e ele estava alegre porque era um peixe grande. Quando chegou bem perto o peixe veio com muita força como se ele fosse pegar, mas só que o peixe soltou do anzol. O Valico disse que era uma bota, o espírito de uma bota, do encantado de lá que queria levar meu irmão para o fundo. Ela já estava conseguindo levá-lo só que ele ia fazer um trabalho lá na casa dele, ele queria que a mamãe acreditasse e que meia noite a mamãe iria ouvir um barulho muito forte no nosso portão, como se um bicho estivesse saindo de dentro de casa e correndo para o rumo do rio, mas não era para ela ficar com medo porque era o que iria acontecer. A mamãe acreditou porque o Valico é um curandeiro que a gente tem um respeito muito grande lá no Arapiuns. Na nossa região ele sempre nos benzeu, ensinou banho, defumação. Ai o Valico foi para a casa dele na Nova Vista e do jeito que ele falou aconteceu: meia noite escutaram lá em casa um barulho muito forte e um bicho como se estivesse rasgando a garganta foi descendo no rumo do porto da comunidade, correndo. Bateu com muita violência no portão e desceu a ladeira lá correndo na rua. No outro dia eu lembro que meu irmão acordou e ele disse que estava com muita fome. Muita fome mesmo. Eu me recordo que quando ele acordou, ele não sabia mais andar. Ele estava muito magro, muito magro mesmo. Ele não sabia mais mudar os passos. A mamãe tinha que segurar na mão dele para ele andar devagar. Aí foram introduzindo alimentos assim, bem devagar para que ele fosse se alimentando e tudo mais. Ele estava muito pequeno. Por causa disso a gente teve que sair de São Pedro também para ir para Manaus para ele receber tratamento e se recuperar dessa situação, né? Hoje, quando ele vai para o Arapiuns eu pergunto para ele se ele tem medo do rio, ele diz que não gosta de ficar sozinho na beira do rio. Ele sempre vai para a margem do rio com alguém e sozinho pescar ele não vai mais. Ele tem 41 anos. E essa história é verídica, eu vi e aconteceu em casa. Por isso nós temos um respeito muito grande pelos encantados e pelas pedras onde eles moram. A gente aprende que tudo tem dono e que os lugares têm que ser respeitados, tem que respeitar os seus horários e seus moradores. É isso (áudio enviado por Vera Arapiun, a meu pedido, por aplicativo de mensagens instantâneas, no dia 22/11/2019).

Vera explicita que sua mãe inicialmente não acreditou que o filho tinha sido encantado. A descrença dela impossibilitava o sucesso das ações dos pajés para evitar que ele fosse levado de vez para o *fundo* – que é o *habitat* dos encantados. Após buscar explicações na medicina ocidental e por mais de um mês não ocorrer mudança nenhuma no quadro clínico da criança, ela retorna com o filho para a aldeia. Então, um pajé de uma aldeia vizinha fez uma visita. Ele é antigo conhecido da família de Vera. As/os moradoras/es das aldeias do Rio Arapiuns o reconhecem como um poderoso curandeiro. Ele disse o que deveria ser feito para que a criança acordasse, mas para surtir efeito era fundamental que a mãe dela acreditasse que era uma situação de encantamento. A mãe de Vera acreditou, a pajelança funcionou e a criança acordou depois de passar 48 dias dormindo.

Não me deterei na análise dessa situação ocorrida com o irmão de Vera, porque a integrei ao texto com a pretensão de apenas demonstrar o quanto é perigoso não cumprir as regras e não acreditar no mundo do encante. As consequências no corpo e na mente são reais. É muito comum as pessoas narrarem efeitos que elas mesmas ou parentes próximos sofreram

por ação dos encantados. Há efeitos passageiros, mas outros, se não tratados, podem levar as pessoas à loucura ou mesmo à morte. Volto ao percurso de Auricélia.

A primeira vez que Auricélia viajou sem a presença da mãe foi com catorze anos, junto com representantes do *movimento indígena*, para realizar o censo do CITA em aldeias nos rios Arapiuns e Tapajós. Essa viagem, no início do ano 2000, durou cerca de um mês. Depois disso, segundo Auricélia, ela “tomou gosto pelo movimento” e não parou mais de participar das ações promovidas pelas lideranças indígenas, de circular por diversos espaços e conhecer uma gama de agentes sociais. Foi nesse quadro de ação social que ela começa a frequentar a cidade de Santarém. Os pontos de referência eram as sedes do CITA e do GCI, onde, inclusive, ela pernoitava. Quando começa a atuar no *movimento indígena*, Auricélia inicia a construção de independência em relação à sua mãe. No ano 2000, ela já passa mais tempo fora de São Pedro do que lá, situação inclusive que, como depois será explicitado, gerou ausência de Auricélia na sala de aula. Ela ficou alguns períodos da sua adolescência sem estudar, dedicando-se exclusivamente às articulações políticas pelo *movimento indígena*. Segundo dona Alaíde, a Auricélia foi a primeira da família a começar a militar em defesa dos direitos indígenas. Ela diz que foi por influência da filha que ela se tornou uma ativista indígena.

Auricélia desde muito nova circula em diversos ambientes, mas seu ponto de referência é sua aldeia no Rio Arapiuns, lugar em que foi criada, onde mora sua mãe, seu pai, seu avô, irmã, irmão, entre outras/os parentas/es. O vai e vem para São Pedro é constante. Para Auricélia, sua dedicação ao *movimento indígena* só faz sentido se ela for considerada como porta voz das demandas do seu povo. Para construir e manter essa legitimidade e singularidade, é imprescindível participar na vida aldeã. Além disso, para se manter forte para luta, é preciso “recarregar as energias” e a fonte dessa recarga é o convívio social com as/os parentas/es na aldeia. Comer junto, beber, banhar no Arapiuns, conversar com parentas/es, conversar com os encantados, pedir proteção.

Para Auricélia a realização do trânsito entre aldeia e cidade demanda um investimento considerável de tempo e dinheiro. Afinal, a viagem demora cerca de oito horas e a passagem mais barata de barco de linha é 40 reais por trecho, ou seja, são 80 reais para apenas uma pessoa ir e vir. E ela nunca vai só, afinal tem quatro filho/as e eles/as sempre querem ir para São Pedro⁷². Normalmente, no mínimo dois deles/as vão com ela.

⁷² Em várias situações de agenda do *movimento indígena*, Auricélia vai e volta da aldeia com seus/as filhos/as sem precisar arcar com as despesas da passagem.

Já para **Fabiana**, essa situação é diferente. O território Borari é próximo de Santarém e, desde os anos 1990, tem acesso por via asfaltada. Assim, é possível ir e vir diariamente. Inclusive, essa é a opção de Fabiana atualmente. Ela trabalha e estuda em Santarém e mora em Alter do Chão - que também é parte do território Borari e localiza-se próximo à sua aldeia, Curucuruí. Como já descrito, Curucuruí está localizada no alto da serra e foi lugar de refúgio da beira do grande rio para um grupo Borari. Esses indígenas foram para lá com intuito de se proteger tanto de indígenas Munduruku com os quais estavam em conflito, quanto de colonizadores portugueses, conforme relata Fabiana:

Além da chegada dos portugueses no território Alter do Chão a gente também viveu os conflitos com os Munduruku. Muitos Borari foram mortos pelos Munduruku há muito tempo atrás. E foi um dos motivos, conta a minha avó, de nós termos vindo para dentro da mata, mais para dentro mesmo da mata e termos vindo morar para cima da serra. Que de cima da serra tinha uma visão mais panorâmica, né? Uma visão do entorno do lago.

O fato de as/os parentas/es de Fabiana terem optado por viver no alto da serra tornou-se um elemento que as/os diferencia dos outros grupos Borari que habitam a região de Alter do Chão. Essa diferenciação em determinadas circunstâncias é qualificada de modo pejorativo por aquelas/es que vivem à beira do Tapajós na localidade com *status* de vila. Como se as/os habitantes da vila de Alter do Chão fossem mais humanos que as/os habitantes do alto da serra. Alguns Borari de Alter diziam, como narra Fabiana, que os Borari de Curucuruí não são gente como eles, mas curupiras. Mais do que isso, são curupira do igapó. Igapó é um tipo de floresta alagada que, na época do inverno amazônico, formam lagos na mata onde há muitas cobras e jacarés. Nas palavras de Fabiana:

Desde pequena, já tinha esse negócio de segregação, de apelido, que sempre era destinado a gente por estar próximo do igarapé e do mato, a gente era chamado como os curupiras do igapó. Esses era os nomes mais leves que colocavam na gente. Como meu irmão que era quati. A gente vinha do mato, né? Eles diziam estar na vila, então vila... a gente era do mato, né?

As acusações de alguns/as Borari de Alter do Chão dirigidas aos Borari que vivem no alto da serra, em região de mata fechada, remetem ao idioma simbólico que, segundo Seeger, Da Mata e Viveiros de Castro (1979), é estruturante das sociedades indígenas no Brasil: a construção de pessoas e a fabricação de corpos. A produção social de pessoas se dá primordialmente a partir da produção física de indivíduos:

Ele, o corpo, afirmado ou negado, pintado e perfurado, resguardado ou devorado, tende sempre a ocupar uma posição central na visão que as sociedades indígenas têm a natureza do ser humano. Perguntar-se assim sobre o lugar do corpo é iniciar uma indagação sobre as formas de construção das pessoas (SEEGGER et al, 1979, p. 4).

Nesse sentido, Fabiana e suas/seus parentas/as se sentiam afrontadas/os por terem sua condição de pessoa questionada a partir de uma referência aos seus corpos. É notável o modo como Fabiana se apresenta nas páginas “sobre autores” do livro “Pajés, Benzedores, Puxadores e Parteiras” (VAZ FILHO, 2016a):

Nasci no Curucuruí, uma aldeia dos Borari rodeada de muitas histórias de curupira, pai e mãe da mata e de igarapé; do veado torto, de pessoa que se ingera; gente que invocava os espíritos do mato, feitiçaria, olhar de bichos em crianças e adultos; visagens, encantados e rodas de pajelança. Venho de uma descendência familiar de pajés, sacacas e parteiras por parte de pai e mãe. Meu avô, pajé Xereba, e seus irmãos, pajé Esibinho e o pajé Satuca — três irmãos pajés — todos já nasceram com seus dons. Todos eram filhos do Curucuruí. (ibidem, p. 128).

Fabiana também nasceu com *dom*, tal como seus filhos, Alejandro e Túlio. Ela conta que os dois choraram ainda na sua barriga, quando estava grávida. Depois que eles choraram na sua barriga, ela passou a ter “sonhos hiperloucos”. Esses sonhos, segundo avó da Fabiana, eram visões das crianças que a mãe passou a enxergar. Essa competência, na região do Baixo Tapajós, credencia as pessoas que herdam o dom da pajelança (DE LIMA, 2019, p. 70). As/os pajés são capazes de transitar entre o mundo dos viventes – na terra – e o mundo dos encantados – no *fundo*. Para essas viagens as/os pajés são capazes de *se ingerar*, ou seja, se transformar momentaneamente em outros seres, como em cobra grande, para poder ir e vir entre o *fundo* e a terra. De Lima (ibidem, p. 72) descreve a troca de posições entre pajés e encantados durante essas viagens, que se dá, necessariamente, por meio de transformações corporais:

É durante estas viagens ao fundo que aprendem rezas e usos de remédios da mata (ou da farmácia) que irão utilizar na cura dos enfermos. Além de viajar para o fundo, os sacacas são capazes de permitir que seus corpos sejam utilizados por “sua gente”, seus “parceiros do fundo”, para que eles próprios possam se comunicar com as pessoas comuns, fornecendo o diagnóstico e a cura para patologias que acometem as pessoas. Neste momento ritual, sacacas e encantados trocam de posições. Enquanto os encantados ocupam a capa corporal do sacaca, o espírito deste se veste com uma outra capa e circula pelo fundo, até novamente retornar à sua própria, sem nada saber sobre o que se passou por ali.

A prática da pajelança no Baixo Tapajós apresenta dimensão sociopolítica, que interfere diretamente na organização social e na produção da vida coletiva. Pajés transitam deliberadamente entre mundos e corpos. Essa potencialidade de se transformar é uma demonstração do quanto as aparências corporais podem enganar. Nunca se sabe exatamente quem está na capa corporal de humanos, bichos e plantas. E todos esses seres têm agencialidade. Tal princípio foi consagrado na literatura antropológica pelo conceito desenvolvido por Eduardo Viveiros de Castro (2002) de perspectivismo ameríndio.

Do ponto de vista do perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 380), o corpo é “um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*”. É a

diferenciação entre os corpos que faz os seres vivos serem classificados como mais ou menos gente, partindo do princípio que a humanidade é condição comum a todas/os viventes. O perspectivismo ameríndio é um “*maneirismo* corporal” e um modo de relação. A produção de vida social entre as indígenas no Baixo Tapajós é perpassada por esse princípio cosmológico, tanto que ações cotidianas e as explicações para os acontecimentos levam em consideração esses tipos possíveis de relações. Tal pressuposto é inclusive e a todo tempo mobilizado pela atuação política das lideranças.

Fabiana nasceu no dia 6 de outubro de 1985, na aldeia Curucuruí e, como ela faz questão de frisar, em dia de lua cheia. A mãe de Fabiana era parteira experiente, tendo realizado, ao longo de sua vida, mais de mil partos. Fabiana aprendeu com a mãe dela a *partejar* e *puxar barriga* de mulher grávida. *Puxar a barriga* é o ato de massagear para verificar a posição da/o bebê e se necessário fazê-la/o mudar de posição –manobra chamada de *ajeitar a criança*. A competência adquirida por Fabiana como parteira está refletida e publicada no livro “Pajés, Benzedores, Puxadores e Parteiras” (VAZ FILHO, 2016a, p. 93-94). A seguir, transcrevo trecho em que ela descreve como realizou seu primeiro parto:

O primeiro parto que participei foi em casa, com a idade de 17 anos. Era da minha irmã, hoje já falecida. Foi em Alter do Chão, na companhia da minha mãe, que é já parteira profissional. Foi até mesmo por uma necessidade.

Eu não tinha nenhum conhecimento nessa área. Para mim, foi uma experiência e tanto. Eu só estava acompanhando a minha mãe, e não iria ajudar ela durante o parto. Mas quando foi na hora, a mamãe teve que ir em um lugar aonde só ela podia ir. E a mulher entrou em serviço de parto naquele momento, e estava eu lá sozinha sem nenhuma experiência, e a mulher começou a dizer: “Estourou a bolsa! O bebê tá nascendo! O bebê tá nascendo!” Pediu que eu ajudasse, e eu não tinha a menor ideia do que fazer. Então, eu comecei a gritar chamando a mamãe, e a mamãe respondeu de longe: “Segura a cabeça pra não bater!”

E eu me assustava com aquilo, por ver uma criança a nascer... Era um menino. Então, ele nasceu em minhas mãos, graças a Deus. Foi rápido pra nascer. O restante do parto já foi a parteira que terminou de fazer, como a massagem pra sair a placenta.

Desde que, no susto, realizou seu primeiro parto, Fabiana passou a desenvolver seu dom e se qualificar na prática desse ofício. Hoje, Fabiana é parteira, sabe *puxar barriga* e *ajeitar criança*. Fabiana começou a *partejar* com 17 anos, e ao longo do tempo foi aprimorando seus conhecimentos sobre tratamento da grávida com orações, reza, formas de ajeitar a barriga da mulher, ajeitar a criança para o *nascedor*, evitar dores na gravidez. Já o dom de pajé herdado por Fabiana, ela reconhece desde os três anos de idade. O aprendizado da pajelança se deu tanto com suas/seus parentas/es, no cotidiano aldeão, quanto diretamente pela relação com seres

encantados⁷³. As pessoas que têm dom necessariamente precisam se cuidar para não serem castigadas pelos encantados. Há duas opções: desenvolver o dom e alimentar a intensa relação com os seres encantados ou fechar o corpo para neutralizar o dom e, com frequência determinada, reafirmar essa escolha através de rezas e banhos. Caso contrário, os encantados irão punir. Possivelmente, a retaliação será direcionada ao corpo, sendo a consequência mais comum a pessoa ficar doente. Pajés costumam adoecer com frequência porque seus corpos são meios de expressão dos desequilíbrios mundanos e extramundanos. Pessoas dotadas de dom têm percepção aguçada para tudo que ocorre com elas mesmas e no entorno, seja com seres humanos, não-humanos, recursos naturais, lugares sagrados. E não raro, sofrem consequências diretamente nos seus corpos.

Nos diálogos de Fabiana comigo emergiu com recorrência o tema da intensificação de impactos socioambientais no território Borari, a partir da década de 1990, devido principalmente à proximidade da cidade e às atividades agropecuárias extensivas. A destruição, extinção e morte de recursos naturais, das florestas, dos igarapés, dos rios, dos animais trazem consequências graves para o equilíbrio do mundo. Destroem lugares sagrados em que vivem encantados, afetam a qualidade do ar, da água, da alimentação. Impactam o modo de vida e a organização social das aldeias, inclusive, nos tipos de brincadeiras das crianças. Nas palavras de Fabiana:

Eu sentia a necessidade de ser resistente, né? De resistir dentro desse mundo que a gente vive hoje de sonegação. Um mundo violento, um mundo que a gente a todo dia, a todo instante, a gente vem sendo massacrado, seja por palavras, seja por ações mesmo, sejam elas brutais ou não. Até as próprias palavras acabam maltratando a gente enquanto pessoas. E viver no Curucuruí foi e é viver uma vivência de resistência. Até 1990, a gente vivia tranquilamente. Podíamos fazer uso da água, a água do igarapé era potável, hoje a água do igarapé não é mais potável. Tivemos em 1994 de furar poço para tomar água, morando na beira de um igarapé. A gente ficou por baixo uns três anos sem ter acesso ao igarapé. O igarapé foi soterrado, aquele assoreamento cada vez mais pesado. Então, toda aquela beleza natural que a gente tinha, ela ficou reprimida. Depois na cabeceira do igarapé houve desmatamento do aningal porque o aningal que protege a nascente da água e isso baixou também o nível da água. Então cresci vendo nossos tios, mãe, tias, avós dizer que em dez anos a gente não teria mais uso do igarapé. Que daqui mais 10 anos a gente estaria proibido de viver. Que a gente estaria vivendo em uma prisão. Uma prisão sem muros e hoje isso de fato retrata uma prisão sem muros. A gente se sente preso. A existência dessas coisas que estamos colocando. Uma prisão que maltrata não só fisicamente, mas como psicologicamente que é a pior das prisões, esse muro que a gente sente dentro da aldeia por estar ali rodeado por empreendimento. Tem uma instituição que está ali do lado fazendo experimentos em aves, fazendo experimento em gado e tudo isso reflete no ambiente, no bioma amazônico, reflete no igarapé. Aquele ar puro que a gente tinha há dez anos, hoje a gente não tem mais. Ou seja, o ar mudou. Hoje tem outro cheiro o ar. O ar tem cheiro de ração. Então, a água que sempre é dito que a água é incolor, hoje a água não é mais incolor, hoje a água é color. Ela já tem cor, ela já mudou de transparência. Então, tudo isso reflete nas falas da minha avó. Aquele nosso viver de subir no açazeiro e se jogar dentro d'água, pegar o cipó se embalar e cair dentro d'água, hoje a gente não faz mais isso, meus filhos não fazem mais isso. Não que estamos proibidos por

⁷³ Mais informações sobre relação com seres encantados no Baixo Tapajós ver De Lima 2015; 2019 e Vaz Filho 2016a.

ter uma cerca impedindo o uso do igarapé, mas por causa dos resíduos dos empreendimentos que estão no entorno do Curucuruí que estão esgotando com a água. (...) Afeta tudo. Afeta o caminho de ir para a roça, da colheita do pequiá na época, de ir à serra buscar manga, buscar marimari. Já vivemos uma coisa assim ameaçadora. As madeiras que têm dentro da área as pessoas que vivem no entorno ficam de olho querendo. O próprio cultivo na nossa área de agricultura coletiva que é no pé da serra e em parte no alto da serra. As pessoas entram, boi entra, destroem milho, maniva.

A imagem que Fabiana escolhe para demonstrar os efeitos da pecuária e agricultura extensiva no território Borari é da prisão sem muros, que adoce o corpo e a mente Borari. O desmatamento, o uso de agrotóxicos e o assoreamento dos igarapés abalam a existência Borari, pois têm influência direta na construção dos seus corpos e na produção da vida coletiva. A mudança no tipo de movimento corporal nas brincadeiras das crianças, na qualidade da alimentação, da água que se bebe, do ar que se respira, causa desequilíbrios nos corpos das pessoas e nas relações entre viventes – sejam humanos ou não-humanos. Todo igarapé tem uma mãe que é uma encantada e mora lá. Destruir um igarapé é acabar com a casa de uma encantada. Não há dúvida que há graves consequências para o equilíbrio do mundo, pois haverá retaliação por parte dos habitantes do encante. Os efeitos recairão em todas as pessoas que convivem naquele lugar.

Os tipos de problemas vivenciados no território Borari de Alter do Chão são singulares a essa região. Os principais impactos sociais, culturais, territoriais e econômicos são consequências das atividades vinculadas ao agronegócio e ao turismo. Ambas produzem mudanças abruptas na ocupação e no valor simbólico e financeiro da terra. Na região do Baixo Tapajós, indígenas do território Munduruku-Apiaká do Planalto também vivem transtornos resultantes do agronegócio – no caso, monocultura de soja e milho. O impacto massivo do turismo é, pelo menos por enquanto, exclusivo do território Borari de Alter do Chão. A convivência diária com turistas e empreendedoras/es do turismo provoca variadas consequências, até mesmo no fazer política entre as lideranças indígenas Borari, mais especificamente, da aldeia de Alter do Chão⁷⁴.

Os tensionamentos vivenciados pelos povos no Baixo Tapajós evidenciam a centralidade da luta pelo direito à terra na pauta do movimento indígena. A questão territorial

⁷⁴ Ainda que esse assunto surja novamente nos próximos capítulos, não me dedicarei a analisá-lo, embora seja de grande valia uma pesquisa sobre a relação dos Borari de Alter com o turismo. Porém, esse não é meu propósito e, além disso, mesmo que Fabiana viva atualmente em Alter, ela é categórica ao afirmar que sua casa é em Curucuruí, no alto da serra, não na vila e por isso ela não se envolve diretamente em determinadas disputas em Alter. Mais informações sobre os Borari da aldeia Alter do Chão ver, por exemplo, Romcy-Pereira (2018).

é um tema aglutinador entre os povos indígenas e catalisador da organização de um movimento indígena nacional, tal como será descrito no próximo tópico.

2.2 Constituição do *movimento indígena* no Brasil

Apesar das especificidades locais, a principal reivindicação de indígenas que mobilizou e ainda hoje mobiliza a efetivação de um sistema de pressões perante o Estado (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 275) é a garantia de acesso e gestão dos seus territórios tradicionais. A centralidade da pauta territorial é um elo entre as articulações indígenas em todos seus níveis, do micro ao macro: aldeia/s, território/s, município/s, estado/s, país, mundo. Território é tema aglutinador, no sentido de mobilizar e unificar os interesses de diferentes povos indígenas. Afinal,

O território indígena é sempre a referência à ancestralidade e a toda a formação cósmica do universo e da humanidade. É nele que se encontram presentes e atuantes os heróis indígenas, vivos ou mortos. (...) Para os povos indígenas, o território compreende a própria natureza dos seres naturais e sobrenaturais, onde o rio não é simplesmente o rio, mas inclui todos os seres, espíritos e deuses que nele habitam. (...) Terra e território para os índios não significam apenas o espaço físico e geográfico, mas sim toda a simbologia cosmológica que carrega como espaço primordial do mundo humano e do mundo dos deuses que povoam a natureza (LUCIANO, 2006, p. 101-102).

Nesse sentido, o território enquanto bandeira de luta sintetiza perspectivas de mundo e de possibilidades de reprodução da vida social. Em seus diferentes níveis de articulação, o chamado *movimento indígena* reúne visões de mundo específicas, que se unificam em torno de um projeto coletivo. Segundo Silva (2016), a especificidade do *movimento indígena* está na sua natureza política *sui generis*, principalmente, pela adoção da ancestralidade como fundamento; e pela relação singular com o Estado Nacional, diferindo muito de outros movimentos sociais. É relevante a passagem em que o referido autor (SILVA, 2016, p.162) apresenta reflexões de Monica Bruckmann (2011, p. 334) sobre o *movimento indígena*:

A partir de uma profunda crítica e ruptura com a visão eurocêntrica, sua racionalidade, seu modelo de modernidade e desenvolvimento inserido na estrutura do poder colonial, o movimento indígena latino-americano se coloca como um movimento civilizatório, capaz de recuperar o legado histórico das civilizações originais para reelaborar, não uma, mas várias identidades latino-americanas; não uma forma de produzir conhecimento, mas todas as formas de conhecimento e produto com que têm convivido e resistido à dominação há mais de quinhentos anos. O elemento indígena vai se convertendo no centro do discurso e da construção de uma visão de mundo, de um sujeito político e de um projeto coletivo e emancipador.

No Brasil, o processo de constituição do *movimento indígena* se inicia nos anos 1970, com a articulação entre agentes ligados à Igreja Católica junto às lideranças, visando à construção de condições institucionais de negociação de pautas de reivindicações frente ao Estado brasileiro. O processo de articulação indígena no Baixo Tapajós se deu ao final do século XX, influenciado por movimentos antecessores em outras partes do país. Por isso é relevante abordar, mesmo que de maneira rápida, como se deu a institucionalização da questão indígena como uma questão nacional⁷⁵.

Entre meados dos anos 1970 e 1980, ocorreram as primeiras grandes assembleias indígenas. Inicialmente, elas foram organizadas e apoiadas por integrantes do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, entidade fundada em 1972, em pleno período de ditadura militar no Brasil, com forte influência dos princípios da Teologia da Libertação⁷⁶. Essas assembleias reuniam indígenas de todas as regiões do país. Foi nessa ocasião que muitos/as saíram pela primeira vez das redondezas de sua aldeia e enfrentaram desafios geográficos e culturais para chegarem ao local do encontro. A partir dessas assembleias, representantes de povos de diferentes regiões foram se conhecendo, entendendo quais eram as diferenças e semelhanças entre eles.

Kelly Oliveira (2013, p.80) considera que, nessa época, representantes do CIMI exerceram papel de “agente catalisador” do processo de organização política de porta vozes de diversos povos indígenas, até então não articulados entre si. Ao mesmo tempo em que reconhece a centralidade da atuação dos/as missionários/as, Oliveira critica o alto grau de interferência desses agentes na condução das Assembleias e na própria construção das estratégias do nascente *movimento indígena*. A metodologia usada nas mobilizações pelas chamadas Comunidades Eclesiais de Base – CEBs, era replicada nos encontros indígenas, organizados e financiados por representantes do CIMI. Destaco que, no caso da região do Baixo Tapajós, não houve tanta interferência política do CIMI no processo de constituição do *movimento indígena*. Entretanto, muitos agentes vinculados à Igreja Católica tiveram papel fundamental no processo, com destaque para as pessoas vinculadas às CEBs. Mas antes de me

⁷⁵ Para aprofundar o tema ver, por exemplo, Bicalho (2010b); Carneiro da Cunha (2018); Deparis (2007); Luciano (2007); Matos (1997); Oliveira (2013); Ramos (1991); Souza Lima (1995).

⁷⁶ Teologia da Libertação é uma corrente teológica cristã desenvolvida na América Latina a partir dos anos 1960, com participação ativa de brasileiros como os irmãos Leonardo e Clodovis Boff e Frei Betto. Os defensores dessa corrente articulam princípios cristãos e marxistas para sustentar a opção pelos pobres. Esses últimos compreendidos como sujeitos de sua própria libertação (LÖWI, 1989).

ater na análise das peculiaridades da região do Baixo Tapajós, retorno ao contexto de mobilização indígena no cenário nacional.

Bicalho (2010a) analisou registros de 08 Assembleias Indígenas que ocorreram entre 1974 e 1980. Em todas elas, o tema da demarcação das terras indígenas foi preponderante. Essas mobilizações serviram para unir lideranças indígenas que começaram a se organizar politicamente para exigir institucionalização formal não apenas do direito à demarcação de suas terras, mas também da educação e saúde diferenciada e da autonomia de entrar em juízo em defesa de seus interesses. Surgia, aí, “um novo ator político e social (...) consciente da sua cultura, da sua história e da necessidade de mobilização do grupo como meio de ruptura com a condição de colonizado” (BICALHO, 2010a, p. 110). Por isso, o argumento central de Bicalho é que essas assembleias são, no sentido dado por Ricoeur, o acontecimento fundador do *movimento indígena* no Brasil⁷⁷.

A realização desses inéditos encontros entre representantes de povos gerou diversos desdobramentos, entre eles a ampliação da rede de interlocução sobre a questão indígena. Para além do CIMI, outras instituições tornam-se referências na mediação tanto com indígenas quanto com agentes governamentais. Alguns exemplos são as/os representantes de entidades de classe como a Associação Brasileira de Antropologia – ABA e da Ordem dos Advogados do Brasil – OAB e de organizações não governamentais, em sua maioria fundadas por iniciativa de antropólogas/os, como a Comissão Pró Índio – CPI, a Associação Nacional de Ação Indigenista – Anaí, e a Comissão Pró-Yanomami - CCPY.

Ao passo que porta vozes indígenas agiram diante das condições políticas e financeiras proporcionadas por essa gama de atores sociais para se organizarem, em condições até então impensáveis, as relações se complexificaram e, em muitos casos, tornaram-se conflituosas. A própria criação, em 1980, da União das Nações dos Indígenas – UNI foi controversa. Ainda que tenha sido emblemática por ser a primeira vez que indígenas criaram uma organização para defender, em âmbito nacional, seus direitos, não foi consenso entre as lideranças e muitas/os porta vozes indígenas não se sentiam representadas/os. A crítica recorrente é que a formação da UNI foi “de cima para baixo” (OLIVEIRA, 2013, p. 94)⁷⁸. A desarticulação da UNI ocorre

⁷⁷ Bicalho (2010a, p.95 -96), baseado em Ricoeur, entende como acontecimento fundador um momento de ruptura e de conhecimento, que articula as noções de sincronia e diacronia, que representa marco simbólico e/ou real que produz reinterpretação de tradições, conduz ao ordenamento e à compreensão de certa versão histórica. É constantemente atualizado e interliga passado-presente-futuro.

⁷⁸ Para análise de controvérsias de narrativas indígenas sobre a criação e posterior extinção da UNI, ver Oliveira (2013, p. 88-95).

em 1990⁷⁹. A tarefa de construir uma unidade que represente a diversidade indígena espalhada por todo território nacional é muito complexa. A questão da representatividade ainda hoje é uma das principais problemáticas debatidas entre indígenas em relação às suas organizações em todos os níveis, mas, sem dúvida, é mais contestada quando se trata de entidades regionais e nacional.

De todo modo, a UNI enquanto entidade representativa dos povos indígenas desempenhou papel importante nas mobilizações para o processo constituinte, em anos antecedentes a 1988. O referido processo marca a passagem do regime de ditadura militar no Brasil, iniciado em abril de 1964, para o regime democrático. No período da redemocratização do país, aconteceu a revisão da Constituição com uma participação ativa de representantes da sociedade civil. Nesse processo, porta-vozes de diversos setores marginalizados da sociedade denunciaram as desigualdades sociais, políticas e econômicas das quais eram vítimas. Naquela circunstância, conseguiram que elas fossem reconhecidas como questões nacionais. Mais ainda, eles/as negociaram a garantia de direitos na Constituição no sentido de reparar e frear os abusos por eles/as sofridos. A Constituição de 1988 ficou, por isso mesmo, popularmente conhecida como a Constituição Cidadã, qualificativo bastante celebrado. No caso específico dos/as indígenas, destaco a aprovação dos artigos nº 231 e 232 da Constituição Federal, que garantem (i) o reconhecimento de sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, (ii) os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam e (iii) a legitimidade para eles mesmos entrarem em juízo em defesa de seus direitos e interesses⁸⁰.

Assim, os termos de relacionamento das populações indígenas com a sociedade nacional mudaram após a aprovação da Constituição Federal de 1988. O direito originário dos indígenas sobre suas terras foi legalizado, o uso das línguas maternas e dos processos próprios de aprendizagem nas escolas foi legitimado. A perspectiva assimilacionista, que entendia os índios como categoria social transitória, fadada ao desaparecimento, foi abandonada. Ao mesmo tempo, foi reconhecido o caráter multiétnico e pluricultural do país. Outra conquista importante foi o reconhecimento da cidadania e autonomia desses povos. Em suma, teoricamente, os povos

⁷⁹ Em 1992, foi criado o Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil -CAPOIB. O período de existência do CAPOIB também não foi longo, pois, no ano 2000, após manifestações indígenas e populares contrárias às comemorações dos 500 anos do Brasil, em Porto Seguro, o referido Conselho perdeu poder de articulação e se dissolveu (BICALHO, 2010b). Esse evento é importante no processo de constituição do *movimento indígena* do Baixo Tapajós, por isso dedicarei a descrevê-lo com mais detalhes no sub item 2.3.

⁸⁰ Sobre o processo de disputa e aprovação desses artigos na Constituição ver Carneiro da Cunha (2018).

indígenas deixam de ser tutelados e passam a ter reconhecida sua capacidade civil e de suas organizações sociais e políticas legalmente instituídas.

A partir de então, a criação de associações indígenas foi amplamente incentivada tanto pelas próprias lideranças indígenas quanto por indigenistas. Desse modo, nos anos 1990, há um crescimento acelerado de criação dessas entidades, tanto locais quanto estaduais, regionais e nacionais. Em 1991, existiam 49 associações indígenas registradas; em 1999, esse número subiu para 290 (SOUZA LIMA, HOFFMANN, PERES, S/D). Em 2006, chegou-se a 700 associações indígenas formalizadas (LUCIANO, 2006, p. 67). Atualmente, são cerca de 1,1 mil associações⁸¹. Para lideranças indígenas, criar organizações próprias para representar seus interesses significa a possibilidade de romper com a dependência de pessoas vinculadas a entidades não indígenas para fazer a mediação com agentes, principalmente os que representam o Estado. A expansão das associações corresponde à mudança na posição social que lideranças indígenas ocupavam até então, pois, para serem legitimadas, precisavam, necessariamente, de um/a mediador/a não indígena para representá-las. De acordo com Luciano (2006), o principal objetivo dos povos indígenas, ao criar essas entidades jurídicas, é a defesa pela efetivação de seus direitos constitucionais diferenciados. Outro estímulo é a possibilidade de captar recursos financeiros para executar projetos de interesse dos/as moradores/as das aldeias e das lideranças.

Porém, gerir essas entidades após sua fundação é um desafio para a grande maioria dos/as indígenas. Como reflete Luciano:

O modelo de organização social, no formato de associação institucionalizada, não respeita o jeito de ser e de fazer dos povos indígenas. Os processos administrativos, financeiros e burocráticos, além de serem ininteligíveis à racionalidade indígena, confrontam e ferem os valores culturais dos seus povos, como o de solidariedade, generosidade e democracia. O modelo hierarquizado de uma diretoria de associação formal, por exemplo, além de criar conflitos de poder dentro da comunidade indígena, cria também diferenciações sociais e econômicas e fragiliza o valor da democracia horizontal, na qual o poder de decisão é um direito inalienável de todos os indivíduos e grupos que compõem a comunidade. (...) No entanto, é o único caminho para o acesso a recursos públicos ou da cooperação internacional. O desafio é como compatibilizar as diferentes lógicas, racionalidades e formas operacionais de tomada de decisão, de distribuição de bens e produtos, de organização das diferentes tarefas e responsabilidades, da noção de autoridade, de poder, de serviço e de representação política (LUCIANO, 2006, p. 82).

Essa reflexão de Luciano contribui para entendimento da situação das entidades representativas dos povos indígenas no Baixo Tapajós, pois uma das tensões enfrentadas por participantes do *movimento indígena* local é o método de escolha dos/as coordenadores/as do

⁸¹ Informação retirada da lista de organizações indígenas disponibilizada na página eletrônica Povos Indígenas no Brasil, organizada pelo Instituto Socioambiental (ISA). No dia da consulta tinham listadas 1087 entidades indígenas. Fonte: https://pib.socioambiental.org/pt/Lista_de_organiza%C3%A7%C3%B5es_ind%C3%ADgenas Consulta em 27/07/2020.

conselho que os representa, o CITA – Conselho Indígena Tapajós Arapiuns. A disputa se coloca exatamente no exercício de compatibilização das diferentes lógicas. Um grupo significativo de lideranças questionou o resultado da assembleia para eleger nova coordenação, realizada em fevereiro de 2018, na aldeia Pinhel, alegando que não se respeitou a lógica indígena subjacente a esta indicação, tendo predominado uma lógica dos “brancos”. Em meio a um clima tenso, três meses depois foi realizada nova assembleia eletiva, dessa vez na cidade de Santarém. As pessoas eleitas nessa última ocasião tomaram posse e estão atuando no papel para o qual foram designadas. Mas como era de se esperar, os conflitos no que se referem aos modos de representação, de atuação e de circulação nos diferentes espaços políticos permanecem. Representantes do *movimento indígena* no Baixo Tapajós problematizam a mediação entre esses mundos, principalmente nas relações de indígenas em circulação na cidade⁸².

Ainda sobre as articulações indígenas em âmbito nacional, já no século XXI, em 2004, em Brasília, foi realizado o primeiro Acampamento Terra Livre – ATL, também conhecido como Mobilização Nacional Indígena. Desde então, o ato acontece anualmente, cada vez com mais visibilidade e representatividade. O ATL tornou-se a maior “Assembleia Indígena no País” (Oliveira, 2013, p. 167). Em 2019, participaram do XV ATL cerca de 4 mil indígenas de 305 povos, no período de 24 a 26 de abril⁸³. Na ocasião do segundo ATL, em 2005, foi criada a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB, composta por 06 organizações indígenas regionais⁸⁴. A APIB tornou-se uma entidade importante que, apesar de dificuldades de várias ordens, suas lideranças constroem e alimentam legitimidade para representar os povos indígenas no Brasil e no mundo. Há equipe de comunicação na APIB que constantemente publica em redes sociais, circulando notícias a respeito dos direitos indígenas e divulgando ações promovidas pelas lideranças da organização⁸⁵.

Em 2018, a coordenadora da APIB, Sônia Guajajara, foi candidata a Vice Presidenta da República pelo Partido Socialismo e Liberdade – PSOL⁸⁶. A candidatura de Sônia deu

⁸² Esse tema será retomado no capítulo 4.

⁸³ Fonte: Documento Final do XV Acampamento Terra Livre. Disponível em: <https://mobilizaconacionalindigena.wordpress.com/2019/04/26/documento-final-do-xv-acampamento-terra-livre/> consulta em 31/10/2019.

⁸⁴ São elas: Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo - APOINME; Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal e Região – ARPIPAN; Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste -ARPINSUDESTE; Articulação dos Povos Indígenas do Sul - ARPINSUL; Grande Assembleia do povo Guarani - ATY GUASSÚ; Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB.

⁸⁵ Ver por exemplo as contas nas redes sociais e o site alimentados pela APIB: <https://www.instagram.com/apiboficial/?hl=pt-br> ; <http://apib.info/> ; <https://www.facebook.com/apiboficial/> ; <https://twitter.com/apiboficial> Acesso em 31/10/2018

⁸⁶ Ver <http://psol50.org.br/conheca-sonia-guajajara-primeira-indigena-em-uma-pre-candidatura-presidencial/> Acesso em 31/10/2018

visibilidade para a luta dos povos indígenas no país, possibilitando que informações chegassem até novos sujeitos sociais que não participam da rede de indigenistas no país. E ainda ampliou o leque de entidades financiadoras das ações da APIB⁸⁷. Nessa mesma eleição, em 2018, ocorreu a vitória de Joênia Wapichana (REDE/RR) como deputada federal, que fortalece a defesa da pauta indígena no Congresso Nacional e contribui decisivamente para o enfrentamento aos projetos anti-indígenas que tramitam no parlamento. Nesse contexto, lideranças da APIB dedicam-se também a fortalecer a interlocução internacional, principalmente na Europa e nos Estados Unidos para buscar visibilidade e apoio para a causa indígena junto a agentes governamentais, não-governamentais e do sistema das Organizações das Nações Unidas – ONU⁸⁸.

Assim, a partir de diferentes estratégias, os porta-vozes do *movimento indígena* visam organizar as demandas para reivindicar direitos territoriais e sociais dos quase 900 mil indígenas, pertencentes a 305 povos, falantes de 274 línguas que vivem no país (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2010). Os métodos de atuação vão se transformando e se ampliando ao passar do tempo para responder às complexidades sociopolíticas.

Mas, como anteriormente explicitado, houve um momento marcante para a organização política do *movimento indígena* no Brasil, no decorrer do processo constituinte. Foi a partir do final dos anos 1980 que a questão indígena foi se instituindo como uma questão nacional, de interesse público, mobilizando diferentes agentes sociais. Nessa conjuntura, as lideranças ganharam legitimidade para articular maior número de indígenas para participar do *movimento*. Essa configuração de fatores expandiu a capacidade de mobilização e culminou na ampliação da rede indígena, incidente em todo território nacional, inclusive no Baixo Tapajós, como será abordado no próximo tópico.

⁸⁷ Não tenho como objetivo analisar a atuação das lideranças da APIB. Mas, é nítido que em 2019, a instituição está fortalecida e consegue movimentar recursos políticos e financeiros para atuar junto à interlocutores indígenas e não indígenas no Brasil e no mundo. Isso, no entanto, não elimina questionamentos por parte de outras/os indígenas sobre representatividade e relação que líderes da APIB mantem com seus povos e territórios. Ao contrário, em determinadas situações amplia o tensionamento sobre a legitimidade da representatividade dessas lideranças.

⁸⁸ Por exemplo, ver notícias da Jornada Sangue Indígena Nenhuma Gota a Mais, em que lideranças indígenas brasileira percorreram 12 países e 18 cidades na Europa no segundo semestre de 2019 para denunciar violações dos direitos indígenas e ambientais pelo governo brasileiro: <http://apib.info/2019/10/30/acompanhe-a-jornada-sangue-indigena-nenhuma-gota-a-mais/> Consulta em: 02/03/2020.

2.3 Constituição do *Movimento Indígena* no Baixo Tapajós⁸⁹

Na região do Baixo Rio Tapajós, a década de 1990 foi dedicada à mobilização em defesa do território localizado na margem esquerda do Tapajós, do Rio Arapiuns e do Rio Maró, devido ao aumento exponencial de extração de madeira a mando de dirigentes de grandes empresas. Inicialmente, residentes de localidades distantes entre si sofriam as consequências da retirada de madeira em grande escala e, de modo não articulado, buscavam estratégias para defender o território. Então, Florêncio Almeida Vaz Filho inicia movimentação para reunir essas pessoas e construir estratégias coletivas para proteção do território. Em 1996, Florêncio cursava mestrado no Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade – CPDA, na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro- UFFRJ. Desde 1983, havia se tornado frade franciscano, estudioso e praticante dos ensinamentos da Teologia da Libertação. O território de origem de Florêncio, Pinhel⁹⁰, era um dos locais que estava sendo explorado pelos madeireiros. Florêncio Vaz Filho publicou relato autoetnográfico sobre sua trajetória enquanto intelectual indígena Maytapu e, em determinado momento, narra o processo de articulação da criação da Resex:

Era 1996, iniciei os contatos com lideranças que queriam impedir a ação das empresas madeireiras nas suas terras. Fui mostrando, através da história, que eles tinham direito àquela terra porque eram os filhos dos antigos indígenas que já estavam havia séculos. As suas atuais comunidades eram o resultado da resistência dos seus antepassados em ficar no seu território. Eles podiam exigir do Governo brasileiro a demarcação da área e a expulsão das empresas dali, pois era uma reivindicação legítima. Isso era dito em um demorado processo de reuniões e conversas com os moradores.

Como a grande preocupação dos moradores era a defesa do seu território, após conversar com ativistas de ONGs e autoridades governamentais em Brasília, eu apresentei a proposta de criação de uma Reserva Extrativista (Resex) na área, pois seria uma forma legal de garantir a terra de modo coletivo nas mãos daqueles moradores. A ideia foi aceita por todos, pois meu discurso tinha peso acadêmico e político considerável: eu era um nativo, com mestrado no Rio de Janeiro, relacionado com autoridades em Brasília e, ainda, um religioso, em uma região onde a igreja católica goza de grande respaldo social (VAZ FILHO, 2018, p. 46-47) .

Florêncio, em meados dos anos 1990, já era um relevante agente mediador na região do Baixo Tapajós. Naquele momento, ele já havia transitado em diversos espaços que contribuíram na formação de suas habilidades. Através do seu vínculo com a Igreja, estudou por 05 anos (1984-1989) filosofia e teologia, no Instituto de Pastoral Regional (IPAR), em Belém (ibidem,

⁸⁹ Parte das reflexões apresentadas nesse tópico está publicada em forma de artigo na Revista Ciências da Sociedade/Ufopa (ARANTES, 2019).

