

O NATIVO REVESTIDO COM AS ARMAS DA ANTROPOLOGIA¹

THE NATIVE COATED WITH ANTHROPOLOGY WEAPONS

Florêncio Almeida Vaz Filho²

RESUMO

O autor apresenta sua trajetória acadêmica, destacando: a influência que recebeu da Teologia da Libertação da Igreja Católica na busca das suas raízes culturais e no desenvolvimento de uma postura crítica em relação ao Estado; o encontro com os instrumentos das Ciências Sociais, para a produção de conhecimento a partir dos povos nativos da Amazônia; o começo das suas pesquisas junto às comunidades “caboclas”, ao mesmo tempo em que se des-cobria “indígena”; o peso do discurso do nativo referendado pelas posições conquistadas no campo acadêmico (“mestre”, “professor universitário” ou “doutorando”) e a criação do Grupo Consciência Indígena; o nativo passando de objeto de estudo da Antropologia para a condição de sujeito, atento à exigência da objetivação; e o desafio de manter o equilíbrio entre o ativismo indígena e os procedimentos rigorosos da produção científica. Conclui levantando algumas questões: existem diferenças profundas entre antropólogos estrangeiros e nativos, além de estes últimos parecerem, no momento, algo “exótico”? Quais são elas? Em que diferem fundamentalmente as pesquisas com indígenas feitas por pesquisadores externos e aquelas realizadas por antropólogos nativos? Quais as contribuições efetivas que podem dar à Antropologia os pesquisadores indígenas? As mudanças na Antropologia com a entrada em cena de profissionais indígenas só poderão ser melhor avaliadas mais à frente. Com este texto, queremos apenas apontar tendências e provocar discussões.

PALAVRAS-CHAVE: Indígenas, Amazônia, Nativo.

ABSTRACT

The author presents his academic trajectory, highlighting: the influence that he received from the Liberation Theology of the Catholic Church in search of its cultural roots and in the development of a critical posture in relation to the State; the encounter with the instruments of the Social Sciences, for the production of knowledge from the native peoples of the Amazon; the beginning of his research with the "caboclas" communities,

¹ Trabalho apresentado na Mesa Redonda 18 “Intelectuais e Lideranças Étnicas no Campo da Antropologia”, coordenada pela Prof.^a Maria Rosário de Carvalho, na 26^a. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho de 2008, Porto Seguro, Bahia, Brasil. É importante ressaltar que este artigo foi reescrito e reapresentado em uma versão atualizada para o presente dossiê.

² Professor Doutor do Programa de Antropologia e Arqueologia (PAA/UFOPA), Santarém, Pará. E-mail: florencioalmeidavaz@gmail.com.

at the same time as "indigenous" de-covering; the weight of the native's discourse that was supported by the positions achieved in the academic field ("master", "university professor" or "doctorate") and the creation of the Indigenous Consciousness Group (ICG); the native moving from an object of study of Anthropology to the condition of subject, attentive to the requirement of objectification; and the challenge of maintaining the balance between indigenous activism and the rigorous procedures of scientific production. He concludes by raising some questions: are there profound differences between foreign and native anthropologists, beyond the latter seeming, for the moment, "exotic"? What are they? In what fundamentally differ the researches with indigenous made by external researchers and those realized by native anthropologists? What are the effective contributions that indigenous researchers can give to Anthropology? The changes in Anthropology with the entrance of indigenous professionals can only be better evaluated later. With this text, we only want to point out trends and provoke discussion.

KEYWORDS: Indigenous, Amazon, Native.

INTRODUÇÃO

Meu testemunho vem do interior da Amazônia. Sou nativo da aldeia de Pinhél, do povo Maytapu, que vive às margens do rio Tapajós, Município de Aveiro, próximo de Santarém (PA). Sou frade franciscano, ativista do Movimento Indígena e professor na UFPA, campus de Santarém. Atualmente estou no doutorado em Ciências Sociais/Antropologia no PPGCS/UFBA. Meu objetivo aqui é expor parte da minha trajetória intelectual e militante relacionada com as Ciências Sociais, particularmente a antropologia, para que possa ser comparada com outras experiências particulares e, assim, provocar discussão e avaliação mais generalizadas sobre a atuação das várias lideranças negras e indígenas no campo da Antropologia.

A INFLUÊNCIA DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Formalmente, meu contato com esse campo científico se deu em 1990, quando entrei para o curso de Ciências Sociais na UFPA, em Belém, que concluí em 1994, no IFCS/UFRJ, no Rio de Janeiro. Mas devo fazer uma retrospectiva do processo de aproximação que começou anos atrás. Eu vinha de um caminho fortemente marcado pelo discurso e pelas práticas da chamada "Teologia da Libertação". Em Santarém, durante o Ensino Médio, em 1982, fui morar em uma "comunidade" dos frades franciscanos num bairro da periferia da cidade. E comecei a fazer as leituras da Bíblia a

O nativo revestido com as armas da antropologia – Florêncio Almeida Vaz Filho – p. 51-78

partir da perspectiva dos conflitos sociais e das lutas de libertação das classes e povos oprimidos, como era comum na época. Jovem, me sentia impelido, como os demais, a ajudar as *classes populares* e entrar na sua *luta*.