⁹⁰ Pinhel localiza-se na margem esquerda do Tapajós, no município de Aveiro, perto de um dos limites da RESEX Tapajós Arapiuns.

p. 43). Em 1996, Florêncio participa do encontro de pastoral indígena promovido pela Conferência Latino-americana de Religiosos (CLAR), em Iquitos, no Peru. Na oportunidade, ele conheceu padres, religiosos e freiras indígenas dos países vizinhos e visitou Cusco e Machu Picchu (ibidem, p. 45-46). De acordo com sua própria narrativa, outro momento emblemático na sua formação enquanto agente mediador foi a participação na Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, em 1992:

Eu vivia no Rio de Janeiro quando aconteceu a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, também conhecida como Eco-92, onde pude observar a importância dos povos indígenas nesses eventos e neste tipo de discussão. Conheci líderes indígenas, entre eles Álvaro Tukano, que desde a primeira vez me trataram como indígena, sem nenhum questionamento. Conversei longamente com outros indígenas que passavam pela cidade. Comungávamos as preocupações de ajudar os nossos parentes indígenas. E eu fui me convencendo, cada vez mais, que eu era realmente indígena, além do que a literatura e a pesquisa de campo já me haviam ensinado (ibidem, p. 45).

O fato de Florêncio ter oportunidade de circular em cidades, eventos, universidades é determinante para sua formação enquanto liderança. Essa condição foi propiciada principalmente pelo fato de ele se tornar integrante de uma ordem religiosa, no caso, frade franciscano vinculado à Custódia Franciscana São Benedito da Amazônia, circunscrição da Ordena dos Frades Menores. Além disso, a formação de Florêncio enquanto antropólogo também foi fundamental para subsidiar uma reinterpretação sobre a sua posição enquanto sujeito social e de parte da população que há várias gerações reside às margens dos rios Tapajós e Arapiuns. A rede de relações criada por Florêncio através da circulação em espaços de debate político e acadêmico lhe forneceu conhecimento e legitimidade para influenciar diretamente nas estratégias de enfrentamento às madeiras.

Assim, ao perceber que lideranças buscavam de modo isolado combater a exploração de madeira em seus territórios, ele estimulou a articulação entre esses atores e, mais ainda, propôs uma alternativa em relação à situação fundiária do território em questão: a reivindicação por parte das/os moradoras/es locais aos agentes do Governo Federal pela criação de um Reserva Extrativistas. Florêncio, a partir de sua experiência acumulada e diálogo com vários agentes sociais, avaliou que naquele momento, a alternativa com mais viabilidade de se efetivar com celeridade e impedir a permanência das madeiras nos territórios tradicionais, era pleitear a criação de uma Resex. Ou seja, a escolha de reivindicar a criação de Resex está circunscrita àquela conjuntura política, em que era preciso frear a atividade madeireira para proteger os territórios tradicionais. Para conseguir esse objetivo em espaço curto de tempo, a partir das vias legais, essa categoria de Unidade de Conservação pareceu a mais adequada.

A proposta foi acatada por número significativo de lideranças da região. Deu-se início a realização de inúmeros encontros envolvendo moradores/as das mais de 60 localidades à margem esquerda do Baixo Rio Tapajós e às margens do Rio Arapiuns. A mobilização entre moradores/as dessas localidades nessa época fervilhava. A luta pelo direito territorial unia as pessoas. Nas reuniões e assembleias se discutiam o significado do território e os motivos pelos quais a população local era a legítima dona da terra. Esse debate levava as pessoas a discutirem sobre tradição, antepassados indígenas, ancestralidade, significado da terra para seus habitantes. Nessa conjuntura, ocorreu uma valorização das narrativas das anciãs e anciãos para quem era solicitado que contassem *histórias dos antigos*. Essas *histórias* eram ouvidas com atenção e passaram a ser registradas para servir de prova que aquele território era habitado há muito tempo pelos antepassados dos/as moradores/as (VAZ FILHO, 2010).

Agentes sociais articuladoras/es da criação da Resex, ao escutarem narrativas sobre a constituição das localidades, as atividades produtivas desenvolvidas, o tipo de alimentação consumida e o sistema de crenças nos seres encantados, incentivavam as pessoas a valorizarem essas referências culturais que, segundo esses agentes, remetiam às tradições indígenas. Nessa conjuntura, em 1997, foi criado o Grupo Consciência Indígena – GCI. A ideia foi concebida por Florêncio juntamente com pessoas que compunham, naquele tempo, o Grupo de Reflexão de Religiosos Negros e Indígenas (GRENI) vinculado à Igreja Católica (VAZ FILHO, 2010, p. 308).

Os integrantes do CGI assumiram um papel político de incentivar os/as moradores/as da região ribeirinha no Baixo Rio Tapajós a ressignificar o modo como eles/as se organizavam e se relacionavam com agentes do Estado. Militantes do GCI iam até as localidades na beira dos rios Tapajós e Arapiuns para reunir com moradores/as em volta de uma fogueira contar histórias dos antigos, fazer rituais, cantar, tomar tarubá e xibé – produtos oriundos da mandioca. Esses encontros eram promovidos, a convite das lideranças locais, e proporcionavam a construção de um entendimento coletivo das práticas e conhecimentos locais como heranças dos antepassados a serem valorizadas. Aparentemente, parece um movimento simples, mas essas pessoas vivenciaram, ao longo de séculos, processos violentos de opressão ao seu modo de existência. Nesse sentido, positivar suas origens e seu modo de viver é um ato revolucionário quanto ao significado de ser/estar no mundo e produzir vida social.

O GCI era - e ainda é - liderado pelo Florêncio Vaz Filho que, como já referenciado, é um destacado agente de mediação social, pois ao mesmo tempo ocupa os papéis de liderança indígena, frei, antropólogo e professor universitário. A relevância da sua atuação no processo

de constituição do *movimento indígena* é sempre citada, seja por indígenas, ao contarem sobre as origens do *movimento*, ou por pesquisadores/as, que se dedicam à temática da reafirmação étnica na região (CÁRDENAS, 2008; COSTA et al, 2013; IORIS, 2005; MOTA, 2017; PEIXOTO, 2017). Ainda que não tenham a mesma visibilidade que Florêncio Vaz Filho, desde sua fundação, o GCI é integrado em sua maioria por mulheres. Algumas delas, que atuaram nos primeiros anos do *movimento*, são Graça Tapajós, Floriene Vaz, Vera Arapiun, Irmã Emanuela, Irmã Ivete, e Zenilda Kumaruara.

Figura 7 Mulheres do GCI. Da esquerda para direita: Elivany Maytapu, Zenilda Kumaruara, Graça Tapajós, Floriene Maytapu e Vera Arapiun. Oficina “Narrativas do nascimento do movimento indígena no Baixo Tapajós”, Ufopa Amazônia, Santarém/PA, 21 de agosto de 2018.



Fonte: Acervo pessoal Vera Arapiun

Floriene Vaz, indígena Maytapu, de Pinhel no Rio Tapajós, irmã do Florêncio, acadêmica de Antropologia na Ufopa, atua no GCI desde sua fundação:

Eu participei do GRENI e foi depois do GRENI que a gente criou o GCI. São as mesmas pessoas. A gente ia assim muito para a beira do igarapé para fazer ritual, a gente dormia para lá. No dia seguinte a gente fazia aquela memória, né? (...) Toda vez que a gente fazia um ritual, a gente ia para a beira do igarapé. Porque o igarapé tem a força da mãe natureza, da terra, a floresta. A gente ia muito para o meio do rio, o meio da mata. A gente começou a se organizar. A primeira comunidade que pediu para a gente ir lá foi Takuara. (...) Lá a gente fez também essa reunião com a comunidade, a gente até dormiu lá. Cada comunidade que a gente ia, a gente ia para dormir. Porque você vir e voltar no mesmo dia não dava. Então a gente fazia a reunião a tarde e à noite a gente fazia o ritual. Dormia e no dia seguinte voltava embora. Era sempre assim. Depois teve outras comunidades também que começaram a pedir reunião com a gente, elas diziam que queria a gente com eles, que iam pagar passagem para a gente. (...) E a gente ia, porque ninguém tinha grana, né? Quem ia? Era eu e Israel nesse período que viajava para a base. Depois a irmã Emanuela começou a viajar também. Eu lembro também que veio uma menina de Manaus. Elisângela se não me engano. Ela é indígena, ela veio num trabalho pelo curso de *nheengatu* e ela começou também a participar do GCI e viajar para as comunidades. Era eu, Israel, essa menina e a irmã Emanuela. A gente dividia. Eu e Israel fomos lá para o finalzinho do Arapiuns e a Irmã Emanuela e a Elisângela para cá para o começo do Arapiuns. A gente se encontrava no meio. No Tapajós também. Lembro que a gente viajou muito. A gente ia para uma comunidade e de lá a gente pegava estrada mesmo, ia andando para outro lugar. Fazia reunião lá. A gente

dormia e de manhã pegava rabetinha para outra comunidade. Era assim. A gente visitava várias comunidades. A gente ia na sexta e voltava na segunda-feira. A gente viajava tudinho. Voltava e na segunda-feira tinha reunião do GCI e a gente falava todas as informações que a gente tinha colhido, lá, né? Como foi. Eu acho que isso ajudou muito as comunidades a se assumirem, né? E buscar seus direitos. Eu lembro que eles falavam: Mas como a gente vai voltar a ser índio? Voltar a morar no mato? Mas, espera aí, a gente já mora no mato, né? Não é voltar a ser índio, né? Nós somos indígenas. O problema é que a gente não se reconhece, não se assume, não busca de fato nossos direitos, né? Então, a gente ia para essas reuniões e sempre colocava os direitos indígenas em relação à saúde, demarcação de terra (Entrevista gravada em 26.06.2018, em Santarém/PA).

Floriene, em articulações para criação da Resex, trabalhou secretariando a advogada Ieda Rodrigues, que atuava em prol da criação da Unidade de Conservação. Floriene acompanhava a advogada nas reuniões pelas localidades, fazia anotações das reuniões e, já no escritório na cidade, digitava as atas e outros documentos. Floriene, no início do *movimento indígena*, era a pessoa que escrevia projetos, ofícios e documentos. Vera Arapiun, por ocasião dos encontros de mulheres indígenas do Baixo Tapajós, sempre relembra os tempos da origem do *movimento* e faz questão de nomear as mulheres que então atuaram. Ela se refere a Floriene como alguém que atuava nos bastidores e resolvia demandas burocráticas. A disponibilidade de pessoas com perfil para lidar com questões administrativas, técnicas e burocráticas é um gargalo para as organizações indígenas. A qualificação de indígenas para lidar com essas questões no âmbito das organizações representativas é cada dia mais recorrente. Porém, há um constante tensionamento entre a necessidade de dominar a linguagem tecnicista e burocrática e, ao mesmo tempo, manter a lógica indígena para as tomadas de decisões políticas. Esse assunto será retomado no capítulo 5. O objetivo agora é narrar como ocorreu a gestação do *movimento indígena* no Baixo Tapajós.

Outra personagem importante nesse processo é Graça Tapajós, oriunda de Caridade, localizada na Terra Indígena Cobra Grande, no Rio Arapiuns. Ela é a atual coordenadora do GCI e atuou desde o início da criação do *movimento indígena* no Baixo Tapajós. Ela rememora as ações do GCI ao final dos anos 1990:

A gente reunia nas comunidades. Todo mundo falava primeiramente da sua história, da sua origem. Ah, mas eu sou índio, eu tenho minha história. Ah, mas eu tive vergonha, eu quis esconder isso. Escondi. Por que que a gente tinha que esconder? Ai a gente começou também a buscar, né? No meio de todo aquele sentimento que a gente tinha dessa identidade que estava silenciada, a gente passou a despertar para que ela viesse ganhar visibilidade. E foi a partir daí que nós começamos. Com esse desejo que nós nos encontramos com esses bons sentimentos. Na época nós éramos poucos, não éramos tantos. No caso tinha a professora Zenilda, tinham os religiosos, os estudantes. E aí a gente conseguia discutir a nossa identidade, né? Queríamos não ficar apenas naquela discussão, mas o que nós podíamos fazer para isso. E aí foi acontecendo, foi acontecendo. Então decidimos fazer nosso primeiro encontro no Jauarituba. Isso foi em 1997. Mas a essência de tudo isso é que aquele povo sentia essa vontade. Esse desejo que tinha dentro de si. Essa identidade estava ali silenciada. Que quando ela vem assim, as pessoas começaram a

dar essa visibilidade. Foi com o encontro de Jauarituba. Nessa virada já tínhamos 11 comunidades que fizeram adesão a essa luta. Quando nós estávamos ali já pontuávamos junto com eles o que eles pensavam, o que eles queriam, o que eles sentiam. Além de ter toda uma história da sua ancestralidade, ali se vinha buscar também o que? Se encontrar com o que? Com a terra, com seu território. O que fazer, como fazer, o que fazer para garantir o direito a terra. (...) A gente seguia fazendo essa jornada. Uma jornada de levante de identidade e foi. Foi e a gente enfrentou muitos obstáculos em relação a essa sociedade ocidental. A gente não baixou a cabeça e foi para o enfrentamento, fazer valer o respeito pelos direitos. E foi assim (Entrevista gravada em 25.06.2018, em Santarém/PA).

Figura 8 Imagens de reuniões, rituais e encontros organizados por representantes do GCI, em aldeias do Baixo Tapajós, no início dos anos 2000.



Fonte: Acervo GCI

À medida que se propagava o entendimento do modo de vida das pessoas que viviam à beira dos rios Tapajós e Arapiúns como indígena, processos de autoafirmação étnica emergiram na região. Um momento emblemático da constituição do *movimento indígena* no Baixo Tapajós foi quando o primeiro grupo de pessoas se afirmou perante as comunidades vizinhas e perante o Estado enquanto povo indígena. Esse momento, que será brevemente narrado a seguir, pode ser analisado como o acontecimento fundador do *movimento* na região. No mesmo sentido, Bicalho (2010a), ao se basear no conceito de Ricoeur, afirma que as assembleias indígenas nos anos 1970 são o acontecimento fundador do *movimento indígena* no Brasil.

Em 31 de maio de 1998, período de forte mobilização das lideranças do Baixo Tapajós em defesa do território tradicional, morreu em Takuara, na Floresta Nacional do Tapajós (Flona Tapajós), Laurelino Floriano Cruz, o pajé Laurelino, líder político e curador. Pajé Laurelino nasceu em 1909, no Rio Arapiuns e por volta dos 15 anos se mudou para Takuara. Ele é reconhecido pelos/as habitantes das localidades ribeirinhas no Baixo Tapajós como um pajé poderoso e discípulo do Pajé Merandolino. Esse último é muito prestigiado e tido como “o último grande *sacaca* de nascença do Arapiuns” (IORIS, 2005). *Sacacas* são pajés que têm habilidades xamânicas, que nasceram com dom e tem o poder de circular entre o mundo da terra e do *fundo*. Além disso, quem é *sacaca* pode se transformar em cobra grande (DE LIMA, 2015, p. 368). O pajé Laurelino, segundo relatos, tinha grande poder de cura. Ioris (2005) escutou em depoimento que “É Deus no céu e Laurelino na terra. O que o médico não deu jeito, Laurelino curou” (*apud* VAZ FILHO, 2016, p. 33). Ele atendia pessoas de toda a região Baixo Tapajós, tanto aquelas que moravam na região dos rios quanto as que viviam na cidade. De acordo com narrativa de filhos e netos de Laurelino, ele “no seu leito de morte expressou seu último desejo que seu povo lutasse pelo reconhecimento de sua origem. Por isso, procuraram a FUNAI em Itaituba” (VAZ FILHO, 2010, p. 232). A explicação nativa da morte do Laurelino como a gênese do *movimento indígena* no Baixo Tapajós é ainda reproduzida pelas atuais lideranças indígenas. Vaz Filho (2010, p. 406) classifica o falecimento de Laurelino como “o fator aglutinador para Takuara e todas as outras comunidades e aldeias na luta pela demarcação dos territórios”. Vaz Filho (2016, p. 37-38) destaca a relevância da pajelança, ao lado da reivindicação pelo direito à terra, no processo de constituição do *movimento*:

Após a comoção geral provocada pela morte de Laurelino, os moradores de Takuara se assumiram como índios (VAZ FILHO, 2010), e logo ocorreu uma grande expansão do movimento indígena a partir de Takuara. Isso é um sinal da influência dos pajés e da pajelança como uma instituição fundamental para o entendimento da reorganização indígena no oeste do Pará. A pajelança é o principal fornecedor de elementos para a construção e afirmação da identidade indígena na região. Por isso, uma vez identificados como povos indígenas, esses grupos destacam a pajelança como parte significativa da sua cultura indígena. E mesmo os demais moradores das comunidades ribeirinhas e cidades no baixo Amazonas continuam com uma cosmovisão em que tem destaque a crença nos pajés (ANJOS, 2008, p. 4).

Com toda simbologia articulada à morte do pajé Laurelino, moradores/as de Takuara enviaram documento à FUNAI solicitando o reconhecimento enquanto indígena⁹¹,

⁹¹ Todas as narrativas que me deparei contam que o primeiro passo dos/as moradores/as de Takuara para se reconhecerem enquanto povo Munduruku foi ir à FUNAI pedir documento para serem reconhecidos indígenas. Esse episódio legitimou a ação dos/as familiares do pajé Laurelino. Porém, com o passar do tempo isso mudou. As lideranças se apropriaram das leis e

especificamente, como povo Munduruku. Na sequência, outros/as moradores/as da região passaram a *se assumir* indígenas publicamente, principalmente aqueles/as residentes no território que, em 06 de novembro de 1998, se tornaria legalmente a Resex Tapajós-Arapiuns. Então, de 31/12/1999 a 01/01/2000, foi organizado o “I Encontro dos Povos Indígenas do Tapajós”, em Jauarituba tendo contado com a presença de 150 indígenas. Esse encontro fortaleceu os laços entres as pessoas. Na ocasião, os/as participantes planejaram a recepção daqueles/as que chegariam a Santarém, compondo a “Marcha Indígena dos 500 anos”. Os/as integrantes da Marcha estavam a caminho da Bahia para participar do ato “Brasil, Outros 500: resistência indígena, negra e popular”, que aconteceu em Porto Seguro, em 22 de abril de 2000, em contraponto às comemorações oficiais dos 500 anos do “descobrimento”.

Aproximadamente 500 indígenas de diversos povos chegaram no dia 07 de abril de 2000, em Santarém, e foram recebidos/as por centenas de indígenas e simpatizantes. O grupo de visitantes se uniu aos anfitriões e anfitriãs e juntos saíram em passeata pela cidade. Esse ato tornou-se um marco, pois foi a primeira manifestação pública em que parte da população local *se assumia* indígena, depois de muito tempo prevalecendo o discurso que os povos indígenas na região estavam extintos. Graça Tapajós relembra esse momento:

Pensa na coisa mais linda quando essa marcha encostou aqui. Eram toques, era uma harmonia de orquestra de instrumentos indígenas que se encontrou onde é a Vera Paz. E lá foi a grande concentração. Foi não só pelo ponto de vista bonito, mas a gente está trazendo essa história, dando essa visibilidade para a cidade. Era imprensa, os apoiadores... Era de admirar. ‘Nossa, mas como é que é? Nunca aqui teve índio’. A passeata foi pela avenida Tapajós. O primeiro marco que nós fizemos aqui foi lá na Praça Rodrigues dos Santos, tem um marco lá. Se você quiser dar uma olhada tem uma estatueta de madeira lá. Como sinal de resistência indígena ali. Por quê? Porque bem aqui do lado está a fotografia do Padre Felipe Bettendorff⁹². Está bem lá bonito. E a onde está a marca dos povos indígenas que não tem na Praça Rodrigues dos Santos? Então lá foi feito um monumento, essa peça de madeira que está lá é histórica. E todo mundo fez um momento lá, celebrado de cantos, de alegria, de pronunciamentos indígenas. Foi feito esse marco. Depois prosseguiu, né? Foi para a área do colégio Dom Amando. Mobilizou a cidade! Foi muito grande, muito bonito (Entrevista gravada em 25.06.2018, em Santarém/PA).

Após a realização do ato público na cidade de Santarém, onze representantes do Baixo Tapajós se juntaram à Marcha até Porto Seguro. Para a maioria dos/as participantes do Baixo Tapajós, foi o primeiro contato com lideranças do *movimento indígena* fora da região de sua origem. Em Porto Seguro, estiveram presentes 03 mil indígenas de 140 povos (VAZ FILHO,

do discurso do autoreconhecimento, ou seja, é indígena quem se reconhece com tal e é reconhecido pelo grupo que se diz pertencer. Assim, gestores/as da FUNAI deixaram de ser demandados/as no sentido de reconhecer a identidade indígena.

⁹² Padre Felipe Bettendorf (1625-1698) foi um religioso jesuíta que atuou na Amazônia de 1661 até o final da sua vida. No dia 22 de junho de 1661, Bettendorf instala a missão na aldeia dos Tapajós, que depois tornou-se a cidade de Santarém (MOTA, 2017).

2010, p. 274). O convívio com diferentes povos, mobilizados e engajados em torno de temas que instigam reflexões sobre pertencimentos comuns, ampliou a percepção do que é ser indígena para os/as representantes do Baixo Tapajós. As lideranças dos povos indígenas do Nordeste tornaram-se uma referência, pois eram pessoas que não se encaixavam no estereótipo do índio puro, mas, ao mesmo tempo, não tinham a menor dúvida quanto ao seu pertencimento étnico⁹³. No retorno de Porto Seguro, os/as indígenas bastante motivados/as fundaram o Conselho Indígena Tapajós Arapiuns – CITA, com sede localizada na cidade de Santarém. A intenção das lideranças era criar uma entidade que pudesse representar formalmente os povos indígenas do Baixo Tapajós e potencializar a articulação política. A criação do CITA não só ampliou e deu institucionalidade para a articulação local dos indígenas, mas também conectou os povos do Baixo Tapajós na rede de articulação de lideranças do *movimento indígena* da Amazônia e do Brasil. Graça Tapajós assim reflete sobre esse processo:

Já estávamos articulando para seguir viagem, né? Era para sair daqui de navio até Belém. De lá pegar o ônibus e nós seguirmos até na Bahia, em Coroa Vermelha. Eu lembro que foi gente de Vila Franca, Takuara, do próprio Jauarituba. Eu sei que foram 11 lideranças. E quem para ir? E agora, para coordenar esse povo? Eu fui eleita. Que eu tinha que ir para acompanhar essa delegação. Então vamos, né? Porque tínhamos que estar organizados. (...) Foi muito boa a ida, o percurso. Quando nós chegamos em Belém foi outra mobilização. Porque lá eles também estavam preparados para nos receber. Foi muito bonito, muito forte. Aí nós íamos parando, né? Parando nas cidades. Ia pegando os indígenas. Olha foi uma coisa assim muito marcante. Eu gostaria que tivesse uma outra marcha. Foi muito linda. Muito mesmo. Esse encontro de povos, encontro de identidades, encontro de sentimentos, de recuperação mesmo para a gente que estava começando a nossa luta. Um evento de aprendizado, de fortalecimento de identidade, afirmação de identidade, enfim. Então, lá já houve as decepções que era o governo do Fernando Henrique. (...) As bombas que a gente levou lá, a gente corria, era helicóptero marcando a gente por cima e a gente caindo para dentro d'água lá naquela beirada toda lá⁹⁴. Mas isso trouxe uma coisa muito forte. Tanto que depois teve a criação do CITA, já no retorno, né? A gente veio um pouco cabisbaixo, mas a gente disse “não, a gente vai ter que criar o CITA!”. Criar o CITA para ser um Conselho de articulação com as bases, com as comunidades. Esse foi o marco da marcha indígena. Ela trouxe esse fôlego muito grande para o movimento. E isso passou a continuar. Porque a gente era presente nas comunidades. Nas bases. A gente ia, viajava (Entrevista gravada em 25.06.2018, em Santarém/PA).

⁹³ Sobre relação entre o processo de etnogênese dos povos do Baixo Tapajós e do Nordeste ver Vaz Filho (2010).

⁹⁴ Graça se refere à repressão policial à manifestação que reuniu milhares de representantes dos povos indígenas e de diversos movimentos sociais (CUT, MNU, MST, UNE) que protestavam contra as comemorações do descobrimento do Brasil, bem como questionavam e disputavam a narrativa da constituição da nação brasileira. Representantes governamentais exaltavam a unidade e a identidade nacional formada pela mistura das três raças, enquanto manifestantes questionavam o mito da democracia racial e denunciavam as desigualdades raciais, sociais e econômicas que marcam a sociedade brasileira (HERSCHMANN, PEREIRA, 2000).

Com atuação de representantes do CGI e do CITA junto aos comunitários/as bem como a realização de encontros anuais indígenas, ocorreram o “crescimento e solidificação de uma autoconsciência cultural e identitária indígena na região” (VAZ FILHO, 2010, p. 314). Ao passo que aumentava a quantidade de pessoas *se assumindo* como indígenas, os conflitos com aquelas que não *se assumiam indígenas* começaram a se acirrar, tal como interpreta Auricélia Arapiun:

Mas os rachas começaram em 2002. Os problemas do movimento. Começou a acontecer uma coisa que eu não entendia, né? O que eu entendia era que o movimento indígena não estava se dando bem com a RESEX. E aí os movimentos sociais racham, vários movimentos sociais. A guerra estava pegando fogo para cá, movimento indígena e RESEX. (...) Aí eu vim para Santarém e resolvo tentar fazer alguma coisa. A Neves era uma grande liderança aqui do movimento. Encontrei Enoque que é da Vila Franca e a Neves. Nós nos juntamos e falamos: vamos ver o que a gente faz porque não é justo que aqui o movimento indígena e a RESEX fiquem brigando entre si e a gente sofre nas bases. Até porque a gente não sabe de fato o que rola, né? E um puxa para um lado e o outro puxa para o outro. Foi aí que a gente sentou com o GCI e o CITA. Nós tivemos muito apoio na época. Eu me lembro da Graça Tapajós, da própria Vera, do Florêncio. Decidimos marcar uma audiência. Falamos com o Procurador Felício Pontes, né? O Felício Pontes ainda estava aqui no Pará, aqui em Santarém. Aí o Felício se propôs a fazer uma audiência de conciliação. A gente tinha menos de um mês para realizar um evento daquele. E foi nós três das comunidades que organizamos: eu, Enoque e Neves. Com apoio do GCI e do CITA. E agora o que a gente vai fazer? Aí eu deixei meus estudos de lado. Foi no meio de abril, em 2003. (...) Aí, a gente começou a ir para o rádio. A Rádio Rural também deu muito apoio. Fomos para a Diocese, fomos buscando os movimentos sociais, o GDA, a FUNAI de Itaituba. Fomos com o próprio IBAMA. Com a própria Tapajoara⁹⁵. Com vários movimentos, tanto os prós quanto os contra. A gente ia às escolas pedindo ajuda para fazer o encontro. Eu lembro que na época a gente conseguiu um barco para o Arapiuns, um barco para o Tapajós, um barco para a FLONA. Três barcos aqui de Santarém. A gente conseguiu em um mês, pense. E fomos em cada instituição. A gente às vezes ia comer na casa dos padres. A gente chegava de propósito na hora do almoço para a gente poder se alimentar. A Vera e a Floriene do GCI faziam os documentos para a gente. A gente conseguiu bastante recurso. Eu lembro que a gente conseguiu tanta coisa. Até umas sacolas assim com sapato, com roupa para a gente levar para as aldeias. (...) Teve apoio de muita gente. Mas quem puxou foi eu, a Neves e o Enoque. Parei de estudar e fiquei um mês aqui em Santarém sem conhecer muita coisa. E lá em Vila Franca a gente conseguiu que o Felício fizesse um acordo. Assim, a gente parou mais de brigar, mas assim a gente nunca se deu bem não. O negócio era muito pesado mesmo.

As divergências entre lideranças polarizaram o campo de atuação de agentes sociais que representavam entidades não-governamentais e governamentais. As pessoas que não se assumiam indígenas atuavam em entidades como Conselho Nacional dos Seringueiros – CNS, o Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais - STTR com apoio do então IBAMA,

⁹⁵ Tapajoara é a Organização das Associações e Moradores da Reserva Extrativista Tapajós Arapiuns . que representa legalmente junto ao ICMBio os interesses dos/as moradores/as da Resex. Mais detalhes, consultar o Plano de Manejo da Resex Tapajós Arapiuns disponível em http://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/imgs-unidades-coservacao/P_Manejo_Tap-Arap_24nov08.pdf . Consulta em 02/02/2020.

hoje ICMBio. Nesse campo de disputas, a estratégia de lideranças indígenas mobilizarem representantes do Ministério Público Federal para mediar conflitos ainda hoje é recorrente na região do Baixo Tapajós. Os conflitos no âmbito da gestão do território da RESEX permanecem em curso, embora as alianças e divergências entre agentes sociais tenham se modificado. Nos primeiros anos do século XXI, a possibilidade de demarcação de terras indígenas em parte do território da Resex Tapajós-Arapiuns e da Flona Tapajós foi o catalisador dos desentendimentos. Hoje, os conflitos estão focados no próprio modelo de gestão da RESEX, como, por exemplo, na implantação de projetos por entidades não-governamentais de exploração de recursos madeireiros e não-madeireiros. Lideranças indígenas exigem o cumprimento da consulta prévia, livre e informada, conforme previsto na Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho, antes de iniciar qualquer ação a ser lá desenvolvida. A reivindicação é que as pessoas que residem na RESEX sejam efetivamente consultadas e não apenas aquelas poucas que compõem o Conselho Deliberativo. Nesse sentido, há um tensionamento constante entre representantes do ICMBio, da Tapajoara e do CITA. Tal como apontado por Vaz Filho (2010, p. 447), a disputa em jogo envolve distribuição de poder quanto à classificação étnica, recursos materiais, simbólicos, e poder político. Essas disputas seguem se atualizando e as lideranças indígenas nos dias de hoje, entendem como prioridade efetivar o processo de construção da autonomia na gestão dos seus territórios tradicionalmente ocupados.

CAPÍTULO 3: PERCURSOS DO SABER – PROCESSOS DE ESCOLARIZAÇÃO E FORMAÇÃO POLÍTICA

A construção de legitimidade para porta vozes indígenas representarem interesses coletivos e disputarem as condições básicas de gestão dos seus territórios depende de uma combinação de fatores. Entre eles está o acesso à educação formal de modo a alcançar competências fundamentadas em saberes produzidos externamente aos universos próprios de produção de significados e, assim, compreender princípios e burocracias que regem as instituições do Estado. Ainda que haja motivações particulares das famílias de Auricélia Arapiun, Fabiana Borari e Luana Kumaruara para as incentivarem a estudar, o fato de elas incorporarem conhecimento e códigos de comportamento, a partir da experiência escolar, foi determinante para elas praticarem o exercício de intermediação e se legitimarem como lideranças indígenas.

Criar oportunidade para as/os filhas/os frequentarem a escola sempre foi uma preocupação das mães e pais de Auricélia Arapiun, Fabiana Borari e Luana Kumaruara. Elas completaram idade de escolarização nos primeiros anos da década de 1990, e as famílias já valorizavam a educação formal, ou melhor ela já era desejada prática entre as famílias residentes nas localidades rurais do Baixo Tapajós. Em determinadas situações, para chegar até à escola, eram necessários deslocamentos, seja ir diariamente para localidades vizinhas ou até mesmo se mudar para Santarém. Tendo em vista essa priorização dos estudos das/os filhas/os, em determinados momentos da vida, escolhas já se empunham especialmente a/o própria/o estudante e sua família nuclear, acarretando rearranjos familiares, tendo em vista as condições possíveis para se frequentar a escola.

Nos anos 1990, na região do Baixo Tapajós, para filhas/os se formarem no ensino médio, era necessário investimento por parte das mães, pais e responsáveis, por se tratar de uma ambição nova no projeto de família, que exigia, inclusive, predisposição de outras formas de reconhecimento de ciclos de vida. A organização da vida familiar é alterada, a partir do momento em que jovens passam metade do dia fora de casa e, quando retornam, precisam investir tempo nos estudos. A mão de obra disponível para trabalhos domésticos e na roça diminui. A compatibilização da maternidade com os estudos escolares torna-se outra questão a exigir rearranjos familiares, levando muitas vezes as meninas postergarem a gravidez ou terem número menor de filhas/os. Há ainda adequações impostas às famílias que mudam para cidade em busca de acesso à educação formal para as/os filhas/os. Muitas delas sofrem intensas

consequências no modo de vida até então adotado, como será explicitado no percurso de Luana Kumaruara.

Se o desejo de finalizar o ensino médio, nos anos 1990, já era um horizonte possível e desejado por muitas famílias indígenas, essa premissa não procede em relação ao ensino superior. Naquele contexto, já era audacioso o plano para chefes de famílias indígenas possibilitarem que as/os filhas/os estudassem até o final do ciclo escolar. A Universidade não era compreendida, até aquele momento, como espaço possível para indígenas frequentarem. Esse caminho, até então inimaginável, foi construído posteriormente, já no século XXI. Neste capítulo, a proposta é analisar as vivências das protagonistas em torno do anseio de frequentar instituições de educação formal.

3.1 Rotas percorridas para acesso à educação formal

No período em que Auricélia, Fabiana e Luana começaram a estudar não existiam ainda escolas indígenas no Baixo Tapajós. O processo de implantação da educação escolar indígena no município de Santarém iniciou-se ao final de 2006 (VAZ FILHO, 2010, P. 51). Quatro anos depois, gestoras/es municipais, pressionados por lideranças, aprovaram a inclusão de dois componentes curriculares específicos para as escolas indígenas: Notório Saber e Língua Indígena *Nheengatu*⁹⁶. Tais conteúdos estão de acordo com as diretrizes da educação diferenciada, específica e bilingue que norteiam a prática educacional nas escolas indígenas, conforme legislação vigente⁹⁷. Em 2018, segundo Rodrigues (2018), eram 44 escolas indígenas cadastradas na Secretaria Municipal de Educação da Prefeitura de Santarém (SEMED).

O direito a implementar métodos próprios de aprendizagem nas escolas é previsto no artigo 210 da Constituição Federal de 1988, sendo mais uma das conquistas das lideranças indígenas no processo constituinte. No início da década de 1990, foram criadas as primeiras escolas indígenas específicas, diferenciadas e bilingues. Nos dias atuais, trinta anos depois, é possível afirmar que a educação indígena é uma realidade nas aldeias. Segundo dados do Censo

⁹⁶ Sobre o processo de valorização e inclusão no currículo escolas da língua *nheengatu* no Baixo Tapajós ver VAZ FILHO e SILVA (2019).

⁹⁷ Por exemplo, a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que define as Diretrizes e Bases da Educação Nacional; as Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena (1993); o Parecer nº 14/ 99 da Câmara Básica do Conselho Nacional de Educação que define as Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Escolar Indígena; a Resolução nº 3/99 do Conselho Nacional de Educação que fixa diretrizes nacionais para o funcionamento das escolas indígenas.

Escolar da Educação Básica 2018, são 3.345 escolas indígenas em todo país, nas quais trabalham 22.590 professoras/es e estudam 255.888 crianças e jovens⁹⁸. As escolas indígenas expressam uma diversidade enorme, tanto no que se refere à situação sociolingüística, como às opções pedagógicas ou à estrutura física e de pessoal (MATOS, 2016). Essa heterogeneidade entre as escolas é também refletida na região do Baixo Tapajós. Mas isso não impede que lideranças de aldeias e povos distintos se unam para reivindicar melhoria nas condições de trabalho e na estrutura física das escolas. Os porta vozes do movimento indígena estão sempre acompanhando as decisões de gestoras/es públicos que afetam o funcionamento das escolas indígenas. Essa é uma das principais pautas que mobiliza as lideranças. O tema será retomado no capítulo 5, quando analisarei a atuação política das indígenas na atualidade. Antes disso, evidencio o percurso de Auricélia Arapiun, Fabiana Borari e Luana Kumaruara até se formarem no ensino médio.

3.1.1 Viver na cidade: conciliação entre estudo e trabalho

Auricélia, Fabiana e Luana, quando jovens, tiveram acesso a modalidades de ensino diferentes, em contextos também distintos. **Luana Kumaruara** foi a única delas que não interrompeu os estudos até se formar no ensino médio. Ela estudou sempre em escolas públicas na cidade de Santarém. Dona Hélia, mãe de Luana, orientada pelo desejo de escolarização das suas filhas e dela mesma, tomou decisões que levaram à definição de ciclos de vida diferente da sua própria experiência. Dona Hélia assumiu a compreensão que a educação formal era o modo de suas filhas encontrarem outra forma de inserção social e no mercado de trabalho. Afinal, ela, quando saiu da aldeia em busca de trabalho assalariado, ficou restrita a exercer funções socialmente desvalorizadas, pelas quais recebia salário baixo e, muitas vezes, passava por situações constrangedoras. Como descrito no capítulo anterior, Dona Hélia trabalhou formalmente como doméstica e no mercado informal, fazia trabalhos esporádicos em cozinhas de restaurantes, lavando banheiros e lavando roupas para famílias de classe média. Dona Hélia trabalhava muito para conseguir pagar as contas básicas, manter a família na cidade e possibilitar que as filhas estudassem. Ao mesmo tempo, ela decidiu investir na própria qualificação. Assim, ela voltou a estudar, cursou o magistério e com pouco mais de trinta anos

⁹⁸ Fonte: <http://portal.mec.gov.br/busca-geral/206-noticias/1084311476/75261-mec-trabalha-por-avancos-na-educacao-escolar-indigena> Acesso em 14/11/2019.

se formou. Em seguida, conseguiu emprego para dar aula no ensino infantil. O salário que ela ganhava como professora de crianças era baixo e insuficiente para pagar as contas da família, mesmo somando ao salário do seu marido⁹⁹. Assim, ainda era preciso as filhas trabalharem para ajudar a complementar a renda da família.

Luana Kumaruara relata que no período de idade escolar nunca ficou sem estudar, “mas sempre foi com dupla responsabilidade de estudar e trabalhar, todo o tempo. Sempre foi assim”. Até os 14 anos, Luana acompanhava e ajudava a mãe nos trabalhos externos e nos trabalhos domésticos. Aos 14 anos, pela primeira vez, ela trabalha como doméstica, morando na casa da patroa. Em seguida, por um período de 07 anos, trabalhou como babá. Aos finais de semana fazia curso profissionalizante de informática. Esse curso de informática, depois que ela terminou o ensino médio, foi importante para conseguir emprego como secretária em consultório de odontologia. Essa experiência a possibilitou conquistar emprego na área administrativa do Hospital Regional do Baixo Amazonas, em Santarém. Quando Luana começou a estudar na Ufopa, seis anos depois de terminar o ensino médio, ela conciliava os estudos com esse emprego no Hospital. O percurso de Luana até ela entrar na Universidade é marcado pela necessidade de conciliar estudo com trabalho assalariado, viabilizando, assim, a permanência na cidade. É marcante o fato de Luana, quando provocada a discorrer sobre sua vida no período escolar, focar a narrativa para as experiências que ela teve no mercado de trabalho e não na sala de aula em si. Para viabilizar estar em sala de aula, ela precisou exercer atividades remuneradas. Como era jovem ainda sem qualificação, os trabalhos eram, nas palavras de Luana, “na casa dos outros”. Para ela, exercer essa atividade, embora necessária, era desgastante. Nessas condições impostas ao cotidiano de Luana, a relação que ela estabeleceu com um dos padrões foi decisiva, no tocante a vislumbrar a perspectiva de futuro profissional que ela construiu.

Luana Kumaruara trabalhou como babá do filho do antropólogo inglês Mark Harris, professor de Departamento de Antropologia Social da University of Saint-Andrews, na Escócia. Na época, ele estava com a família em Santarém para se dedicar à sua pesquisa de pós-doutorado sobre a Guerra da Cabanagem¹⁰⁰. Para praticar trabalho de campo na região de

⁹⁹ Pouco tempo depois de retornar de Belém, dona Hélia se casou com seu segundo marido, com quem vive até hoje. Luana Kumaruara tem uma relação distante, mas de respeito com seu padrasto. É raro Luana se referir a ele, tanto nas narrativas sobre situações passadas quanto atuais.

¹⁰⁰ A referida pesquisa originou a publicação do livro “Rebellion on the Amazon: the Cabanagem, race, and popular culture in the North of Brazil, (1798-1840)” (HARRIS, 2010).

Santarém, Harris viajava para visitar e entrevistar pessoas que vivem em locais onde a referida guerra aconteceu. Nessas viagens, ele ia acompanhado da mulher, dos três filhos e da babá, Luana. Ela relata que Harris a enchia de perguntas sobre sua origem, sobre histórias da região e ela não sabia responder. Então, ele mesmo respondia às perguntas. Segundo Luana Kumaruara, essa situação a intrigou e a motivou estudar sobre seu povo:

Eu cuidava do filho dele e ele me perguntava um monte de coisa assim e eu não sabia responder. Aí ele me falava, me dava as respostas. E ele usava muitas palavras indígenas. Então, eu ficava pensando: eu quero ser antropóloga para estudar minhas origens. Primeiro, preciso começar a estudar minhas origens. Como assim o cara sabe mais do que eu? (...) E na viagem que eu os acompanhei por quase um mês eu conheci vários municípios. Ele estava fazendo o percurso que foi a Cabanagem, a gente parava nas comunidades, aldeias e cidades. Ele também ia nas igrejas, né? Ver se conseguia algum artefato e tal. Só sei que eu gostei daquele trabalho.

Quando terminou o prazo da pesquisa, Harris e a família deveriam voltar para a Escócia. Foi então que ele convidou Luana para passar uma temporada em Saint-Andrews. Havia pouco tempo que Luana terminara o ensino médio, por isso estava se dedicando exclusivamente ao trabalho de babá. Ela se surpreendeu com o convite, ficou receosa. Afinal, nunca havia viajado de avião, tampouco ficado longe de sua mãe e irmãs. Mas ela decidiu aproveitar a oportunidade. Assim, Luana foi para a Escócia e ficou por um período de seis meses. Em Saint-Andrews, ela continuou cuidando do filho caçula de Mark e Anna, acompanhava a família em alguns passeios, fez um curso de inglês. Nas palavras de Luana:

Tive oportunidade de fazer um curso de inglês para estrangeiros na Universidade de St. Andrews. Antes do meu retorno para o Brasil, ainda passei uns dias em Londres. Uma experiência sem igual para quem nunca nem sequer tinha feito uma viagem de avião. Tudo era novidade: o jeito das pessoas, outra língua, outra comida, outro clima. Chorei, sofri muito de saudade da família, nunca tinha passado tanto tempo longe. A comunicação com meus parentes era difícil, raramente conseguia fazer uma ligação, mas sempre trocávamos e-mail. Mas quando voltei tinha outra mentalidade, uma sede de estudar.

Luana afirma que voltou da Escócia decidida a se tornar antropóloga. Mark Harris desempenhou um papel decisivo no percurso de Luana, pois por intermédio dele que Luana descobre a antropologia e cria interesse em estudar sobre o povo Kumaruara. Naquelas circunstâncias, Luana, pela primeira vez, ficou inquieta pelo fato de um homem branco europeu ocupar o lugar de conhecedor do passado e presente dos povos do Baixo Tapajós. Esse questionamento foi se tornando mais complexo à medida que Luana se qualifica enquanto uma indígena antropóloga. Esse tema será desenvolvido no capítulo 4.

Ao retornar da Europa, a primeira providência de Luana foi procurar emprego para se sustentar e, assim, viabilizar condições para planejar um modo de cursar antropologia. Foi então que ela, como já referenciado, trabalhou como secretária de um consultório de odontologia e, alguns meses depois, conseguiu emprego no setor administrativo do Hospital Regional. Luana trabalhava oito horas por dia e à noite se dedicava a estudar para ingressar no ensino superior. Até aquele momento não existia oferta de curso de ciências sociais ou antropologia em Santarém. Então, ela concorreu à vaga em universidades fora de Santarém, mas não conseguiu ser aprovada. Em 2011, abriu o curso de Antropologia na Ufopa, então Luana, aos 25 anos, se inscreveu no Processo Seletivo Especial Indígena (PSEI) da UFOPA e foi aprovada.

Nesse caminho percorrido por Luana Kumaruara até ingressar na Universidade, duas pessoas desempenharam papel de destaque: sua mãe e o antropólogo Mark Harris. Esse último apresentou para Luana universos que até então ela desconhecia. Ele levou Luana para acompanhar sua procura por territórios e memórias da Guerra da Cabanagem, provocou-a ao indagar sobre suas origens e histórias de seu povo Kumaruara, intrigou-a por passar tanto tempo lendo e escrevendo, possibilitou que ela conhecesse outro continente e fizesse um curso em prestigiada universidade, fundada no século XV. Harris cumpriu um papel de intermediação ao possibilitar a Luana tomar conhecimentos de outros universos sociais e se deslocar para lugares que ela até então desconhecia. Luana Kumaruara usou as informações e as experiências que acumulou para construir uma diferenciada perspectiva de futuro.

Já dona Hélia, ao eleger como prioridade que as filhas estudassem na cidade, assume as condições de inserção no mercado de trabalho que, inicialmente, no papel social que até então elas ocupavam, reduzia-se ao emprego doméstico. Essa condição de vida de chefes de famílias que exercem atividade produtiva de baixa remuneração e relações trabalhistas precárias, condicionada à ausência de creches ou instituições similares para acolher crianças pequenas é recorrente entre famílias pobres que vivem na cidade, especificamente em Santarém (NEVES, 2014). Esse tipo de situação exige esforço e determinação para proporcionar escolarização para filhas/os e construção de perspectivas de um deslocamento social no sentido de ocupar papéis não previstos, como postos de trabalho para mão de obra qualificada. Se em 2019, dona Hélia e Luana ocupam lugar seletivo e de prestígio na sociedade, enquanto mestrandas em universidades públicas, no século XX, a possibilidade de ingressar em curso de graduação ainda parecia um sonho impossível. No caso da trajetória dessas mulheres Kumaruara, o ingresso na universidade foi determinante para viabilizar a vivência delas em contexto urbano, tendo a marcação da diferenciação étnica como elemento norteador das relações sociais. Antes elas

viviam cotidianamente condições de inserção produtiva da classe pobre nas sociedades capitalistas, trabalhando muitas horas por dia, em empregos desvalorizados. Nessa realidade cotidiana, as relações que elas estabeleciam na cidade, fora do círculo familiar, eram relações de patrão e empregada. As relações em que eram explicitadas as especificidades de ser Kumaruara limitavam-se ao ambiente doméstico e às vivências na aldeia em férias, feriados e raros finais de semana. A partir das relações construídas com indígenas na universidade, elas se inserem em outros universos sociais, ampliam as redes de relações pessoais e institucionais, viabilizando possibilidades de interação cotidiana a partir da marcação da diferenciação étnica.

3.1.2 Militância pela educação: seguindo os passos da mãe

A vivência da família de Luana Kumaruara em Santarém, até que ela se integrasse como aluna na Ufopa, difere da experiência de Auricélia Arapiun e Fabiana Borari. Como analisado no Capítulo 2, o fato de as mães de Auricélia e Fabiana morarem na aldeia proporcionou experiências distintas em relação às vivenciadas por Luana, nesse período da vida. Pelas narrativas de Auricélia e Fabiana sobre ciclo de vida anterior à condição de aluna na Universidade, a questão do trabalho assalariado não é relevante, como no relato de Luana. Outras questões emergem, relacionadas principalmente à militância. Fabiana enfatiza as mobilizações para a construção de escola nas aldeias e o direito à educação indígena diferenciada, enquanto Auricélia destaca sua inserção em lutas do movimento indígena, os deslocamentos que realiza para participar das ações políticas e de processos de formação que ela se integra fora do ambiente escolar.

Fabiana começou a estudar aos 07 anos, na 1^o série do ensino fundamental, em grupo escolar em Alter do Chão. Dois anos depois, em 1995, foi inaugurada a primeira escola no Curucuruí, fruto de reivindicação coletiva protagonizada pela Dona Zeca, mãe de Fabiana. Na ocasião, abriu uma classe multisseriada. Na mesma sala de aula estudavam 13 alunas/os da 1^o a 5^o série do Ensino Fundamental. Fabiana recorda o nome da professora, Nila, de quem guarda ótimas lembranças. Por todo período escolar, Fabiana estudou em Curucuruí e em Alter do Chão. Ela interrompeu os estudos por um período de três anos, por questões de saúde:

Eu realmente parei de estudar por 03 anos. Quando eu tinha 13 anos. Eu parei não porque meus pais não me deixaram estudar, não foi por isso. Foi por problema de saúde mesmo. Foi por eu ter tido derrame, né? Eu fiquei paraplégica por dois anos. Então eu parei de andar, fiquei esses dois anos por conta dos outros. Eu lembro que teve uma senhora que ela já até morreu. Ainda foi primeiro que eu. Eu lembro que ela foi fazer

uma oração encomendando minha alma para que eu que parasse de sofrer. A minha família ficou quase sem nada, né? Vendeu muita coisa para ver se me tirava do sofrimento. (...) Mas assim, esses dois anos que eu parei não que eles me negassem a educação, né? Foi por motivo de saúde mesmo. Mas hoje eu ando. Eu recuperei. Fiquei dois anos sendo alimentada, tomada banho, as minhas necessidades todas dependiam dos outros, né? Eles que me carregavam que me ajudavam. Hoje não. Hoje eu ando, corro, danço, jogo bola.

Fabiana narra que sua recuperação foi uma surpresa para todo seu ciclo de relacionamentos e que não se tem uma explicação fundamentada na medicina ocidental para sua melhora. Ela não ficou com sequela desse derrame, que a deixou totalmente imobilizada. Como ela mesma explicita, foi um período muito difícil para a família dela. Seus pais não mediram esforços para que Fabiana parasse de sofrer. Chegaram a pensar que ela não resistira àquela situação. Mobilizaram todo tipo de tratamento que estava ao alcance, tanto com médicos ocidentais quanto com pajés. Nessa ocasião, dona Zeca se distanciou da ação política.

Logo que a filha recuperou as condições de saúde, dona Zeca volta à ação pública e Fabiana se engajou no ativismo militante em companhia de sua mãe. Dessas ações, conheceu interlocutoras/es e aprendeu certos meandros da ação política. Dona Zeca foi uma liderança ativa nas reivindicações sobre educação, mesmo que só tenha aprendido a ler e a escrever após os cinquenta anos, em 2007, quando, em Curucuruí, foi aberta uma turma de Educação para Jovens e Adultos do Campo. Fabiana, sua mãe e sua irmã pleitearam junto aos gestores municipais de educação, a implementação dessa modalidade de ensino, reivindicação organizada com base no trabalho militante junto com as lideranças do movimento indígena. Todas/os lutavam para implementação da educação escolar indígena na região. Fabiana assim narra esse processo:

Só em 2007 que veio o EJA e ainda foi o EJA do Campo para alfabetizar os jovens e adultos. (...) foi a partir do EJA do Campo que muitos tiveram a oportunidade de pegar um papel e saber o que está escrito, através dessas políticas. Foi uma política que a gente construiu junto com o movimento indígena do Baixo Tapajós. (...) Mas o que se fazia era um calendário adaptado. Seis meses, três vezes por semana, três horas por dia. A gente juntava todo mundo e assim foi a educação lá no Curucuruí. Foi política nossa. Eu, minha mãe, minha irmã, a gente vinha para a SEMED, vinha conversar com Secretário, vinha conversar com Prefeito, trazia documento. Vinha com a Maria do Carmo que era a gestora na época, apresentava as demandas. Mais que isso, a gente dizia que precisava olhar para quem está na floresta, quem está no campo porque sem isso não dá, não tem como funcionar. Foi quando eles criaram a secretaria EJA do Campo por onde nos incluíram. No mesmo ano, eles inseriram as 26 escolas indígenas no CENSO, mas era uma educação rural que ia para as escolas. Tanto para o Tapajós, quanto Arapiuns e Maró. E a gente sempre batia na mesma tecla: se a gente quer uma educação indígena diferenciada, a gente tem que conseguir nível superior e voltar para as aldeias. E fazer a educação diferenciada de fato, porque enquanto não houver o retorno dessas pessoas que estão vindo para se formar nas universidades e elas voltarem para as aldeias, não vai ter educação escolar indígena de fato. O que vai ter é uma escola

no Censo cadastrada como indígena, com uma educação rural. (...) Precisa melhorar muito. E só se as pessoas realmente quiserem mudar, né? Enquanto for não-indígena para sala de aula, as escolas não serão escolas indígenas. Não serão escolas de fato de qualidade com aqueles calendários adequados. Não que o material didático usado pelo município a gente não vai usar e vai usar próprio, não é isso. A gente precisa estar contextualizado no contexto que diz o material didático, mas a gente precisa incluir a nossa realidade dentro do material didático, ter essa visão, essa sistemática. De envolver a comunidade dentro do processo da aprendizagem, juntamente com o que vem nos documentos e o que vem do material didático.

A análise de Fabiana conecta a reivindicação por uma efetiva concepção política pedagógica indígena nas escolas que funcionam nas aldeias, à demanda pelo acesso de indígenas ao ensino superior. O entendimento parte do pressuposto de que é preciso formar indígenas para serem professoras/as nas escolas, pois é o único meio de efetivar uma educação diferenciada e específica. A reflexão de Fabiana relaciona-se à discussão mais ampla sobre a temática fomentada por indígenas de todas as regiões do país. Desde o princípio do debate sobre educação específica e diferenciada, nos anos 1980, a formação de professores/as para trabalhar com educação indígena esteve no centro das preocupações das lideranças. Tanto no que se refere à prioridade de se formar profissionais das próprias aldeias, quanto à necessidade de desenvolvimento de pedagogias e metodologias em acordo com a realidade de cada povo e de cada aldeia. Inicialmente, as formações para o magistério indígena eram ofertadas exclusivamente pelas secretarias estaduais de educação (LUCIANO, 2016).

Ao passar do tempo, a formação pelo magistério indígena não mais supria a demanda por qualificação das/os professoras/es indígenas, tornando-se insuficiente para o cumprimento das funções que indígenas planejavam para a prática pedagógica e docente. Assim, lideranças negociaram parceria com universidades, iniciando-se a implantação de cursos de licenciatura intercultural indígena. Essa foi a primeira proposição de porta-vozes dos povos indígenas para acesso ao ensino superior. As instituições pioneiras nesse processo foram a Universidade do Estado de Mato Grosso e a Universidade Federal de Roraima. Em 2016, existiam em funcionamento 27 cursos de licenciatura intercultural em universidades públicas brasileiras (SOUZA LIMA, 2016, p. 13).

Até certo momento, quase a totalidade dos/as indígenas nas universidades brasileiras cursava essas licenciaturas interculturais indígenas. Porém, a demanda pelo acesso aos cursos de graduação regulares começa a se fortalecer entre as pautas elaboradas pelo *movimento indígena*, na perspectiva de se formar uma intelectualidade e profissionais indígenas para atuar em defesa dos seus povos e dos seus territórios (LUCIANO, HOFFMANN, 2010). Assim, a

partir do século XXI, representantes do *movimento indígena* impulsionaram o processo de democratização do acesso ao ensino superior, que se efetivou através da implementação de cotas raciais, étnicas e sociais, além de um conjunto de incentivos legais e financeiros para viabilizar a entrada e permanência de indígenas nas universidades brasileiras¹⁰¹.

Desde início dos anos 2000, Fabiana, juntamente com outras mulheres Borari do Curucuruí e representantes dos outros povos do Baixo Tapajós, participaram das articulações para elaborar políticas públicas para acesso ao ensino superior e construir alternativas locais para efetivação das ações. A primeira conquista foi a implementação de um cursinho para indígenas, quilombolas e pessoas de baixa renda, oriundas de escolas públicas. Depois de muitos anos de negociação, como já referenciado, ocorreu a implementação de um Processo Seletivo Especial Indígena, em 2010, no período de transição do Campus da UFPA para UFOPA. Fabiana ingressou na UFOPA em 2014, com 29 anos. Ela relata com orgulho:

Estar na universidade, eu posso dizer que é gratificante, por usufruir de uma política que eu mesma ajudei a construir. Desde as conversas com a antiga reitoria da UFPA. Nossas primeiras conquistas para acesso ao nível superior foi conseguir cursinho pré-vestibular. (...) Quase todo mundo que passava para UFPA era da classe alta, né? Que tinha mais conhecimento, vinha de boas escolas. Os indígenas, quilombolas e a família mais carente ninguém passava. (...) Ou ficava no curso técnico ou ia para o magistério. Que era formação de professores, né? Essa política foi uma política construída por muitas pessoas que não sabiam ler e escrever, como minha mãe.

3.1.3 Andar é preciso: conflitos entre formar liderança e frequentar escola

Auricélia Arapiun compartilha o sentimento de satisfação de Fabiana Borari por poder estar na universidade em companhia de centenas de indígenas. Por consequência, do esforço coletivo de lideranças junto a gestores públicos, como será relatado adiante, Auricélia se vinculou a programas específicos de educação do campo e indígena em todo seu percurso escolar.

Auricélia começou a assumir responsabilidades nas disputas travadas pelas lideranças indígenas no Baixo Tapajós aos 16 anos, quando militantes das principais entidades que atuavam no território da RESEX Tapajós-Arapiuns, começaram a se desentender (vide cap. 2).

¹⁰¹ Por exemplo, ver a Lei nº 10.558 de 13 de novembro de 2002, que cria o Programa Diversidade na Universidade; a Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012, que dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio; e a Portaria do Ministério da Educação nº 389, de 9 de maio de 2013, que cria o Programa de Bolsa Permanência e dá outras providências.

Nessa conjuntura conflituosa, Auricélia, pela primeira vez, assume uma tarefa de coordenar a realização de um evento importante: uma audiência de conciliação entre as lideranças das comunidades localizadas na Resex mediada por um procurador do Ministério Público Federal. Essa audiência ocorreu nos dias 22 e 23 de maio de 2003, na localidade de Vila Franca. A audiência foi importante para apaziguar as relações entre lideranças e legitimar a atuação dos/as militantes do CITA e GCI (VAZ, 2010, p. 46-47). Esse momento, foi a estreia de Auricélia enquanto agente articuladora. Ela mobilizou e dialogou com uma rede de representantes de diversas instituições públicas e de movimentos sociais para viabilizar a realização do evento. Isso foi possível porque ela estava acompanhada de duas pessoas mais velhas que já haviam construído legitimidade como mediadoras e conheciam os atores políticos a serem procurados.

Depois da audiência, Auricélia não retornou para São Pedro, tampouco para a escola. Ficou em Santarém se dedicando exclusivamente a trabalhar pelas causas indígenas. Segundo ela, “morava na casa de um, na casa de outro, não tinha paradeiro certo”. Ainda em 2003, com 16 anos, ela engravidou. A notícia de sua gravidez, para ela foi um choque. Mesmo assim, Auricélia decidiu ficar na cidade e não voltar para São Pedro. Ela comenta que “ficava só pegando rallo¹⁰² da mamãe, que eu tinha que voltar, que eu tinha que voltar”. A mãe se preocupava muito com a filha, vivendo na cidade sem ter lugar certo para morar, sem estudar, longe dos parentes. Auricélia não cedeu, pois queria permanecer na militância por causas indígenas: “eu sempre fui muito disposta assim, para o movimento indígena, eu sempre fui muito disposta, eu sempre fiz tudo, nunca coloquei nenhum desafio para assumir nada no movimento indígena”. Dona Alaíde, apesar de toda preocupação, já reconhecia a determinação da filha em atuar por causas coletivas.

Auricélia, como relatado, passou alguns anos sem estudar. Ela supõe que o retorno aos estudos só foi possível porque teve a oportunidade de fazer uma prova promovida pela modalidade de Ensino de Jovens e Adultos – EJA. Ela passou na prova do EJA e, assim, terminou o Ensino Fundamental. Na sequência, cursou, entre 2007 e 2012, o Magistério Indígena.

Eu só voltei a estudar porque em 2007 veio o magistério indígena para cá. Fruto da nossa luta. E veio uma prova que era do EJA, né? A gente fazia essa prova para terminar o ensino fundamental e entrar no médio. Foi por isso que eu consegui terminar. Porque, se não, eu não conseguiria terminar. Eu não conseguiria hoje estar na Universidade, entendeu? Aí eu fiz a prova do EJA passei e fui fazer o magistério. O magistério eu conseguia porque ele era intervalar, só nas férias. Então eu conseguia estudar. Quando eu comecei a estudar o magistério eu estava grávida da minha segunda filha e quando

¹⁰² Ralhar, nesse caso, significa brigar, expressão local altamente disseminada no linguajar cotidiano.

eu terminei eu estava com o Elvis pequeno [terceiro filho]. Quando eu ia estudar eu levava os três comigo.

Para Auricélia, terminar o Ensino Médio foi factível por determinadas circunstâncias favoráveis. Essas circunstâncias se devem à oportunidade criada por políticas públicas de educação específica que foram implementadas em Santarém, resultado de luta das lideranças do *movimento indígena*. O curso de magistério indígena acontecia em Santarém, no período de férias. O Governo do Estado, através da Secretaria de Educação, financiava a hospedagem e alimentação das/os alunas/os que vinham das aldeias para ter aula. No geral, gestores licitavam um pacote em hotel, incluindo sala de aula. Então, Auricélia vinha com seus filhos e filha da aldeia e ficavam todos no hotel por cerca de um mês. A oportunidade de fazer um curso modular, específico para indígenas, com estrutura para acolher crianças, foi crucial para viabilizar os estudos de Auricélia, assim como para muitas outras mulheres indígenas do Baixo Tapajós. Aos 26 anos, Auricélia se formou. Ela foi uma das organizadoras da festa de formatura. Com mais duas pessoas, dedicou-se intensamente ao longo de três meses na produção, buscando financiamento e viabilizando local, comida, decoração, equipamento de som, banda. Auricélia era a pessoa que conhecia possíveis financiadoras/es da festa de formatura, assim acionou a rede de contatos que constituiu por ocasião das mobilizações das ações do *movimento indígena*:

Eu sai pedindo dinheiro para o povo por ai, fazendo mobilização e articulação para fazer nossa formatura. O pessoal muito preocupado, né? Era eu, o Bismark e a Neide que é ali da aldeia Açaizal. Eram nós três que saímos por ai. Eu fazendo as articulações e eles me acompanhavam.

Um pouco antes de Auricélia voltar a estudar, no início de 2007, ela participou de uma formação política que, segundo ela, foi transformadora e determinante na sua trajetória. Ela frequentou um curso de três meses de duração promovido pela Via Campesina e pelo Movimento dos Trabalhadores Sem Terra – MST. O curso aconteceu no acampamento 1º março, no bairro São Félix, na cidade de Marabá, Pará. Ela participou da formação representando o GCI por indicação do Florêncio. Auricélia foi acompanhada de um indígena representante do CITA, mas logo no início do curso ele desistiu e voltou para Santarém.

Em 2007, antes de eu começar a estudar o magistério, surgiu uma oportunidade de viagem. Eu fui fazer um curso de militante da Via Campesina. O Florêncio que me indicou. Eu fiquei: será que eu vou, será que eu não vou. Era muito tempo, era na base de três meses de curso. Eu fui muito inconsequente, né? Deixei o Cristhian [filho mais velho que era bebê na época] com o pai dele e fui para o encontro. Nossa, foi uma experiência de viagem terrível. Fiquei atolada dias na transamazônica, sem um centavo no bolso. (...) Foi tudo assim muito ruim, né? Depois que chegamos na cidade ainda ficamos sem saber para onde ir e foi toda uma luta para chegar até lá. Quando eu cheguei e olhei aquelas barracas de lona, eu fiquei com raiva do Florêncio. Como que ele me mandou para ali? Então, depois da segunda semana que eu comecei a me adaptar, a

me acostumar, né? O curso era de quase três meses. Nossa eu me assustava com as regras do MST no início. (...) Esse pessoal do MST tem uma disciplina muito rígida. (...) Um menino não se comportou e eles o mandaram de volta para o acampamento dele, né? Eu fiquei muito chateada porque achava que não podiam fazer aquilo. Mas diziam: a gente tem regras e funciona assim. Eu que era acostumada com bacaba, peixe, farinha. Lá era todo dia arroz com feijão, feijão com arroz. Almoço e janta. Ai o café da manhã era aquele leite do gado puro com milho. Se desfazia assim. Até hoje eu não como milho bem. Leite de gado eu não tomo de jeito nenhum. Eu enjoei de tanto que eu comi lá. Mas feijão eu fui me acostumando. Hoje eu gosto muito de feijão. O Florêncio me reclamava muito. Florêncio dizia: aguenta, tu vais conseguir e ficar até o final. Mas eu vou te contar... muito do que eu sei hoje eu aprendi nesse curso. Aprendi muita coisa. Eu acho até que o meu jeito hoje de não ter medo da militância eu aprendi lá. Aprendi muita coisa lá. Com o MST. Toda semana vinha pessoal de fora dar oficina. (...) Só gente boa para dar aula para a gente.

Essa experiência marcou Auricélia. Foi a primeira vez que ela saiu da região do Baixo Tapajós. Ela passou três meses longe das/os parentas/es, em ambiente totalmente estranho. Segundo ela, era um confinamento, pois se tratava de um acampamento montado em local afastado da sede do município de Marabá e não passava transporte público nas proximidades. Ela não conhecia as pessoas, tampouco os modos e regras de relação operadas entre militantes do MST e Via Campesina. Ela precisou se adaptar à comida, ao local de dormir, a tomar banho apenas uma vez ao dia, às condutas e comportamentos. Ela, por vários momentos, achou que não aguentaria ficar até o final do curso. Por vezes, entrou em conflito com dirigentes do MST por discordar das regras. A presença de mais três indígenas e dois representantes do CIMI, entre as quase três centenas de participantes, foi um alento para Auricélia. Pessoas com as quais ela se identificava e podia compartilhar seus sentimentos. Além disso, os representantes do CIMI eram a ponte de comunicação entre Auricélia e Florêncio. Através deles, Florêncio enviava recado e dinheiro para Auricélia comprar artigos de uso pessoal. As poucas vezes que Auricélia foi até à cidade, foi acompanhando os missionários. Desse modo, o papel desempenhado por esses agentes foi crucial para ela conseguir finalizar o curso. Nesse curso, segundo Auricélia, ela aprendeu muito mais do que já havia aprendido em sala de aula de escola regular. Ela estudou história, teoria social e política. Teve oportunidade de analisar coletivamente estratégias de ação política. Conheceu muitas pessoas e ouviu narrativas sobre enfrentamentos sociais em várias partes do Brasil e do mundo.

Na sequência do curso, em março de 2007, as pessoas que lá estavam foram direto para a cidade de Belém iniciar as manifestações em memória dos 11 anos do massacre de Eldorado de Carajás¹⁰³. Elas acamparam na Praça da Leitura, em São Brás, próximo à rodoviária. Um

¹⁰³ Em 17 de abril de 1996, 19 trabalhadores rurais sem-terra foram mortos pela Polícia Militar no episódio que ficou mundialmente conhecido como Massacre de Eldorado dos Carajás, ocorrido no sudeste do Pará. Desde então, o MST passou a realizar o movimento Abril Vermelho em referência a esse massacre. Fonte: <https://anistia.org.br/noticias/massacre-de->

dos encaminhamentos dessa mobilização foi a realização de um acampamento reunindo número maior de lideranças, também em Belém, no mês de abril. Auricélia retornou para Santarém para mobilizar seus parentes indígenas para irem para Belém. Assim foi feito. Um grupo de indígenas saiu de Santarém para participar do acampamento em Belém, sendo que a maioria das pessoas era a primeira vez que se envolvia em mobilização desse tipo. Auricélia era responsável pelas articulações. Dessa vez, ela não apenas coordenou a operacionalização da ação, como também esteve à frente da condução política do evento, sendo a principal porta voz indígena – e única mulher - a estar em cima do carro de som dando o tom da manifestação. Auricélia adquiriu experiência na capacitação em Marabá e nas mobilizações em Belém. Foi uma etapa importante na sua formação enquanto liderança dotada de competências para instituir espaços de mediação e gestão do conhecimento.

Nas palavras de Auricélia:

Eu não me recordo quantas pessoas foram, mas foi muita gente. (...) E fomos para Belém. Foi terrível a viagem porque a gente pegou temporal na baía. Foi terrível, terrível, terrível. Fomos para o acampamento. Muita gente reclamou, né? Porque não tinham participado do acampamento anterior. Eu lembro que foi muito bom assim. No dia 19 de abril nós fizemos uma manifestação grande no centro de Belém, né? E eu era sempre da mobilização do carro som. Eu ia no carro som e ficava rouca de falar. Era eu, era o Ulisses, Charles, Laide - que hoje está lá em Altamira. Era uma galera foda do MST e da Via Campesina. (...) É por isso que eu sempre falo: eu não tenho medo de fazer evento não. Eu vou na cara e na coragem. Porque o tanto de evento que eu já fiz sem ter nenhum centavo e a gente conseguiu depois. Sabe, eu levei meus parentes daqui sem nada. E a gente conseguiu. E era para ficar num acampamento nada fácil. (...) Então, essas coisas todas foram me amadurecendo muito. Mana, só que eu vim de lá com outra decepção. Porque eu logo engraidei da Raira.

Assim, exatamente quando Auricélia retorna para Santarém cheia de novas ideias e vontade de organizar a luta indígena, novamente teve que lidar com uma gravidez inesperada e não desejada. Ela recorda que passou por muitas dificuldades emocionais e financeiras. Inicialmente, permaneceu em Santarém. Quando sua filha estava com dois meses, ela começou a se relacionar amorosamente com seu conterrâneo, Valdo. Naquele tempo, Auricélia morava em Santarém e ele em São Pedro. Em junho de 2007, ela foi visitar parentes na aldeia. Segundo ela, por causa de aborrecimentos que teve com alguns/as de seus familiares, resolveu aceitar a proposta de Valdo de morar com ele. Construíram uma casinha simples de madeira com as economias que Valdo contava e, em pouco tempo, se mudaram.

Ele fez a nossa casinha, aquela casinha de madeira que eu tenho ainda no São Pedro. Ele fez, pediu ajuda para o avô dele. Quando a casa estava coberta, a gente foi embora para lá. Juntei minhas coisas e fui. Eu falei para ele da Raira, que o pai não queria registrar e ele falou que não

tinha nenhum problema que ele registrava a Raira. E ele registrou a Raira como filha dele. A gente começou a viver junto. Mas, assim, eu sempre estava no movimento aqui em Santarém. E eu sempre deixei muito claro para ele que ele nunca ia me impedir de sair para nenhum lugar e de atuar no movimento social.

De todo modo, Auricélia, ao se mudar para São Pedro com marido e filhas/os, passou a participar menos das atividades do *movimento indígena* na cidade. Ainda assim, ela cumpriu seu mandato de secretária do departamento de jovens do CITA, no período de 2006 a 2008. Ademais, por cursar o magistério indígena, permanecia em contato com parentes de várias aldeias e, assim, participava da rede de relações indígenas da região do Baixo Tapajós. No entanto, nesse tempo, ela atuou mais ativamente junto aos agentes da igreja católica como secretária da área pastoral do Arapiuns. Ainda que nesse período ela tenha deixado de ser protagonista no contexto do *movimento indígena*, ela permaneceu desempenhando papel de articulação política e em constante circulação pelas localidades do Rio Arapiuns.

Eu fui em uma semana catequética – na verdade, não sei o que eu fui fazer. Aí lá o pessoal me escolheu para ser secretária da área pastoral do Arapiuns. Vai a Auricélia para a igreja! Comecei a ficar andando, né? De um lado para o outro com o padre. E o coordenador que na época era o pai do Ednei que hoje é o coordenador do CITA. Eu me dou muito bem com ele porque a gente trabalhou junto, né? E a gente fazia formação nas comunidades. Nessa época, eu me endividei muito com o movimento indígena aqui. De 2008 para 2012. Eu fiquei mais para a igreja, mais para lá pelas comunidades

Em 2010, Auricélia arrumou emprego de *professora de crianças* na localidade de Pequiá, próxima a São Pedro, onde ainda hoje é a roça de seus pais, dona Alaíde e seu Renato. Auricélia deu aula por um ano, mas não se adaptou a rotina do trabalho diário com crianças. Segundo ela:

a vontade de vir embora e voltar para o movimento indígena era muita. A aula me prendia. A sala de aula prende a gente. (...)Eu não me adaptei em lidar com criança, não. Não queria isso para mim. Achei sala de aula muito ruim, porque prende muito, trabalha muito e ganha pouco.

Auricélia não aguentou a sensação de imobilidade ocasionada pelo trabalho como professora em uma localidade no Rio Arapiuns. O fato de o trabalho ocorrer em lugar de difícil acesso e impossibilitar Auricélia de transitar para participar das atividades políticas foi determinante para sua não adaptação. A disponibilidade para se deslocar é um requisito importante para ser liderança indígena. Deslocar-se demanda tempo e recurso financeiro. Os modos de viabilizar essas condições para o exercício da militância correspondem à tensão constante, constitutiva de exercício de porta voz indígena.

Auricélia desistiu de trabalhar como professora na localidade de Pequiá. Nessa época, seu filho mais novo tinha problema respiratório sério. Assim, para viabilizar o tratamento do

filho e buscar alternativas de trabalho remunerado, Auricélia e Valdo, em 2012, decidem se mudar para Santarém. A mudança acarretou dificuldades, pois não tinham fonte de renda fixa. Em meio a muitas complicações financeiras e pessoais, Auricélia se formou no Magistério Indígena, inscreveu-se no Processo Seletivo Especial Indígena – PSE da UFOPA e foi aprovada, ingressando em 2013, com 25 anos na Universidade. O debate sobre as experiências e transformações vivenciadas a partir do ingresso no ensino superior é tema do próximo capítulo.

CAPÍTULO 4: CONVERGÊNCIA PELO PROJETO UNIVERSITÁRIO

O encontro de Auricélia Arapiun, Fabiana Borari e Luana Kumaruara na Universidade Federal do Oeste do Pará é um momento expressivo de convergência de interesses, convivência intensa, fortalecimento da ação política e qualificação pessoal. As possibilidades de estudo desse universo são inúmeras, eu optei por analisar a presença indígena na Ufopa, seguindo perspectiva das lideranças dos povos do Baixo Tapajós. A proposta é refletir sobre a atuação dos/as porta-vozes do movimento indígena junto aos integrantes da comunidade acadêmica. Para tanto busco refletir sobre a relação desses povos com a cidade de Santarém, os estímulos que levam as lideranças a eleger o acesso ao ensino superior como uma pauta prioritária, os desafios da vivência cotidiana e das relações políticas no contexto universitário.

4.1 Ingresso na universidade: conquista ou frustração?

Luana Kumaruara ingressou na Ufopa em 2012, com 26 anos; Auricélia Arapiun, em 2013, com 25 anos, e Fabiana, em 2014, com 28 anos. Auricélia e Fabiana já se conheciam. Haviam se encontrado em situações relacionadas às ações em torno da questão indígena. A irmã de Fabiana foi colega de Auricélia no curso de Magistério Indígena. Assim, Fabiana, com frequência, ia ao local em que as aulas ocorriam. Elas também já tinham se encontrado em reuniões promovidas pelas lideranças indígenas. Uma contava com informações sobre a trajetória de militância e a origem étnica e territorial da outra. Mas elas não se consideravam próximas. É na vivência universitária que os caminhos dessas três mulheres se cruzam.

Quando elas ingressam na Ufopa, havia quantitativo menor do que hoje de alunas/os indígenas. Em 2011, eram 28 acadêmicas/os indígenas. A partir de 2012, passa a ser aprovado número maior de candidatas/os pelo PSEI por ano. Todas as vagas disponibilizadas passam a ser preenchidas. Em 2012, ingressaram 50 indígenas, em 2013 e 2014, ingressaram 65 indígenas. Segundo informações da Diretoria de Políticas Estudantis e Ação Afirmativa, PROGES/Ufopa¹⁰⁴, em 2019, eram 460 indígenas matriculadas/os em cursos de graduação na Ufopa.

¹⁰⁴ Diretoria ligada à Pró-Reitoria de Gestão Estudantil/PROGES, da Ufopa. A diretora, em resposta à solicitação que fiz eletronicamente, enviou, em 21/10/2019, planilha com informações sobre discentes indígenas.

O preenchimento total das vagas disponibilizadas relaciona-se à ampliação na circulação da informação sobre a existência do PSEI e a disponibilização da bolsa permanência para todas as pessoas aprovadas. Se ainda hoje, conforme analisado no capítulo 1 (subitem 1.4.2.), indígenas do Baixo Tapajós são maioria entre aquelas/es que ingressam pelo PSEI, nos primeiros anos eram praticamente a totalidade. Isso porque a demanda da criação de um processo seletivo especial foi formulada e apresentada por lideranças do Baixo Tapajós.

As narrativas de Luana Kumaruara e Auricélia Arapiun sobre a vivência de quando ingressaram na Ufopa remetem “ao início da luta na Ufopa”. O grupo de indígenas acadêmicos era pequeno comparado à atualidade. Não havia política de permanência específica, não existia na estrutura organizacional da Universidade um órgão responsável por elaborar e executar ações afirmativas de ingresso e permanência. As/os discentes não estavam organizadas/os em um coletivo formal de estudantes indígenas.

Floriene, indígena Maytapu, integrante do GCI e antropóloga graduada pela Ufopa, iniciou o curso em 2011, na segunda turma oriunda do PSEI. Nessa época, ela e um pequeno grupo de militantes indígenas escutavam as necessidades das/os estudantes e se reuniam com gestoras/es para apresentar as demandas. No ano anterior, em 2010, Floriene ajudou na organização de um cursinho que era ministrado nas dependências do GCI para preparar indígenas para prova do PSEI. Nas palavras de Floriene:

Teve o primeiro PSEI em 2010 quando o pessoal entrou pela UFPA. Em 2011 teve outro PSEI que foi esse que eu entrei. Nesse de 2010, a gente até ajudou algumas pessoas, fizemos cursinho lá no GCI para preparar o pessoal. Logo no início eu atuei no movimento dentro da Ufopa. Era eu, Gedeão, Darci. A gente sempre se reunia no campus Rondon com os novos alunos que não tinham bolsa. A gente ajudava. Depois que foi criado o DAIN que eu parei de atuar na universidade. (...) Mas fomos nós que conseguimos a questão da bolsa pra o pessoal que entrou em 2010. Que eles entraram e passou mais de um ano para receberem alguma bolsa. A gente se reunia muito... Com reitores. (...) Era só um grupo mesmo que se reunia. Até que foi criado o DAIN, para cuidar só das questões indígenas. (Entrevista gravada em 26.06.2018, em Santarém/PA).

Essas foram as primeiras movimentações de articulação política de estudantes indígenas. Mas tratou-se de ação pontual de pessoas que já atuavam em defesa dos direitos indígenas em esferas externas à Universidade. Essas pessoas continuaram priorizando atuar politicamente em outros espaços e, no ano seguinte, se afastaram das articulações com gestores da Ufopa. Floriene analisa que foram elas/es que “abriram os caminhos”, ainda que, em sua visão, muitas lideranças não reconheçam o papel que exerceram de acolhimento às/aos primeiras/os alunas/os indígenas e na briga por bolsas de estudo.

Em 2012, entre as pessoas aprovadas no PSEI, estavam algumas que se tornariam protagonistas na ação política no contexto universitário. Entre elas, João Tapajós, Iannuzy Tapajós e Poró Borari já vinham de uma trajetória de militância, outras passam a se engajar nessa circunstância específica, como Luana Kumaruara e Diego Arapiun. Ressalto que nessa época, o método de escolha do curso na Ufopa era diferenciado. No ato de inscrição para os processos seletivos, as pessoas optavam apenas pelo Instituto. Aquelas que passavam, cursavam disciplinas no Centro de Formação Interdisciplinar- CFI. Era uma espécie de ciclo básico para todas/os alunas/os com duração de 01 ano. Após esse período inicial, estudantes prestavam prova para disputar vaga no curso que queriam. O edital PSEI 2012 foi lançado com atraso, consequentemente, quando saiu o resultado, as aulas do semestre letivo já haviam iniciado. Devido a essa situação, gestores decidiram formar uma turma exclusiva para as/os calouras/os indígenas. Luana Kumaruara fazia parte dessa turma:

Quando eu entrei para a Ufopa era assim: todos os indígenas só numa sala. Tinha aquele formato interdisciplinar e todo mundo entrava no mesmo barco. Aí, para facilitar a organização, nos colocaram em uma sala só. Era a sala mais segregada da universidade, ficava lá longe. Mas foi bom por uma parte. Porque a gente ficou junto e está junto até hoje, né? Essa turma se conhece. Olhava cara a cara de cada um e a gente sabia quem era.

Até a criação da Formação Básica Indígena, em 2017, foi a única vez que foi formada turma apenas com alunas/os indígenas. Assim, por sete anos, aquelas/es aprovadas/os por meio do PSEI iniciavam os estudos na Ufopa em turmas que tinham de um a três indígenas.

Uma das questões problematizadas pelas lideranças era o fato de entrar na Universidade e não conviver com outras/os indígenas, fato que potencializava processos de isolamento e sentimentos de desconforto, insegurança, vergonha. O ambiente universitário é caracterizado como violento pelas/os indígenas. A implementação de um processo seletivo especial, para viabilizar o acesso de indígenas à Ufopa, não foi acompanhada de “disposição ao diálogo e recepção das alteridades indígenas no contexto acadêmico” (FREIRAS; HARDER 2011, p. 3 *apud* PALADINO, 2012, p. 186), culminando em dificuldades de diversas ordens, como administrativas, pedagógicas, políticas, econômicas, interpessoais. Tal como apontado por Paladino (2012, p. 186), apesar das diferenças entre as múltiplas experiências de inclusão indígena no ensino superior de norte a sul do país, as práticas pedagógicas, relacionais e institucionais têm se modificado muito pouco. Há uma manutenção da “filosofia e pedagogia individualista”. Nesse sentido, a perspectiva intercultural, prevista em vários documentos institucionais das universidades, é esvaziada. A profundidade teórica de debates sobre o

conceito de interculturalidade (MATO 2008; SOUZA LIMA, et al, 2018; WALSH, 2009) perde-se na superficialidade da experiência intercultural no cotidiano universitário. Superficialidade sustentada pelo que Carvalho (2004) denomina como racismo acadêmico. Tal situação acirra conflitos entre diferentes universos de significação.

Nessas condições adversas, a oportunidade de conviver em sala de aula apenas com indígenas quando ingressam na universidade, contribui para adaptação nessa nova realidade. Em 2012, a formação de uma sala somente com alunas/os indígenas foi uma solução paliativa para um problema operacional de atraso de cronograma no edital do PSEI. Mas essa experiência foi referenciada em inúmeros debates pelas/os indígenas sobre construção de política de ações afirmativas como uma boa prática. Nesse sentido, foi um dos argumentos para justificar, em 2017, a criação da Formação Básica Indígena na Ufopa.

Luana Kumaruara, quando ingressou na Ufopa, não era militante do *movimento indígena*. A convivência em uma turma apenas com indígenas foi determinante para sua aproximação com lideranças e para entendimento dos desafios de ser indígena na Universidade. No texto do seu TCC, ela reflete sobre o significado de ingressar pelo PSEI:

Hoje me dou conta que o/a aluno/a cotista não é só para ocupar uma cadeira na sala de aula. Ingressar na universidade é uma marcação territorial. O/a estudante acaba tendo um compromisso ainda maior dentro e fora dos muros da universidade. Pelo fato de eu ser jovem e mulher, encontrei muitas barreiras e vi o quanto é difícil transitar e se legitimar como liderança em espaços institucionais (CARDOSO, 2019, p. 18).

A construção desse entendimento por Luana se deu mediante dificuldades individuais e coletivas vividas na Ufopa. No cotidiano, acadêmicos indígenas compartilhavam as dificuldades de se adaptar à vida na cidade, na Universidade e a impossibilidade de viver sem bolsas de estudos. No primeiro ano na Ufopa, Luana cursou as disciplinas do CFI à noite e continuou trabalhando no Hospital Regional. Porém, no ano seguinte, com início das aulas do curso que ela escolheu, Antropologia, ela teve que pedir demissão, pois as aulas eram pela manhã e à tarde.

Nesse momento, Luana vive o paradoxo da ruptura de universos de integração por incompatibilidade de horários entre trabalho e estudo. Como já referenciado, a possibilidade de estudar, segundo Luana, sempre foi atrelada à necessidade de trabalhar. Ela, desde quando cursava o ensino fundamental, por forças das condições sociais, trabalhava para ajudar a pagar as despesas da casa e para ter dinheiro para suas despesas pessoais. Então, em 2013, ela pediu

demissão do trabalho para poder estudar. Como não recebia bolsa de estudo, passou a depender de ajuda financeira de sua mãe. Por esse motivo, na ocasião do seminário de discussão do PSEI, Luana escreveu uma carta em que relatava a situação de vulnerabilidade que as/os alunas/os indígenas passavam para justificar a necessidade de bolsa de estudos para garantia de condições mínimas de permanência na Universidade. Luana entregou a carta na mão de representantes indígenas que estavam compondo a mesa do referido Seminário, para que elas lessem a carta. Porém, na hora da leitura da carta, Luana foi chamada. Assim, pela primeira vez ela falou em público:

No seminário que tem todo ano de discussão do Processo Seletivo Especial Indígena eu escrevi uma carta para os parentes que iam para a mesa ler. Quando chegou na hora me chamaram para ler. Eu nunca tinha falado em público assim. (...) Eu me tremia dos pés à cabeça, parecia uma vara verde. Com medo de sofrer retaliação dentro da universidade, né? Porque nunca um indígena batia de frente assim com a universidade. Estavam acostumados com eles sofrendo ali calados, sem fazer manifestação nem nada. Desde aí, deslanchou. Estava o João Tapajós, o Poró, a Ianuzzy. Então, a gente começou a se organizar.

Luana analisa que, a partir desse momento em que ela se posicionou publicamente diante de inúmeras lideranças indígenas, gestores/as e professores/as, ela começou a ser chamada para participar e falar em espaços de debate, tanto no âmbito da Universidade quanto do *movimento indígena*. Aos poucos, ela foi se “acostumando”, gostando de se pronunciar e desenvolvendo a habilidade da oratória.

Em 2013, quando Luana inicia sua trajetória de militante no *movimento indígena*, Auricélia ingressa na Ufopa. Nessa época, não havia um programa de bolsa de estudos direcionado às/aos indígenas, nem do MEC, nem da UFOPA. Auricélia descreve o quanto era difícil para ela e para outras/os parentas/es estudar sem ter um suporte financeiro:

Quando entrei na Ufopa já tinha 3 filhos, o menor estava com pouco mais de dois anos. Morava numa casa muito humilde no bairro Maracanã. Meu companheiro fazia bicos como pintor para pagarmos 130 reais de aluguel, energia, transporte, alimentação. Eu não tinha fogão a gás, cozinhava no carvão ou na lenha. Optei por estudar à noite, pois eu ia andando para UFOPA e a quentura era demais. Às vezes, voltava de ônibus para casa, muitas vezes tinha que voltar a pé, pois tinha que escolher entre voltar de ônibus ou deixar a janta dos meus filhos. Sabia que era arriscado voltar a pé, por causa do perigo de estar andando à noite sozinha. Mas, graça aos encantados que me guiam, nunca aconteceu nada de ruim comigo.

Por muitas vezes pensei em desistir. E não era só eu que vivenciava esse tipo de situação, muitos de nossos/as parentes/as estavam passando fome, não tinham onde morar, alguns/as despejados, outros/as dormindo em corredores das casas de pessoas que os/as acolhiam. Era desumano! Eu e meus parentes nos sentíamos humilhados/as. Foi quando tomamos a decisão de começar nossas manifestações e ocupar a UFOPA.

O sentimento de conquista ao conseguir uma vaga na Universidade tornava-se frustração. Principalmente para integrantes dessas primeiras turmas que ingressaram pelo PSEI. A falta de dinheiro para sobreviver na cidade, com certeza, era a situação imediata mais dramática. Pessoas saíam das aldeias onde moravam com fartura de alimentos, sempre rodeadas de parentas/es, para se adaptar a um modo de vida totalmente diferente para o qual não estavam preparadas. Pagar aluguel, transporte, alimentação, nada disso estava no planejamento de muitas/os indígenas que chegavam em Santarém para estudar na Ufopa. É recorrente a fala: “na cidade tem que pagar para tudo, na aldeia não é assim”. Dinheiro, ainda que seja importante, não é condição determinante para suprir necessidades básicas na vida aldeã. Na cidade, sem dinheiro não é possível viver em condições dignas. Além da obrigatoriedade de pagar por água, luz, transporte, moradia, comida, a ausência de uma rede de apoio entre a vizinhança torna a condição de adaptação ainda mais difícil. Paladino (2012, p. 185) analisou situação de permanência de indígenas no ensino superior em várias universidades localizadas em todas as regiões no Brasil. Ela afirma ser um denominador comum a ênfase, dada pelas/os entrevistadas/os, às dificuldades econômicas para garantia de moradia, alimentação, transporte e aquisição de materiais escolares e livros.

Concomitantemente, ainda existem dificuldades para entender os trâmites burocráticos e a linguagem acadêmica, adaptar-se aos tipos de comida e aos modos de relações interpessoais. A analogia do “sonho que se torna um pesadelo” é usada com frequências entre estudantes. Simone Eloi Amado, do povo Terena, analisa em sua dissertação de mestrado trajetória de indígenas no ensino superior no Mato Grosso do Sul e destaca que presenciou acadêmicas/os desistirem dos cursos “por dificuldades no acompanhamento das disciplinas, dificuldades financeiras, ou por não terem como pagar o transporte ou comprar livros solicitados pelos professores” (AMADO, 2016, p. 59).

Circunstância semelhante é narrada por três estudantes indígenas da UnB, em artigo chamado “Indígenas na universidade brasileira: sonho, esperança ou pesadelo?” (SILVA, TARGINO, CORRÊIA, 2012). As/os acadêmicas/os demonstram o desamparo das pessoas que saem de suas aldeias e chegam em Brasília para estudar, por não terem apoio financeiro nem emocional: “em pouco tempo em solo brasileiro, o estudante indígena percebe que está sozinho em um lugar desconhecido e principalmente longe da sua casa e de sua família”. As/os autoras/es questionam o fato de a FUNAI não realizar ações de acolhimento às/aos indígenas quando chegam na capital. No caso da UnB, houve participação ativa de agentes da FUNAI no processo de construção e implantação do sistema de cotas para indígenas (PAZ, 2013, p. 97).