Os movimentos sociais estavam despertando com toda a sua força no fim da Ditadura Militar, e muito disso se devia ao trabalho desses setores da Igreja Católica, através das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), no campo e nas cidades. O surgimento do Partido dos Trabalhadores (PT) deu maior visibilidade política a toda essa dinâmica, já que quase todos – seminaristas, catequistas e religiosos – éramos simpatizantes e militantes do PT. O Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR) de Santarém também mobilizava muita gente para assembleias e atividades políticas. Como religioso engajado, eu participei de todo esse processo.

Os documentos dos bispos do Brasil e da América Latina justificavam um compromisso social e político de esquerda dos cristãos. Era a “opção preferencial pelos pobres” e pela sua “libertação”. Ser cristão era imediatamente associado à luta contra a dominação e a opressão (LÖWY, 2000). O Reino de Deus deveria começar já aqui na terra, em uma *nova sociedade*. Para nos animar ideologicamente rumo às transformações sociais desejadas, havia as leituras de Teologia da Libertação, como “A Força Histórica dos Pobres” (GUTIERREZ, 1981) e “Teologia do Cativo e da Libertação” (BOFF, 1976), entre outras. Pelos títulos, se pode imaginar o conteúdo. Foi aí que comecei a conhecer alguns conceitos das ciências sociais, como luta de classes, Estado, ideologia, dominação e revolução.

Entre 1984 e 1989 estudei filosofia e teologia nos institutos da Igreja Católica, e meu trabalho de conclusão de filosofia tratou da guerra da Cabanagem (1835-1840) como uma luta de libertação na Amazônia, liderada pelos *tapuios*³, negros e mais os brancos das classes baixas (VAZ FILHO, RITHER, 1988), emaranhados em uma cultura “geral” indígena amazônica, “civilizada” nas “missões” e nos povoados e centros urbanos. Para esse trabalho, li muito sobre as lutas indígenas de resistência na região, e pude entender mais a respeito do processo histórico da dominação sobre os

³ A categoria sócio-histórica do *tapuio* concerne, na Amazônia, aos indígenas que estavam entre os “tribais” e os “caboclos”, àqueles que haviam sido catequizados ou “amansados” nas missões, mas conservavam certa independência em relação à sociedade dominante. Por isso o *tapuio* constituiu a massa predominante entre os rebeldes na Cabanagem, conforme mostra Carlos A. Moreira Neto, em *Índios da Amazônia: de Maioria a Minoria (1750-1850)*, Petrópolis: Vozes, 1988. O *tapuio* é bem diferente do caboclo, integrado social e economicamente ao sistema dominante.

povos indígenas. Nesse período, veio a contraofensiva do setor conservador da Igreja, o silêncio forçado e todo o processo de perseguição a Leonardo Boff, e o enfraquecimento das CEBs. Este processo, no fim, levaria ao desaparecimento da Igreja da Teologia da Libertação em todos os movimentos sociais no país, inclusive no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Vivemos tudo isso com uma grande frustração dentro da Igreja.

Meu interesse pelos empobrecidos e pelas explicações para a desigualdade social foi se encaminhando para uma via mais acadêmica. A Teologia da Libertação usava tanto a sociologia, que eu me apaixonei por esta ciência e decidi que queria ser sociólogo. Conhecendo mais profundamente as causas da opressão e as possíveis saídas, eu poderia ajudar as comunidades e movimentos populares a seguirem construindo a tão falada libertação, ou a revolução. E no curso de ciências sociais na UFPA, algumas disciplinas tinham mesmo muita influência marxista. Eu estava no rumo certo.

O ENCONTRO COM OS INSTRUMENTOS DAS CIÊNCIAS SOCIAIS E A INICIAÇÃO NAS PESQUISAS

Como estudante de Ciências Sociais na UFRJ, a partir de 1992, comecei a me interessar pelos temas de cultura, etnicidade e identidade indígena, a partir das disciplinas antropológicas. Fui influenciado sobremaneira por dois artigos de Manuela Carneiro da Cunha, “Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível” e “Parecer sobre os critérios de identidade étnica” (CUNHA, 1987a; 1987b)⁴, e pelo livro “Identidade, Etnia e Estrutura Social”, de Roberto Cardoso de Oliveira (1976). Ambos destacavam a identidade étnica indígena como dinâmica e resultado de processos de contatos contrastantes com outros povos. Cardoso de Oliveira falava do caboclisto como uma via de negação da identidade indígena para parecer civilizado frente aos brancos. Até então eu pensava identidade étnica em termos substanciais, como algo que estaria dado objetivamente nas pessoas e grupos. Foi aí que pensei em estudar as comunidades que viviam às margens dos rios amazônicos, onde, em geral, as pessoas eram vistas como caboclas, e como objeto de desprezo por quem vivia nas cidades.