Destaca-se que nessa situação específica, a grande maioria das/os acadêmicas/os indígenas da UnB são de territórios, geográfica e simbolicamente, muitos distantes da vida em Brasília.

Por tudo isso, é recorrente lideranças indígenas em todo país cobrarem a falta de apoio institucional no acolhimento e na efetivação de políticas de permanência para indígenas nas universidades, principalmente nas instituições que têm processo seletivo especial. Considerando que a existência desses processos é um reconhecimento das especificidades dos povos indígenas pelos agentes do Estado, é de se esperar que o amparo às especificidades indígenas não seja circunscrito ao acesso ao ensino superior e seja expandido para garantia da permanência. No entanto, a ausência de políticas públicas de permanência efetivas e da implementação de um projeto político pedagógico intercultural faz o sonho se tornar pesadelo.

Nesse sentido, é um tipo de violência de agentes estatais perante povos indígenas, afinal, há um incentivo para que as pessoas mudem de suas aldeias para a cidade para ingressar na universidade. Em diversos casos, representantes das universidades realizam encontros com lideranças – inclusive, dentro dos territórios tradicionais, para fomentar participação no processo seletivo diferenciado. Porém, não há preparo institucional para acolher essas pessoas e, na prática, gera situações de sofrimento psíquico para grande parte das/os indígenas.

Discentes indígenas da UnB apontam como desafio “o fato de não ter a liberdade de ser quem realmente se é”, sendo preciso mudar o comportamento para se adequar a outra cultura (SILVA, TARGINO E CORRÊIA, 2012, p. 116). Nessa mesma perspectiva, Agnes et al (2013), ao analisarem entrevistas com discentes indígenas da Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná (UNICENTRO), apontam para a existência de dificuldades de relacionamento interpessoal e dificuldades para se comportar em cultura diferente da sua. Além desse aspecto, ressaltam a questão da timidez das/os indígenas em convivência no ambiente universitário, por ter regras e comportamentos sociais que elas/es não dominam. Pelas narrativas das/os estudantes da UNICENTRO, também vieram à tona questões vinculadas à aparência física e ao vestuário. Algumas/uns discentes se sentem excluídas/os pelo “modo simples” que se vestem perante colegas que só usam roupas da moda e fazem movimentos corporais exagerados. Outro ponto destacado é a dificuldade com a língua portuguesa por parte das/os indígenas, tanto com o português acadêmico quanto com o português coloquial, utilizado nas relações interpessoais entre universitárias/os. Mesmo indígenas que têm o português como primeira língua costumam se sentir como estrangeiras/os no ambiente acadêmico. Por fim, Agnes et al (*ibidem*) chamam atenção para o fato de indígenas se sentirem discriminadas/os, simplesmente por serem cotistas.

Esta situação dificulta as relações interpessoais. A conclusão alcançada pelas/os pesquisadoras/es insiste que a promoção do acesso de indígenas no ensino superior sem garantia de políticas de permanência é uma ação que gera efeitos psicossociais que distorcem a realidade em relação às desigualdades:

Ao considerar-se esse processo, constatou-se que o “projeto de inclusão dos indígenas na universidade” neste espaço secular e privilegiado, restringe-se apenas ao acesso. Ou seja, o efeito psicossocial gerado pela ideia falsa que um programa suplementar de vagas indígenas gera na sociedade é inteiramente distorsivo, pois cria uma falsa noção de que a sociedade estaria tornando-se mais igualitária e justa, quando de fato o que acontece é um “alargamento do grau de aceitação e conformismo” (FREITAS, 2005, p. 68) para com as diferentes e sutis formas de injustiça e exploração da vida cotidiana (AGNES ET AL, 2013, P. 204).

As questões que emergiram na análise das entrevistas de estudantes de uma universidade pública no interior do Paraná, também são recorrentes nas falas de discentes indígenas da UnB (SILVA, TARGINO E CORRÊIA, 2012), da Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul (AMADO, 2016) e da Ufopa. Além disso, vão ao encontro com a sistematização realizada por Paladino (2012), como anteriormente referenciado, das principais dificuldades para a permanência de indígenas no ensino superior no Brasil. Os pontos por ela elencados são: (i) o acompanhamento pedagógico das/os discentes é sempre um gargalo; (ii) há recorrência de situações de preconceito; (iii) existe uma barreira linguística a ser enfrentada; (iv) indígenas têm dificuldades com os procedimentos administrativos-burocráticos. (v) há um embate com novos conhecimentos, ritmos e formas de ensino e também com valores e formas de relação interpessoal e, por fim, (vi) gestores das universidades têm enorme dificuldade em assumir as experiências de apoio à permanência dos estudantes indígenas como projetos institucionais. As iniciativas nesse sentido são isoladas e de responsabilidade de um/a ou de outra/o profissional. Ressalto que, mesmo que a análise de Paladino date de 2012, essas questões permanecem atuais, pelo menos no que se refere à vivência indígena na Ufopa. Com certeza, de lá para cá, avanços ocorreram em várias universidades, porém, nada que signifique uma mudança estrutural no quadro geral apresentado.

De acordo com análise de Auricélia Arapiun, é exatamente por causa dessas situações que acadêmicas/os indígenas decidem se organizar politicamente na Ufopa. Foi uma forma de reação ao sentimento de humilhação que predominava entre as/os estudantes e que, de acordo com ela, ainda é recorrente.

Em 2013, no intuito de conhecer a realidade vivenciada por outros povos, acadêmicos da Ufopa participam da primeira edição do Encontro Nacional de Estudantes Indígenas – ENEI

que aconteceu na Universidade Federal de São Carlos, em São Carlos/SP. A iniciativa partiu de estudantes indígenas da UFSCar¹⁰⁵, mas a proposta se consolidou e desde então o ENEI é realizado anualmente, cada vez em uma universidade diferente, sempre coordenado pelas/os estudantes indígenas. Inclusive, em 2016, a Ufopa sediou o ENEI. A articulação aconteceu em 2015, na ocasião do ENEI realizado na UFSC, em Florianópolis. A comitiva de discentes da Ufopa retornou para Santarém muito animada. Discentes do Baixo Tapajós ao se depararem com outras realidades, perceberam que proporcionalmente na Ufopa tinha muito mais alunas/os indígenas que as outras universidades, que politicamente elas/es estavam bem organizadas e reconheceram que institucionalmente a Ufopa estava avançando na construção de políticas de permanência. A organização do ENEI foi um trabalho árduo de parceria entre gestoras/es da Ufopa e indígenas, sendo a grande maioria representantes dos povos do Baixo Tapajós¹⁰⁶. Sedar o ENEI, possibilitou ampliar a visibilidade e os debates sobre as questões indígenas em Santarém. As atividades de abertura incluíram passeata pela cidade, ritual na praia na orla e pronunciamentos oficiais em praça pública, contando com a participação de cerca de 500 pessoas¹⁰⁷.

No momento, o que quero ressaltar é o argumento de Luana Kumaruara quanto à importância da participação de dois indígenas do Baixo Tapajós no I ENEI para a tomada de decisão da criação do Diretório Acadêmico Indígena:

Em 2013, estudantes indígenas do Baixo Tapajós participaram do I Encontro Nacional de Estudantes Indígenas (ENEI) realizado na Universidade Federal de São Carlos- UFSCar. Ao retornarem, João Tapajós e Adenilson Sousa (Poró Borari), nos contam sobre iniciativas de organização de parentes em outras universidades pelo país. Então, tivemos a ideia de criar o Diretório Acadêmico Indígena (DAIN) (CARDOSO, 2019, p. 16).

A insatisfação com a falta de apoio da gestão da Ufopa no acolhimento das/os discentes indígenas era latente. Nessa conjuntura, conhecer experiências de outros povos de organização estudantil foi um incentivo para que indígenas do Baixo Tapajós propusessem a criação de um

¹⁰⁵ O documento final do I ENEM está disponível no endereço <http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/grupos-de-trabalho-1/educacao-indigena/outros%20documentos/DOCUMENTOFINALIENEIUFSCar2013.pdf> . Consulta em 05/03/2020.

¹⁰⁶ Link da página eletrônica oficial do evento: <http://ufopa.edu.br/enei2016/> Consulta em 25/07/2020.

¹⁰⁷ Links para reportagens sobre a abertura do ENEI/2016, na Ufopa/Santarém: <http://www2.ufopa.edu.br/ufopa/noticias/2016/outubro/ritual-e-passeata-na-orla-de-santarem-dao-inicio-ao-encontro-nacional-de-estudantes-indigenas> ; <https://oimpacto.com.br/2016/10/17/ritual-e-passeata-na-orla-de-santarem-dao-inicio-ao-encontro-nacional-de-estudantes-indigenas/> Consulta em 25/07/2020

diretório acadêmico indígena. O DAIN foi fundado no final de 2013, ampliando a incidência da participação indígena nas decisões no âmbito da Universidade.

Por exemplo, no início de 2014, um grupo de indígenas do Baixo Tapajós, ligado ao DAIN, tomou a iniciativa de ocupar a Ufopa como estratégia para reivindicar política de permanência para viabilizar a continuidade das/os indígenas no ensino superior. Foi uma intensa negociação com gestores/as. Na avaliação das/os indígenas, a estratégia foi bem sucedida, visto que a partir daquele momento todas/os alunas/os que ingressaram pelo PSEI passaram a ser contempladas/os com o benefício do Programa Bolsa Permanência do MEC e foi encaminhada a criação da Pró-Reitoria de Gestão Estudantil – PROGES, incluindo uma Diretoria de Ações Afirmativas¹⁰⁸. Ainda que indígenas de outras regiões tenham participado da ocupação e que os resultados alcançados beneficiassem a todas pessoas ingressadas pelo PSEI, essa ação política foi conduzida e protagonizada por representantes do Baixo Tapajós. Foi a primeira atuação de maior impacto conduzida por discentes indígenas da Ufopa.

Vale destacar esse protagonismo porque, a partir desse evento, inicia-se uma mudança nas estratégias de luta dos povos do Baixo Tapajós. Acadêmicas/os passam a coordenar atos em defesa dos direitos indígenas na cidade de Santarém e a ocupar cada vez mais cargos na coordenação executiva do Conselho Indígena Tapajós Arapiuns. Além disso, a estratégia de ocupação de prédios públicos passa a ser valorizada em situação em que não há respostas de gestores/as quanto à demanda de cumprimento dos direitos indígenas. Nesse sentido, a implementação da ação afirmativa para ingresso no ensino superior, em pouco tempo, impactou a organização do *movimento indígena* do Baixo Tapajós. Auricélia Arapiun, Fabiana Borari e Luana Kumaruara foram destacadas agentes sociais nesse processo.

A seguir, explicito como a relação dos povos no Baixo Tapajós com a cidade de Santarém é uma questão que influencia na atuação indígena no contexto universitário e como a criação da Ufopa interferiu nas redes de relações indígenas em Santarém.

¹⁰⁸ Em 2019, a Diretoria de Ações Afirmativas passa a ser chamada de Diretoria de Políticas Estudantis e Ações Afirmativas – DPEAA. Na avaliação de representantes indígenas foi uma mudança prejudicial, visto que ampliou o escopo de atuação da Diretoria e, ao mesmo tempo, a equipe diminuiu. Essa decisão foi lida pelas lideranças como um esvaziamento da política de ações afirmativas.

4.2 Criação da Ufopa: ressignificação da ocupação indígena em Santarém

A implementação da primeira universidade pública com sede no interior da Amazônia gerou impactos de diversas ordens na região do Oeste do Pará. Além de ampliar a possibilidade de acesso ao ensino superior, ocorreram impactos econômicos, sociais, demográficos, políticos e nas relações sociais. As/os indígenas são agentes desse processo de transformação que a universidade promoveu na região, especialmente, os povos do Baixo Tapajós. O fato de a grande maioria dos cursos ser ofertado em Santarém é relevante, visto que é o centro urbano mais próximo das aldeias do Baixo Tapajós e onde está localizada a sede do CITA. Essa situação diferencia a vivência universitária dos 13 povos do Baixo Tapajós em relação a outros povos que estudam na Ufopa. Por exemplo, Alessandra Korap Munduruku, destacada liderança da região do médio/alto Tapajós, sempre afirma em suas falas públicas que ingressou no curso de direito da Ufopa por decisão coletiva do seu povo; e que todo o sacrifício de viver em Santarém é para “entender a lei dos brancos” e qualificar a luta pelos direitos indígenas do povo Munduruku¹⁰⁹. A aldeia de Alessandra fica à cerca de 400 km de Santarém, ou seja, para estudar, ela precisa ficar distante, geográfica e simbolicamente, de seu território e viver longe de suas/seus parentes. Em determinadas situações, lideranças Munduruku vêm a Santarém participar de atividades políticas, mas Santarém não é um local de referência ancestral para os Munduruku. Ao contrário do que afirmam indígenas do Baixo Tapajós.

4.2.1 Santarém como território indígena

Não tenho a intenção de aprofundar o debate sobre a ocupação indígena na cidade de Santarém (ou no Baixo Tapajós), ao longo do tempo, e a relação desses povos com as/os indígenas contemporâneos. É uma tarefa importante a ser realizada, porém necessita de aprofundamento e rigor na análise dos dados arqueológicos, etno-históricos e etnográficos. É fato que Santarém está em um ponto geográfico estratégico, sendo um polo de circulação de pessoas e povos há muito tempo. Segundo Roosevelt (1992), a ocupação humana na região data de cerca de 10 mil anos, sendo uma das áreas mais antigas de ocupação da América do Sul. Os

¹⁰⁹ Ver, por exemplo, reportagem da BBC Brasil disponível no endereço <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-51287663>. Consulta em 06/03/2020.

relatos dos primeiros viajantes europeus, como Carvajal (século XVI) e Heriarte (século XVII), descrevem um cenário de intenso povoamento por diferentes povos na calha principal do Rio Amazonas e no baixo curso dos seus principais tributários, como o Rio Tapajós. Essas grandes aldeias às margens do Rio Amazonas interligavam redes regionais de trocas comerciais e de relações políticas (VAZ FILHO, 2010). Em 1639, em expedição pelo Rio Amazonas, Heriarte descreve a aldeia dos Tapajó – onde hoje é Santarém – como a maior de toda a região. Na ocasião, ele previu cerca de 70 mil pessoas vivendo nas redondezas, dado que pesquisadoras/es consideram um pouco exagerado (SYMANSKI, GOMES, 2017, p.55). De todo modo, é consenso que se tratava de uma das maiores formações políticas regionais ao longo de todo Rio Amazonas, marcada por característica multiétnica e linguística (HARRIS, 2015).

Em 1661, foi fundada pelos jesuítas a Missão dos Tapajó, exatamente onde é a cidade de Santarém. De acordo com Harris (2015), a chegada dos europeus provocou a interrupção de redes regionais e uma reconfiguração das relações, transformando territórios ameríndios e os próprios meios de comunicação. A criação de novas fronteiras ocasionou um deslocamento de parte dos Tapajó do interflúvio para o interior das florestas. O ponto do argumento de Harris que mais interessa aqui destacar é a interpretação que, na região do Baixo Amazonas, há séculos, ocorrem processos de etnogênese. Ou seja, o deslocamento de pessoas e grupo pelos territórios e as transformações de suas nomeações não são fenômenos recentes. Ao contrário, há muito tempo, fazem parte das dinâmicas das populações do Baixo Amazonas. O autor questiona a tese que os Tapajó foram extintos, afirmando que, ao contrário disso, eles se permitiram ser renomeados.

O tema das mudanças de nomeações dos grupos no Baixo Tapajós foi analisado nas teses de doutorado de De Lima (2015) e Peixoto (2017). De Lima discutiu os loppings classificatórios dos registros oficiais enquanto estratégias para servir aos planos de expansão do Estado colonial. Por sua vez, Peixoto evidencia como o racismo opera no processo de nomeação e negação das identidades indígenas na região do Baixo Tapajós, desde o período colonial até o presente. Apesar das diferentes abordagens, há um ponto em comum: o reconhecimento da presença secular e contínua de grupos no Baixo Tapajós tendo agenciamento sobre os processos, a partir de lógicas próprias de organização social e política

A localização estratégica da sede do município de Santarém para as redes de troca e a produção da vida social, o pressuposto que os fenômenos de etnogênese na região do Baixo Amazonas são antigos e que os povos seguem se movimentando entre as fronteiras (HARRIS,

2015), fornece subsídios para interpretar as versões contemporâneas de indígenas do Baixo Tapajós que qualificam Santarém como território indígena.

Santarém foi elevada à categoria de vila em 1758, e, cerca de um século depois, em 1848, tornou-se cidade (GOMES et al, 2017, p. 892). Na sequência, tem início o período de exploração da borracha (1850-1910), quando se instala um importante porto na região (*ibidem*, p. 892). Nesse período, “entre os séculos XVIII e XIX a cidade se conformou com a presença de dois núcleos populacionais distintos, um português e outro indígena, espacialmente segregados” (SYMANSKI, GOMES, 2017, p.54). A partir daí, o projeto de urbanização da cidade proposto pela elite colonial ganha impulso e se intensifica ainda mais a “tensão entre as duas racionalidades superpostas – a modernizante e a tradicional” (GOMES et al, 2017, p. 904). Essa tensão ainda hoje prevalece:

Atualmente, o espaço contido na RM Santarém é ambivalente: atende ao perfil hegemônico de metrópole, incorporando as tipologias correntes do léxico da cidade global – shopping center, projeto de orla típico, pressão por verticalização, loteamentos de luxo; e manifesta sua face amazônica, quando abriga bairros ribeirinhos em que a população depende do rio para sua sobrevivência, comunidades que dependem do trato da terra e cuja produção abastece a cidade com hortaliças e produtos da gastronomia típica da região e áreas nas quais identidades culturais e religiosas (indígenas e quilombolas) coexistem na cidade (GOMES et al, p. 907-908).

Esse processo contraditório e expressivo de relações de poder assimétricas entre os grupos sociais envolvidos, ainda hoje predomina. Apesar das transformações ocorridas ao longo do tempo, houve presença e agencialidade indígenas contínuas nas disputas sociais e de ocupação territorial. Como desenvolvido no item 1.2.3 do presente trabalho, há uma significativa ocupação dos povos indígenas do Baixo Tapajós na cidade de Santarém, ainda que, por enquanto, não mensurada. Santarém é território de referência para indígenas na região há milhares de anos. É local de rede de trocas e encontro de povos. Os povos indígenas do Baixo Tapajós permanecem circulando pela região e tendo Santarém como um polo importante de fluxo e permanência. Por isso, lideranças indígenas afirmam a existência de vínculo ancestral com o território urbano e reivindicam reconhecimento da participação indígena na sociedade santarena por parte do poder público e dos diversos agentes sociais atuantes. Além disso, em 2000, como já referenciado¹¹⁰, por ocasião das manifestações contrárias à comemoração dos 500 anos do Brasil, indígenas do Baixo Tapajós, em caminhada pela cidade de Santarém, pararam na Praça Rodrigues dos Santos para fincar um símbolo de resistência indígena, uma

¹¹⁰ Vide capítulo 2.

estátua de madeira ao lado do busto de Padre Felipe Bettendorff. Ou seja, indígenas do Baixo Tapajós, na contemporaneidade, contrapõem-se à narrativa oficial de ocupação da cidade a partir de um elemento material. Afinal, foi colocado símbolo indígena, em praça central, ao lado do busto do homem branco europeu, a quem é dado o mérito de ter fundado a cidade de Santarém. Segundo Graça Tapajós: “foi uma maneira de demarcarmos nosso território”.

Indígenas do Baixo Tapajós, portanto, têm relação estreita com a cidade de Santarém, há muito tempo e de diferentes maneiras. A partir da criação da Ufopa, houve uma transformação da ocupação indígena na cidade, no sentido de pertencimento e no próprio modo da atuação política. Centenas de indígenas do Baixo Tapajós se mudaram para Santarém para cursar universidade, as/os acadêmicas/os passaram a protagonizar ações do movimento indígena dentro e fora da Universidade e a rede de relação indígena no contexto urbano se intensificou.

4.2.2 Ufopa em Santarém: transformações na vida social

A comunidade acadêmica da Ufopa engloba cerca de 10 mil pessoas (vide item 1.2.4), incluindo docentes, discentes e corpo técnico. A grande maioria dessas pessoas trabalha e estuda em Santarém. Por exemplo, de acordo com dados disponibilizados no PDI 2019-2023 (UFOPA, 2019), do total de 1.096 servidoras/os da instituição, 985 estão lotadas/os em Santarém, ou seja, 90% do total de funcionárias/os efetivas/os. Os outros 06 *campi* situados em Alenquer, Itaituba, Juruti, Monte Alegre, Óbidos e Oriximiná subdividem 10% do total de recursos humanos da Universidade. Ainda que a estruturação física e de recursos humanos dos *campi* seja pauta frequente nas reuniões do Conselho Superior da Ufopa, Santarém, enquanto espaço da sede da Universidade, concentra quase todo recurso físico, humano e financeiro. Nessa perspectiva, o papel de polo aglutinador de relações sociais, políticas e econômicas do território santareno foi potencializado com a criação da Ufopa.

Como debatido no item anterior (4.1.1), há séculos o interflúvio Tapajós-Amazonas é uma localidade que tem função estratégica no fluxo de pessoas e na rede de relações comerciais e políticas. Ao longo do tempo, a vida social onde hoje é localizada Santarém variou em sua intensidade e no elenco dos agentes políticos em ação. No século XXI, a criação da Ufopa potencializou esse papel de lugar de referência e efervescência da vida social, econômica e

política e, mais uma vez, promoveu deslocamentos de sujeitos sociais de diferentes localidades – próximas e distantes - para Santarém.

Para os povos indígenas do Baixo Tapajós, a criação da Ufopa também significou uma reconfiguração no modo de ocupação da cidade de Santarém e das próprias relações sociais e políticas. Como já amplamente debatido, esses povos anteciparam-se na construção da vida social no território desde antes da cidade ser fundada. Na primeira década do século XXI, antes da criação da Ufopa¹¹¹, era menor o número de indígenas com residência fixa na cidade. A partir de 2010, indígenas começam a ingressar na Ufopa para estudar. Nos dois primeiros anos, foi uma quantidade menor de aprovadas/os – 14 por ano. A partir de 2012, a média de indígenas entrando na Ufopa por ano chegou a 60. A grande maioria das/os aprovadas/os é oriunda do Baixo Tapajós e residia na aldeia. Assim, com objetivo de cursar ensino superior, passam a morar na cidade.

Não há um levantamento sobre condição de moradia de estudantes indígenas em Santarém, tampouco é objetivo dessa pesquisa realizar o referido estudo. Mas sabemos que a situação é bastante variada. Há pessoas que têm parente que reside na cidade que a acolhe, algumas/uns calouras/os se juntam para dividir casa, outras/os vêm com cônjuge e filhas/os. Para se manterem na cidade, o acesso a bolsa permanência é determinante, pois sem bolsa não têm como pagar as despesas básicas. Ainda que o valor da bolsa seja baixo, principalmente para as pessoas que tem filhas/os para sustentar, é uma alternativa de se manter na cidade. Nesse sentido, é relevante o fato das vagas específicas para indígenas disponibilizadas pela Ufopa só serem totalmente preenchidas a partir de 2012, quando passou a ser garantido o acesso à bolsa permanência. Todavia, ressalto que a alternativa de ingressar no ensino superior a partir de ação afirmativa, provocou (i) um aumento significativo de indígenas no Baixo Tapajós residindo em Santarém e (ii) a expectativa de construção de competências até então não imaginadas. Afinal, é recente a possibilidade de acessar o ensino superior. Até bem pouco, essa não era uma alternativa que compunha o universo de possibilidades.

O sentido de inserção na universidade não é exatamente o mesmo para cada um/a das/os indígenas do Baixo Tapajós, mas há uma construção coletiva por parte das lideranças sobre o sentido de indígenas participarem da vida acadêmica e de se formarem no ensino superior. Esse

¹¹¹¹¹¹ Conforme detalhado no item 1.2.4., em 2010 a Ufopa é criada e tem o primeiro processo seletivo, incluindo um Processo Seletivo Especial Indígena – PSEI Indígena. Esse último já vinha sendo demandado por representantes indígenas do Baixo Tapajós junto a gestores públicos, ou seja, é uma construção anterior, que foi efetivada concomitante à criação da Ufopa.

último significado interessa, dada a importância para refletir sobre essas experiências sociais, razão pela qual buscarei analisá-la no próximo tópico.

4.3 Sentidos da inserção indígena na Universidade

O conhecimento científico foi uma das armas alegadas e usadas para a efetivação do projeto colonial de dominação e hierarquização das raças, a qual o homem branco europeu ocupa o topo da cadeia (WALSH, 2009, p. 24-25). Segundo intelectuais pós-coloniais latino-americanas/os, como Aníbal Quijano, Catherine Walsh, Henrique Dussel, Nelson Maldonado-Torres e Walter Mignolo¹¹², há uma articulação entre a noção de raça e o modo de produção capitalista. A ideia é que o racismo, entendido como instrumento de classificação e de controle social, é central no processo de legitimação da concentração dos meios de produção. A partir da ideologia racial, emergiu a criação de sistema de classificação hierárquico-racial-civilizatório, que viabilizou os processos de colonialidade do poder, do ser e do saber (GAIVIZZO, 2014, p. 19-20).

A colonialidade do saber (LANDER, 2005), fundamentada no eurocentrismo, ainda hoje é projeto de dominação em curso. Nesse sentido, as universidades são ambientes privilegiados de produção e propagação de ideais e valores para sustentar a perspectiva (ficcional, diga-se) que há conhecimento hegemônico, pretensamente neutro, objetivo e universal. Para ser reconhecido como conhecimento verdadeiro deve ser produzido por representantes do seletor clube da humanidade, diria Ailton Krenak. Segundo ele, a ideia plasmada de humanidade homogênea transforma cidadãos/ãos em consumidoras/es e limita as capacidades de invenção, criação, existência e liberdade. Krenak afirma que se trata de uma estratégia de dominação que joga todos os coletivos em um liquidificador, bate, forma uma humanidade zumbi heterogênea, com uma camada fina de pessoas humanas e uma camada grossa de sub-humanos (KRENAK, 2019). Nessa perspectiva, entende-se que até hoje, desde o período colonial, a humanidade permanece sendo negada à população indígena e negra.

É fato que, apesar do uso secular do conhecimento científico para justificar projetos coloniais, ao longo do tempo, novos sujeitos sociais passaram a compor as comunidades acadêmicas e proporcionar transformações, tensionamentos e questionamentos sobre o fazer científico e sobre o próprio sentido das universidades para a sociedade. A disputa de

¹¹² Ver, por exemplo, Dussel (2010), Maldonado-Torres (2007), Mignolo (2010), Quijano (2005) e Walsh (2017).

representantes do movimento indígena para forçar agentes públicos a criar condições de indígenas ingressarem nas universidades envolve um conjunto de motivações, entre elas a disputa pela própria construção de narrativa do passado, presente e futuro sobre quem são os povos originários, no sentido de quebrar o monopólio do discurso e da hierarquização de conhecimentos e pessoas. Trata-se de ocupar um território de poder para se apropriar de determinadas ferramentas para transformar realidades sociais e romper estruturas coloniais, a partir de ações coletivas. É um projeto ousado que confronta diretamente a lógica individualista e competitiva vigente nos espaços acadêmicos. Realizar esse tipo de enfrentamento é tarefa árdua que demanda estratégia e persistência para organizar atuação em vários níveis das relações acadêmicas.

No universo de indígenas que ingressa na Ufopa, apenas uma parcela tem perfil para esse tipo de atuação e, diante do tamanho da tarefa, acaba sendo pouca gente para muita demanda. Então, ocorre que algumas pessoas ficam sobrecarregadas nas disputas travadas e acabam priorizando o embate na esfera da garantia de direitos, em detrimento do investimento na produção acadêmica. **Auricélia Arapiun** afirma que ingressou na Universidade com a expectativa de investir na sua formação para se instrumentalizar e protagonizar a defesa jurídica dos povos indígenas. Segundo ela:

Após ter lecionado, decidi que não era isso que eu queria, meu sonho mesmo era fazer o curso de Direito. Não apenas por mim, mas pela necessidade de atuarmos diretamente nas questões jurídicas para defesa dos nossos direitos coletivos. Então, concorri a uma vaga e consegui ingressar na UFOPA através do PSEI. Afirmo que nunca perdi de vista a obrigação de dar retorno do conhecimento e da luta para meu povo. Tenho consciência que só entrei na Universidade por causa de uma luta coletiva.

Porém, após estar no curso de direito, em inúmeras situações não conseguiu participar das aulas e de atividades de pesquisa e extensão. Ela então questiona:

Como produzir intelectualmente se todos os dias precisamos brigar pelo nosso direito de existir enquanto povo dentro dessa Universidade? Se precisamos lutar para conseguir recurso para alimentar nossas famílias, pagar aluguel, transporte e assim poder frequentar as aulas?

Ela sabia que enfrentaria dificuldades para se formar como uma advogada qualificada, mas não imaginava que seriam tantas. Nas palavras de Auricélia:

Quando pisei na UFOPA como discente, sabia que não ia ser fácil, sabia que teria luta. Mas não imaginava que seria tão difícil! Percebi que a luta para garantir nossos direitos estava apenas começando. Direito de ser o que somos, direito de existir na Universidade como indígenas, direito de ter políticas específicas que viabilizem nossa permanência nos cursos, de não sermos

vistos/as como coitadinhos. Eu não sabia que a luta contra o racismo seria tão grande, quanto foi e quanto é. Quanto mais estudamos, mais entendemos as violações de direitos que sofremos todos os dias. Enquanto liderança, não podemos assistir de braços cruzados à violação de nossos direitos. Precisamos nos organizar e lutar. Porém, estar na linha de frente do combate, muitas vezes significa se ausentar da sala de aula. Enfrento cotidianamente o desafio de conciliar as atividades acadêmicas, do movimento indígena e dos cuidados com a família. Sinto-me muito sobrecarregada diariamente. Ser mulher indígena, mãe, liderança universitária é resistir todos os dias. Dia e noite. Por uma combinação de fatores, estou atrasada no meu curso. Já era para eu ter me formado. Não tenho nenhuma dúvida que essa situação é fruto, em grande medida, do despreparo institucional da UFOPA de nos acolher e nos oferecer condições de permanência.

Chamo atenção para a distância entre a expectativa e a realidade vivenciada na universidade por Auricélia e por tantas/os outras/os porta-vozes indígenas. Há uma idealização em relação ao ingresso no ensino superior, que acaba desconsiderando o fato que indígenas são recorrentemente discriminados em função da sua origem. Isso leva estudantes, em determinados contextos, ocultarem seu pertencimento étnico (FERREIRA, 2013, p. 72). Segundo avaliação das próprias estudantes indígenas da Ufopa, o racismo opera de maneira muito violenta e explícita nas relações acadêmicas. As reações por parte das/os indígenas são variadas – grande parte sofre a violência e se silencia, outras/os compartilham com pessoas mais próximas e algumas pessoas denunciam e fazem o embate público. Logo nos primeiros anos de existência da Ufopa, estudantes indígenas ativistas perceberam que um dos desafios maiores na Universidade é exatamente combater o racismo.

Foi a partir da vivência no ambiente universitário que o combate ao racismo se tornou uma das pautas principais das lideranças indígenas na Ufopa. Há um sentimento comum entre discentes indígenas que é explicitado na frase: “nós somos tratados na Ufopa como um problema”. Romper estigmas, combater estereótipos, provar capacidade, passam a ser desafios cotidianos dentro da universidade. Tal situação é muito desgastante psicologicamente, principalmente para as pessoas que se mudam da aldeia para cidade para estudar e pela primeira vez vivenciam essa experiência cotidiana. A experiência corporal cotidiana do racismo acadêmico provocou mudanças no sentido concebido pelas lideranças indígenas estudantis quanto à inserção na universidade, ao trazer para primeiro plano o tema das relações raciais.

Carvalho (2006) explicita que há uma segregação racial extrema no meio acadêmico e que as próprias teorias e interpretações das relações raciais são racializadas, visto que são, em sua maioria, produções de cientistas brancas/os. A partir da implantação do sistema de cotas para ingresso de pessoas negras, indígenas e de populações tradicionais no ensino superior, o território universitário passa a ser palco de conflitos raciais. Ao longo do século XXI, ocorre

nas universidades brasileiras uma mudança na composição do quadro discente, contemplando diversidades até então alijadas desse reduto elitista. Os embates desses encontros estão em curso.

Na Ufopa, de acordo com Vaz Filho (2006b), indígenas forçam o processo da interculturalidade. Ainda que a efetivação de relações interculturais precise passar por processos de negociação e mediação para viabilizar a comunicação, esses processos são permeados por relações de poder e enfrentamentos que trazem à tona conflitos (in)ensos. Diria, fazendo uso de uma figura de linguagem, que não é possível uma universidade efetivar uma política intercultural “sem tirar a sujeira debaixo do tapete”. Isso significa lidar não apenas com problematizações teóricas, debates de elaboração de políticas públicas, mas também com um barril de pólvora de emoções. Afinal, grupos sociais separados secularmente por sólidas barreiras invisíveis, fundadas em princípios da colonialidade, passam a conviver diariamente em um dos *locus* de produção dos fundamentos da desigualdade – a Universidade. Mediar essas relações, necessariamente, passa por evidenciar e criar estratégias de enfrentamento ao racismo. Por isso, combater o racismo se institui como um dos sentidos para ativistas indígenas do Baixo Tapajós ocuparem a Universidade.

O tema do racismo perpassa a grande maioria das falas públicas das/os indígenas na Ufopa, afinal se trata de uma temática transversal estruturante das relações. Por exemplo, **Fabiana Borari** participou da mesa “Cosmologia dos povos indígenas do Baixo Tapajós”, na Semana dos Povos Indígenas da Ufopa, em 2017. Fabiana, após discorrer sobre os entendimentos sobre o corpo, as doenças e o destino pós-morte, a partir da perspectiva da pajelança, afirma:

Trazer esse conhecimento para a academia é justamente isso, tentar bloquear todo esse racismo e injúria racial que a gente sofre por exercer essas funções e essas práticas ritualísticas que infelizmente ainda são vistas de forma preconceituosa e acaba fazendo com que a gente se sinta muitas vezes mal. Eu e Paulinho Borari¹¹³, às vezes, a gente se encontra pelo corredor e cada um está com uma cara mais triste que a outra, rindo forçado, porque o preconceito e racismo sofrido pela pessoa acaba atingindo a nossa conduta de estar de bem com a vida. Mas é isso, vir para a Universidade é resistir, é persistir para mudar a forma como a sociedade vê a gente (Fabiana Borari, Semana dos Povos Indígenas da Ufopa, 2017).

¹¹³ Pajé e estudante de Antropologia que compôs a mesa “Cosmologia dos Povos Indígenas do Baixo Tapajós”, juntamente com Fabiana.

É emblemática a frase de Fabiana: “vir para a Universidade é resistir, é persistir para mudar a forma como a sociedade vê a gente”, pois reflete exatamente a estratégia de desconstrução de estereótipos e combate ao racismo no meio acadêmico. De toda maneira, esse enfrentamento, como pontua Fabiana Borari, é doloroso, pois gera tristeza e desânimo. É como nadar contra a correnteza. As dinâmicas que estruturam as relações sociais, segundo Walsh (2009, p.23), são engendradas para manter a

exclusão, negação e subalternização ontológica e epistêmico-cognitiva dos grupos e sujeitos racializados; com as práticas – de desumanização e de subordinação de conhecimentos – que privilegiam alguns sobre outros, “naturalizando” a diferença e ocultando as desigualdades que se estruturam e se mantêm em seu interior.

Realizar o enfrentamento no cotidiano universitário é desgastante emocionalmente para as indígenas. Auricélia Arapiun afirma que precisa ficar o tempo inteiro em “estado de alerta”, pois as agressões não param e é preciso reagir, pois deixar passar as posturas racistas é pactuar com elas. **Luana Kumaruara** analisa que na sua vivência na graduação e agora no mestrado ela tem que resistir o tempo todo para não ser silenciada. Segundo ela, é preciso ter muita persistência e coragem para não se calar diante das situações implícitas e explícitas em que as opressões ocorrem, seja em sala de aula ou em outros ambientes acadêmicos. Ela afirma que por inúmeras vezes tentaram cortar ou deslegitimar sua fala. Luana Kumaruara fala que, por não se submeter ao enquadramento ao qual buscam moldá-la, ela é classificada como brava e, em certas ocasiões, questionada por não fazer uso de linguajar apropriado para uma antropóloga formada.

Uma professora de Luana, em disciplina do mestrado, disse que ela precisa mudar o modo como fala para ser reconhecida como antropóloga. Luana sentiu-se ofendida, principalmente por se tratar de uma pessoa que construiu sua carreira acadêmica a partir de pesquisa e desenvolvimento de projetos com povos indígenas. Afinal, para Luana o sentido de se apropriar dos instrumentos antropológicos é adaptá-los para serem usados na luta do *movimento indígena* e não o contrário. Por situações como essa, Luana afirma que “a Universidade é uma máquina de colonização” e que, por isso, muitas/os parentes entram indígenas e saem brancas/os no pensar, agir e sonhar. Por isso, ativistas indígenas falam em indianizar a Universidade, pintando corpos e mentes com urucum e jenipapo.

Destaco que as tintas de urucum e jenipapo não são permanentes. A de urucum sai no primeiro banho, a de jenipapo pode ficar até duas semanas no corpo. Ademais, os grafismos

variam de povo para povo, nos traços e nos significados. Ou seja, não se trata do desejo de fixar um modo indígena no pensar e se relacionar no meio acadêmico. Ao contrário, até mesmo porque existem centenas de povos com inúmeras diferenças entre si. A expectativa é construir a possibilidade da convivência dos múltiplos, não o domínio do uno. Em referência à interpretação de Viveiros de Castro (2002) à analogia de Antônio Vieira, diria que as universidades se tornariam indígenas se passassem de escultura de mármore à escultura de murta. Ou seja, se deixassem de ter uma forma definitiva e se permitissem transformar continuamente, no sentido de coexistir, sistemas de pensamentos com valorização de suas convergências e divergências. É a proposta de efetivação do diálogo interepistêmico (INCT, 2015), do reconhecimento e respeito à diversidade, da interculturalidade crítica (WALSH, 2009).

Especificamente no campo da antropologia, Ramos (2016, p.14) enumera três principais expectativas referentes à crítica indígena à disciplina. São elas: (i) um renascimento antropológico a partir da combinação da vivência indígena com a apropriação dos instrumentos da disciplina, (ii) a possibilidade de uma conversação equilibrada entre profissionais indígenas e não indígenas, que legitimará a riqueza intelectual indígena, abandonando concepções que hierarquizam teorias e metodologias indígenas como inferiores e, (iii) aproximação entre diferentes hermenêuticas, traçando rota de encruzilhadas onde antropólogas/os indígenas e não indígenas se perguntem, se desafiem, provocando novas respostas, entendimentos ou desentendimentos produtivos. Se por um lado, antropólogas/os não-indígenas com grande reconhecimento entre seus pares propõem uma reinvenção da disciplina, chamada por Alcida Rita Ramos (*ibidem*) de criação de uma antropologia ecumênica, por outro lado intelectuais indígenas defendem o que Gersem Luciano (2008) denomina antropologia indígena intercultural descolonizada. A proposta é relativizar o totalitarismo do método e a verdade epistemológica e ao mesmo tempo humanizar a disciplina no sentido de dar lugar aos sonhos e as diversidades no fazer antropológico.

Ainda que exista uma procura maior das/os indígenas por disciplinas das ciências humanas, cada dia há mais indígenas nos variados cursos ofertados nas universidades públicas. Na própria Ufopa, há discentes indígenas em todas as áreas do conhecimento. Parte daquelas/es que se forma na graduação segue o caminho acadêmico e dedica-se ao mestrado e ao doutorado.

A autoria acadêmica indígena, de acordo com Reichert (2019), é um fenômeno social em emergência. A autora analisou 24 teses de doutorado defendidas por indígenas em

universidades brasileiras até 2017. Do universo total de doutoras/es, são 16 homens e 08 mulheres. É notável que o grupo de doutoras/es indígenas é constituído por lideranças políticas e suas teses discutem temas vinculados a processos de afirmação identitária e fortalecimento das culturas indígenas. Se, no universo de indígenas que cursam graduação, há muitas/os que não se envolvem nos assuntos do *movimento indígena*, isso não é verdadeiro para aquelas/es que optam por dar continuidade à vida acadêmica. Segundo pesquisa desenvolvida por Inês Reichert (*ibidem*), a totalidade das/os doutoras/es é composta por ativistas indígenas.

Apesar desses avanços e perspectivas, os desafios para transformar o universo acadêmico são muitos. Na contemporaneidade, um dos fatores a ser considerado são as consequências do capitalismo neoliberal que, nos últimos quarenta anos, segundo Sousa Santos (2020), provocou uma aceleração na mercantilização da vida coletiva, fruto da regulamentação das relações pela lógica de mercado. Tal situação impactou também na própria concepção das universidades. Nas palavras de Boaventura de Sousa Santos:

Mais insidiosamente, o próprio Estado e a comunidade ou sociedade civil passaram a ser geridos e avaliados pela lógica do mercado e por critérios de rentabilidade do «capital social». Isto sucedeu tanto nos serviços públicos como nos serviços de solidariedade social. Foi assim que as universidades públicas foram sujeitas à lógica do capitalismo universitário, com os rankings internacionais, a proletarianização produtivista dos professores e a conversão dos estudantes em consumidores de serviços universitários (*ibidem*, p. 27).

A lógica capitalista passa a dominar as decisões de gestores e docentes nas universidades públicas brasileiras, ao mesmo tempo em que é implementado o processo de inclusão nos cursos de graduação de representantes de grupos sociais historicamente excluídos do ensino superior. Esses processos contraditórios são partes mantenedoras do capitalismo contemporâneo e a diversidade, enquanto valor global, é uma ferramenta que serve tanto para a manutenção quanto para a contestação da hegemonia do eurocentrismo (RIBEIRO, 2018, p. 46). A criação de incentivos para que indígenas ingressem no ensino superior é um modo de valorização da diversidade, porém, do modo como é realizado, sem efetivamente um planejamento para implantação de um projeto intercultural, pode se tornar uma violência aos indígenas e uma arma de manutenção da hegemonia. Tal situação gera tensões de inúmeras ordens, conforme será analisado a seguir.

4.3.1 Mudança no perfil dos discentes e ressignificação da atuação de agentes públicos na Ufopa

A criação da Ufopa, conforme já explanado (ver item 1.2.4), ocorreu no contexto de incentivo, por parte de agentes do Governo Federal, de interiorização das universidades públicas no país e de ampliação do debate sobre implementação de cotas raciais e sociais no ensino superior. Considerando o perfil socioeconômico da maioria das pessoas residentes na região e a efetivação de política de cotas, a Ufopa, desde seu primeiro processo seletivo, tem um quadro diverso de discentes, tanto no que se refere às condições econômicas, quanto ao pertencimento etnicorracial. Tal situação foi uma novidade em relação à realidade até então vigente nas universidades públicas brasileiras que tinha a maioria das/os estudantes oriunda/o das elites.

Entre os diversos impactos que a mudança no perfil das/os estudantes acarretou, destaco o fato de gestoras/es e docentes passarem a ser demandadas/os em relação a questões que até então não estavam no escopo de atuação desses agentes, pelo menos de maneira generalizada e cotidiana. Discentes passam a cobrar de gestores políticas de assistência social para garantir condições de permanência na universidade, e mais ainda, começam a exigir das/os integrantes da comunidade acadêmica posicionamento político perante as mais diversas situações. Na Ufopa, acadêmicas/os indígenas têm um papel de destaque nesse processo. A relação delas/es com outros grupos organizados de estudantes é circunstancial, sendo em alguns casos de aliança e em outros de divergência.

A primeira questão a se destacar é a existência de uma quantidade muito maior de alunas/os em situação de vulnerabilidade socioeconômica no ensino superior e, entre esses, um número significativo de pessoas envolvidas na luta por direitos. Essas pessoas que já militavam em espaços sociais diversos, passam a atuar também no meio acadêmico, pautando questões variadas. Grande parte dessas questões já eram temas de pesquisas, de eventos e de debates em sala de aula, mas as/os protagonistas dessas disputas não compunham a comunidade universitária. Ou seja, não foram apenas porta vozes do movimento indígena que passam a ocupar o cotidiano das universidades, mas também integrantes de outros coletivos socialmente minoritários como quilombolas, representantes do movimento negro, do movimento feminista,

da luta pela terra, da luta por moradia, dos direitos LGBTQI+¹¹⁴, de portadoras/es de deficiência, etc. Explícito que antes as salas e corredores das universidades já eram palco de variadas disputas, porém não havia tantas pessoas oriundas de segmentos populacionais marginalizados historicamente, ali presentes. Essa nova composição modificou a dinâmica das relações e instituiu tensões que ainda, pelo menos na Ufopa, permanecem gerando disputas no cotidiano.

Gestoras/es são cobradas/os a instituírem políticas de assistência para viabilizarem a permanência das pessoas com maior vulnerabilidade. Parte das/os discentes exige que a universidade forneça condições de sobrevivência e dignidade, atribuindo o papel constitucional do Estado democrático de direito, aos gestores das instituições de ensino superior. Nesse sentido, a Universidade passa a ser compreendida como uma instituição total. Alunas/os exigem auxílio financeiro, pedagógico e psicológico, construção de creches, atendimento de saúde, condições de moradia, fornecimento de refeições.

No caso das/os indígenas, o fato de agentes do Estado – sejam servidoras/es da Universidade, da Funai ou outro órgão – irem até as aldeias incentivar o ingresso no ensino superior, sem um debate efetivo sobre as condições de permanência na universidade e de sobrevivência na cidade, cria uma situação de “propaganda enganosa”, como ouvi de uma liderança em fala pública em evento na Ufopa. Então, servidoras/es da Universidade passam a ser pressionadas/os para ofertar ou articular condições dignas para que estudantes indígenas vivam na cidade até se formarem. Assim, a Universidade se torna central na rede de instituições com as quais representantes do movimento indígena interagem nas ações e articulações políticas em defesa dos direitos.

Porta vozes do movimento indígena na Ufopa reivindicam “direito a políticas públicas específicas”, segundo Auricélia Arapiun. Algumas questões reivindicadas pelas/os indígenas são comuns a outras categorias de estudantes, mas mesmo essas, quando negociadas com gestoras/es, carregam marcas específicas do modo indígena de atuar politicamente e se colocar como agentes sociais na Ufopa. Isso porque atuar em favor de direitos é, para os povos indígenas, ação imbricada à afirmação do pertencimento étnico e à defesa do território tradicional.

¹¹⁴ A sigla refere-se ao movimento que luta por direitos de lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, queers, intersexuais e outros.

As lideranças buscam desconstruir uma visão relativamente hegemônica na sociedade que indígenas são pessoas fora do tempo e que não são parte da nação brasileira. O fato de pertencer à nação não significa se igualar a uma massa homogênea. Ao contrário, é se construir nas diferenças de cada povo. Nessa condição de se afirmar enquanto diferente e almejar assim ser reconhecida/o, indígenas buscam se capacitar, através do ingresso na universidade, para realizar mediações entre esses universos. Mas para efetivar essa mediação é necessário passar por processos de transformações. Transformações essas que exigem mudanças também no posicionamento de outros sujeitos sociais que constituem o universo acadêmico. Como já referenciado, o modo de pensar e agir no mundo acadêmico é rígido, fechado para outras teorias do mundo e baseado na crença de um saber único (BERGAMASCHI, 2014). Desse modo, a capacidade de transformação das mentes e corpos das pessoas acadêmicas é altamente limitada pela predominância do ponto de vista monolítico e eurocentrado.

Um exemplo simples. A Ufopa desde sua criação, há mais de 10 anos, tem ação afirmativa para ingresso dos povos indígenas, mas ainda hoje, servidoras/es perpetuam o discurso de que a presença indígena no meio acadêmico é uma novidade. Em 2019, o reitor, exprimindo-se publicamente na mesa de abertura da Semana dos Povos Indígenas da Ufopa, repetiu essa afirmação, enfatizando o despreparado do corpo docente e técnico em trabalhar com indígenas. Uma década, a princípio, é tempo suficiente para se adaptar a uma convivência cotidiana. Além do costume da relação diária, é também tempo suficiente para elaboração de políticas públicas e capacitação de quadro de pessoal. Mas, isso não é realidade na vivência indígena na Ufopa. Até hoje, não há efetivamente um projeto político pedagógico intercultural e antirracista. Tal situação demonstra a negação da alteridade e a amplitude do racismo institucional que, como já amplamente debatido ao longo da tese, perpassa as relações cotidianas universitárias.

Por esse tipo de situação que Fabiana Borari diz que “é preciso ser vigilante todo tempo para não sermos violentadas”, Auricélia Arapiun avalia que “lutamos todos os dias na universidade para poder simplesmente ser quem a gente é” e Luana Kumaruara analisa que é chamada pelas pessoas no mundo acadêmico de brava, por não se calar diante das situações de opressão. Essas lideranças afirmam que funcionárias/os públicas/os das universidades são pessoas que tem o dever constitucional de respeitar e garantir os direitos indígenas. A perspectiva do cumprimento da lei é recorrentemente acionada na atuação política das indígenas no Baixo Tapajós. Em diversas ocasiões, elas inclusive pressionaram esses sujeitos sociais a se posicionarem perante outras instituições públicas, como será a seguir exemplificado.

Em agosto de 2018, lideranças indígenas do Baixo Tapajós decidiram ocupar o prédio da SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena do Ministério da Saúde) para exigir o cumprimento de serviços de atendimento à saúde nas aldeias. A decisão foi tomada em reunião na cidade de Santarém, com presença de conselheiras/os de saúde indicadas/os pelas aldeias e de caciques. Nessa ocasião, Auricélia, Luana e Fabiana participaram ativamente das articulações políticas. Auricélia, como representante da coordenação do CITA, Luana e Fabiana, como integrantes do Conselho de Saúde Indígena. Além delas, houve participação ativa de muitos estudantes indígenas da Ufopa. Lideranças articularam para que estudantes fossem liberados das aulas e, ao mesmo tempo, foi solicitado a docentes que realizassem atividades na ocupação. Algumas pessoas atenderam ao convite e realizaram aulas e debates na SESAI. Uma docente que trabalha especificamente com estudantes indígenas foi procurada por lideranças para que ela ministrasse as aulas na ocupação, para dessa maneira não prejudicar os/as alunas/os, além de demonstrar seu apoio à reivindicação das/os indígenas pelo direito ao atendimento à saúde. A docente negou a solicitação, argumentando que ocupar prédio público é ilegal e que qualquer ato de apoio dela enquanto uma servidora pública, seria um crime. Assim, a professora não foi a SESAI e continuou ministrando aula nas dependências da Universidade, registrando falta àquelas/es que não foram à aula e desencorajando várias/os discentes a participarem da ocupação. A postura dessa professora foi alvo de críticas, principalmente por ser uma profissional com atribuição de trabalhar especificamente com os povos indígenas. As lideranças, inclusive, questionaram o perfil da profissional, pois se ela foi contratada para trabalhar na formação de estudantes indígenas, ela não poderia criminalizar o ato político de ocupação do prédio público para reivindicação de um direito constitucional que o Estado não estava garantindo aos povos do Baixo Tapajós.

No quarto dia de ocupação, coordenadoras/es do CITA convocaram uma audiência pública realizada no prédio da SESAI com presença de representantes de várias instituições dos poderes legislativo, executivo e judiciário. O reitor da Ufopa participou da referida reunião. Havia muita gente. Por decisão das lideranças, os/as indígenas falaram primeiro. Não foi estipulado tempo, nem número de pessoas, para se manifestar. Por todo período da manhã, até a hora do almoço, apenas indígenas falaram. Em várias situações, a palavra foi dirigida ao reitor. **Auricélia Arapiun** foi a segunda pessoa a fazer uso da palavra e se manifestou enquanto representante da coordenação do CITA. Especialmente nesse dia, o clima estava muito tenso e Auricélia estava bastante emocionada. Abaixo, trechos do discurso em que ela dialoga com o

porta voz da Ufopa e relaciona as reivindicações por direito à saúde, à vivência indígena na universidade:

Parentes, não estamos aqui brincando de ocupação. A gente não faz nenhuma manifestação, nem nenhuma ocupação porque a gente gosta. Não é fácil a gente deixar nossos afazeres em casa, deixar as nossas aldeias, deixar de estar lá na universidade para a gente estar aqui. Não é nada fácil isso. (...) Professor Hugo [reitor da Ufopa], aqui tem um monte de estudantes, não foi à toa que te chamamos para cá. A gente vive momento de retrocesso. Quando nós ocupamos as universidades públicas, em 2016, fomos tachados por vários movimentos, várias pessoas eram contra a nossa ocupação. Hoje, todos nós, inclusive aqueles estudantes que eram contra àquela ocupação da Ufopa e das outras universidades federais, estamos sofrendo por causa da aprovação daquela PEC do retrocesso do Brasil¹¹⁵. A gente está em pouco tempo daquela PEC e a gente já sente na pele todo esse retrocesso, tudo. Pessoas que eram contra a gente, hoje falam, né? Eu sou contra o corte disso, eu sou contra o corte daquilo. Mas eles sabiam e foram a favor. Vereadores a favor da PEC, prefeitura a favor da PEC e agora? Agora que não vem recurso público para os municípios? Cadê o prefeito? O prefeito era para estar aqui. (...) A situação da saúde dos indígenas, dos ribeirinhos, da população de Santarém está sendo enterrada. Está na UTI e está já saindo para o cemitério, né? A gente não aguenta mais ver nosso povo sofrer. A gente não aguenta ver nosso povo morrer. Não estamos aqui de brincadeira, não é fácil, para nenhum de nós, estar aqui. O nosso choro não é à toa! Não é à toa! Sabe por quê que a gente chora? Porque a gente não aguenta mais isso. A gente já não aguenta tanto ataque aos movimentos sociais. A gente não aguenta tanto retrocesso nos nossos direitos. Já chega de retrocesso, já vivemos retrocesso na educação. Na universidade nós estamos todos ameaçados. Como vamos sobreviver na cidade com nossos filhos, se a assistência estudantil está sendo cortada? Está indo tudo por água abaixo, toda a nossa luta. Isso fere diretamente a nossa saúde, prejudica a nossa saúde. Parente já morreu, uma parenta estudante da Ufopa suicidou porque não tem quem dê apoio para nós. Vocês só colocam a gente dentro da universidade e nos largam lá. Vocês acham que dar uma bolsa é dar tudo? Não é! A gente está morrendo, a gente pede socorro o tempo todo dentro daquela Universidade. E vocês não fazem nada! Isso é ferir a nossa saúde, a nossa saúde mental! Teve parente que já saiu da Ufopa com problemas mentais sérios e não conseguiu voltar para estudar. Eu não sei se vocês sabem disso, mas façam um diagnóstico. Nós estamos com problema sério dentro da universidade (pronunciamento em Audiência Pública, convocada pelo CITA, em ocasião da ocupação da SESAI, 09 de agosto de 2018, Santarém/PA).

Auricélia explicita os argumentos que justificavam, do ponto de vista das/os indígenas, a presença do reitor da Ufopa na reunião organizada pelo CITA, na ocupação da SESAI. Logo no início da sua exposição, ela conecta a piora na prestação de serviços de saúde e educação à aprovação de emenda constitucional que congela gastos públicos nessas áreas por vinte anos. Essas medidas de austeridade fiscal, retirando investimento de áreas sociais, foram alvos de manifestações por todo país, acarretando ocupações de escolas, institutos federais e universidades por períodos de até noventa dias. Na Ufopa, a ocupação teve início pela Unidade Amazônia, no dia 03 de novembro de 2016, e perdurou até a aprovação da referida emenda, em

¹¹⁵ Referência a Proposta de Emenda Constitucional 55 (PEC 55, depois renomeada PEC 241), que ficou conhecida como PEC da Morte, aprovada pelo Congresso Nacional, no dia 13/12/2016 e que restringe gastos públicos com políticas de saúde e educação. Contra essa proposta estudantes secundaristas e universitários ocuparam escolas e universidades por todo o Brasil. Mais informações: https://pt.wikipedia.org/wiki/Mobiliza%C3%A7%C3%A3o_estudantil_no_Brasil_em_2016

13 de dezembro de 2016¹¹⁶. Nesse período, as aulas foram suspensas e o tensionamento foi recorrente. Discentes indígenas participaram desde o início dos protestos, em conjunto com outros coletivos de estudantes. No dia 15 de novembro, após deliberação na assembleia de estudantes, lideranças indígenas – em sua grande maioria dos povos do Baixo Tapajós - organizaram a ocupação da Unidade Rondon. A partir daquele dia, representantes do movimento indígena se tornam responsáveis especificamente pela ocupação daquela unidade da Universidade, que ficou reconhecida como ocupação indígena.

Auricélia conecta a ocupação da SESAI, em 2018, à aprovação da PEC, em 2016, tendo em vista os impactos da restrição de gastos públicos na qualidade de vida de indígenas em geral e, especificamente, de estudantes indígenas da Ufopa. A dificuldade de adaptação à vida na cidade e a precariedade das políticas públicas acarretam constante adoecimento físico e mental de indígenas que se mudam das aldeias para o meio urbano. Para as lideranças indígenas, o reitor, enquanto gestor público que fomenta a migração da aldeia para a cidade, tem responsabilidade na promoção das condições para que indígenas se adaptem e tenham acesso a serviços básicos de qualidade.

Além disso, no discurso de Auricélia e de várias outras lideranças que se manifestaram naquela ocasião, é reiterado o fato de o acesso à universidade ser uma conquista coletiva de representantes das organizações indígenas. Sendo assim, integra o mesmo arcabouço da luta por direitos. O objetivo principal das lideranças reivindicarem acesso ao ensino superior é a promoção do bem viver para as/os indígenas, seja através da qualificação de porta vozes do movimento ou de formação de mão de obra para trabalhar, de preferência, nas aldeias. Por isso, há solicitação de um diálogo contínuo entre gestoras/es da universidade e lideranças tradicionais, tal como explicitado na intervenção do cacique Manoel Munduruku:

Todas essas situações preocupam a gente, preocupa a gente até a situação da universidade federal ao que diz respeito aos nossos próprios alunos que vieram de dentro das aldeias. Reitor, quando eu tive uma conversa com o senhor, eu lhe disse que a universidade é um aprendizado. Mas a troca de conhecimento tem que acontecer. É preciso ter respeito com cada aluno que vem de dentro das comunidades, que vem das aldeias indígenas para dentro da universidade. Tem que ter uma comunicação muito fincada com as lideranças (...). Tudo que nós fazemos, tudo que a gente conquista de direito, a gente consegue desse jeito aqui, com todo nosso povo reunido. A gente aqui passa fome, passa sono. Tudo isso a gente vem sofrendo. E a gente fica mais alerta quando escuta dos nossos alunos: a gente não estava na manifestação porque o professor disse que meu lugar é aqui na sala de aula, que eu tenho que estudar é aqui. Tudo que nós conquistamos, hoje, para esses alunos saírem de uma comunidade indígena para ir para dentro de uma universidade, isso foi uma conquista de quem? Das lideranças. Essa conquista não foi o

¹¹⁶ Ver reportagem: <http://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/noticia/2016/12/estudantes-desocupam-unidades-rondon-e-amazonia-da-ufopa.html> consulta em 12/05/2020.

Governo Federal que deu. Essa conquista não foi o prefeito que deu. Isso foi uma conquista nossa! Nossos antepassados tinham pouco esse tipo de saber, mas eles tinham maturidade e respeito. Eles vinham lutando e brigando por esses direitos. Então isso a gente vê que, hoje, a gente precisa ter o contato diretamente. O senhor, como Reitor, tem que chamar as lideranças, para a gente ter uma conversa e ter noção do que está realmente acontecendo com os alunos dentro da universidade (pronunciamento em Audiência Pública, convocada pelo CITA, em ocasião da ocupação da SESAI, 09 de agosto de 2018, Santarém/PA).

A compreensão das lideranças indígenas em relação às responsabilidades das/os gestoras/es públicos não é compartimentada, tal como a lógica de funcionamento das próprias instituições. A concepção é que as temáticas são interdependentes. Não há educação sem acesso às políticas de saúde, não há promoção da saúde sem garantia de acesso e gestão territorial, e assim por diante. Nesse sentido, não há também como uma pessoa se declarar aliada dos povos indígenas se não se comprometer na defesa dos direitos em sua totalidade. Por isso, o reitor da Universidade, bem como as/os servidoras/es são cobradas/os por representantes do movimento indígena do Baixo Tapajós a se manifestarem e atuarem em relação a todos os assuntos que afetam seu bem viver e que atentam contra seus direitos constitucionalmente adquiridos.

Por exemplo, uma das situações de acirramento no conflito entre estudantes indígenas e docentes da Ufopa foi analisada por Vaz Filho (2016b). Em 2015, indígenas do Baixo Tapajós impulsionaram a criação de um movimento chamado “MeColoniza!#sqn” (me coloniza só que não), protagonizado por discentes do curso de arqueologia e antropologia. De acordo com a avaliação de representantes indígenas, professoras/es se omitem perante situações graves de ataque à “integridade étnica dos povos da região do Baixo Tapajós”¹¹⁷. Porta vozes das/os indígenas do Baixo Tapajós questionaram o fato de professoras/es de antropologia não se manifestarem em relação à sentença de grande repercussão do Juiz Ailton Portela (vide p. 52), que negava a existência dos Arapiun e Borari da Terra Indígena Maró:

(...) pela proporção do fato, caberia à categoria, no mínimo, uma nota com parecer antropológico, independente de uma solicitação formal, respaldando até mesmo a atual "pseudopolítica etnoeducacional" promovida pela instituição, a qual faz parte, ressaltando que este posicionamento não caberia apenas ao PAA [Programa de Antropologia e Arqueologia], mas a própria UFOPA, por conta das críticas contidas na sentença referentes ao Processo Seletivo Especial Indígena (PSEI) da mesma (Ofício DAIN, CITA, GCI, 08/05/2015¹¹⁸).

¹¹⁷ Expressão retirada de Ofício emitido pelo DAIN, CITA e GCI, no dia 18 de maio de 2015, enviado ao PAA/Ufopa com cópia para vários setores da Ufopa como Ouvidoria e PROGES, além de instituições externas – MPF, FUNAI e ABA. O referido ofício está disponível na íntegra na página <https://pib.socioambiental.org/pt/Not%C3%ADcias?id=151882> e seu conteúdo foi analisado por Vaz Filho (2016b).

¹¹⁸ Link da íntegra do Ofício disponível na nota de rodapé anterior.

Essa questão da passividade da maioria do corpo docente do PAA perante situação de negação de direito e de racismo manifestada por um juiz federal, ganhou maior proporção para as lideranças indígenas do Baixo Tapajós, após um acontecimento envolvendo um povo indígena oriundo de outra região – os Munduruku do Médio/Alto Tapajós. Na referida situação, houve grande mobilização das/os professoras/es para emissão de documento em defesa desse grupo indígena. No caso, um antropólogo, a convite de uma professora, foi palestrar na Ufopa sobre sua pesquisa de doutorado com o povo Munduruku do Alto/Médio Tapajós. Na ocasião, ele foi interpelado por representantes desse povo alegando que não tinha autorização para realizar o estudo (VAZ FILHO, 2016b, p. 11-12). A questão problematizada por indígenas do Baixo Tapajós refere-se à “ênfase para com a solidariedade apenas com os Munduruku” (*ibidem*), em relação ao silêncio em relação a temas afetos aos povos do Baixo Tapajós.

Além do problema exposto relativo à sentença do juiz federal Ailton Portela, já havia um desgaste pela omissão por parte das/os docentes em relação a um conflito interétnico entre alunas/os indígenas e que envolvia diretamente estudantes do PAA. No caso, três alunos Wai Wai, em diversas situações, acusaram representantes dos povos do Baixo Tapajós de serem falsos índios. Um deles estava para se formar no curso de antropologia. A situação chegou a ser debatida em reunião no MPF, com mediação de um procurador da república e representantes de outras instituições externas à Ufopa. Mas não houve intermediação por parte de integrantes do colegiado do PAA (*ibidem*, p .10).

Destacarei dois pontos desse episódio que mais interessa ao debate aqui proposto. O primeiro deles, já exposto no caso da ocupação da SESAI, diz respeito à pressão por parte de representantes dos povos do Baixo Tapajós perante agentes públicos, para que se manifestem abertamente em relação aos direitos indígenas. Indígenas exigem tomada de posição desses sujeitos sociais para que demonstrem ser um aliado da causa. Essa exigência é ainda mais enfática diante de pessoas que se constituíram profissionalmente a partir de trabalho com questões indígenas. Por isso, ao mesmo tempo em que docentes do curso de antropologia são vistos como aliadas/os em potencial, são também as pessoas mais cobradas a se manifestarem, não apenas junto à comunidade acadêmica, mas também diante de instituições externas.

Além disso, como ficou explícito na narrativa sobre a criação do movimento “MeColoniza!#sqn”, há tensionamentos na relação entre povos indígenas que recaem também na relação das/os servidoras/es públicos com os diferentes povos. Como explanado no capítulo 1 (item1.2.4.), quase a totalidade das/os indígenas que hoje estudam na Ufopa são oriundos de

três áreas etnográficas: Baixo Tapajós, Médio/Alto Tapajós e bacia do Rio Trombetas. Com exceção dos povos do Baixo Tapajós, a maioria das/os discentes que vem das outras regiões foram socializadas/os na língua indígena. O fato dos povos do Baixo Tapajós terem o português como primeira língua é em inúmeras situações questionada, como se fosse um critério para avaliar o quão indígena a pessoa é ou não é. Lideranças do Baixo Tapajós consideram essa questão como uma nova roupagem da violência que sofrem desde o início do contato com os colonizadores. Afinal, foram coagidas/os a não se comunicar nas línguas indígenas e obrigadas/os a falar, primeiramente o *nheengatu*, e depois o português. Nesse processo brutal, as línguas indígenas foram esquecidas e, na atualidade, além de lidar com essa perda, as/os indígenas são acusadas/os de serem falsas/os índias/os pelo fato de falarem português. É um ciclo de violência que se retroalimenta e, em situações como essa, utiliza como combustível definições preconceituosas do senso comum sobre o que é ser índio. Peixoto discorre sobre esses conflitos vivenciados pelos povos do Baixo Tapajós:

O desencontro, entre o “ser” indígena e o não reconhecimento pela sociedade, gera um constante atrito. É nesse espaço que se consolida um conflito, no qual os indígenas se chocam ao confrontar pensamentos e comportamentos pré-estabelecidos. O senso comum constrói uma definição de quem é o indígena e quando ele não se enquadra nessa imagem, as pessoas se sentem livres para atacar sua identidade e ferir-lo na sua essência, os chamando de falsos ou/e acusando-os de aproveitadores. Essas formas de violência, baseadas no não reconhecimento, que agredem no plano moral, estão ainda longe de serem combatidas e de alguma forma punidas. O não reconhecimento às vezes não é tão explícito. Para as violências explícitas, o racismo pode ser reconhecido e denunciado (PEIXOTO, 2017, p. 61).

No ponto de vista das lideranças do Baixo Tapajós, elas se sentem muito desgastadas em terem seu pertencimento étnico questionado todo tempo. Tal situação é vivenciada na relação com diversos sujeitos sociais. Quando esses conflitos ocorrem entre indígenas e na presença de não-indígenas, o constrangimento é ainda maior. A convivência diária no contexto universitário expõe e tensiona essas relações, ao mesmo tempo permite problematizá-las em uma dimensão mais reflexiva, tendo em vista a própria função social das universidades. Nesse sentido, trata-se de um *locus* privilegiado para ampliação do debate a respeito das questões indígenas e do próprio racismo. Representantes dos povos do Baixo Tapajós perceberam que as regras de convivência na academia proporcionam oportunidade para que sujeitos sociais, alheios às problemáticas indígenas e reprodutores de estereótipos, parem, reflitam e reconsiderem suas concepções e até mesmo suas atitudes.

O modo de atuação política de Auricélia Arapiun, Fabiana Borari e Luana Kumaruara se dá a depender dos sujeitos sociais com os quais estão interagindo. Elas têm uma percepção

aguçada sobre os papéis que as pessoas exercem e fazem uso desse conhecimento prévio para pressioná-las a tomar posição em relação aos direitos indígenas. Estar na Universidade qualifica essa capacidade e elas a utilizam para questionar as estruturas vigentes. Ao mesmo tempo, elas percebem o próprio ambiente universitário como um palco importante de disputa política, de demarcação da alteridade e de construção de um projeto pioneiro de interculturalidade crítica a ser, posteriormente, replicado em outros espaços sociais.

No contexto universitário, outras indígenas se somaram a essas três mulheres e formaram um coletivo potente. Essas mulheres trocaram experiências, formaram uma rede de apoio e cuidado e, através dessa relação possibilitada na convivência universitária, passaram a atuar incisivamente nas ações do *movimento indígena* e, ao mesmo tempo, a reativar o *movimento de mulheres indígenas* na região do Baixo Tapajós. É sobre esse processo que ocorre para além do espaço da Universidade, mas que foi gerido e potencializado em relações cotidianas na Ufopa, que tratarei no próximo e último capítulo da presente tese.

CAPÍTULO 5: MEDIAÇÃO SOCIAL POR MULHERES INDÍGENAS NO BAIXO TAPAJÓS

A convivência no cotidiano universitário proporcionou o encontro de jovens mulheres indígenas do Baixo Tapajós que passaram a fortalecer tanto laços afetivos entre si quanto a atuação política de cada uma delas e do coletivo por elas formado. Inicialmente, esse movimento não era compreendido enquanto um movimento de mulheres. Até que por iniciativa de Auricélia Arapiun, Fabiana Borari e Luana Kumaruara elas retomam articulação em torno do Departamento de Mulheres do CITA que estava desativado há quase 10 anos. O fortalecimento dos vínculos entre as indígenas do Baixo Tapajós a partir da perspectiva de gênero, possibilitou novos arranjos políticos e consequências na participação e atuação das mulheres na agenda do movimento indígena de modo geral.

Na perspectiva de subsidiar a análise do processo em si de rearticulação das mulheres indígenas do Baixo Tapajós, primeiramente discorro sobre as relações delas com representantes institucionais, com foco nas instituições públicas. Na sequência, busco reconstituir como a pauta de gênero desperta interesse de indígenas da região.

5.1 Indígenas e agentes do estado: alianças, divergências e sobreposições

Ao passo que fui analisando o percurso de Auricélia Arapiun, Fabiana Borari e Luana Kumaruara foi sendo enunciada uma rede de entidades com a qual representantes do *movimentos indígena* do Baixo Tapajós se relaciona na perspectiva de reivindicar direitos coletivos e de se legitimarem como agentes sociais relevantes no jogo político. Entre essas entidades destaco a Igreja, CIMI, Sindicato das Trabalhadoras e Trabalhadores Rurais, Projeto Saúde e Alegria, Tapajoara, FASE, Federação das Comunidades Quilombolas de Santarém, Rádio Rural, etc. Essas entidades, como anteriormente demonstrado, participam ativamente da disputa política no mesmo cenário que representantes do CITA, em momentos em posição de aliança e em outros de discordância.

De toda maneira, o principal alvo das negociações realizadas por porta vozes indígenas são as instituições públicas, considerando a atribuição legal de seus agentes de garantir direitos, executar políticas públicas, mediar conflitos, regulamentar as atividades produtivas, garantir a função social da terra e o cumprimento da legislação ambiental. Tal como demonstrado no

capítulo 2, a própria constituição do *movimento indígena* no Brasil e na região do Baixo Tapajós se deu no sentido de promover mediação de representantes indígenas com agentes do Estado.

Ao passo que se consolidou o entendimento de ser inevitável essa relação dos povos indígenas com agentes do Estado, representantes desses povos reivindicaram não só dialogar diretamente com esses porta vozes estatais, mas também ocupar funções na estrutura pública, a despeito de todas as controvérsias e ambiguidades por deliberadamente “dormir com o inimigo”. Afinal, se do Estado Democrático de Direito espera-se o dever constitucional de promover condições de reprodução física e cultural dos povos indígenas e de proteger os direitos humanos, por outros interesses antagônicos, agentes do Estado também exterminam esses povos.

Nesse tópico, analiso relações contextuais de lideranças do *movimento indígena* do Baixo Tapajós com representantes de instituições públicas. Seguindo o fio narrativo do capítulo anterior, começo refletindo sobre interlocuções construídas em torno da demanda de acesso e permanência no ensino superior.

Como já referenciado, a primeira questão que uniu estudantes indígenas na Ufopa foi a reivindicação por política de permanência na instituição. A criação, em 2013, do Diretório Acadêmico Indígena (DAIN) é tomado como marco do processo de luta e de instância institucional de representação dos interesses de indígenas no ensino superior. Assim, integrantes do DAIN tornaram-se interlocutoras/es não apenas no diálogo interno com segmentos da comunidade acadêmica, mas também com diversas instituições externas tanto em nível local quanto nacional.

As instituições com sede em Santarém mais acionadas no que se refere especificamente às demandas relacionadas ao acesso e permanência na Ufopa são a FUNAI e o Ministério Público Federal (MPF). A FUNAI enquanto órgão indigenista oficial é demandada pelos representantes do *movimento indígena* para cumprir sua função de promoção e proteção dos direitos indígenas. Destaco que a estrutura de trabalho dos funcionários da FUNAI em Santarém para atuação com os povos do Baixo Tapajós é muito limitada, para não dizer, vergonhosa. Há apenas um funcionário para atender os quase oito mil indígenas na região do Baixo Tapajós. Atualmente, esse único funcionário trabalha em uma sala cedida pelo reitor da Ufopa, visto que não tem local de trabalho. As condições não permitem que esse funcionário público cumpra o papel institucional previsto para a FUNAI. Ainda assim, lideranças indígenas avaliam que é importante o representante da FUNAI ser convidado para todas as agendas em

que se debate a efetivação de direitos dos povos. Então, ainda que não haja expectativa por parte das/os indígenas que o servidor da FUNAI realmente exerça a sua função prevista constitucionalmente, ele é sempre pressionado e lembrado sobre o papel que deveria cumprir¹¹⁹. Destaco que individualmente o servidor da FUNAI é reconhecido pelas lideranças como uma pessoa aliada às questões indígenas, porém isso não produz expectativas de cumprimento de sua função pública, visto a falta de estrutura física, material, financeira e de recursos humanos que, segundo ponto de vista indígena, trata-se de uma decisão política de gestores da FUNAI de inviabilizar o atendimento aos povos do Baixo Tapajós.

Já no caso do MPF, a configuração é diferente. Conforme previsto na Constituição, o Ministério Público é um órgão independente dos três poderes (executivo, legislativo e judiciário) que atua como fiscal da lei¹²⁰. O MPF é uma instituição socialmente reconhecida por ter um ambiente de trabalho privilegiado, no sentido de possibilitar boas condições para o exercício da função e carreiras com alto salário para os parâmetros das instituições públicas brasileiras. Assim, desde as mobilizações para a criação da RESEX Tapajós Arapiuns, procuradoras/es federais são acionadas/os para acompanhar situação de conflitos vivenciado pelas/os indígenas. Após a publicação da sentença do juiz Airton Portela que negava a existência dos Arapiun e Borari (vide 1.2.4.), agentes do MPF assumiram no campo processual a condução do questionamento à sentença, enquanto os povos indígenas assumiram o protagonismo na arena política (TAPAJÓS, 2019, p. 94). A partir de então, a relação entre lideranças indígenas e servidores do MPF se fortaleceu. Esses agentes públicos que atuaram diretamente nessa disputa passaram a conhecer melhor quem são e como vivem os povos indígenas do Baixo Tapajós, além de estabelecerem uma relação mais próxima com as lideranças. Com isso, o MPF tornou-se uma instituição muito acionada por representantes do Baixo Tapajós e tida como aliada na defesa dos direitos indígenas. Isso não significa que não há embates, afinal, em várias situações, o posicionamento das lideranças e dos agentes do MPF são divergentes no que se refere ao modo e ao tempo da ação política.

Além da FUNAI e do MPF, outras instituições públicas federais, com sede em Santarém, com as quais porta-vozes do *movimento indígena* do Baixo Tapajós tem relação constante, são SESAI/MS e ICMBio. No primeiro capítulo, ao contextualizar a questão

¹¹⁹Porta-vozes indígenas do Baixo Tapajós nesse sentido são alinhados com o posicionamento de representantes de outras organizações indígenas locais, regionais e nacional que cobram o fortalecimento institucional da FUNAI.

¹²⁰ Fonte: <http://www.mpf.mp.br/o-mpf/sobre-o-mpf>. Consulta em 26/05/2020.

fundiária na região, apresentei um panorama da relação dos indígenas com o ICMBio. Isso porque, como já referenciado, a maioria das terras e da população indígenas no Baixo Tapajós está em área que hoje é Unidade de Conservação. O embate de lideranças com gestores especificamente da Resex Tapajós Arapiuns é constante porque, segundo elas, não há reconhecimento por parte dos servidores das especificidades dos povos indígenas, gerando desrespeito à organização social e política dos povos e aldeias, e ausência de autonomia para indígenas atuarem na gestão de seus territórios.

A relação das/os representantes do *movimento indígena* com servidores da SESAI - o órgão responsável por coordenar e executar a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas- não é menos conflituosa. Como já referenciado, o reconhecimento dos povos do Baixo Tapajós enquanto sujeito de direito é recente. Ocorreu após forte pressão dos/as indígenas, que culminou em ocupação do prédio da SESAI, prisão arbitrária de uma liderança¹²¹ e ida de uma comitiva de indígenas para Brasília, com objetivo de reunir com o então Secretário Nacional da SESAI. Após esse tensionamento, em 2016, gestores da SESAI decidiram incluir os povos do Baixo Tapajós como beneficiários da política. Porém, de lá para cá, a insatisfação das/os indígenas com o serviço prestado permanece. Há uma grande dificuldade de diálogo das lideranças com as pessoas que trabalham na SESAI. Essa situação, em tese, deveria ser mediada por representante indicado por integrantes do Conselho Local de Saúde Indígena, para ocupar o cargo de assessoria indígena. No final de 2018, **Fabiana Borari** foi indicada para cumprir essa função. Desde então, ela trabalha na SESAI¹²². O regime de trabalho é rígido. Ela bate ponto diariamente e cumpre jornada de oito horas. Seus chefes a cobram para manter uma postura institucional, visto que ela é funcionária da SESAI. Porém, integrantes do *movimento indígena* afirmam que, sendo atribuído aos indígenas a indicação de uma parenta ou parente para representar os interesses do *movimento* perante as/os gestoras/es, a postura de quem ocupa o cargo deve ser de defesa do ponto de vista indígena.

¹²¹ Mais informações veja reportagem no link <https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/cita-poro-borari-e-presos-arbitrariamente-pela-pf-em-ato-pacifico-pela-defesa-da-saude-dos-indigenas-do-baixo-tapajos/21529> Acesso em 27/05/2020.

¹²² Em março de 2020, a equipe do Presidente da República extinguiu o cargo de assessoria indígena da SESAI. Nesse contexto, Fabiana Borari foi exonerada. No entanto, as/os coordenadoras/es do CITA enviaram documento ao MPF, pedindo providências ao Procurador, tendo em vista que a indicação era das lideranças e que, assim sendo, elas tinham que ser consultadas antes da extinção do cargo e ainda havia o agravante que Fabiana estava grávida. Então, o Procurador acionou o chefe do DSEI E Fabiana foi recontratada.

Fabiana Borari ocupa assim institucionalmente um papel de mediação, posição pela qual sofre forte pressão política. Seu emprego fica constantemente colocado em risco. Como ela foi nomeada por indicação das lideranças, submete-se à avaliação que ela deve seguir as deliberações das instâncias representativas do *movimento*. Isto é, manter a postura de porta-voz indígena e não se assumir como servidora. Indígenas que criticam a atuação da Fabiana costumam dizer: “Ela vestiu a camisa da SESAI”.

Por outro lado, servidoras/es da SESAI exigem de Fabiana a compreensão e, no limite, pactuação com o modo de funcionamento da burocracia do Estado. A necessidade de cumprimento de ritos burocráticos é recorrentemente usada como motivo para a morosidade e até mesmo não efetivação de políticas públicas por parte de servidoras/es e gestoras/es públicas/os. Pronunciamentos como: “o recurso não foi empenhado”, “a licitação não deu certo”, “não tem recurso previsto no orçamento para esse tipo de despesa”, “depende de autorização da chefia em Belém” ou “depende de autorização da chefia em Brasília”, são sempre elencadas para justificar a irrealização de demandas indígenas. Porém, não perspectiva das lideranças, os/as agentes do Estado têm que cumprir a constituição e efetivar a política de atenção à saúde específica e, na realidade, não há estrutura adequada de acompanhamento, prevenção e nem mesmo atendimento às pessoas doentes.

Nesse sentido, os/as agentes do Estado precisam viabilizar equipe especializada, insumo e equipamentos apropriados para que seja assegurado, no mínimo, o atendimento às/aos enfermas/os com respeito as especificidades de cada povo. O modo como será efetivado é, segundo ponto de vista indígena, uma questão que agentes do Estado devem resolver de forma rápida e efetiva. Afinal, trata-se de um direito previsto em lei. Resta aos representantes do poder executivo, criar mecanismos para resolver. Porém, não é dessa maneira que a máquina pública brasileira funciona. O alto grau de burocracia dos procedimentos cria inúmeros empecilhos (reais e simbólicos) para que os serviços sejam prestados com agilidade e qualidade. Há pessoas que afirmam que os procedimentos são para garantir a transparência e lisura dos processos. No entanto, pelo modo como se instituiu o *modus operandi* do funcionalismo público no Brasil, os ritos burocráticos tornaram-se instrumento de efetivação do racismo institucional.

O racismo institucional “atua de forma difusa no funcionamento cotidiano de instituições e organizações, provocando uma desigualdade na distribuição de serviços, benefícios e oportunidades aos diferentes segmentos da população do ponto de vista racial” (LÓPEZ, 2012, p. 121).

Lideranças reconhecem que ocorreram avanços no acesso aos serviços e recursos públicos de saúde. Porém, reafirmam: “tudo que conquistamos foi a partir de muita luta do movimento”. Essa sentença ressalta que os dois momentos de maior conquista se deram após indígenas ocuparem o prédio da SESAI. Em 2016, após ocupação e prisão de liderança, gestoras/es da SESAI passaram a reconhecer os povos do Baixo Tapajós como sujeito de direito. Em 2018, também após ocupação, foi disponibilizado helicóptero para transporte de doentes, contratação de equipe multidisciplinar para atuação na área. Essa percepção que, apesar dos avanços alcançados, a efetivação ainda está muito distante dos princípios que regem a Política de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI), não é exclusiva dos povos do Baixo Tapajós, conforme análise multidisciplinar de pesquisadoras/es da área da saúde coletiva, nutrição, sociologia e antropologia:

Houve, por certo, avanços importantes, com ganhos reais no cenário da saúde indígena no país. No entanto, em termos gerais, os dados disponíveis seguem apontando para enormes distâncias entre o que a PNASPI prevê e a precariedade com que a mesma se concretiza no cotidiano vivido pelos povos indígenas. Se por um lado é possível afirmar que, a despeito de todas as dificuldades enfrentadas a partir da criação do subsistema de saúde indígena, a Política teve impactos positivos no cenário da saúde indígena no país, é também verdadeiro que os impactos foram limitados.

Parece mais sensato, talvez, pensar em ganhos ainda parciais, em muitos aspectos positivos, mas distantes dos objetivos propostos pela PNASPI.

(...) Ao mesmo tempo, há que se mencionar a persistência de uma distância inaceitável entre diversos indicadores de saúde registrados entre povos indígenas e o restante da população brasileira, sendo o segmento indígena sistematicamente desfavorecido (MENDES, et al, 2018, p. 4).

Diversas/os pesquisadoras/es constataam que os povos indígenas são sistematicamente desfavorecidos no que se refere à disponibilidade dos serviços de saúde por parte de agentes do Estado. Trata-se de mais uma demonstração que há um viés étnico-racial na distribuição de serviços e benefícios, fruto do racismo institucional.

Várias lideranças do Baixo Tapajós nomeiam a precariedade dos serviços prestados pela equipe da SESAI como racismo institucional. Além das questões já expostas, soma-se a elas o fato de essas/es indígenas se sentirem preteridas/os em relação àqueles povos que não têm a primeira língua como português e tem menos contato com a sociedade envolvente. Esse tema, já tratado em outros capítulos, é recorrente nas relações sociais envolvendo povos dos Baixo Tapajós, seja com pessoas não-indígenas ou com indígenas. Luana Kumaruara, presidente do Conselho Local de Saúde Indígena, relata que, em suas participações nas reuniões do Conselho Distrital de Saúde Indígena, que costuma ser realizada em Belém e conta com participação de

indígenas de diversos povos do Estado do Pará, inúmeras vezes sofreu preconceito tanto por ser mulher quanto por ser vista como menos indígenas que outros indígenas.

É nesse contexto de tensionamento que Fabiana está atuando profissionalmente. Em determinadas situações, seu papel de militante indígena e funcionária da SESAI são conflitantes. Uma situação representativa do tipo de crítica que Fabiana recebe de suas parentas e parentes, ocorreu em uma Assembleia Geral do CITA que, como de costume, realizou-se em uma aldeia. Fabiana foi e voltou com a equipe da SESAI e não no barco com outras/os indígenas, como sempre fazia. Ela foi embora antes do encerramento da Assembleia, ou seja, sua participação se limitou ao tempo que a equipe da SESAI ficou na aldeia. Segundo relatos de algumas lideranças, ela apenas participou da plenária na mesa que discutiu o tema da saúde e, nessa ocasião, “estava lá como SESAI”. Por outro lado, Fabiana Borari avalia que de fato representa o interesse de suas parentas e parentes perante agentes da SESAI. Ao mesmo tempo, ela compreende as limitações burocráticas da instituição e a necessidade de se adaptar às regras para se manter no cargo.

O exercício dessa mediação ao exercer papel de porta-voz indígena e funcionária pública explicita posições incompatíveis na estrutura pública. Ela é ainda mais desafiadora para representantes de grupos historicamente oprimidos pelo Estado, pois, em muitas situações, são acusadas/os por seus pares de estar traindo os princípios e interesses comunitários.

Será possível conciliar a cosmopolítica indígena e a política estatal?

Como lidar cotidianamente com a hierarquia, a concentração de poder, a burocracia, o racismo institucional, a necropolítica, sem pactuar com esse *modus operandi* que produz e reproduz desigualdades e violências?

É fato que ocupar espaços de poder que as/os indígenas foram secularmente alijados é uma estratégia recorrente, defendida por lideranças indígenas em todo país. Inclusive, no século XXI, houve um aumento significativo de indígenas acessando o ensino superior, como já relatado, mas também ocupando cargos eletivos no poder executivo e legislativo, sendo aprovadas/os em concursos públicos, exercendo advocacia, antropologia, medicina, enfermagem, assessorando parlamentares, trabalhando em ONG's.

Por um lado, ocupar espaços de poder na sociedade brasileira é um modo de participar das decisões que afetam a vida dos/as indígenas, de enfrentamento ao racismo e de *indigenização* das instituições. Por outro lado, é preciso aprender regras, comportamentos e concepções que muitas vezes conflitam com a perspectiva indígena.

A análise de Lubel (2018) sobre a gestão indígena à frente da Prefeitura de São Gabriel da Cachoeira, de 2009 a 2012, evidencia algumas questões que ajudam à compreensão da relação contemporânea de indígenas com agentes e estruturas estatais. A autora afirma que a intenção de disputar o pleito municipal apontava para perspectiva de *indigenização* da prefeitura. Para tal, seria preciso “a incorporação da prefeitura no mundo indígena e, num movimento complementar e simétrico, a incorporação de índios na prefeitura” (*ibidem*, p. 361). A chapa vencedora era composta por dois homens, um do povo Tariano, outro do povo Baniwa. Segundo Label, pouco tempo depois do início da gestão, conflitos começaram a surgir. Havia diferentes expectativas entre indígenas da região sobre o equilíbrio entre o quanto deveria ser incorporado da lógica e de pessoas exteriores ao mundo indígena e o quanto deveria ser mantido do modo de fazer política indígena. Uma linha tênue, entre incorporação de novas habilidades e contaminação pela lógica da política estatal e dos valores do mundo capitalista.

Entre as questões em jogo nesse complexo cálculo, destaco duas: (i) a própria concepção de liderança indígena e (ii) a ambiguidade do papel dos agentes de Estado no cotidiano indígena, por serem ao mesmo tempo responsáveis por um deliberado genocídio indígena e promotores de direitos e acesso a determinados serviços e benefícios. Então, como se manter liderança indígena e ocupar oficialmente uma função estatal? Lubel (*ibidem*, p. 371) afirma que ocorre “uma espécie de curto-circuito quando as posições num e noutro espaço se sobrepõem”. Como exercer os valores de lideranças que são constituídas por e para coletividade, desempenhando papel em uma instituição que nega a existência da multiplicidade? Um dos gargalos para uma *indigenização* das estruturas estatais é, segundo essa pesquisadora, a “incapacidade do Estado em incorporar a alteridade e em lidar com a recusa indígena à unificação e com o apreço dos índios pelo múltiplo” (*ibidem*, p. 361). Nesse sentido, indígenas estariam muito mais disponíveis à transformação do que agentes do Estado. Na correlação de forças, a face genocida do Estado é vitoriosa. Então, por que representantes do *movimento indígena* em todas regiões do país defendem que ocupar funções em órgãos públicos (eletivas, técnicas, de assessoramento) é uma estratégia de defesa dos direitos indígenas? Lubel aponta para uma atualização da noção clastreana de contra-o-Estado:

Nos dias atuais não se trata somente de recusar o Estado e a divisão/unificação promovida por ele, pois este não tem apenas uma existência potencial ou metafísica, é um ente atual, material e que tem produzido efeitos ambíguos na vida indígena – de um lado é genocida e atroz, de outro é promotor de direitos e de alguns serviços ou benefícios. Fato é que o Estado se tornou, a certa altura, um problema inescapável. Se a partir de dentro ou de fora, chegou-se num ponto que a única alternativa era *com*, ao mesmo tempo que *contra* (...). São várias as recusas do *um*, por assim dizer: recusa-se a unificação estatal, mas também se recusa um modo único de se relacionar com o Estado, no sentido de que se ambiciona poder ser *com* e *contra* simultaneamente, intenta-se até mesmo *ser o próprio Estado* (*ibidem*, p. 374).

A ideia de uma relação simultaneamente *contra* e *com* o *Estado* contribui para a compreensão de modos de ação política contemporânea de representantes do *movimento* do Baixo Tapajós. A percepção das/os indígenas reivindica ocupar funções no Estado para defender os direitos indígenas a partir dos marcos legais. Ao mesmo tempo, é preciso destruir as estruturas do Estado que legitimam processos de concentração de poder e hierarquização de corpos e mentes.

Diferentemente da experiência em São Gabriel da Cachoeira/AM e em vários outros municípios pelo país, em Santarém nunca foi eleita uma representação indígena para a prefeitura ou câmara de vereadores/as. Até hoje, houve apenas candidatura indígena para a câmara, mas em nenhum dos casos foi uma candidatura definida pelas/os integrantes do conselho de liderança do CITA. Para o pleito municipal de 2020, há movimentação de parte de indígenas para construir uma candidatura coletiva, mas a proposta ainda está sendo gestada.

Em relação ao poder executivo e legislativo locais, não há qualquer pessoa eleita a partir de plataforma política em defesa dos direitos indígenas. Ao contrário, a grande maioria da Câmara Municipal de Santarém é composta por vereadores¹²³ que representam interesses que ameaçam a vida e os territórios indígenas. A pessoa que, na atual conjuntura, indígenas entendem como possível aliada, é o vereador Júnior Tapajós. Ele está exercendo seu segundo mandato consecutivo. Seu primeiro mandato (2012-2015) foi pelo Movimento Democrático Brasileiro (MDB). E, o segundo, que está em curso, pelo Partido Liberal (PL). Júnior é filho de José Maria Tapajós, atual vice-prefeito. Segundo informações do portal da Prefeitura de Santarém¹²⁴, ele tem 28 anos de vida pública, sendo 24 deles com mandato. Zé Maria Tapajós é nascido e criado em comunidades no Rio Arapiuns.

Lideranças questionam o fato dele nunca ter se identificado como indígena e, mais ainda, nunca ter priorizado as questões indígenas na sua atuação política. Já seu filho, Júnior, tem uma relação mais próxima com lideranças. No momento, ele é uma pessoa mobilizada por porta-vozes indígenas, com frequência cobrada quanto ao posicionamento em defesa dos direitos indígenas. Assim, apesar das divergências, ele se constitui como um aliado. Sendo

¹²³ A Câmara Municipal de Santarém é composta por 24 parlamentares. Para o quadriênio 2016-2020 foram eleitos 23 homens e 01 mulher, dos seguintes partidos: DEM (06), MDB (04), PV (02), PL (02), PSDB (02), PP (02) PSD (01), PTRB (01), POD (01), PSC (01), PSB (01), PSL (01).

¹²⁴ Fonte: http://www.santarem.pa.gov.br/governo.asp?id_orgao=12 Consulta em 05/06/2020.

originário de uma família nativa do Rio Arapiuns, vínculo que, na perspectiva indígena, o torna parente, ele é responsabilizado pela proteção vida das pessoas, da floresta, das águas.

Como relatado no capítulo 4, em agosto de 2018, lideranças do CITA convocaram audiência pública no decorrer da ocupação da SESAI, quando também foram convidadas/os representantes de instituições públicas, movimentos sociais e ONG's. Na ocasião, quando Vera Arapiun fez uso da palavra, ela direcionou seu discurso ao Júnior Tapajós. E a ele assim referiu-se:

Eu sou Vera, do GCI, sou Arapiun, eu queria direcionar minha fala ao Júnior Tapajós. Júnior, a sua bisavó era irmã da minha avó. Todos nós aqui nos consideramos parentes, né? O seu pai para nós é um parente, parente nosso do Rio Arapiuns. Todo mundo no Rio Arapiuns conhece o seu pai. Quando seu pai vai nas comunidades, ele chama de tio para todo mundo. Ele foi criado na casa do meu avô Pedro e ele considera toda minha família como tio e tia dele. Minha mãe é tia dele. E nós do Rio Arapiuns sentimos muito a falta da atenção que seu pai nesses anos de vereador, porque em todas essas candidaturas dele, ele foi eleito com o voto do nosso povo. Eu estou no movimento indígena desde 1997 e nunca vi seu pai se identificar como indígena. A sua tia Joice é uma das pessoas que é mais interessada na luta do movimento indígena, muito mesmo. Eu queria dizer assim: nós não queremos que você como vereador seja aquele vereador que apareça pontualmente Júnior, olhe para essas pessoas que estão aqui. Nenhuma delas merece ficar mendigando atenção por nada. Você tem um povo aqui do qual você faz parte, você faz parte desse povo, o seu pai faz parte do povo do Rio Arapiuns. Se identificando ou não como indígena, esse sangue aqui corre na sua veia também e eu tenho certeza de que você quer o melhor para sua família, o melhor para sua mãe. Vocês moveram céus e terras para dar o melhor para a tia Paca quando ela estava doente. Vocês fizeram tudo. E é isso que o povo aqui pede. Outro dia eu fui levar papai lá na UPA e não tinha material para fazer acesso. Eu tive que ir à farmácia comprar esparadrapo e comprar algodão porque não tinha. A mesma coisa aconteceu quando fui vacinar meu filho no posto da Interventoria. E não é isso que a gente quer para nossa saúde. Ninguém quer ficar mendigando, é um direito que todos nós temos. Se você for no posto de saúde do São Pedro falta material, não tem nada lá (pronunciamento em Audiência Pública, convocada pelo CITA, em ocasião da ocupação da SESAI, 09 de agosto de 2018, Santarém/PA).

Vera Arapiun cobra responsabilidade do vereador enquanto agente público, mas o faz reafirmando laços de parentesco dele com os povos do Arapiuns. Vera explicita que, mesmo que o vereador e o seu pai, o vice-prefeito, não se reconheçam publicamente como indígenas, todas as pessoas do Arapiuns sabem de onde eles são e quem são seus parentes. Representantes do CITA admitem que o vereador Júnior Tapajós seja o único possível aliado para as causas indígenas na Câmara Municipal. Por isso, ele é constantemente cobrado. Mesmo que em algumas situações haja desconfiança em relação à sua postura, considerando suas alianças com partidos conservadores de direita e a fidelidade ao seu pai que serve, principalmente, aos interesses da elite santarena.

A partir desses exemplos de interações de lideranças indígenas com agentes públicos e como agentes públicos, a intenção é demonstrar que essas relações são cotidianas e múltiplas. Os papéis exercidos pelas pessoas são circunstanciais. O que há de constante é, segundo porta-

vozes indígenas, o estado de alerta em que vivem, pois “se a gente pisca, tiram nosso direito”, “não podemos descansar”.

A assimetria na relação de poder permanece, explicitada pela ideia predominante de que “o Estado é nosso inimigo e quer nos matar”. Mesmo que haja pessoas aliadas ocupando funções nas instituições públicas, ou até mesmo um/a parente, a reprodução de desigualdade e o racismo estrutural são obstáculos que barram as tentativas de *indigenização* do Estado. A busca em criar uma possibilidade de convivência e respeito à multiplicidade, é sufocada pela perspectiva monolítica e homogeneizadora à serviço do interesse das elites. Ainda assim, pessoas à frente do *movimento indígena* do Baixo Tapajós consideram que o enfrentamento é necessário. Em muitas situações surtem efeito, no sentido de viabilizar acesso da população a serviços e benefícios sociais. Assim, seguem sendo alimentadas múltiplas relações das/os indígenas *com e contra* o Estado.

Figura 9 Audiência Pública convocada pelo CITA na Ocupação da SESAI, com participação de representantes dos poderes executivo, legislativo e judiciário. Com microfone, à esquerda, Procurador da República, Luís de Camões. Santarém, 09 de agosto de 2018.



Foto: Acervo pessoal da autora

Figura 10 Luana Kumaruara (ao centro) participa de audiência pública com Deputada Federal Joênia Wapichana (à esquerda) sobre saúde indígena. Câmara Federal, Brasília/DF. Agosto de 2019.



Foto: Acervo pessoal de Luana Kumaruara

Figura 11 Fabiana Borari (canto esquerdo) e João Paulo (canto direito) participam como representantes da SESAI/MS do I Encontro de Pajés, Parteiras, Benzedoras e Puxadeiras. Aldeia Takuara, Belterra/PA. Dezembro de 2019.



Foto: Acervo Departamento de Mulheres do CITA

Figura 12 À esquerda, Auricélia Arapiun discursa em passeata a caminho da sede da Prefeitura em manifestação contra a construção de portos no Lago Maicá, ato que culminou na ocupação da Prefeitura (à direita). Santarém/PA, junho de 2017.



Foto: Acervo do CITA

5.2 Redes entre indígenas: dinâmicas da atuação política

As redes de relações entre indígenas cada dia mais se expandem. Há coletivos organizados em diversas escalas e por temas variados. Na região do Baixo Rio Tapajós não é diferente. Existem organizações indígenas representativas da população de uma aldeia, de um território, de vários territórios. Há coletivos que reúnem jovens, mulheres, acadêmicas/os, professoras/es, cacicas e caciques. Os temas que mais agregam pessoas são educação, saúde e acesso e gestão do território. Além das configurações que reúnem de maneiras diferentes as/os cerca de oito mil indígenas de 13 povos, 68 aldeias e 15 territórios da região do Baixo Tapajó,

porta vozes participam de redes que agrega povos de outras regiões do Pará, da Amazônia e do Brasil.

As alianças entre indígenas na perspectiva de se relacionarem com agentes públicos e unirem forças em defesa dos direitos humanos, territoriais e ambientais, como analisada no capítulo 2 (item 2.2), se fortaleceram nos anos 1970 no Brasil. De lá para cá, essas alianças se consolidaram, se ampliaram e foram impactadas pela revolução da tecnologia da informação (CASTELLS, 1999). Porta vozes indígenas, desde o início da constituição do *movimento indígena* no Brasil, usam de tecnologias da informação como instrumento de luta. Gravador, câmera de vídeo, rádio, celular, computador, aplicativos e redes sociais da internet contribuem para difundir informação e aproximar as centenas de povos indígenas espalhados pelo extenso território brasileiro. Ao mesmo tempo em que a tecnologia é usada para unificar a pauta do *movimento indígena* e construir um pertencimento comum, ela é usada para afirmação das especificidades étnicas de cada povo.

Um dos fatos emblemáticos do processo de constituição do *movimento indígena* no Brasil é mediado pelo uso da tecnologia. Refiro-me ao uso do gravador por Mário Juruna. Mario Juruna ou Dzururã, nome em seu idioma nativo, era liderança Xavante, da reserva indígena São Marcos, no estado do Mato Grosso. Nasceu em 1943 e morreu em 2002. No início dos anos 1970, em plena ditadura militar, Mário Juruna, vendo a situação que o povo Xavante se encontrava, de expropriação do seu território e processo de cristianização, montou uma caravana para Brasília para reivindicar os direitos territoriais Xavante. Os indígenas ocuparam gabinetes da Funai e do então Ministério do Interior. Aquele momento foi a primeira vez que Mário Juruna valeu-se de um gravador para registrar, como ele mesmo dizia, “tudo que o branco diz e não cumpre”. Na ocasião, ele gravou autoridades políticas fazendo promessas ao povo Xavante. Com o não cumprimento dos acordos, Juruna, ao lado de vários guerreiros Xavante, reproduziu a fita para uma gama de jornalistas. O poder simbólico dessa ação tomou grandes proporções, nacionais e internacionais (GRAHAM, 2011).

Assim, Mário Juruna decidiu que passaria a andar todo tempo com o gravador para poder provar o que *os brancos* diziam e cobrar o cumprimento dos acordos. E assim fez. Deputadas/os e gestoras/es públicas/os passaram a pensar duas vezes antes de dar declarações perto do indígena, pois sabiam que suas palavras poderiam rapidamente estar na imprensa. A visibilidade que ele conseguiu com essa estratégia foi fundamental para sua eleição, em 1982,

como deputado federal¹²⁵. A arma de Mário Juruna na luta pelos direitos indígenas foi o gravador. Com ele, chamou atenção para as violações e o preconceito sofridos (JEKUPE, 2010).

O gravador possibilitou que a voz de representantes dos povos indígenas ecoasse longe. Mário Juruna se tornou o primeiro líder pan-indígena no Brasil (GRAHAM, 2011). Foi o primeiro a denunciar o que qualificou de abusos do Estado brasileiro não só em relação aos Xavante, mas a todos os povos indígenas. A prática política instituída por Juruna e seu gravador é um marco no modo de relação de lideranças indígenas com representantes políticos e governamentais. Até hoje é um fato marcante, contado e recontado pelas lideranças.

Assim, desde as primeiras articulações em que lideranças indígenas protagonizaram a interlocução com agentes públicos em escala nacional, os meios de comunicação foram apropriados como ferramenta na luta por direitos. Castells (1999) afirma que o mundo está vivenciando a terceira revolução tecnológica. Depois da primeira e da segunda revolução industrial, agora é a vez da revolução da tecnologia da informação. Cada uma dessas revoluções gerou impactos estruturais no modo de se organizar, de produzir e de pensar das sociedades.

Os impactos dos novos paradigmas tecnológicos são contextuais, pois são diferentes dependendo da economia, do sistema político e cultura dos povos, por exemplo. Indígenas fazem uso constante desses meios de comunicação para potencializar a articulação entre os povos. Entendem hoje esses instrumentos como uma das principais ferramentas disponíveis para promover a organização política e fazer denúncias sobre violações de direitos¹²⁶.

O novo paradigma tecnológico mudou a velocidade e a amplitude da disseminação de conteúdos de modo geral. Os meios de comunicação digital são instrumentos que permitem dar visibilidade às pautas indígenas, de maneira, até então, impensável. De certo modo, as mídias sociais fissuram o monopólio da informação pelos meios de comunicação de massa, no caso, a chamada grande mídia. Nos dias atuais, a possibilidade de publicizar diferentes narrativas de uma mesma história é real. Nesse sentido, indígenas usam cada dia mais as mídias sociais para fortalecer as redes entre os povos, disputar narrativas, agregar apoiadoras/es, denunciar violações de direito e dar visibilidade às ações políticas. A APIB, por exemplo, tem perfil em

¹²⁵ Mário Juruna foi deputado federal, de 1983 a 1987, pelo Partido Democrático Trabalhista – PDT, representando o Rio de Janeiro. Ele foi por 36 anos o único indígena a ocupar uma cadeira no Congresso Nacional, até que em 2018, como já referenciado, Joênia Wapichana foi eleita deputada federal pelo partido Rede Sustentabilidade, representando o estado de Roraima.

¹²⁶ Não entrarei no debate sobre controle e monopólio das tecnologias da informação porque esse não é meu foco na pesquisa, ainda que saiba que seja central para uma discussão sobre o assunto. Afinal, a disputa pela propriedade, uso e difusão das tecnologias da informação retrata conflitos econômicos, políticos e territoriais que se dão em escalas local, nacional e internacional. Ademais, a (re)significação no imaginário nacional do que é ser indígena passa por debates estruturais que abrangem a democratização da mídia e a regulação da radiodifusão, da comunicação social e da telecomunicação no país.

muitas redes sociais, tem site e canal oficial no youtube. Na rede social facebook, a página da APIB tem 73 mil seguidoras/es¹²⁷. Destaco também a atuação dos integrantes do Mídia Índia, um coletivo voltado para a comunicação formado exclusivamente por jovens indígenas de diferentes localidades do Brasil que busca se constituir como uma mídia alternativa independente e um canal de divulgação das questões indígenas. Essas ferramentas possibilitam que as informações circulem de modo muito mais rápido e efetivo.

A popularização do telefone celular com acesso à internet – os chamados *smartphones* – e da própria internet mudou a dinâmica de interação entre as pessoas. Atualmente, nas aldeias do Baixo Tapajós é mais comum ter sinal de internet que de telefone. Os grupos nas redes sociais, principalmente no aplicativo whatsapp, são utilizados para trocar informações, realizar consultas sobre determinados temas, construir pautas, marcar reuniões, fazer denúncias, pedir ajuda, montar estratégias, operacionalizar eventos. Àquelas pessoas que vivem em aldeias que não têm acesso a internet, a informação é repassada aos parentes pelo programa de rádio “A Hora do Xibé”, envio de ofício e recados através das pessoas que vem e vão pelos barcos.

De toda maneira, ainda que o meu foco seja evidenciar a utilização das novas tecnologias como instrumento da ação política contemporânea, destaco que a rede de informação local e regional entre indígenas na Amazônia funciona há muito tempo, bem antes da existência desse tipo de tecnologia. O vai e vem de pessoas, notícias, ideias, plantas, objetos e a realização de grandes eventos entre povos é prática milenar, tal como já amplamente descrito na literatura antropológica e arqueológica (HARRIS, 2015; JÁCOME, 2017; MENÉNDEZ, 1992).

É relevante o fato que o processo de entrada de indígenas na Ufopa proporcionou uma maior qualificação da grande maioria das/os acadêmicos no uso de tecnologias, como programas de computadores, equipamentos audiovisuais e no próprio modo de utilização da internet, enquanto instrumento de pesquisa e de absorção e dispersão de informação. Assim, a participação das/os acadêmicos nas ações políticas do *movimento indígena* culminou na ampliação do uso das tecnologias.

Por exemplo, de 07 a 09 de junho de 2017, cerca de cem indígenas do Baixo Tapajós ocuparam a Prefeitura de Santarém para protestar contra a construção de um porto no Lago do Maicá, região do Planalto Santareno. O ato foi coordenado por representantes do CITA, na linha

¹²⁷ Link da página: <https://www.facebook.com/apiboficial> Consulta em 10/06/2020.

de frente estavam mulheres indígenas alunas da Ufopa, entre elas Auricélia, Luana e Fabiana. Inicialmente, a convocatória era para uma reunião de análise de conjuntura a ser realizada no auditório do STTR. A mobilização se deu através de envio de documentos por barco, aviso no programa da Rádio Rural, “A Hora do Xibé”, publicações no facebook e whatsapp. Ao longo da reunião, houve a deliberação por parte das lideranças em seguir em passeata até a sede da Prefeitura para solicitar audiência com o chefe do executivo, tendo em vista que na semana anterior o próprio Prefeito se reuniu com empresários interessados na construção dos portos na região do Maicá e fez declarações que viabilizaria os empreendimentos, mesmo com o processo de licenciamento paralisado por ordem da Justiça Federal, atendendo a pedido do Ministério Público Federal (MPF) e Ministério Público do Estado do Pará (MPE/PA). A suspensão irá vigorar até que os responsáveis pelo porto comprovem a realização da consulta prévia, livre e informada das comunidades quilombolas e povos tradicionais afetados pelo empreendimento, conforme prevê a Convenção 169 da OIT, da qual o Brasil é signatário. Na região, localiza-se o território indígena Munduruku Apiaká, além de onze comunidades quilombolas. Nenhum/a morador/a das aldeias e comunidades foi consultada/o no processo de elaboração do estudo de impacto ambiental¹²⁸.

Ao chegarem na sede da Prefeitura, o grupo de cerca de cem indígenas não foi recebido pelo Prefeito e, então, ocupou o local. Como já havia a deliberação de ficar na sede da Prefeitura até que fossem atendidas/os, ao sair em passeata, já havia a possibilidade de que a ocupação acontecesse. Então, algumas providências já começaram a ser tomadas, como a busca por uma cozinha para fazer a alimentação, arrecadação de alimentos e dinheiro para as despesas, convocação de mais indígenas para participar do ato. A rede de parcerias começou a ser mobilizada. Representantes de várias entidades foram convidadas/os a participar e apoiar o ato. É relevante que, naquela situação, a pauta principal não era de interesse específico dos povos indígenas – como, por exemplo, nas ocupações da SESAI em que se tratava de uma reivindicação focada na saúde indígena. O tema da implantação de grandes empreendimentos na bacia do Tapajós mobiliza uma gama de sujeitos sociais. Representantes do CITA, inclusive, entraram em contato com o coordenador da FOQS (Federação das Organizações Quilombolas de Santarém) para convidar as/os quilombolas a participarem da ocupação, mas não houve adesão. Lideranças quilombolas apareceram apenas na audiência pública, com a presença do

¹²⁸ Mais informações sobre o processo ver: <https://terradedireitos.org.br/casos-emblematicos/portos-do-maica/15788>
Consulta em 11/06/2020.

prefeito e outras autoridades que aconteceu no plenário da Câmara Municipal – evento que foi o desfecho da ocupação. De toda maneira, houve apoio de diversos agentes que participaram das articulações, realizaram atividades na ocupação, doaram alimentos e dinheiro, contribuíram no leva e traz de pessoas e comidas. Em sua maioria eram pessoas representantes de entidades sociais e da Ufopa.

A partir do momento em que ocorreu a ocupação, a cobertura midiática do ato foi realizada pelas/os próprias/os indígenas, com postagem de textos e fotos nas redes sociais e com disseminação de vídeos editados por um aluno indígena da Ufopa. As informações foram repassadas para redes de contatos das/os indígenas em nível local e nacional. No mesmo dia, começaram a ser publicadas reportagens sobre a ocupação, como no *site* do portal de notícias G1 Santarém, da organização Terra de Direitos, das mídias alternativas Brasil de Fato, Jornalistas Livres e Racismo Ambiental¹²⁹.

A circulação da informação emprestou legitimidade e incentivou pessoas que estavam participando da ação política. Manter pessoas por 24 horas em uma ocupação, não é simples. Afinal, as condições são sempre precárias para acesso a banheiro, à comida e comodidade para dormir. Lideranças dialogaram com servidoras/es da Prefeitura e com policiais para negociar a logística. Foi definido que indígenas dormiriam em área externa de um jardim, disponibilizou-se uma copa para organizar as refeições e um banheiro. Ao longo do dia era montada programação para manter as pessoas no local, com debates, oficinas, brincadeiras para as crianças. A equipe que coordenou a ocupação foi composta por Auricélia Arapiun, Fabiana Borari, Fernanda Borari e Luana Kumaruara. Fernanda se responsabilizou pela alimentação, atuando, como elas dizem, “nos bastidores”. Ela é uma pessoa que está sempre disponível para assumir questões logísticas, além de gostar e cumprir com qualidade esse papel, ela não gosta de falar em público. Auricélia, Fabiana e Luana ainda que estivessem todo tempo também lidando com a operacionalização das atividades, estavam à frente mediando os conflitos, negociando e construindo a estratégia política junto com as/os outras/os indígenas.

¹²⁹ Ver reportagens nos links: <http://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/noticia/indigenas-bloqueiam-br-163-em-protesto-contrucao-de-portos-em-santarem-pa.ghtml> ;
<http://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/indigenas-do-baixo-tapajos-ocupam-prefeitura-de-santarem/22489> ;
<https://www.brasildefato.com.br/2017/06/08/para-indigenas-ocupam-predio-da-prefeitura-de-santarem-contrucao-de-porto/> ; <http://racismoambiental.net.br/2017/06/08/indigenas-do-baixo-tapajos-ocupam-prefeitura-de-santarem/> ;
<https://www.facebook.com/jornalistaslivres/photos/pcb.546016635522218/546015132189035/?type=3>
Acesso em 12/06/2020

A avaliação das representantes que estiveram na coordenação da ocupação é que o resultado foi positivo, pois o Prefeito, que nunca havia recebido as/os indígenas, marcou e participou de audiência sobre os impactos da construção dos portos no Maicá, no dia 09 de junho de 2017, sexta-feira. Voltou a se reunir com as/os indígenas na segunda-feira, 11 de junho, abrindo uma agenda de trabalho ampla, com a presença de grande parte de seu secretariado. O processo de licenciamento do Porto do Maicá permanece suspenso. O desfecho dessa ocupação reafirma o entendimento de lideranças quanto à efetivação dos direitos indígenas do Baixo Tapajós por agentes públicos. Ela apenas ocorre apenas quando há pressão e exposição das problemáticas em jogo para outros setores da sociedade, culminando, muitas vezes, em decisões judiciais. O exemplo da ocupação da Prefeitura demonstra um modo de ação local de indígenas do Baixo Tapajós, quando elas e eles avaliam que as vias protocolares de relação com agentes públicos não estão surtindo efeitos para efetivação de seus direitos.

Figura 13 Luana Kumaruara falando com o Vice Prefeito, José Maria Tapajós na ocupação da Prefeitura de Santarém, ao fundo, Maura Arapiun filma usando seu celular. Santarém/PA, junho de 2017.



Foto: Acervo CITA

As/os indígenas compreendem que firmar aliança com sujeitos sociais influentes, que atuam fora da região do Baixo Tapajós contribui para ampliar o poder de persuasão nas negociações com representantes do poder público. Sendo assim, é uma estratégia que visa tentar balancear a correlação de forças no jogo político. Dessa maneira, a possibilidade de viajar e

conhecer outras realidades, criar vínculo com indígenas de outros povos e ampliar a rede de apoiadoras/es são entendidas como um instrumento político importante pelas lideranças.

Representantes do CITA participam de redes indígenas para além da região do Baixo Tapajós, como da Federação dos Povos Indígenas do Pará (FEPIPA), da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), da Coordenação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica (COICA), da Rede Juventude Indígena (REJUIND) e da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). De todo modo, como afirma Auricélia Arapiun: “a luta é no território junto com nossos parentes”. Portanto, as alianças externas para serem legitimadas pelo coletivo precisam ser construídas no intuito de fortalecer a luta local. Há controle social em relação às pessoas que viajam para representar o *movimento*, no sentido de serem cobradas a atuar nas lutas diárias em defesa dos direitos indígenas no Baixo Tapajós. A presença física na dinâmica cotidiana em atividades do *movimento* nas aldeias ou na cidade de Santarém é uma condição fundamental para que a pessoa tenha legitimidade para representar os povos do Baixo Tapajós. Caso contrário, ela será acusada de estar se aproveitando da luta do *movimento* para se auto promover, dúvida que coloca em questão sua representatividade.

Oliveira (2013) evidencia que a pluralidade de vozes e as contradições são elementos constitutivos das organizações indígenas. Há muitas divergências entre porta vozes indígenas, em níveis local, regional e nacional. Tal situação é recorrente não apenas em coletivos indígenas:

A existência de divergências dentro de uma comunidade, seja ela indígena ou não, não só é real, como garante a oxigenação ao grupo, garantindo a capacidade de interferir e reinterpretar situações. O antropólogo inglês Max Gluckman afirma que os “conflitos fazem parte da estrutura social, cujo equilíbrio atual está marcado por aquilo que costumamos normalmente chamar de desajustamento (GLUCKMAN, 1987, p.261). Percebemos as divergências presentes nos diálogos entre as organizações indígenas como uma consequência de seu próprio ajustamento a uma realidade que envolve diversas relações de poder, em um processo de constante justamento às possibilidades políticas de determinados contextos (ibidem, 2013, p. 196-197).

Além dessa questão estruturante das dinâmicas sociais, quando se trata das relações entre povos, é preciso considerar a diversidade sociopolítica, linguística e cultural. É complexo construir um entendimento comum entre representantes do mesmo povo, quiçá entre povos diferentes. Considerando as constantes violações de direitos vivenciadas pelas/os indígenas, lideranças buscam constituir alianças para dialogar com representantes do Estado, e para tal,

julgam necessário apresentar agendas comuns. Mas esse processo de construção de entendimento é árduo, cotidiano e pressupõe desavenças políticas.

No caso das lutas sociais no Baixo Tapajós, as disputas, por exemplo, nas assembleias do conselho de lideranças do CITA são constantes. As articulações nos bastidores de grupos políticos divergentes são parte constituintes do processo. **Auricélia Arapiun**, que ocupa o cargo de vice coordenadora do CITA, vive inúmeros dilemas na relação com suas parentas e parentes. A missão de representar 13 povos, cerca de oito mil indígenas, é muito desafiadora e muitas vezes contraditória. Auricélia renuncia a inúmeras obrigações de sua vida de mãe, dona de casa e estudante, para se dedicar às atividades do *movimento indígena*. Em determinadas circunstâncias, ela se sente sozinha e sobrecarregada. As demandas cotidianas de funcionamento da instituição estão sob a responsabilidade dela e de mais uma pessoa da coordenação executiva do CITA, o restante das pessoas não assumiu as tarefas para fazer a organização funcionar e atender às solicitações das/os indígenas que vivem nas aldeias. As pessoas com as quais ela conta para ajudar na resolução dos problemas são algumas integrantes do Departamento de Mulheres do CITA.

Auricélia tem uma autoridade construída entre lideranças e caciques, visto que, como amplamente demonstrado ao longo dos capítulos, desde o início da constituição do *movimento indígena*, quando ela contava com 13 anos, ela participa ativamente das articulações. Mesmo assim, em determinados momentos, ela sente sua autoridade questionada, principalmente por homens da sua faixa etária. A reflexão da relação entre homens e mulheres indígenas no Baixo Tapajós se transformou, a partir do processo de reativação do Departamento de Mulheres do CITA, conduzido por acadêmicas da Ufopa. Esse tema será analisado no próximo item.

5.3 Organização política das mulheres indígenas no Baixo Tapajós

O Departamento de Mulheres e o Departamento de Jovens foram incluídos na estrutura do CITA desde o primeiro estatuto, formulado com participação de representantes dos 13 povos do Baixo Tapajós, em 2003. A proposta de criação desses departamentos surgiu pela destacada atuação das mulheres nos processos de articulação e inspirada em outras organizações indígenas. As primeiras organizações de mulheres indígenas no Brasil surgiram ao final da década de 1980: Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro, em 1987, e a Associação das Mulheres Indígenas do Distrito de Taracua, Rio Uaupés e Tiquié, em 1989. Na

segunda metade dos anos 1990, houve um aumento significativo de organizações de mulheres indígenas (SACCHI, 2003). Vale ressaltar que foi na Amazônia elas começaram a se organizar e onde, até hoje, há o maior número de entidades que as representam.

De toda maneira, ressalto que mulheres indígenas atuam politicamente em todas as regiões do país. No Nordeste, por exemplo, desde os anos 1980, Maninha Xukuru-Kariri (AL) se constituiu como uma importante liderança que lutava pelo direito ao território, educação e pela valorização e visibilidade do trabalho das mulheres. Em 1995, ela protagonizou a criação da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME) e foi por muitos anos a pessoa de referência na instituição (OLIVEIRA, 2013, p. 131). Em 2006, Maninha Xukuru-Kariri morreu e em sua homenagem foi realizado um grande encontro regional da APOINME, em Salvador/BA. Na ocasião, foi criado o Departamento de Mulheres da APOINME, inspirado na primeira experiência de organização de mulheres do âmbito de uma entidade indígena de abrangência regional. Refiro-me ao Departamento de Mulheres da COIAB, que foi constituído a partir da deliberação do pleno da Assembleia Ordinária da entidade, realizada em Santarém, em 2001 (VERDUM, 2008, p. 10).

Essa Assembleia da COIAB aconteceu em Santarém em consequência da mobilização de porta-vozes dos povos do Baixo Tapajós no evento “Brasil: Outros 500”, realizado em Porto Seguro/BA, no ano 2000. Com já relatado (*vide* item 2.3), uma comitiva passou por Santarém e indígenas do Baixo Tapajós se agregaram ao grupo seguindo rumo à Porto Seguro. Nessa ocasião, representantes dos povos do Baixo Tapajós ficaram próximas/os de integrantes da COIAB e articularam apoio para o fortalecimento da organização política local. Assim, ao retornarem para Santarém, as/os indígenas imediatamente fomentaram a criação do CITA e, na perspectiva de dar legitimidade ao *movimento indígena* no Baixo Tapajós, pleitearam sediar a Assembleia da COIAB. Graça Tapajós, que foi a coordenadora da delegação do Baixo Tapajós na viagem para Porto Seguro, analisa a articulação com lideranças da COIAB e como a criação do Departamento de Mulheres da COIAB, naquela ocasião, motivou a organização política das indígenas no Baixo Tapajós:

Depois da Marcha dos 500/2000 anos que participamos em Porto Seguro/BA, a nossa atuação junto da COIAB e da COIAB conosco foi marcante. Na Assembleia aqui em Santarém reunimos lideranças indígenas da Amazônia brasileira, uma das pautas relevantes foi a criação do Departamento das Mulheres da Amazônia, vinculada à COIAB. Isso motivou a criação de um Departamento aqui em Santarém. Em 2003, no Encontro dos Povos indígenas em Bragança, aldeia do povo Mundurucu, na FLONA Tapajós, fiz articulação com a coordenadora do Departamento de Mulheres da COIAB Rosimary Arapasso para ela ajudar na criação do nosso Departamento no CITA. Houve a adesão de muitas mulheres. Foi agendada uma nova vinda da Rosimary para a criação deste Departamento. Eu fiquei como facilitadora e articuladora junto

das mulheres locais com o apoio das mulheres da COIAB. Marcamos data e local para nosso encontro. Aí vem o pior, um homem indígena daqui desarticulou, espalhou mentira e acabou com o evento. Passamos tamanha vergonha com a coordenadora, mas ela compreendeu o episódio da fofoca, fiquei triste, me desestimulei. Dias depois viajei para estudar no Equador, um curso de formação de direitos humanos para indígenas por indicação da COIAB. O curso durou oito meses. Mesmo com essas dificuldades enfrentadas, criamos o nosso departamento (áudio enviado por Graça Tapajós, a meu pedido, por aplicativo de mensagens instantâneas, no dia 15.06.2020).

De acordo com Graça Tapajós, a primeira iniciativa para instituir um coletivo de mulheres no Baixo Tapajós foi boicotada por um homem indígena. A avaliação das próprias indígenas é que se tratou de uma atitude para inviabilizar a promoção da autonomia das mulheres e sua participação na esfera política pública e formal. Dificuldades de institucionalizar espaço de representação para as mulheres no campo do *movimento indígena* são recorrentes em várias regiões do país. Sacchi (2016, p. 57) descreve a primeira tentativa frustrada das indígenas, em 1996, em criar uma cadeira para as mulheres no Conselho Indígena de Roraima (CIR). No primeiro momento, houve espanto e reações contrárias por parte de lideranças masculinas. No ano seguinte, as mulheres reapresentaram a proposta, mas, antes, fizeram trabalho de articulação e convencimento junto a alguns homens sobre as contribuições que elas poderiam dar na organização política indígena, tanto nas aldeias quanto na relação com a sociedade envolvente. Assim, conseguiram institucionalizar a participação de mulheres na composição do CIR.

Em 2001, a ação de Graça Tapajós para organizar as mulheres na região do Baixo Tapajós não foi bem sucedida. Logo em seguida, ela passou uma temporada fora de Santarém. Nesse período, várias mulheres seguiram trabalhando nas articulações políticas de *base* em torno das questões indígenas amplas, mas sem se estruturarem enquanto grupo de mulheres. De toda maneira, a ideia plantada naquele momento vem à tona em 2003, quando indígenas do Baixo Tapajós decidiram formalizar o CITA enquanto pessoa jurídica. No debate sobre a construção do Estatuto, foi aprovada a inclusão do Departamento de Mulheres na estrutura da entidade. Porém, a criação no papel, não significou sua formação de fato. Isso aconteceu em 2005, quando mulheres atuantes nas ações do *movimento indígena* como Alaíde Arapiun (aldeia São Pedro), Darcy Tupinambá (aldeia Jacarezinho), Edith Borari (aldeia Novo Lugar), Joelma Munduruku (aldeia Takuara), Maria das Neves do povo Arara Vermelha (aldeia Arapiranga), Marilza Maytapu (aldeia Pinhel), Nazareth Cara Preta (aldeia Escrivão), Socorro Tupinambá (aldeia Muratuba) começam a se organizar enquanto coletivo de mulheres. Elas são parteiras, benzedeiras, pajés, artesãs, ceramista, agricultoras, pescadoras, cacicas, manipulam remédio

caseiro. Exercem uma ou várias dessas funções ao mesmo tempo. No I Encontro das Mulheres Indígenas do Baixo Tapajós, em janeiro de 2019, na aldeia Novo Gurupá, Rio Arapiuns, houve participação de aproximadamente 200 mulheres, de variadas idades e povos. Muitas daquelas que participaram desde o início da luta estavam presentes. A primeira roda de conversa no período da tarde foi para que as mais velhas contassem sobre o processo de criação do Departamento de Mulheres. Abaixo, segue trecho do depoimento de dona Maria das Neves:

Estou muito honrada de ver a presença de tantas mulheres de mais idade e de mulheres mais jovens também aqui no nosso encontro. As mais novas muitas vezes não sabem das histórias da luta e estamos aqui para contar. E nós mais velhas não nos cansamos de lutar. Eu estou desde 1997. A gente não se sente cansada, cada vez que a gente participa aprendemos uma coisa nova e se sente cada vez mais fortalecida. Foi em 2001 que começou o debate da criação do Departamento de Mulheres e do Departamento de Jovens do CITA. A gente fez parte do Departamento de Mulheres. Viajamos muito para as comunidades naquela época, como falou a Dona Darcy. Por onde ela andava, a gente andava junto com ela. E como ela, eu também sou parteira. Sou parteira de nascença, o primeiro parto que eu fiz eu tinha 09 anos de idade. Eu não sabia o que significava, mas eu fiz. Mas o que eu quero dizer para vocês mulheres guerreiras, mulheres indígenas, mulheres que sabem o que é a luta, é sobre quando foi formado nosso Departamento de Mulheres. Quando criamos a gente não tinha recurso, mesmo assim a gente lutava muito pelas políticas públicas de saúde, educação e território. E a gente focava na formação política das mulheres. Andava de casa em casa, de comunidade em comunidade, fazendo visita para as famílias. As pessoas do GCI andavam com a gente fazendo reuniões, fazendo visitas. A noite fazíamos reunião. Em algumas aldeias vinham pouca gente e só recebíamos críticas. É muito difícil receber essas críticas, mas ainda assim ninguém nunca recuou. Nós andávamos firmes de cabeça erguida. Vocês podem perguntar: mas se vocês não tinham dinheiro, como vocês saiam? Pedíamos carona nos barcos de linha e comíamos e bebíamos o que davam para a gente. Andávamos com a rede e a coragem. Mas a gente venceu tudo isso. A gente fazia por amor ao movimento. Hoje em dia por exemplo para a gente chegar até aqui temos ajuda de custo, temos alimentação. É muito mais fácil hoje fazer e aprovar projeto. Hoje tem gente que reclama da alimentação, diz que está pouco ou está ruim. Eu não reclamo não. Naquela época, a gente não tinha nada disso. Fazíamos na cara e na coragem, para lutar por nossos direitos, por políticas públicas. Para defender o que é nosso temos de fazer enfrentamentos, enfrentamentos perigosos. Tanto para defender nossos territórios quanto nosso direito a educação e saúde. É preciso que a gente tenha muita coragem. Temos de saber falar na hora certa, não podemos falar besteira fora de hora. Temos de falar as palavras certas e com coragem para vencer os nossos adversários. Enfrentamentos fazemos desde 1997 não é só agora. Se a gente tiver medo, a gente acaba arredando o pé e dizendo “isso aqui não é para mim”. Ser mulher não é só ficar em casa, cuidando de lavar prato, lavar roupa, fazer comida, cuidar do marido. É cuidar do marido sim, cuidar dos nossos filhos sim, mas nós temos o dever para poder ter o direito. Como mulher, como ser humano, como pessoa. Naquela época, eu saía com a Auricélia - naquela época ela nem tinha filho ainda - de porta em porta pedindo açúcar, café, arroz para conseguir fazer nossos encontros e nossas visitas nas aldeias. Era assim que a gente fazia (depoimento público de dona Maria das Neves, na ocasião do 1º Encontro de Mulheres Indígenas do Baixo Tapajós, Aldeia Novo Gurupá, Rio Arapiuns, Santarém, 10 de janeiro de 2019).

A narrativa de dona Maria das Neves enfatiza a disponibilidade necessária para participar da luta, independente das circunstâncias. A coragem, por ela tantas vezes referida, engloba criar possibilidade de, enquanto mulher, sair de casa e delegar as funções domésticas, não temer a falta de condições materiais para realizar as ações e desenvolver o dom da oratória. O equilíbrio entre as responsabilidades domésticas e pessoais e as responsabilidades com as

demandas coletivas é uma questão muito debatida entre as indígenas. Retomarei esse assunto em breve, quando tratar sobre a organização das mulheres na atualidade.

Figura 14 Anciãs cantando juntas. Da esquerda para direita: dona Marilza Maytapu, dona Maria das Neves, dona Edna Arapium, dona Catarina Kumaruara, dona Darcy Tupinambá e dona Maria Munduruku. I Encontro das Mulheres Indígenas do Baixo Tapajós, Aldeia Novo Gurupá. Santarém/PA, janeiro de 2019.



Foto: Acervo Departamento de Mulheres CITA

A articulação em torno do Departamento de Mulheres perdurou até meados de 2007. Além de se reunir para dialogar sobre os direitos territoriais, de educação e saúde, elas costumavam produzir remédio juntas, trocar conhecimentos sobre pajelança, ervas medicinais, criação das/os filhas/os e debater sobre política. Em determinado momento, elas se dispersaram, tanto por questões pessoais quanto pelo fato de não terem apoio das pessoas que estavam na coordenação do CITA para realizar ações mais estruturadas. Por quase dez anos, mulheres do Baixo Tapajós seguiram atuando em questões gerais referentes aos direitos indígenas. Algumas delas continuaram reunindo grupos de mulheres no contexto aldeão. Em meados da década de 2010, Auricélia Arapiun, Luana Kumaruara e Fabiana Borari dão o passo inicial para a rearticulação das indígenas em torno do Departamento de Mulheres do CITA. Como será analisado a seguir, uma combinação de fatores propicia essa retomada, envolvendo o convívio na Universidade, a eleição delas – em gestões diferentes – para a coordenação executiva do CITA e a influência da organização de mulheres indígenas em outras regiões do país.

5.3.1 Reativação do Departamento de Mulheres do CITA

Luana Kumaruara foi a primeira das três a ingressar na Ufopa, em 2012. Como exposto no capítulo 4, em 2013, ela começa a participar das mobilizações para exigir bolsa de estudos para discentes indígenas e, a partir daí, passa a se constituir como uma ativista. Considerando que ela já tinha determinadas capacidades desenvolvidas, fruto de sua trajetória no mercado de trabalho, ela passa a assessorar tecnicamente lideranças do *movimento indígena* na elaboração de documentos. Em 2014, na Assembleia Eletiva do CITA, ela é indicada pelo seu cacique a integrar a coordenação executiva. Ela ficou receosa porque estava grávida e, naquele momento, ainda não tinha experiência enquanto militante indígena, tampouco conhecimento de como era o trabalho desenvolvido por representantes do CITA. A sua mãe e sua irmã disseram que a apoiariam, caso fosse eleita. Na votação ela é escolhida como secretária. Luana Kumaruara então adentra efetivamente o universo da política junto aos 13 povos do Baixo Tapajós. Ela começa a viajar, conhecer as terras indígenas, as lideranças, as problemáticas que preocupam as pessoas. Passa a cada dia mais compreender quais instituições são relevantes no jogo político e a saber quem são as pessoas que representam essas instituições.

Até que no final de seu mandato, em 2016, estavam ocorrendo mobilizações locais e regionais para a realização da 1º Conferência Nacional de Política Indigenista (1º CNPI), coordenada pela FUNAI, que aconteceu em dezembro de 2016, em Brasília¹³⁰. Participaram das etapas locais cerca de 1500 indígenas de todas as regiões do país. Nesse mesmo período, estava em processo de constituição o coletivo Voz das Mulheres Indígenas, que é um grupo composto por indígenas de todas as regiões do país que visa uma articulação nacional. Elas, a partir de um projeto desenvolvido em parceria com a ONU Mulheres, decidiram construir uma pauta comum das mulheres indígenas do Brasil¹³¹. Para tal, as indígenas buscaram a coordenadora da Coordenação de Gênero, Assuntos Geracionais e Mobilização Social da FUNAI, para articular participação de mulheres nas 142 conferências locais e 26 etapas regionais preparatórias da 1º CNPI e reunir material para a construção da pauta comum. Nesse processo, as chamadas multiplicadoras do Voz das Mulheres Indígenas tinham a atribuição de reunir indígenas para aplicar um questionário com outras parentas, para levantar as demandas

¹³⁰ Mais informações sobre a I CNPI ver: <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/3606-funai-divulga-resultados-da-i-conferencia-nacional-de-politica-indigenista> . Consulta em 15/06/2020.

¹³¹ Mais informações sobre o coletivo Voz das Mulheres Indígenas e a construção da pauta comum ver: <http://www.onumulheres.org.br/mulheres-indigenas/> Consulta em 17/06/2020.

e principais problemas enfrentados. A multiplicadora que atuava na região do Baixo Tapajós era Ângela Amanakwa Kaxuyana, do povo Kahyana, aldeia Pur'ho Mĩtĩ, Terra Indígena Katxuyana-Tunayana, município de Oriximiná/PA. Ângela convidou Luana para aplicar os questionários entre mulheres dos 13 povos do Baixo Tapajós. Na análise de Luana Kumaruara, a participação dela nesse processo de levantamento de informações junto às mulheres foi determinante para ela passar a problematizar questões de gênero. Nas palavras de Luana:

Na época da Conferência de Política Indigenista eu fiz um diagnóstico da ONU Mulheres. Nessa problemática toda com o CITA, eu jamais tinha prestado atenção mesmo para as questões assim das mulheres. Tinha um questionário para responder. As vezes elas mesmas preferiam que eu perguntasse e escrevesse, umas porque não sabiam escrever mesmo. Outras preferiam responder sozinhas e me entregavam. Aí eu vi lá as respostas delas e eu disse: poxa, as mulheres estão precisando de uma atenção muito especial também. Muitas falavam: “Ah, eu me sinto liderança, mas não tenho espaço. Não sou reconhecida. Eu faço tanto e não há um reconhecimento”. Outras abordavam questões de problema de saúde mesmo, né? Então, fiquei pensando que as mulheres precisavam de uma atenção maior. E apareceu muito a questão da violência.... Na época que eu estava no CITA, eu lembro que houve uma mulher que foi assassinada pelo companheiro no Maró. E outra se enforcou, lá do meu território mesmo, lá da aldeia Vista Alegre do Capixauã. Falaram que ela era muito presa que o pai dela não deixava ela participar de nada, ela era de menor, nem podia ir na igreja, nem na escola. Todo mundo achava muito estranho a relação dele, eles diziam que não era só proteção do pai. Então, outros casos mesmo de violência de sala de aula e tudo mais. Mas o CITA também não estava preparado para lidar com isso. Tinha tanto problema que se fosse abraçar mais isso...Tinha que ser uma ação mais específica que elas pudessem se sentir à vontade, né? Chegar ali e tratar disso. Então eu chamei várias mulheres para a gente escrever um projeto para submeter. Apareceu a Fabiana e a Auricélia. A Auricélia já acompanhava numa outra época com a mãe dela no Departamento de Mulheres. Na verdade, ela trabalhava com o Departamento de Jovens e a mãe dela com o de Mulheres. Elas falavam do grupo de mulheres, elas se reuniam para fazer pomada, para fazer isso, aquilo outro. Assim, nós três sentamos e escrevemos projeto para fazer mobilização de base com as mulheres. O projeto foi a provado e a gente começou a trabalhar.

Luana Kumaruara se despertou para a pauta das mulheres, em 2016, a partir de uma provocação externa, vinda de uma parceria de lideranças indígenas que buscavam costurar uma articulação em escala nacional¹³² com representantes de um organismo internacional. Naquele momento, já havia um acúmulo de experiências pelo país de coletivos de mulheres indígenas, organizados em escala local e regional. Ao contrário do processo de constituição do *movimento indígena* ampliado, que se organizou primeiro em torno de uma articulação pan-indígena, o *movimento de mulheres* teve início a partir de mobilizações localizadas (MATOS, 2012, p. 159).

¹³² Entre as quase trinta indígenas que protagonizaram a construção do coletivo Voz das Mulheres Indígenas destaque: Samantha Roo Tsitsina (povo Xavante), Sonia Guajajara (povo Guajajara), Nara Baré (povo Baré), Telma Taurepang (povo Taurepang), Ceça Pitaguari (povo Pitaguari), Suzie Vito (povo Guarani Kaiowá), Leticia Yawanawa (povo Yawanawa).

A partir desse incentivo, em 2017, Luana acionou redes de instituições parceiras para buscar possibilidades de financiamento. Assim, descobriu a alternativa de apresentar projeto através do CNPJ do CITA para a organização não governamental Fundo Socioambiental CASA. Ao convidar outras parentas para elaborar a proposta, as duas que apareceram foram Auricélia e Fabiana. Auricélia já tinha o desejo de retomar o trabalho que sua mãe desenvolvia com mulheres na aldeia São Pedro. Fabiana, que também tinha como referência, na sua aldeia, o trabalho de mulheres protagonizado por sua mãe, naquele momento ocupava o cargo de secretária do CITA – ela foi a sucessora de Luana. As três juntas elaboraram uma proposta que previa um encontro para reunir mulheres de todas as regiões, e discutir a retomada do movimento de mulheres no Baixo Tapajós.

Após aprovação do projeto, por ocasião de uma reunião do Conselho de Lideranças do CITA, elas convidaram mulheres de diversas aldeias para discutir a proposta. As anciãs consensualmente afirmaram que, no primeiro momento, era preciso fortalecer a articulação das mulheres indígenas em seus territórios e, só depois, realizar um encontro mais amplo. Pelo argumento das mulheres mais velhas, a prioridade deveria ser trabalhar com as *mulheres da base* e, apenas depois de escutar anseios e desafios e sensibilizar essas mulheres para participarem de ação política, deveria se planejar eventos que envolvessem representantes de todos os povos do Baixo Tapajós.

Assim, considerando a experiência das anciãs, a amplitude territorial, a diversidade de povos e as limitações de recursos financeiro e de prazo para execução do projeto, decidiu-se pela realização de 03 encontros regionais de mulheres, que culminariam em um encontro das mulheres indígenas do Baixo Tapajós. Com isso, foi preciso redimensionar o projeto, dialogar com representantes do Fundo Casa e buscar novas parcerias, pois o recurso não era suficiente nem mesmo para financiar os três encontros regionais. Para cada um dos encontros, elas mobilizaram rede de parcerias institucionais, como a organização não governamental Terra de Direitos, o CIMI, o FAOR (Fórum Amazônia Oriental), CPT, PSA, Tapajoara, a FUNAI. O tipo de apoio que cada entidade ofereceu variou entre transporte, combustível, alimentação e/ou recurso financeiro. Além disso, tiveram contribuições financeiras individuais de pessoas aliadas ao *movimento indígena*. Destaca-se também a participação ativa de mulheres do Grupo Consciência Indígena – GCI que contribuíram com apoio técnico, operacional e político.

Figura 14 Parte das participantes da 1º reunião de rearticulação do movimento de mulheres do Baixo Tapajós. Centro Indígena Maíra, Santarém/PA, 02 de outubro de 2017.



Foto: Acervo pessoal Auricélia Arapiun

O primeiro encontro foi realizado na Aldeia São Pedro, de 20 e 21 de outubro de 2017, reunindo mulheres da região do Rio Arapiuns. O segundo encontro ocorreu na Aldeia Ipaupixuna, de 04 e 05 de novembro de 2017, com participação de indígenas da região do Planalto Santareno e dos municípios de Aveiro e Belterra. O terceiro encontro, na aldeia Solimões, de 05 a 07 de janeiro de 2018, reuniu mulheres da região do Rio Tapajós. Cerca de 300 mulheres participaram dos encontros regionais. Como desdobramentos dos encontros regionais, aconteceu a I Assembleia de Mulheres Indígenas do Baixo Tapajós, na aldeia Açaizal, no Planalto Santareno, no período de 03 a 05 de setembro de 2018. Na ocasião, foram eleitas as coordenadoras, secretárias e articuladoras regionais do Departamento de Mulheres e elaborado um planejamento de ações. Entre as atividades planejadas, foram previstos dois grandes encontros já realizados. O 1º Encontro de Mulheres Indígenas do Baixo Tapajós cujo tema foi “Formação Política das Mulheres Indígenas do Baixo Tapajós: Em defesa do território”, que ocorreu na aldeia Novo Gurupá, no Rio Arapiuns, de 09 a 13 de janeiro de 2019, e reuniu cerca de 200 indígenas. E o I Encontro de Pajés, Parteiros, Benzedeiros e Puxadeiros do Baixo Tapajós aconteceu na aldeia Takuara, município de Belterra/PA, de 12 a 15 de dezembro de 2019, com participação de cerca de 100 mulheres¹³³.

¹³³ Desses seis encontros, eu não participei apenas do encontro regional do Tapajós, na aldeia Solimões, em janeiro de 2017. Em todos os outros, eu participei enquanto integrante do GCI, apoiando na produção logística e na assessoria técnica. Assim, entre outras funções, fui responsável pela elaboração dos relatórios. Sendo assim, as informações expostas foram retiradas dos relatórios e das minhas anotações/observações.

Ou seja, desde o início de 2017, quando Luana, Auricélia e Fabiana tomam a iniciativa de escrever projeto para conseguir recursos financeiros na intenção de retomar a articulação entre as mulheres, foram realizados três encontros regionais e 04 eventos, com propósito de reunir indígenas dos 13 povos do Baixo Tapajós, que mobilizaram cerca de 600 mulheres. Ainda que seja instigante, não me debruçarei na descrição e análise desses eventos, porque não é objetivo da presente pesquisa. De todo modo, apresentarei de maneira geral a dinâmica de funcionamento dessas reuniões, os principais temas debatidos e alguns desdobramentos desse processo tanto na organização política das mulheres do Baixo Tapajós, quanto na atuação das jovens indígenas enquanto mulheres e lideranças.

A produção de todas essas seis atividades foi feita por indígenas acadêmicas da Ufopa que tem uma rotina na cidade. A maioria mora em Santarém, mas algumas delas vivem na região de Alter do Chão ou do Planalto Santareno – que são os territórios indígenas do Baixo Tapajós próximos e que tem acesso por via terrestre para a sede do município. O processo de mobilização das mulheres e a logística de locomoção entre aldeias é complexa, considerando, como já explicitado ao longo dos capítulos, questões geográficas e de comunicação. Em resumo, reunir indígenas oriundas das 70 aldeias do Baixo Tapajós é um desafio com alto custo financeiro e depende de uma rede de contatos para fazer com que o convite chegue a tempo para as pessoas, por uma fonte confiável que elas se sintam motivadas e seguras em aceitar a proposta.

O DAIN (Diretório Acadêmico Indígena) é sempre o ponto central de encontro, onde acontecem as reuniões e é guardado o material que será levado para o evento. Em média, cinco mulheres ficaram diretamente responsáveis pela pré-produção de cada uma das atividades, sendo que não foram sempre as mesmas. Aquelas que até o momento protagonizaram o processo preparatório desses encontros foram: Auricélia Arapiun, Fabiana Borari, Luana Kumaruara, Lívia Kumaruara, Fernanda Borari, Marcele Munduruku, Deyse Arapiun, Maura Arapiun e Eli Tupinambá. As duas últimas são as indígenas escolhidas, em setembro de 2018, para coordenarem o Departamento de Mulheres e, após serem eleitas, passaram a assumir a maior parte do trabalho preparatório. Esse trabalho envolve elaboração de projeto e documentos, captação de recurso, articulação de parcerias, mobilização, compra de alimentos, de materiais de apoio e para oficinas, montagem de equipe da cozinha (composta exclusivamente por homens), de relatoria, de recreação para as crianças, elaboração da programação, envio de convites, planejamento do transporte, feitura de camisetas. Esse processo exige diversas capacidades e bastante dedicação antes, durante e depois do evento. Por isso, é

comum as mulheres que assumem a produção terem dificuldades de, por aproximadamente um mês, conciliarem com as outras responsabilidades de suas vidas – sejam acadêmicas, profissionais ou familiares.

Figura 15 Da esquerda para direita: Maura Arapiun, Livia Kumaruara, Auricélia Arapiun, Fernanda Borari e Eli Tupinambá. I Encontro de Mulheres Indígenas do Baixo Tapajós, Aldeia Novo Gurupá, Santarém/PA, janeiro de 2019.



Fonte: Acervo Departamento de Mulheres do CITA

O fato de essas indígenas morarem na cidade de Santarém e serem universitárias viabiliza acessarem conhecimentos e redes de apoio que facilita a realização desse tipo de evento. Mas, essa vivência as exclui, nesse contexto, da categoria de mulheres *da base*. Elas todo o tempo marcam discursivamente que estão executando uma demanda originada das indígenas que vivem nas aldeias e que as vozes que devem prevalecer no momento dos eventos são delas. Essas diferenciações estão todo tempo em jogo e, como é praxe nas relações sociais, são circunstanciais. Afinal, como exposto no capítulo 4, Santarém é também um território indígena para os povos do Baixo Tapajós, então quando essas mulheres viajam para outros municípios para representar o interesse de suas parentas e parentes, elas ocupam o lugar de mulheres *da base*. Ao mesmo tempo, o fato de terem sido criadas na aldeia e alimentarem constantemente vínculos com seus territórios e parentas que lá vivem, sustenta a afirmação de Auricélia Arapiun que “nós somos *da base* sim, só no momento não estamos vivendo *na base*”.

Nas programações elaboradas para os eventos, há um esforço em equilibrar momentos coletivos (em que são compartilhadas informações sobre as ações das/os integrantes do CITA, em que é realizada análise de conjuntura e são construídas estratégias de ação conjunta de pautas de interesse dos 13 povos), com momentos de atividades em grupos menores que proporcione

relações mais intimistas entre as mulheres. Além disso, é previsto tempo na programação para realização de rituais e para atividades recreativas. Ainda que haja adaptações, há estrutura se repete. Estrutura essa que, inclusive, prevê o não previsível, mantendo-se aberta para modificações de acordo com a dinâmica da hora. A prioridade, nessas circunstâncias, é reunir mulheres indígenas. São poucas pessoas não indígenas que participam, e apenas em situações muito específicas são convidadas/os representantes de instituições governamentais ou não-governamentais. A análise das lideranças é que pessoas externas – leia-se pessoas não indígenas – constroem principalmente mulheres que são novas na militância. Os encontros de mulheres têm esse objetivo de ampliar participação e sempre trazer novas mulheres. É diferente, por exemplo, de uma Assembleia do CITA, que tem como foco reunir pessoas com experiência acumulada para tomar decisões. Nessas circunstâncias, é comum representantes de instituições serem convidados/as no sentido de prestarem conta das ações e ouvirem as cobranças das lideranças. Ainda que, se essas representações institucionais ocuparem longo tempo na programação, há sempre muitas críticas, no sentido de reafirmar o protagonismo indígena na fala pública e condução de suas assembleias.

Para chegar aos encontros, a maioria das mulheres precisa se locomover por via fluvial. É comum os barcos atrasarem para chegar ao destino, pois a contagem do tempo no mundo das águas não é a mesma no mundo urbano, pois depende diretamente do vento, da chuva, da lua e dos seres encantados. Por isso, para a manhã do primeiro dia de encontro, não são previstas muitas atividades. Por exemplo, o barco que saiu de Santarém a caminho de São Pedro na ocasião do primeiro encontro de base em outubro de 2017, por volta das três da manhã encalhou na ponta grande no Rio Arapiuns, conhecida pelas/os indígenas como a ponta do Pajé Merandolino. Por cerca de três horas, os homens que estavam a bordo – que foram para compor a equipe da cozinha – ficaram dentro d'água empurrando o barco para desencalhar. As mulheres e crianças, maioria esmagadora entre as passageiras/os, ficaram amontoadas na proa para fazer contra peso. Havia algumas pajés no barco, entre elas Fabiana, que ficaram em suas redes rezando e pedindo ao Pajé Merandolino que permitisse a passagem do barco. Por essa situação, o barco atracou no porto de São Pedro cerca de cinco horas depois do planejado.

Destaco outra situação ocorrida no caminho de ida para aldeia Novo Gurupá, na margem esquerda do Rio Arapiuns, onde aconteceu o I Encontro das Mulheres Indígenas do Baixo Tapajós, em janeiro de 2019. Dois barcos fretados saíam de Santarém. Um deles, o menor – com capacidade de aproximadamente 50 pessoas – estava programado para sair mais cedo, levando alimentação, equipe da cozinha, mulheres da coordenação do evento e mais algumas

indígenas que tinham disponibilidade de sair de viagem no período da tarde. O capitão do barco era muito experiente e, sendo responsável por um barco de linha de Santarém para as localidades no Rio Arapiuns, fazia aquele trajeto constantemente. Ademais, grande parte das/os passageiras/os eram oriundas/os de aldeias localizadas nos rios Arapiuns e Maró. Ou seja, conheciam o caminho muito bem. O barco saiu com dia ainda claro de Santarém, subiu o Rio Tapajós na margem direita até um pouco antes de Alter do Chão e então iniciou a travessia do Tapajós rumo à boca do Rio Arapiuns. A travessia tem cerca de 30 km de largura. Antes de terminá-la, o sol se pôs. O tempo passou. De repente, eu percebi que havia uma movimentação estranha no barco. Pessoas iam e viam, olhavam para o rio, cochichavam. Parei uma indígena e perguntei o que estava acontecendo e recebi a mais inesperada resposta: “estamos perdidas. Passamos na boca do Arapiuns e não sabemos onde estamos”. Simplesmente, nem o capitão nem nenhuma das/os indígenas tinham ideia de onde estávamos e os equipamentos do barco pararam de funcionar. Então, foi decidido parar em uma comunidade – que ninguém sabia qual era, nem mesmo indígenas nativas/os daquela margem do Tapajós - para perguntar onde estávamos e para qual rumo era a entrada do Rio Arapiuns. Três indígenas desceram e quando voltaram informaram que tínhamos passado uma hora e meia da entrada. Então, seguimos viagem e, logo em seguida, todas/os se localizaram e se acalmaram. Voltamos uma hora e meia pelo Rio Tapajós e entramos no Rio Arapiuns. Cerca de meia hora depois, começou um temporal. O capitão procurou um abrigo onde pudéssemos atracar e foi decidido que dormiríamos ali mesmo, mesmo se a chuva parasse. Antes um pouco do amanhecer, retomamos a viagem. A programação inicial era chegar no início da noite de quinta-feira na aldeia, mas chegamos no outro dia pela manhã, por volta das oito horas.

As possíveis explicações para o episódio remetem novamente ao mundo do encante: “tem gente desrespeitando as regras e os encantados estão chamando nossa atenção”, “deve ter mulher menstruada no barco, então os bichos vieram atrás dela”, “o Merandolino brincou com a gente”. Merandolino, como narrado no capítulo 2, é um grande *sacaca* que depois de sua morte (da forma humana), segue vivendo no Rio Arapiuns, geralmente em forma de cobra grande. Esses episódios contribuem para explicitar as dimensões que influenciam as tomadas de decisão dessas mulheres que estão à frente do jogo político. A leitura de mundo por elas explicitadas parte da perspectiva da agencialidade e de uma relação constante com seres que vivem no mundo do encante e com as mães e pais dos lugares (DE LIMA, 2015).

Por isso, inclusive, todos esses eventos iniciam (e terminam) com um ritual. No ritual de abertura é pedida permissão aos seres encantados, às donas e donos daquele lugar, para que

o encontro possa ser realizado. Geralmente, após o círculo formado, a palavra é passada para a/o cacique da aldeia para que faça as boas-vindas. Na sequência, uma representação do CITA fala e depois uma das mulheres que estão coordenando o evento. Então, alguém que tenha autoridade e já anteriormente designada/o, puxa cantos em *nheengatu* e em português. As pessoas acompanham cantando, batendo o pé e rodando de braços dados. É comum acontecer defumação e banho de cheiro durante o ritual. É recorrente no ritual de abertura, a solicitação por parte de uma pajé para que as mulheres respeitem as interdições, caso estejam menstruadas. O argumento central é que caso elas desrespeitem o resguardo e, por exemplo, tomem banho de rio ou igarapé, as consequências são coletivas e atingem, primeiramente, as pessoas mais vulneráveis, no caso, as crianças – que sempre são muitas nesses encontros de mulheres. O sangue tem cheiro forte e atrai *bichos* (DE LIMA, 2019). Esses seres do mundo do encanto ficam bravos e atingem quem estiver por perto, provocando febre, dor de cabeça, tontura, dor no corpo. As crianças costumam participar dos rituais e é comum elas formarem uma roda interna menor, dentro da roda das jovens, adultas e anciãs. Depois, elas se juntam para brincar nas redondezas de onde acontece o evento. Sempre há uma pessoa designada para desenvolver atividades com elas e proporcionar mais tranquilidade para as mulheres participarem do encontro.

Após o ritual de abertura, acontece uma dinâmica de apresentação das participantes. É comum elas se organizarem por aldeia e território. Vera Arapiun, da aldeia São Pedro, integrante do GCI, é a responsável por essas atividades interativas e criativas, ao longo dos eventos. Ela tem um grande repertório de brincadeiras que proporciona um clima descontraído e contribui para acolher as mulheres que participam pela primeira vez. Na apresentação, independentemente do número de participantes, todas falam. As mulheres valorizam esse momento, pois avaliam que demonstra a importância da presença de cada uma delas. Quando o tempo de apresentação não é limitado pela própria dinâmica (por exemplo, em um dos encontros, cada mulher na hora de se apresentar acendia um fosforo e deveria falar até que o fósforo se apagasse), esse momento costuma demorar, visto que muitas mulheres aproveitam a oportunidade para expressar depoimentos sobre sua trajetória e suas preocupações com questões coletivas e pessoais.

Figura 16 Sequência de imagens de rituais de abertura dos encontros de mulheres indígenas do Baixo Tapajós realizados no período de 2017 a 2019, Santarém/PA.



Fonte: Acervo Departamento de Mulheres do CITA

Figura 17 Vera Arapiun conduzindo dinâmica no I Encontro das Mulheres Indígenas do Baixo Tapajós, Aldeia Novo Gurupá, Santarém/PA, janeiro de 2019.



Fonte: Acervo Departamento de Mulheres do CITA

Um lanche costuma ser servido durante esse momento. Como já referenciado, a equipe da cozinha é composta exclusivamente por homens. Jaime Arapiun, da aldeia Vila Franca, é o chefe da equipe – apenas em um encontro ele não pode participar. Há por parte dele e das organizadoras um esforço para comprar alimentos produzidos pelas indígenas e evitar produtos industrializados. Mas nem sempre é possível. É usual receberem doação de frango de granja e bolachas, por exemplo. Às vezes, as regras de prestação de contas do recurso captado exigem nota fiscal e inviabilizam a compra diretamente das/os indígenas. Em outras circunstâncias, realmente o dinheiro não dá. De toda maneira, a cada dia mais, elas buscam alternativas para poderem valorizar a cultura alimentar indígena e investir o recurso captado nas próprias aldeias, ao invés de comprar de grandes redes de supermercado. Essa estratégia é compreendida como uma maneira de enfrentar o modelo de desenvolvimento capitalista e fomentar a autonomia nos territórios indígenas. A busca é oferecer um cardápio com variados tipos de biju, carimã, bolo de macaxeira, pão caseiro, frutas da época, açaí, farinha de tapioca, peixe, mingau de jerimum, vinho de cupuaçu, farofa de piracuí, tarubá, legumes, tubérculos e verduras, todos produzidos na aldeia. Além, lógico, do alimento mais indispensável na cuia, a farinha de mandioca. Essa, definitivamente, não pode faltar.

Retomando à análise da estrutura dos eventos, após apresentação das participantes é compartilhada a programação do evento. A palavra é aberta para sugestões de alterações. Nesse momento, é raro ter alguma proposta de modificação. Porém, ao longo do evento é recorrente acontecerem mudanças. Tanto nos temas priorizados quanto na metodologia. De acordo com o interesse das participantes e a dinâmica dos acontecimentos, atividades podem ser ampliadas, modificadas, inseridas. As articuladoras do evento entendem que faz parte do processo de construção coletiva, de fortalecimento da autonomia e protagonismo das *mulheres da base*. Então, na própria construção prévia da programação, a sua modificação já é um elemento levado

em consideração. Mas, sem dúvida, há assuntos de interesse coletivo que são considerados indispensáveis e serão necessariamente tratados.

Aprovada a programação, costuma-se ter um momento de análise de conjuntura e compartilhamento das ações em curso pelas/os coordenadoras/es do CITA e do Departamento de Mulheres. Ao mesmo tempo, outras indígenas compartilham situações vivenciadas em seus territórios, comentando dificuldades de acesso aos serviços básicos e de conflitos com representantes de interesses capitalistas, como, por exemplo, com produtores de soja e com madeireiros.

Nas ocasiões de debates coletivos, há alguns temas que são priorizados como: relatos das pessoas mais antigas na militância sobre a constituição do *movimento* e dos desafios enfrentados; valorização da narrativa das anciãs; papel das mulheres na política indígena; informes sobre a agenda das/os representantes do *movimento indígena*. E, como era de se esperar, é na plenária que se dão as tomadas de decisões (ainda que as articulações prévias aconteçam nos bastidores). Além dos momentos coletivos, sempre são previstas reuniões em grupos menores. Em algumas situações são realizadas atividades de grupo de trabalho, com foco em levantamento de demanda e planejamento de ações. Essas atividades costumam reunir mulheres do mesmo território. Já a escolha para participar das oficinas de remédio caseiro, artesanato, material de limpeza é por critério de afinidade individual. De todo modo, é dada uma orientação geral para que mulheres da mesma aldeia participem de oficinas diferentes, na perspectiva dos conhecimentos adquiridos serem depois replicados.

Apresentarei brevemente os principais desafios e demandas apresentados nesses seis encontros, com intuito de registrar os anseios e preocupações dessas mulheres e as motivações e dificuldades para participar de espaços públicos e formais da política.

5.3.2 Combate à violência contra indígenas: articulação entre direitos individuais e coletivos

A questão mais problematizada é a dificuldade de as mulheres casadas e com filhas/os saírem de casa para participar de atividades do *movimento indígena*. Há muitas situações que as mulheres não participam por não terem permissão dos maridos. A proibição, segundo elas, acontece por ciúmes e quando as tarefas domésticas e de cuidado com filhos/as são delegadas exclusivamente às mulheres. Elas ficam com medo e inseguras de participar de eventos externos e acarretar o rompimento do elo familiar. Muitos relatos enfatizam a opressão que elas sentem

por não terem liberdade de escolha. As violências sofridas pelas mulheres foram em várias circunstâncias ao longo dos encontros denominada de machismo. O machismo é um dos desastrosos impactos da convivência dos povos com a sociedade ocidental, que provoca realinhamento nas relações de gênero entre indígenas (KAXUYANA, SOUZA e SILVA, 2008, p.41; SACCHI, 2014, p.66).

Nos encontros de mulheres no Baixo Tapajós, foram narradas algumas situações graves de violência. As mulheres têm grande desconfiança em acionar a justiça, por avaliarem que a lei não serve para o contexto indígena e que as pessoas que trabalham nas instituições não estão preparadas para lidar com suas especificidades. As experiências, por exemplo, daquelas que já foram à Delegacia da Mulher denunciar seus maridos é de se sentirem desrespeitadas. Muitas vezes, elas tomam a difícil decisão de ir até à delegacia e chegando lá, está fechada. Quando aberta, a demora para o atendimento é enorme. Por exemplo, uma mulher contou que chegou oito da manhã, só saiu às três da tarde e não se sentiu acolhida pelas pessoas que a atenderam. Em casos de mulheres que moram na aldeia, a eficácia de uma medida protetiva é mínima. Por isso, em muitas situações “elas preferem manter a tradicionalidade dos códigos de conduta e de punição próprios de seus povos e se utilizar da legislação vigente quando entenderem que a situação foi além da esfera de controle e entendimento interno de sua comunidade” (KAXUYANA, SOUZA e SILVA, 2008, p. 45).

Há situações em que elas acionam o sistema legal do Estado como um modo não só de proteção à sua integridade, mas também visando contribuir na construção de soluções coletivas, especialmente quando o casal tem filhas/os. Por exemplo, uma indígena participou dos três primeiros encontros de mulheres. No segundo encontro, ela compartilhou que sofria violência do marido há duas décadas, com quem tem cinco filhas/os. Os atos violentos ocorriam quando ele tomava bebida alcoólica. Essa situação inclusive é recorrente nas narrativas: “quando ele está bom (sóbrio), ele é um ótimo marido. O problema é quando ele bebe”¹³⁴. Nos três primeiros encontros, ela escolheu participar da oficina de violência contra a mulher. Então, quando ela retornou para casa, viveu mais uma situação em que teve medo de morrer. O marido bêbado a

¹³⁴ Os impactos da ingestão de bebidas alcoólicas destiladas entre os povos indígenas são de várias ordens sociais, culturais, patológicas. Sacchi (2014, p.64-65) analisa o uso da bebida como instrumento de colonização dos povos indígenas e as consequências do uso da bebida na violência doméstica contra indígenas. O tema foi discutido também na ocasião do Seminário sobre Alcoolismo e Vulnerabilidade às Dst/Aids entre os Povos Indígenas da Macrorregião Sul, Sudeste e Mato Grosso Do Sul (2001), o ANAIS está disponível em https://bvsm.s.saude.gov.br/bvs/publicacoes/021anais_seminario.pdf, consulta em 23/06/2020.

questionou por que ela havia se arrumado para ir à festa da *comunidade*. Ele começou a bater nela, quebrou móveis e eletrodomésticos. Com ajuda de uma filha, ela fugiu e a sogra a escondeu em sua casa. Então, ela decidiu pegar o barco que sairia naquela madrugada para a cidade. Ao chegar em Santarém, foi para a casa de sua irmã e decidiu que faria denúncia contra ele na Delegacia da Mulher. Na primeira tentativa, a delegacia estava fechada; no dia seguinte, ela voltou. Após longa espera, foi atendida. Ela saiu da delegacia com uma medida protetiva emitida. A princípio, ela disse que queria se mudar da aldeia, pois lá seria julgada, não teria como ficar longe dele e como ele ocupava um cargo de liderança tradicional, a situação se tornava mais complicada. Apesar da angústia de não saber como seria sua vida, ela disse se sentir aliviada por ter tomado uma atitude. Rapidamente, a notícia da denúncia chegou até a aldeia. Passados uns dias, ela retornou para casa. Chegando na aldeia, conversou com sua mãe, sua sogra. Foi encontrar suas filhas e filhos, verificar a situação de sua casa. O marido já havia sido notificado por um oficial de justiça. Aos poucos, ela e o marido dialogaram e decidiram continuar vivendo juntos. Na ocasião da I Assembleia de Mulheres, em setembro de 2018, ela fez um depoimento emocionado na plenária, usando o microfone. Ela disse que se encorajou em fazer a denúncia a partir da vivência nos encontros de mulheres. Para ela foi extremamente importante, pois o marido percebeu que ela não mais aceitaria aquela situação e ela se sentiu fortalecida. Desde então, ela passou a se cuidar mais, se enfeitar, se maquiar e participar dos eventos e confraternizações sem pedir autorização para ele. Nesses últimos dois anos, ela não sofreu violência. Segundo análise dela, o encaminhamento foi que ela lançou mão da “lei dos brancos” para reconstituir sua família. Uma maneira de fazer uso de um instrumento externo, para resolver o conflito interno. A solução permitiu a perpetuação do ideal da coletividade indígena, que se fundamenta na divisão de trabalho e de papéis entre marido e mulher.

As indígenas do Baixo Tapajós frisam o tempo todo que, para cada situação, a solução será diferente. A mesma perspectiva é apontada por Sacchi (2014, p 66), ao estudar outras circunstâncias, ela afirma que para cada mulher indígena e no contexto de cada povo, as estratégias são específicas e prezam, em primeiro lugar, por soluções internas e coletivas, com vistas à manutenção da coesão social. A perspectiva do coletivo é orientadora das tomadas de decisões. As indígenas buscam a efetivação de direitos enquanto mulheres etnicamente diferenciadas, tendo como esteio os direitos coletivos. De toda maneira, os desafios ainda são grandes no combate à violência doméstica. Muitas mulheres se sentem desamparadas e alimentam sentimento de solidão.

Esses temas são debatidos nos encontros de mulheres do Baixo Tapajós, mas quando em grupos menores, as indígenas se abrem mais. O incentivo para que essas situações sejam compartilhadas criou uma demanda para as lideranças mulheres que moram em Santarém, principalmente, para as coordenadoras do Departamento de Mulheres do CITA. Cada dia mais, elas são procuradas para acolher, aconselhar e acompanhar indígenas vítimas de violência. Elas desejam construir estrutura para lidar com essa questão, como consolidação de assessoria jurídica para indígenas vítimas de violência e um espaço físico na cidade para temporariamente acolher mulheres.

As participantes da pesquisa têm uma compreensão que os tipos de violência que elas sofrem, enquanto mulheres indígenas, ultrapassa a relação entre marido e mulher. Discursivamente elas insistem que a luta não é à frente nem atrás, mas ao lado dos homens. Essa concepção busca se afastar de um estereótipo reproduzido por alguns homens indígenas que pressupõem que a articulação entre mulheres é um tipo de conluio contra eles e uma aproximação do feminismo “branco”. Homens que reproduzem esses discursos muitas vezes agem de forma a tentar boicotar e deslegitimar as ações políticas das mulheres. Esse tipo de ataque é mais direcionado às mulheres que se destacam nas articulações do *movimento indígena*. Elas buscam fortalecer rede de apoio entre si para lidar com os sentimentos provocados por essa violência vinda de seus próprios parentes. Concomitantemente, há um movimento por parte das indígenas de valorização dos homens que apoiam a participação política de suas esposas. Elas fazem questão de se referir aos maridos que apoiam as mulheres, cuidando das crianças e da casa quando elas saem. Elas também sempre prestam homenagem pública àqueles homens indígenas que se disponibilizam a trabalhar na equipe da cozinha nos encontros de mulheres e aos caciques que incentivam a participação das mulheres nas reuniões na sua aldeia.

Por ser uma questão delicada, o tema da violência doméstica muitas vezes é conversado fora da programação oficial, em diálogos paralelos. Destaca-se que algumas atividades oficiais que a princípio não tem relação com esse tema especificamente, proporcionam ambiente que fortalecem laços e criam intimidade entre as mulheres. Um exemplo são as oficinas que é um momento aguardadíssimo pelas mulheres. O fazer junto é altamente valorizado e é considerado a circunstância em que as trocas efetivamente acontecem a partir das brincadeiras, das conversas sobre política e da transmissão de conhecimentos tradicionais. As relações constituídas entre as indígenas nas oficinas são análogas àquelas constituídas nas cozinhas ou

casas de farinha no cotidiano aldeão. As oficinas mais esperadas são de remédio caseiro, material de limpeza e artesanato.

Figura 18 Oficinas de Material de Limpeza, Artesanato e Remédio Caseiro realizadas no 1º Encontro de Mulheres Indígenas do Baixo Tapajós, Aldeia Novo Gurupá, Santarém/PA, 09 a 13 de janeiro de 2019.



Fonte: Acervo Departamento de Mulheres do CITA

A produção das oficinas é depois apresentada ao coletivo e as mulheres relatam como foi a experiência. Nesse momento, muitas indígenas que até então ficaram tímidas na plenária se sentem incentivadas e com coragem de falar publicamente. O material produzido é distribuído entre as participantes. O aprendizado das novas habilidades é entendido como uma alternativa para gerar renda, que é uma preocupação entre as indígenas. Inclusive, aquelas que já tem hábito de comercializar bens, sempre levam para os eventos e os vendem paralelamente – seja artesanato, garrafada, óleos. Em algumas ocasiões, como na I Assembleia da Mulheres

Indígenas, em setembro de 2018, foi organizado um bazar com itens diversos levados pelas indígenas. Elas venderam e trocaram roupas, artesanatos, enfeites.

A perspectiva das mulheres analisada por este estudo, é dar continuidade ao trabalho de realização das oficinas nas aldeias, mas elas sabem que um dos maiores desafios da articulação é exatamente manter regularidade nas atividades. Uma das estratégias que elas utilizam é promover intercâmbio entre as mulheres indígenas para legitimar e fortalecer a luta. Elas afirmam que a valorização dos conhecimentos das mais velhas é muitas vezes intensificada quando há o reconhecimento da importância daqueles saberes por pessoas de fora da aldeia. Uma outra demanda é a oferta de formações políticas para mulheres nas aldeias abarcando temas como direitos indígenas, defesa e gestão do território, direito das mulheres, saúde da mulher, elaboração de projetos. Essas formações agregam novos conhecimentos e são uma maneira de legitimar a fala pública das mulheres que participam de reuniões fora da aldeia, pois algumas vezes, quando elas vão repassar os conhecimentos adquiridos, são questionadas quanto à veracidade das informações.

Quando acontecem os encontros, momentos de lazer são sempre previstos, pois são compreendidos como essencial para alimentar a rede de relações e proporcionar momento de relaxamento, visto a sobrecarga do trabalho das mulheres. Ao longo da programação, acontecem brincadeiras e apresentações musicais entre as atividades. Ademais há sempre noite cultural com bingo e música – preferencialmente com uma banda de carimbó. O futebol é também muito valorizado. No último dia do I Encontro de Mulheres Indígenas, em janeiro de 2019, pela manhã, aconteceu um campeonato de pênalti entre duplas de mulheres. Quem não formou par para disputar, ficou animando a torcida. Mulheres, homens, crianças, jovens se reuniram para assistir e se divertir. A jocosidade prevalecia nos comentários e nas risadas.

Em termos gerais, as preocupações e as estratégias que as consideradas mulheres indígenas do Baixo Tapajós discutem vem de encontro com questões debatidas em instâncias internacionais e continentais. Segundo Sacchi (2014, p.71):

As declarações e os acordos continentais e internacionais de mulheres indígenas têm postulado o vínculo entre direitos humanos, violência contra as mulheres e o modelo econômico. Estes documentos postulam a defesa de seus territórios e dos conhecimentos tradicionais, ameaçados pela exploração e usurpação de recursos naturais. Os modelos de desenvolvimento e a imposição de economias são questionados com base nos impactos provocados nos vários âmbitos de suas sociedades e vivenciados de modo específico pelas mulheres. A este fator adicionam a violação aos direitos coletivos e aos direitos humanos das mulheres, propondo o reconhecimento dos direitos coletivos como centrais aos direitos humanos.

O posicionamento das indígenas em carta pública, elaborada e amplamente divulgada¹³⁵ por ocasião do I Encontro de Mulheres Indígenas do Baixo Tapajós, em 2019, interliga os mesmos temas acima referenciados por Ângela Sacchi quais sejam: direitos humanos, violência contra as mulheres e o modelo econômico. Segue trecho da Carta:

Nós, mulheres indígenas do Baixo Tapajós dos povos Arapiun, Apiaká, Arara Vermelha, Borari, Jaraqui, Kumaruara, Maytapu, Munduruku, Munduruku Cara- Preta, Tapajó, Tapuia, Tupayú e Tupinambá, realizamos nosso primeiro Encontro, no período de 09 a 13 de janeiro de 2019, na aldeia Novo Gurupá, no rio Arapiuns, no município de Santarém-Pará. Reunimos cerca de duas centenas de mulheres para discutir estratégias de resistência, defesa dos nossos territórios e efetivação dos direitos das mulheres indígenas, para trocar conhecimentos e fortalecer nossa cultura e espiritualidade. Ao longo desses dias, fizemos rituais e produzimos artesanatos, remédios caseiros, produtos de limpeza, fizemos pinturas corporais com jenipapo e urucum e cuidamos da nossa beleza. Fazer juntas, para nós, é um modo de existir e resistir. De exercer nossos princípios de coletividade e de repasse de conhecimentos entre gerações. É desse modo que milenarmente defendemos nossos territórios, nossos costumes e tradições. Que mantemos nossa relação com a floresta e os rios. Nós dependemos da natureza para continuar existindo física e espiritualmente. Os seres encantados que nos protegem e que dão continuidade à vida dependem da floresta e dos rios. Se matam os rios e a floresta eles morrem e nossos povos morrem junto. Por isso, estamos preocupadas com o acelerado desmonte da política indigenista coordenado pelo recém empossado Presidente da República Jair Messias Bolsonaro. Não queremos desmatamento! Não queremos exploração dos nossos recursos naturais! Não queremos plantio de soja e pecuária extensiva nas nossas terras! Não queremos construção de hidrelétricas e portos nos nossos Rios!

(...) Não vamos nos intimidar com as crescentes ameaças vindas de representantes do poder público e também de entidades privadas. Em todas as instâncias há iniciativas que pretendem deslegitimar nossa existência e negar o direito originário aos nossos territórios (Aldeia Novo Gurupá, Rio Arapiuns, Santarém-Pará, 12 de janeiro de 2019).

Como explicitado não apenas nesse trecho da carta das indígenas, mas também ao longo de todos os capítulos deste texto, a centralidade da relação com o território e seus habitantes é constituinte da noção de pertencimento étnico e de compreensão do mundo. O foco do debate entre as mulheres indígenas no Baixo Tapajós é a proteção do território como estratégia para a continuidade da vida social, política e cultural dos seus povos. Nessa perspectiva de defesa do bem viver coletivo e do papel das mulheres para a continuidade e valorização da vida, elas se unem enquanto um grupo de mulheres indígenas. Assim, as motivações para atuação política

¹³⁵ A carta foi publicada em vários sites e divulgada para várias redes de instituições nacionais e internacionais por e-mail pelas coordenadoras do Departamento de Mulheres do CITA. Seguem algumas páginas com a íntegra da carta: <https://www.cartacapital.com.br/opiniao/carta-das-mulheres-indigenas-do-baixo-tapajos/> <https://midianinja.org/news/encontro-mulheres-indigenas-do-baixo-tapajos/> <https://racismoambiental.net.br/2019/01/21/mulheres-indigenas-do-baixo-tapajos-divulgam-carta-contr-o-acelerado-desmonte-da-politica-indigenista/> consulta em 23/06/2020

das integrantes do movimento de mulheres do Baixo Tapajós vão ao encontro àquelas das lideranças no âmbito do CITA, o que muda é o ponto de vista. Ademais, há uma compreensão entre as mulheres aqui consideradas que existem certos tipos de violências que as atingem de modo específico, mas há inúmeros outros que atingem homens e mulheres pertencentes aos 13 povos do Baixo Tapajós. Por exemplo, tal como explicitado ao longo da tese, o racismo sofrido por essas/es indígenas a partir da negação da existência de seus povos por santarenas/os, indígenas de outros povos e agentes públicos é um tipo de violência que tem impactos cotidianos nos corpos indígenas.

5.3.4 Empoderamento das mulheres indígenas

Se por um lado as mulheres indígenas no Baixo Tapajós que estão na linha de frente da articulação política fazem questão de se distanciar do uso do termo feminismo, elas se aproximam do termo empoderamento. O feminismo, segundo elas, é um termo que não representa seus anseios e que politicamente não contribui para agregar homens e mulheres indígenas na luta por seus direitos coletivos. O debate sobre feminismo, segundo o ponto de vista delas, não dialoga com os modos de organização social, política e com as relações de parentesco e afinidade vivenciadas pelas sociedades indígenas. Ao contrário, elas compreendem o feminismo como parte de um debate de mulheres, em sua maioria branca ocidental, que vive em contexto urbano. Assim, ainda que elas tenham consciência que parte das reflexões que elas elaboram hoje é fruto do legado conquistado por reivindicação de mulheres que se afirmam feministas e reconhecem que há mulheres negras que disputam o conceito de feminismo a partir de um recorte racial (CARNEIRO, 2003; DAVIS, 2016; DJAMILA, 2016; HOOKS, 2019), elas não tem interesse em fazer esse enfrentamento. Não as interessa desconstruir os estereótipos sobre o feminismo, reproduzido inclusive por suas parentas e parentes. Afinal, o enfrentamento aos estereótipos sobre os povos indígenas já se constitui como desafio diário que engloba questões prioritárias para as indígenas. Por isso, elas fazem questão de publicamente não se afirmarem enquanto indígenas feministas¹³⁶. A questão que move as lideranças indígenas no Baixo Tapajós é o debate de gênero a partir de uma perspectiva do direito das mulheres, dos direitos coletivos e do reconhecimento étnico.

¹³⁶ Para uma reflexão sobre o feminismo e as mulheres indígenas ver Mongas (2006).

As indígenas que hoje protagonizam a ação política no âmbito do Departamento de Mulheres e da coordenação executiva do CITA dialogam com coletivo de mulheres feministas, e muitas vezes são chamadas para debates entre feministas, organizados tanto na universidade quanto em outros espaços públicos. Muitas mulheres não indígenas apoiadoras do *movimento indígena* se afirmam enquanto feministas. Assim, elas têm uma proximidade com representantes do feminismo e se apropriam e ressignificam conceitos, debates e comportamentos sobre o papel das mulheres na sociedade. Nesse processo, o termo “empoderamento”, enquanto um mecanismo das mulheres para promoção de equidade de gênero etnicamente contextualizada, foi incorporado no discurso dessas indígenas. Inclusive no contexto de debate com as *mulheres da base*. Para elas, empoderam-se é não ter medo de ser quem é, é assumir seus desejos, não ser submissa ao marido, saber se cuidar e cuidar de outra mulher, ter coragem de falar o que pensa, de representar os interesses do seu povo e ter força para participar da luta. Nesse sentido, o termo é usado nas falas cotidianas. Nos encontros de mulheres elas explicam o significado de “se empoderar” para outras indígenas e, assim seu uso e referência são incentivados.

O processo que acompanhei de algumas dessas lideranças mulheres nos últimos anos, a partir do momento que elas retomam a articulação entre as indígenas no Baixo Tapajós e se aproximam das reflexões sobre igualdade de gênero, demonstra mudanças nas análises que elas fazem das relações entre militantes do *movimento indígena* e da relações afetivas em que elas estão envolvidas. Por exemplo, no início dos anos 2000, como referenciado por Graça Tapajós, um homem indígena conseguiu desarticular a iniciativa de organização das mulheres, fazê-las recuar, sem que houvesse repercussão. Inclusive, quando a partir de leitura (VERDUM, 2008) eu descobri que a fundação do Departamento de Mulheres da COIAB aconteceu na Assembleia realizada em Santarém, em 2001, comecei a perguntar para várias indígenas se elas sabiam desse fato e se isso teve influência na criação do Departamento no âmbito do CITA. Todas elas me diziam desconhecer esse acontecimento. Sendo que dialoguei com mulheres que conhecem a fundo e participaram do processo de constituição do movimento indígena do Baixo Tapajós. O tempo passou (cerca de três anos), eu já dedicada a elaboração do presente capítulo, decide retomar esse assunto. Depois de algumas abordagens infrutíferas, lembrei que não tinha dialogado sobre o tema com Graça Tapajós que eu sabia tinha construindo relações com lideranças da COIAB nos anos 2000, no contexto da manifestação “Brasil: Outros 500”. Só então pude conhecer a narrativa acima exposta. Ao repassar a informação para outras indígenas, a reação foi imediata: “isso foi puro machismo. Um absurdo”.

Atualmente, a situação é diferente, pois aquelas que estão na linha de frente do *movimento*, quando se sentem atacadas ou silenciadas por homens indígenas, reagem. Elas falam imediatamente com eles ou depois compartilham com suas parentas e buscam coletivamente alternativas para lidar política e emocionalmente com a questão. Ademais, elas são conectadas com questões nacionais e internacionais e tem consciência da dimensão que a temática das mulheres ocupa nos debates sobre direitos e no direcionamento de recursos financeiros destinados a execução de projetos. Inclusive, usando dessas oportunidades de disponibilidade de recursos específicos para trabalho com mulheres que elas conseguem aprovar projetos para realizar as mobilizações.

Eli Tupinambá e Maura Arapium, em conjunto com as mulheres que elas mantem mobilizadas em torno do Departamento de Mulheres do CITA, nos últimos anos, foram responsáveis pela maioria do recurso financeiro captado através do CNPJ do CITA. Elas aprovaram, executaram e prestaram contas de vários projetos. A partir do trabalho delas, ocorreu uma intensa atuação das mulheres em torno da defesa dos direitos indígenas e um fortalecimento institucional do CITA, enquanto uma entidade indígena com reconhecida capacidade de operacionalização direta de projetos. Há ainda um posicionamento firme dessas mulheres quanto à elaboração e gerenciamento de projetos serem realizado exclusivamente por elas, sem mediação de qualquer outra organização.

O trabalho desenvolvido por Eli Tupinambá e Maura Arapium contou com apoio estratégico de Auricélia Arapium enquanto vice coordenadora do CITA e articuladora institucional e política da entidade. Ela é quem mais representa a coordenação executiva do Conselho em debates, palestras, audiências, reuniões ampliadas. Auricélia está chegando ao fim do seu mandato. Nesse período de dois anos, o trabalho que ela desenvolveu ampliou a rede de parceria do CITA. Ela também viajou com frequência para as aldeias que é um elemento fundamental para construir a legitimidade das pessoas que se dispõe a ser porta voz do *movimento indígena*. Assim, atualmente, as mulheres têm um protagonismo político no âmbito CITA que é reconhecido tanto por indígenas quanto por agentes externos que representam entidades da sociedade civil e instituições públicas. As indígenas do Baixo Tapajós seguem em exercício de mediação social, lutando pelos direitos coletivos e fazendo questão de se posicionar em suas falas públicas enquanto mulher indígena.

CONCLUSÃO

Em correlação e contraponto de sentidos e de ações em contextos sociopolíticos específicos, analisar trajetórias sociais de Auricélia Arapiun, Luana Kumaruara e Fabiana Borari foi exercício que me levou a debater temas inicialmente não previstos. Esse exercício, pelo qual me deixei transformar e ser guiada pelas informações por elas produzidas, foi desafiador. Apenas ao final do processo de estudo pude perceber que conjuntos de relatos, de início avaliados como secundários, se transmutaram em dados fundamentais. Esses relatos foram melhor compreendidos diante do exercício da escrita, mediado por interpretações fundamentadas em diálogo com outras/os autoras/es. Todavia, um conjunto significativo de informações produzidas ainda não foram analisadas neste texto de tese, principalmente os referentes ao processo recente de organização política das indígenas no Baixo Tapajós. Mantém-se como investimento em pesquisa a ser posteriormente realizado.

Os temas por mim explorados foram escolhidos a partir de olhar interpretativo sobre as narrativas por elas construídas, orientados por meu interesse pela compreensão dos processos de mediação social, não só os por elas protagonizados, mas também, por minha atenção analítica, associados à circulação delas em distintos universos sociais. Negando qualquer reducionismo político que pressupõe indígenas em isolamento e sob imutáveis formas de organização e de prática sociais, trago à reflexão modos de participação de grupo sociais que se reproduzem e reivindicam pertencimentos étnicos por essa interação mediada.

Auricélia, Fabiana e Luana se constituíram enquanto pessoas nesse processo de transitar socialmente entre diversos lugares. Enfatizei o deslocamento de ida e retorno entre cidade e aldeia e vice-versa, que foi por elas experimentado desde a infância. Os percursos dessas mulheres e de suas famílias no território indígena e urbano demonstram que a relação cidade - aldeia não se constrói por oposição, ao contrário, é uma relação de interconexão. O sentido produzido nesses deslocamentos reforçou a distinção identitária e o pertencimento étnico dessas mulheres, conforme demonstrado ao longo de todo o texto. Ou seja, a partir da análise da trajetória social, que reflete mudanças de posições sociais por deslocamento ou concomitante pertencimento a universos diferenciados, elas se empenham em reafirmar construções identitárias. Esse reconhecimento analítico me levou a demonstrar a importância política dessa vivência em ambientes além da aldeia, que não as tornam menos Arapiun, Borari ou Kumaruara, muito pelo contrário, exatamente essa experiência que as possibilitou se constituírem enquanto porta vozes de seus povos e defensoras do direito ao reconhecimento

enquanto indígenas. Circular por diversos espaços sociais, por conseguinte, se apresenta como condição para desenvolver capacidades específicas que as permitem, inclusive, exercer funções de destaque junto as/aos indígenas do Baixo Tapajós.

As experiências de deslocar-se socialmente vivenciadas por Auricélia, Fabiana e Luana ampliam horizontes, ao mesmo tempo em que fortalecem e reafirmam o entendimento delas sobre o território tradicional, ponto de referência de produção de vida social, ou de integração a uma coletividade específica. O vínculo com o território tradicional é constantemente alimentado e referenciado, correspondendo a sinal diacrítico constitutivo do sentido de pertencimento aos povos Arapiun, Borari e Kumaruara.

Ao analisar o processo de constituição de autoridade atribuída a essas indígenas, considerando a formação delas enquanto lideranças, pode deixar emergir questões relativas à organização social, à construção social do corpo e da pessoa, comensalidade e pajelança, temas centrais na cosmopolítica dos povos indígenas da América do Sul.

A construção de legitimidade enquanto porta vozes indígenas representantes de interesses coletivos interpôs a inserção delas em sistemas de educação formal, viabilizando a incorporação de conhecimentos e códigos de comportamentos produzidos externamente aos universos próprios de produção de significados. Para tanto, impôs-se compreender princípios e regras burocráticas que regem as instituições do Estado. Portanto, a experiência escolar contribui diretamente para a formação de intermediação institucionalizada de construção da competência de Auricélia Arapiun, Luana Kumaruara e Fabiana Borari como lideranças indígenas.

A partir de 2010, a implementação de processo seletivo especial para indígenas, na nascente Ufopa, inaugura nova fase quanto ao modo de fazer política entre representantes do *movimento indígena* do Baixo Tapajós. O ambiente universitário torna-se então palco de convivência, de disputa política, de demarcação de alteridades, de formação de lideranças indígenas e de formulação de estratégias antirracistas e de projeto de interculturalidade crítica a ser, posteriormente, replicado em outros espaços sociais. Como demonstrado no texto, ao expressar a amplitude desses processos de intersecção e interconhecimentos, indígenas do Baixo Tapajós investem na ressignificação das condições de ocupação da cidade de Santarém, ao transformar a Ufopa em território indígena.

Auricélia Arapiun, Luana Kumaruara e Fabiana Borari protagonizaram esse processo ao lado de suas parentas e parentes. Ao acumular experiência de mediação social, elas desenvolveram uma percepção aguçada sobre os papéis que elas e representantes institucionais exercem no processo, tornando-se agentes de ações políticas relevantes. Por essas competências, também demonstram o quanto devem se dotar de habilidades para lidar com os diversos conflitos e relações de poder que circundam os universos sociais pelos quais elas circulam. As controvérsias ocorrem em diversas escalas tanto nas relações entre indígenas quanto nas relações com não-indígenas. Auricélia, Fabiana e Luana constituem-se como mediadoras sociais na ação política em defesa dos direitos indígenas, na circulação em diferentes espaços e no diálogo com diversos sujeitos sociais. A análise de Neves (2008a) contribui para elucidar o papel por elas exercido enquanto mediadoras que almejam intervir na realidade social:

Os mediadores são, em grande parte, militantes políticos fundamentais no exercício de constituição, de consagração e de divulgação de novos ideais, metas e modos de organização, em geral agregados em torno de alianças estabelecidas por redes de instituições ou movimentos associativos. Apresentando-se a concertação social como um dos padrões atuais de intervenção para o alcance de mudanças voluntárias, intencionais, o estudo da importância política do papel dos mediadores, no atual contexto, reveste-se de imprescindibilidade (NEVES, 2008^a, p.6).

A atuação de Auricélia Arapiun, Luana Kumaruara e Fabiana Borari enquanto mediadoras sociais inclui também disputar construção e desconstrução de narrativas. Estar em movimento, como destacam essas mulheres, não se limita à circulação em universos sociais, mas também inclui a formulação dos modos de relacionamento e de produção de sentidos e conceitos para operar nas disputas na sociedade. O etnocêntrico imaginário vigente em relação aos povos indígenas foi se atualizando ao longo do tempo, mas permanece reafirmado em estereótipos e estigmas sociais. Os diversos combates políticos que devem operar na relativização dos preconceitos não conseguiram extirpar perspectivas coloniais e colonizadoras que alimentam os princípios de manutenção de sistemas de hierarquização que sustentam e perpetuam o racismo.

O tema do racismo, tão insistentemente por elas salientado, perpassou todos os capítulos da tese, tendo em vista que as relações sociais no Brasil são racializadas e hierarquizadas. Portanto, para analisar os trânsitos sociais em distintos universos de significação que percorrem essas mulheres indígenas, é preciso refletir sobre essa dissimulada trama, que provoca consequências corporais, simbólicas e políticas para as/os indígenas.

O processo de negação de pertencimento vivenciado diariamente por indígenas do Baixo Tapajós é altamente violento e produtor de sofrimento. O grito - “Nós existimos!” - ecoa das gargantas das lideranças em praticamente todos discursos públicos; em alguns momentos exprimem dor, em outros raiva e indignação. O cerne de todas as disputas políticas travadas pelas/os indígenas com representantes institucionais é o mesmo: direito de serem respeitados enquanto povos originários e de não serem questionados, ao afirmarem seu pertencimento étnico. Pertencimento esse que, como longamente explanado ao longo de todo texto, tem seu sentido construído pela relação das indígenas com o território tradicional e seus habitantes humanos e não-humanos (considerando que a própria terra é dotada de agencialidade).

Como explanado no último capítulo, as jovens mulheres indígenas lideranças dos povos do Baixo Tapajós não elegeram, na guerra conceitual que diariamente travam, a disputa no campo do feminismo como prioritária. Elas se auto identificam pelo que denominam feminino indígena e buscam se distanciar do debate feminista. Essa postura se sustenta no entendimento que as demandas coletivas, que elas representam como porta-vozes de seus povos, orientam-nas para o enfrentamento com a sociedade ocidental em outras esferas. Toda argumentação política que elaboram tem como eixo de sustentação a defesa de seus territórios, que significa a defesa de seus modos próprios de organização social e de validação de sistemas de pensamento. Ênfase que esse posicionamento, de modo algum, é impeditivo para que essas mulheres debatam e formulem estratégias de enfrentamento às violências que sofrem enquanto mulheres indígenas. As participantes do *movimento de mulheres indígenas* do Baixo Tapajós constroem espaços de escuta, discutem política do ponto de vista por elas defendido, além de instituírem rede de apoio entre elas. Elas seguem diuturnamente lutando pelos seus direitos de existir e serem respeitadas individual e coletivamente, em contextos das relações entre indígenas e entre indígenas e não-indígenas.

Finalizo incorporando a reflexão de uma mulher preta de tradição de matriz africana, que decidiu disputar significados e significantes no contexto dos debates feministas. Vilma Piedade, em 2017, lançou o livro “Dororidade”, propondo um novo conceito, em contraponto ao que feministas denominam de sororidade. Como já mencionado, uma gama de mulheres negras elegeu esse campo como arena de atuação e disputa política e acadêmica. O que quero ressaltar, no entanto, não são as motivações que as levaram a essa escolha. Mas a convergência da questão estrutural que mulheres negras e indígenas disputam em diversos espaços sociais, que Piedade (2017) denomina de “lugar-ausência designado pelo racismo”, que provoca “a dor e nem sempre a delícia de se saber quem é”. Dororidade, segundo Piedade, é exatamente o

compartilhamento da dor provocada pela negação da própria existência, ao ser jogada para o lugar-ausência em uma sociedade ainda hoje mascarada pelo pressuposto mito da democracia racial. Dororidade é expressão síntese da dor física, moral, emocional que, ao sofrer racismo, corpos de mulheres negras e indígenas sentem.

Essa dor, eu, mulher branca, não conheço e não conhecerei. Embora, não me impeça de engajar-me política e intelectualmente na luta em busca da igualdade de direitos e respeito às diferenças. Uno-me às mulheres pretas e indígenas na construção e expansão do projeto de uma sociedade sem racismo, por elas, por mim, por nossas/os filhas/os, por nós. Essa questão é, de fato, problema de cada um/a de nós e de todo mundo junto, em todos os universos sociais pelos quais circulemos.

Nesse sentido, ao tornar pública a análise das trajetórias sociais de Auricélia Arapiun, Luana Kumaruara e Fabiana Borari, espero contribuir para a formulação de outras narrativas a respeito de indígenas do Baixo Tapajós, no sentido de fornecer instrumentos para a desconstrução de estereótipos vigentes e para fortalecimento da luta antirracista. A escolha em elaborar análise por perspectiva de uma antropologia do afeto, diz respeito não apenas a mim e às indígenas com as quais redigi este texto, mas também tem intuito de provocar leitoras e leitores a envolverem-se na história de vida dessas mulheres, gerando empatia e respeito, posicionamento necessário para deixar-se afetar sempre pelas narrativas indígenas.

BIBLIOGRAFIA

- AGNES, Juliane Sachser; et al. Permanência na universidade: o que dizem os estudantes indígenas da Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná. In: **HOLOS**. Natal: IFRN, ano 30, Vol. 6, 2013. p.190-205.
- AGUIAR, Diana. **A geopolítica de infraestrutura da China na América do Sul**: um estudo a partir do caso do Tapajós na Amazônia brasileira. Rio de Janeiro: ActionAid Brasil, FASE. 2017.
- ALVES, Cecília Pescatore. Narrativas de história de vida e projeto de futuro no estudo do processo de identidade. In: **Revista Textos e Debates**, Boa Vista, n.31, p. 33-41, jan./jun. 2017.
- AMADO, Simone Eloy. **O Ensino Superior para os Povos Indígenas de Mato Grosso do Sul**: Desafios, Superação e Profissionalização. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2016, 154 p.
- AMARANTE, Jorge Meireles; COSTA, Vera Lúcia de Araújo. A tuberculose nas comunidades indígenas brasileiras na virada do século. In: **Bol. Pneumol. Sanit.** Brasília: CRPHF/MS, v.8 n.2 Rio de Janeiro dez. 2000, p. 5-12.
- ANDRADE, Marcelo Moraes de; SILVA, Daniele Wagner. Modos de organização social e dinâmicas institucionais na Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, estado do Pará, Brasil. In: **Revista Sustentabilidade em Debate**. Brasília: UnB, v. 10, n.2, agosto de 2019. p. 142-154.
- ANTUNES, Camila Sissa. Antropologia de afetos: sobre flores, curvas e cores da experiência de campo. In: **Cadernos NAUI**. Florianópolis: UFSC, Vol. 4, n. 6, jan-jun 2015. 19 p.
- ARANTES, Luana Lazzeri. Reflexões sobre processos de constituição do movimento indígena no Baixo Tapajós a partir de narrativas femininas. In: **Revista Ciências da Sociedade (RCS)**. Santarém: UFOPA. Vol. 3, n. 5, jan/jun 2019, p.92-117.
- ARANTES, Luana Lazzeri. Trajetória de mulheres indígenas no baixo rio Tapajós: percursos entre aldeia, cidade e universidade. In: **Anais da 31ª Reunião Brasileira de Antropologia**. Brasília: ABA, 2018.
- ARANTES, Luana Lazzeri. **Diferenças indissolúveis**: Um estudo sobre a sociabilidade borum. **Dissertação de Mestrado**. Brasília: UnB, 2006, 126 p.
- ARANTES, Luana Lazzeri. **Curioseando com Tato**: Notas de Etnologia clássica para uma etnografia sobre a Cosmologia Borum. Monografia. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- AUGÉ, Marc. **Não-Lugares**: Introdução a uma antropologia da supermodernidade. São Paulo: Papirus, 1994, 111 páginas.
- BECKER, Howard. **Métodos de pesquisa em ciências sociais**. São Paulo: Editora Hucitec. 1993.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia. In: **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2006, V. 49 Nº 1. p. 205 -243.
- BENITES, Tonico. 2015. Os antropólogos indígenas: Desafios e perspectivas. In: **Novos Debates/ABA** 2(1): 2-7. p.244-251.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Intelectuais indígenas, interculturalidade e educação. In: **Revista Tellus**, ano 14, nº 26. Campo Grande, MS: 2014, p. 11-29.

BERTAUX, Daniel. **Los relatos de vida: perspectiva etnosociológica**. Barcelona: Edicions BellaTerra. 2005.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. As Assembleias Indígenas - O advento do Movimento Indígena no Brasil. In: **Revista OPSIS**. Catalão: v. 10, n. 1, 2010a, p. 91-114.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009)**. Tese de Doutorado. Brasília: UnB, 2010b, 468 p.

BOURDIE, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, AMADO (org). **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas. 2006. p. 183-192.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 2013.

CAMINO, Leoncio; et al. Repertórios discursivos de estudantes universitários sobre cotas raciais nas universidades públicas brasileiras. In: **Revista Psicologia & Sociedade**. Belo Horizonte: Associação Brasileira de Psicologia Social, vol. 26, 2014, pp. 117-128.

CÁRDENAS, Omaira Bolaños. **Constructing Indigenous Ethnicities and Claiming Land Rights in the Lower Tapajós and Arapiuns Region, Brazilian Amazon**. Tese de Doutorado apresentada na Universidade da Flórida (EUA), 2008. 287 p.

CARDOSO, Luana da Silva. **Práticas Tradicionais de Cura e Política de Saúde Indígena: Tecendo Conhecimentos Entre Mulheres Kumaruara**. Trabalho de Conclusão de Curso em Antropologia. Santarém: Ufopa. 2019. 36 p.

CARDOSO, Luana da Silva; ARANTES, Luana Lazzeri. Como nasce uma guerreira: trajetória de vida de Luana Kumaruara. In: **ANAIS 3º CIPIAL**. Brasília: julho/2019.15p. Disponível em: <http://www.congressopovosindigenas.net/anais/3o-cipial/como-nasce-uma-guerreira-trajetoria-de-vida-de-luana-kumaruara/>

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em Movimento. In: **Revist. Estudos avançados**. São Paulo: USP. 17 (49), 2003. P. 117-132.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, Índios na Constituição. In: **Revista Novos Estudos**. São Paulo: CEBRAP, ed. 112, v. 37, nº 3, set-dez 2018, p. 429-443.

CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Org). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis, RJ: VOZES, 2016. 192 p.

CARVALHO, José Jorge de (coord.). **Encontro de saberes nas universidades bases para um diálogo interepistêmico**. Brasília: UnB, INCTI, 2015, 26 p.

CARVALHO, José Jorge de. As ações afirmativas como resposta ao racismo acadêmico e seu impacto nas ciências sociais brasileiras. In: **Série Antropologia 358**. Brasília: DAN, Universidade de Brasília. 2004. 26 p.

CARVALHO, Luciana Gonçalves; VAZ FILHO, Florêncio Almeida (coord). **Isso é tudo encantado**. Santarém: Ufopa. 2013. 126 p.

CASTELLS, Manuel. **A Sociedade em Rede**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CASTRO, Celso (org). **Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tyçor e Frazer**. Rio de Janeiro: Zahar. 2005. 127 p.

- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- COELHO DE SOUZA, Marcela (coor.). **Entreterras**. Brasília: UnB, PPGAS, v.1, n.1, junho 2017. 31 p.
- COIMBRA JR., Calos Eduardo A, et al. Processo saúde–doença. In: BARROS; SILVA; GUGELMIN (org.). **Vigilância alimentar e nutricional para a saúde Indígena** [online]. Vol. 1. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2007, pp. 47-74.
- COSTA, Solange Maria Gayoso da; et al. Territorialização e identidade indígena no baixo Tapajós no estado do Pará. In: **VI Jornada Internacional de Políticas Públicas**. São Luis: UFMA, 2013. 10 p.
- CRUZ, Felipe Sotto Maior. Indígenas antropólogos e o espetáculo da alteridade. In: **Série Antropologia Vol. 456**, Brasília: DAN/UnB, 2016. 26p.
- DAVIS, Ângela. **Mulher, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016. 262p.
- DE LIMA, Leandro Mahalem. Pajelança nas adjacências do Rio Amazonas: dimensões sociopolíticas e cosmológicas. In: **Revista Ciências da Sociedade (RCS)**. Santarém: Ufopa, Vol. 3, n. 5, jan/jun, 2019, p.61-91
- DE LIMA, Leandro Mahalem. **No arapiuns, entre verdadeiros e –ranas**: Sobre as lógicas, as organizações e os movimentos dos espaços do político. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2015. 439 p.
- DEBERT, Guita. Problemas relativos à utilização da história de vida e história oral. In: CARDOSO (org.). **A aventura antropológica**: teoria e pesquisa. São Paulo: Paz e Terra. 2004. p. 141-156.
- DEPARIS, Sidiclei Roque. **União das Nações Indígenas (UNI)**: Contribuição ao Movimento Indígena no Brasil (1980-1988). Dissertação de Mestrado. Dourados: UFG. 2007. 126p.
- DJAMILA, Ribeiro. Feminismo negro para um novo marco civilizatório. Uma perspectiva brasileira. In: **SUR 24** Revista. Internacional de Direitos Humanos. São Paulo, v.13 n.24, 2016, p. 99 - 104.
- DUSSEL, Enrique. Meditações anticartesianas sobre a origem do discurso filosófica da modernidade. In: SANTOS, Boaventura; MENEZES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 283-336.
- FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. In: **Mana**. Estudos de Antropologia Social 14(2):329-366, 2008.
- FELDMAN-BIANCO, Bela Entre a Ciência e a Política: Desafios Atuais da Antropologia. In: In: BELA FELDMAN-BIANCO (Org.). **Desafios da Antropologia Brasileira**. 1ed. Brasília: ABA Publicações, 2013, v. 1, p. 19-46.
- FERREIRA, Sandra Alberta. **POLÍTICA DE AÇÃO AFIRMATIVA**: Compreendendo a dinâmica da in(ex)clusão na formação acadêmica de estudantes indígenas da UFT. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie. 2013, 131 p.
- FRANCHETTO, Bruna. Mulheres entre os Kuikuro. In: **Estudos Feministas**, ano 4, (1), 1996. p. 35-54.

FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler:** em três artigos que se completam. São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1989.

FREITAS, Marcos Antônio Braga de. O Instituto Insikiran da Universidade Federal de Roraima: trajetória das políticas para a educação superior indígena. In: **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**. Brasília: INEP, v. 92, n. 232, set./dez. 2011, p. 599-615.

FONSECA, Auricélia dos Anjos; ARANTES, Luana Lazzeri. Saber é poder: construção de autoridade e atuação política de acadêmicas indígenas no baixo rio Tapajós. In: **ANAIS 3º CIPIAL**. Brasília: julho/2019. 15 p. Disponível em: <http://www.congressopovosindigenas.net/anais/3o-cipial/saber-e-poder-construcao-de-autoridade-e-atuacao-politica-de-academicas-indigenas-no-baixo-rio-tapajos/>

GAIVIZZO, Soledad Bech. **O direito dos povos indígenas a educação superior na América Latina:** concepções, controvérsias e propostas. Tese de Doutorado. Porto Alegre: PUC-RS, 2014, 130 p.

GALLOIS, Dominique Tilkin. “Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?”. In: RICARDO, Fany (org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza**. O desafio das sobreposições territoriais. Instituto Socioambiental, São Paulo. 2004. P. 37-41.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil** [1573]. Núcleo de Educação à Distância: Universidade da Amazônia. Belém, Pará. s/d. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ua000282.pdf>

GEERTZ, Clifford. **Obras e vidas:** o antropólogo como autor. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

GOLDMAN, Márcio. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. In: **Etnográfica**. Lisboa: CRIA, Vol. X (1), 2006. 15 p.

GRAHAM, Laura. Citando Mario Juruna: imaginário linguístico e a transformação da voz indígena na imprensa brasileira. In: **MANA**, Rio de Janeiro, 17(2), 2011, pp. 271-312.

GREENPEACE. **Barragens do Rio Tapajós:** uma avaliação crítica do estudo e relatório de impacto ambiental (EIA/RIMA) do aproveitamento hidrelétrico São Luiz do Tapajós. Greenpeace Brasil, 2015. 100 p.

GRUPO DE ESTUDOS DO TAPAJÓS. **Relatório de Impacto Ambiental:** AHE São Luiz do Tapajós. s/d. 66 p.

HARRIS, Mark. Sistemas regionais, relações interétnicas e movimentos territoriais – os Tapajó e além na história ameríndia. In: **Revista de Antropologia**. v. 58, nº 1. São Paulo: USP, 2015, p. 33 -68.

HARRIS, Mark. **Rebellion on the Amazon:** the Cabanagem, race, and popular culture in the North of Brazil, (1798-1840), University Press, Cambridge. 2010.

HERSCHMANN, Micael; PEREIRA, Carlos Alberto. E la Nave Va ... As Celebrações dos 500 Anos no Brasil Afirmções e Disputas no Espaço Simbólico. In: **Revista Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 14, nº 26, 2000, p. 203-215

HOOKS, Bell. **Não sou eu uma mulher? Mulheres negras e feminismo**. Rio De Janeiro: Roda dos tempos. 2019. 315 p.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2010**. Disponível em: <http://censo2010.ibge.gov.br/>. Acesso em 27/06/2017.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Os indígenas no Censo Demográfico 2010: primeiras considerações no quesito cor/raça**. Rio de Janeiro: IBGE. 2012. 31 p.

IORIS, Edviges Marta. Identidades negadas, identidades construídas: processos identitários e conflitos territoriais na Amazônia. In: **ILHA Revista de Antropologia**, vol. 11, n° 2. Florianópolis: UFSC, 2009, p. 219-264

IORIS, Edviges Marta. **A Forest of Disputes: Struggles over Spaces, Resources and Social Identities**. Tese de Doutorado. Gainesville, Flórida: UF, 2005, 326 p.

IORIS, Edviges Marta. Conflitos em Unidades de Conservação com populações locais: o caso da Floresta Nacional do Tapajós. In: **XXII Reunião Brasileira de Antropologia**. Fórum de Pesquisa 03: “Conflitos Socioambientais e Unidades de Conservação”. Brasília: RBA, julho de 2000. 21 p.

JÁCOME, Camila Pereira. **Dos Waiwai aos Pooço - Fragmentos de história e arqueologia das gentes dos rios Mapuera (Mawtohrî), Cachorro (Katxuru) e Trombetas (Kahu)**. São Paulo: USP. Tese de Doutorado. 2017. 523 p.

JEKUPE, Olívio. Roubaram o gravador do Juruna. In: **Tellus**, Campo Grande, ano 10, n. 19, jul./dez. 2010, pp. 225-228.

KAXUYANA, Valéria Paye Pereira; SOUZA e SILVA, Suzy Evelyn de. A Lei Maria da Penha e as mulheres indígenas. In: VERDUM, Ricardo (org.). **Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas**. Brasília: INESC, 2008. p. 33-46.

KOHLHEPP, G. Conflitos de interesse no ordenamento territorial da Amazônia brasileira. **Estudos Avançados**, v. 16, n. 45, p. 37-61, 2002.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras. 729 p.

KREANK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras. 2019. 88 p.

LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Coleccion Sur Sur, CLACSO, setembro/2005.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o Social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede**. Salvador: EDUFBA, EDUSC. 2012. 399 p.

LÁZARO, André (ed.). **Democratização da Educação superior no Brasil: avanços e desafios**. Grupo Estratégico de análise da Educação superior no Brasil, Cadernos do GEA. – n.1 (jan./jun. 2012). – Rio de Janeiro: FLACSO, GEA; UERJ, LPP, 2012. 20 p.

LEA, Vanessa. Gênero feminino Mebemgokre (Kayapó). In: **Cadernos Pagu** (3) 1994: p. 85-115.

LIMA, SMILJANIC, FERNANDES. Uma Antropologia Engajada: entrevista com Terence Turner. In: **Revista Campos** 9 (2): 139-157, 2008.

LÓPEZ, Laura Cecília. O conceito de racismo institucional: aplicações no campo da saúde. In: **INTERFACE Comunicação Saúde Educação**, volume 16, nº 40, p. 121-134, jan./mar.2012.

LÖWI, Michael. Marxismo e Cristianismo na América Latina. In: **Revista Lua Nova**. São Paulo: CEDEC. Nº 19, novembro 1989, p. 5-21.

LUBEL, Aline Fonseca. Relações exteriores nas políticas indígenas em São Gabriel da Cachoeira: *indigenização* da prefeitura e incorporação de alteridades. In: **Rev. Antropol.** São Paulo: USP, Online, v. 61 n. 1, p. 360-380. 2018.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. A Lei das Cotas e os povos indígenas: mais um desafio para a diversidade. In: **Cadernos do Pensamento Crítico Latino Americano, Revista Fórum**, encarte nº 34. Brasília: FLACSO BRAZIL, CLACSO. 2013. P. 18-21.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. Antropologia indígena: o caminho da descolonização e da autonomia indígena. In: **Anais 26ª Reunião Brasileira de Antropologia**. Porto Seguro: ABA, 2008. 11 p.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. Movimentos e políticas indígenas no Brasil contemporâneo. In: **Revista Tellus**. Campo Grande: UCDB, ano 7, n. 12, abr. 2007, p. 127-146.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação; LACED/Museu Nacional, 2006.

MADURO, Rossini Pereira **O processo de afirmação da identidade étnica dos Borari de Alter do Chão-PA**. Dissertação de Mestrado. Manaus: UEA, 2018. 122fls.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: GÓMES, Santiago Castro; GROSGOUEL, Ramón. **El giro decolonial**: reflexiones sobre una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Lescopensar-Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

MATO, Daniel (org). **Diversidad Cultural e Interculturalidad en Educación Superior**: Experiencias en América Latina. Caracas: IESALC-UNESCO, 2008.

MATOS, Kleber Gesteira. Licenciaturas interculturais “indígenas”: um debate necessário. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de (org). **A educação superior de indígenas no Brasil [recurso eletrônico]**: balanços e perspectiva. 1. ed. Rio de Janeiro: E-papers, 2016. p. 29-62.

MATOS, Maria Helena Ortolan. Mulheres no movimento indígena: Do espaço de complementariedade ao lugar da especificidade. In: A. Sacchi, & M. M. Gramkow (Orgs.). **Gênero e povos indígenas**. Rio de Janeiro, RJ: Museu do Índio, 2012, p. 140-171.

MATOS, Maria Helena Ortolan. **O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil**. Brasília: UnB. Dissertação de Mestrado. 1997. 210 p.

MCCALLUM, Cecília. Nota sobre as categorias 'gênero' e 'sexualidade' e os povos indígenas. In: **Cadernos Pagu**, São Paulo, UNICAMP, p. 53-61, 2013.

MCGRATH, D.; ALENCAR. A.; COSTA, R. O planejamento participativo da BR 163: Um estudo de caso da implementação de grandes projetos de infraestrutura rodoviária na

Panamazônica. In: **Obras de infraestrutura na Amazônia: Cenários e desafios para a governança socioambiental**. 2010. Brasília – DF, 2010.

MENDES, Ana P. Martins; Leite Maurício Soares, Langdon Esther Jean, Grisotti Márcia. O desafio da atenção primária na saúde indígena no Brasil. In: **Revista Panam Salud Publica**, nº 42, 2018, p. 1-6. <https://doi.org/10.26633/RPSP.2018.184>

MENÉNDEZ, Miguel. A área Madeira-Tapajós: situação de contato e relações entre colonizador e indígenas. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo, Companhia das letras. 1992. p. 281-296.

MICHELAT, Guy. Sobre a utilização de entrevista não-diretiva em sociologia. In: THIOLENT (org.). **Crítica metodológica, investigação social e enquete operária**. Belo Horizonte: Editora Pólis. 1982. p. 191-211

MIGNOLO, Walter. **Desobediência epistêmica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Buenos Aires: Ediciones del Signo. 2010, 126 pp.

MONTEIRO, Telma; JERICÓ-DAMINELLO, Camila; JÚNIOR, Wilson Cabral de Sousa. A bacia do rio Tapajós: caracterização e contexto socioambiental. In: JÚNIOR, Wilson Cabral de Sousa. **Tapajós - hidrelétricas, infraestrutura e caos: elementos para a governança da sustentabilidade em uma região singular**. 1.ed. São José dos Campos: ITA/CTA, 2014.

MOORE, Carlos. **Sociedade e Racismo: novas bases epistemológicas para entender o racismo**. Belo Horizonte: Mazza Edições. 2007.

MOTA, Maria das Graças Tapajós. **Povo Tapajó e o território Cobra Grande: entre o direito negado e o direito à terra**. Dissertação de Mestrado. Belém: UFPA, 2017, 183 p.

NEVES, Delma Pessanha. **Mulheres no mercado de trabalho: aflições e conquistas**. (Coleção Mulheres em Santarém: alternativas de vida. Vol 1). Niterói: Alternativa. 2014. 352 p.

NEVES, Delma Pessanha. Introdução. In: NEVES, Delma Pessanha (org.). **Desenvolvimento social e mediadores políticos**. Porto Alegre: UFRGS editora, 2008a. p. 17-41.

NEVES, Delma Pessanha. Mediação social e mediadores políticos. In: NEVES, Delma Pessanha (org.). **Desenvolvimento social e mediadores políticos**. Porto Alegre: UFRGS editora, 2008b. p. 17-41.

OLIVEIRA, Kelly. **Diga ao Povo que Avance! Movimento Indígena no Nordeste**. Recife: Massangana. 2013. 276 p.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (org.). **A viagem da volta: etnicidade política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

OSÓRIO, Rafael Guerreiro. **O sistema classificatório de “cor ou raça” do IBGE**. Brasília: PNUD, IPEA. 2003. 53 p.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contracapa. 2016. 384 p.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação: desafios atuais às representações coloniais da antropologia. In: BELA FELDMAN-BIANCO

(Org.). **Desafios da Antropologia Brasileira**. 1ed. Brasília: ABA Publicações, 2013, v. 1, p. 47-74.

PALADINO, Mariana. Algumas notas para discussão sobre a situação de acesso e permanência dos povos indígenas na educação superior. In: **Práxis Educativa**. Ponta Grossa: UEPG, v. 7, Número Especial, dez. 2012, p. 175-195.

PEIXOTO, Kércia Priscilla Figueiredo. **“EU EXISTO”**: afirmação indígena e nomeação do racismo. Os Borari e os Arapium da Terra Maró, Amazônia. Tese de Doutorado. Belém: UFPA, 2017, 287 p.

PEIXOTO, Rodrigo Correa; ARENZ, Karl; FIGUEIREDO, Kércia. O Movimento Indígena no Baixo Tapajós: etnogênese, território, Estado e conflito. In: **Novos Cadernos NAEA**. Belém: UFPA, v. 15 n. 2, dez. 2012, p. 279-313.

PEREIRA, Nilza de Oliveira Martins; AZEVEDO, Marta Maria. **Os povos indígenas e os Censos do IBGE**: uma experiência brasileira. Caxambú: I ALAP, setembro de 2004. 17 p.

PEREIRA, Terezinha do Socorro Lira. **Os Indígenas e o Ensino Superior na Amazônia**: realidade e perspectivas da política de ação afirmativa da Universidade Federal do Oeste do Pará (2010-2015). Dissertação de Mestrado. Santarém: UFOPA, 2017, 247 p.

PIEDADE, Vilma. **Dororidade**. São Paulo: Ed. Nós. 2017. 64 p.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, Setembro 2005, p. 227-228.

RAMOS, Alcida Rita. Os direitos do índio no Brasil. Na encruzilhada da cidadania. In: **Série Antropologia 116**. Brasília: UnB. 1991. 12 p.

REICHERT, Inês Caroline. Prospecções: doutores indígenas e a autoria acadêmica indígena no Brasil contemporâneo. In: **Revista Tellus**. Campo Grande: UCDB, ano 19, n. 38, p. 17-48, jan./abr. 2019.

REPETTO, Maxim. Educación escolar indígena en Roraima, Amazonas brasileiro: Del conflicto intercultural a la construcción de propuestas educativas. In: **Revista Interamericana de Educación para la Democracia**. Bloomington: Indiana University. vol 4 , nº. 1 Junio, 2011, p. 91-110.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. São Paulo: Vozes. 1982.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Diversidade cultural como discurso global. In: SOUZA LIMA, Antônio Carlos de; CARVALHO, Luís Felipe dos Santos; RIBEIRO, Gustavo Lins (org.). **Interculturalidade(s)**: entre ideias, retóricas e práticas em cinco países da América Latina. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia; Contra Capa, 2018. p. 43-84.

ROCHA, Cinthia Creatini da. Comer na mesma panela: agência das mulheres indígenas na sociopolítica Tupinambá. In: **Revista Tessituras**. Pelotas, v. 6, n. 2, p. 230-256, jul./dez. 2018.

RODRIGUES, Gilberto Cesar Lopes. Quando a escola é uma flecha: Educação Escolar Indígena e Territorialização na Amazônia. In: **Revista Exitus**. Santarém: UFOPA, Vol. 8, Nº 3, set/dez 2018, p. 396 – 422.

RODRIGUES, Gilberto Cesar Lopes. Surara Borari, Surara Arapium. **A educação escolar no processo de reafirmação étnica dos Borari e Arapium da Terra Indígena Maró**. Tese de Doutorado. Campinas: UNICAMP, 2016, 216 p.

ROMCY-PEREIRA, Ricardo Neves. **Os verdadeiros donos da terra: paisagem e transformação no baixo Tapajós**. Tese de Doutorado. Brasília: UnB, 2018, 384 p.

ROOSEVELT, Anna C. Arqueologia Amazônica. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo, Companhia das letras. 1992. p. 53-86.

ROSENTHAL, Gabriele. História de vida vivenciada e história de vida narrada: a interrelação entre experiência, recordar e narrar. In: **Revista Civitas**, Porto Alegre, v. 14, n° 2, p. 227-249, maio-agosto 2014.

SÁ, Teresa. Lugares e não lugares em Marc Augé. In: **Tempo Social**, Revista de Sociologia da USP. São Paulo: USP, v. 26, n. 2, nov/ 2014. p. 209-229.

SACCHI, Ângela Célia. Violências e Mulheres Indígenas: justiça comunitária, eficácia das leis e agência feminina. In: **Revista Patrimônio e Memória**. São Paulo: Unesp, v. 10, n. 2, p. 62-74, julho-dezembro, 2014.

SACCHI, Ângela Célia. **União, luta, liberdade e resistência: as organizações de mulheres indígenas da Amazônia brasileira**. Tese de doutorado. Recife: UFPEL, 2006, 245 p.

SACCHI, Ângela Célia. Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. In: **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, ano 7, volume 14 (1 e 2), 2003. p. 95-110.

SANTOS, Hermílio; OLIVEIRA, Patricia; SUSIN, Priscila. Narrativas e pesquisa biográfica na sociologia brasileira: Revisão e perspectivas. In: **Revista Civitas**, Porto Alegre, v. 14, n° 2, p. 359-382, maio-agosto 2014.

SANTOS, Iza Maria Castro dos. **Pueblos Indígenas del Bajo Rio Tapajós: Rostros Contemporâneos de Brasil**. Dissertação de Mestrado em Estudos Étnicos apresentada na FLACSO, Quito: Equador, 2005.

SEEGER, Anthony.; DA MATTA, Roberto.; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: **Boletim do Museu Nacional**, n. 32, p. 2-19, 1979

SEGATO, Rita Laura. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. In: **Revista MANA** 12(1): 207-236, 2006.

SILVA, Aline Pacheco; BARROS, Carolyne; NOGUEIRA, Maria Luísa; BARROS, Vanessa. “Conte-me sua história”: reflexões sobre o método de História de Vida. In: **Revista Mosaico: estudos em psicologia**, Vol. I, n° 1, p. 25-35, 2007.

SILVA, David Junior de Souza. Movimento Indígena Latino-Americano: Uma Primeira Revisão Da Literatura. In: **Rev. Geogr. Acadêmica** v.10, n.2, 2016, p. 154-163.

SILVA, Josinaldo da; TARGINO, Nadyelle; CORRÊIA, Rilmara Araújo. Indígenas na universidade brasileira: sonho, esperança ou pesadelo? In: **Revista Tempus Actas de Saúde Coletiva**. Brasília: UnB, v. 6, n° 1, 2012. p. 109-120.

SILVA, Mirna Patrícia Marinho da. **Que memórias me atravessam? Meu percurso de estudante indígena**. Dissertação de Mestrado. Goiânia: UFG, 2017, 151 p.

SOUSA JÚNIOR, Wilson Cabral de (org.). **Tapajós: Hidrelétricas, infraestrutura e caos**. São José dos Campos: ITA, CTA, 2014. 192 p.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos. **Um Grande Cerco de Paz**. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis, Vozes, 1995. 335 págs.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de; CARVALHO, Luís Felipe dos Santos; RIBEIRO, Gustavo Lins (org.). **Interculturalidade(s): entre ideias, retóricas e práticas em cinco países da América Latina**. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia; Contra Capa, 2018. 288 p.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de; HOFFMANN, Maria Barroso; PERES, Sidnei Clemente. **Notas sobre os Antecedentes Históricos das Idéias de “Etnodesenvolvimento” e de “Acesso de Indígenas ao Ensino Superior” no Brasil**. s/d. Disponível em: http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/artigos/arquivos/Texto_Etnodesenvolvimento_e_Ensino_Superior_Indigenas.pdf Consulta em: 04/11/2019.

SYMANSKI, Luís Claudio Pereira; GOMES Denise Maria Cavalcante. **Mundos mesclados, espaços segregados: cultura material, mestiçagem e segmentação no sítio Aldeia em Santarém (PA)**. In: **Anais do Museu Paulista**. v.20. n.2. São Paulo: Museu Paulista. jul.- dez. 2012.p. 53-90.

TAPAJÓS, Ib Sales. **Direitos Indígenas e Poder Judiciário: O caso da Terra Indígena Maró**. Curitiba: Juruá, 2019. 180 p.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ. **Plano de Desenvolvimento Institucional 2019-2023**. Santarém: UFOPA, 2019.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ. **Relatório de Gestão 2014-2018**. Santarém: UFOPA, 2018.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ. **Guia de Enfrentamento ao Racismo Institucional**. Santarém: UFOPA, 2017.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. **O intelectual indígena nascido da Teologia da Libertação**. In: **Revista AVÁ 33**. Missiones: UNAM, diciembre 2018, p. 35-56.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. **Pajés, Benzedores, Puxadores e Parteiras: os imprescindíveis sacerdotes do povo na Amazônia**. Santarém, UFOPA, 2016a. 138 p.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. **A rebelião indígena na UFOPA e a forçada interculturalidade**. In: **Seminário ABA+60**. Brasília: UnB, 2016b, 20 p.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. **Os conflitos ligados à sobreposição entre Terras Indígenas e a Resex Tapajós-Arapiuns no Pará**. In: **Revista RURIS**. Campinas: Unicamp, vol. 7, n° 2, setembro de 2013. p. 143-183.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. **A emergência étnica de povos indígenas no baixo rio tapajós, Amazônia**. Tese de Doutorado. Salvador: UFBA, 2010, 478 p.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida; SILVA, Sâmela Ramos da. **O Nheengatu no rio Tapajós: revitalização linguística e resistência política**. In: SOUSA, Ivan Vale de (org.). **A produção do conhecimento nas letras, linguísticas e artes 3** [recurso eletrônico]. Ponta Grossa: Atena Editora, 2019, p. 107-122.

VERDUM, Ricardo. Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas. In: VERDUM, Ricardo (org.). **Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas**. Brasília: INESC, 2008. p. 7-20.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. Entrevista. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (ed). **Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: ISA. 2006. p. 41-54.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multiculturalismo na América indígena. In: **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify. 2002. P. 345-400.

ZHOURI, Andrea (org). **Desenvolvimento, reconhecimento de direitos e conflitos territoriais**. Brasília: ABA. 2012.

WALSH, Catherine. **Pedagogías Decoloniales (Tomo II). Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. Ecuador: editorial Abya-Yala. 2017.

WALSH, Catherine. Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, Vera Maria (org.). **Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009, p. 12-43.

WEBER, MAX. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.