⁴ Havia ainda um terceiro artigo da autora, na mesma linha de pensamento, “Critérios de indianidade ou lições de antropofagia” (CUNHA, 1987c). Todos foram publicados na obra *Antropologia do Brasil* (CUNHA, 1987d).

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

Escrevi o projeto “Caboclos do Rio Tapajós: Identidade e Ecologia na Amazônia”, sob a orientação das antropólogas Regina Novaes e Clarice N. da Mota, que foi aprovado como iniciação científica. Isso me obrigou a tomar conhecimento de vasta bibliografia sobre a história das populações amazônicas e obras de antropologia, como “Uma Comunidade Amazônica”, de Charles Wagley (1988), “Santos e Visagens”, de Eduardo Galvão (1955), e “A ilha encantada”, de Heraldo Maués (1990). Essa pesquisa me levou a problematizar, cientificamente, as questões da cultura e da identidade dessas comunidades ribeirinhas, que visitei durante o trabalho de campo (VAZ FILHO, 1996a).

Passei a olhar com certo “estranhamento” o que já me parecia familiar. Com olhos mais críticos fui às comunidades que eu pensava já conhecer bem, e vi um mundo rico de costumes e saberes tradicionais, relacionados à pajelança (ou xamanismo amazônico) e à crença nos espíritos que vivem na natureza, com os quais os humanos mantêm uma intensa relação. Conheci e tive longas entrevistas com Seu Laurelino, um respeitado pajé que não tinha vergonha de dizer que era indígena. E tudo me levava a concluir que nós éramos mesmo mais indígenas do que costumávamos pensar.

A partir daquele momento, deixei de olhar essas tradições do ponto de vista negativo (os pajés eram desqualificados como pessoas inferiores e identificados como “mentirosos”, “feiticeiros” e “diabólicos”, por exemplo), e passei a desenvolver um olhar mais antropológico, relativista, crítico, da antinomia “selvagens versus civilizados”. A principal conclusão a que cheguei com relação à identidade foi que os tais “caboclos” detestavam ser assim rotulados, e também não aceitavam ser chamados de indígenas. Porém, eles admitiam que eram “descendentes” dos indígenas. Fiquei com

o termo “ribeirinhos”, que era menos pejorativo que “caboclo”. Terminei a graduação em 1994, querendo mais.

Aprovado para o mestrado, no início de 1995 eu já estava estudando no Curso de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Agricultura (CPDA/UFRRJ), que seguia uma linha interdisciplinar entre as ciências sociais e a economia. Minha proposta era estudar os aspectos sustentáveis do modo de vida dos ribeirinhos da Amazônia. No CPDA não havia tanta antropologia, mas aprofundei meus conhecimentos sobre o Estado, classes, movimentos sociais e as políticas voltadas para o mundo rural e a agropecuária. Eu seguia minhas leituras independentes sobre antropologia e as populações amazônicas “ribeirinhas”, procurando sempre a nossa história indígena e tentando entender como nós havíamos deixado de ser indígenas. Aqui, cito uma obra fundamental que me respondeu a essa questão, “Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)”, onde Carlos A. Moreira Neto (1988) mostra que a política do Diretório Pombalino e a Cabanagem (1835-1840) foram decisivas para a exclusão dos tapuios da sociedade amazônica.

Excluídos como categoria social, os tapuios e seus descendentes continuaram vivendo às margens dos rios e da sociedade amazônica. Eu havia descoberto que aquelas comunidades eram comprovadamente descendentes de povos indígenas, que tinham sido catequizados pelos jesuítas nos séculos XVII e XVIII. Proibida de falar sua língua materna e obrigada a aprender o nheengatu (ou Língua Geral) nas missões e, depois, forçada a abandonar esta língua e a falar a língua dos colonizadores, essa população só falava o português, com muitos vocábulos do nheengatu. Suas revoltas e guerras contra os dominadores foram sufocadas e tratadas como coisa de bandidos e criminosos, como ocorreu com a Cabanagem. Para sobreviver como povo, essa gente teve que assimilar vários costumes dos colonizadores brancos, passando a negar sua história, identidade e sua cultura indígena e a se comportar como “civilizados”⁵, em um processo que poderíamos denominar de identidade reprimida, em uma leitura

⁵ A palavra “indígena” é uma adaptação latina do termo grego “endogenès”, que significava “de casa” ou “nativo do lugar” (CUNHA, 1982). A palavra já existia no Latim bem antes de o primeiro europeu chamar os nativos americanos de “índios”, pensando tratar-se dos indígenas das Índias. É um vocábulo que tem a mesma raiz que “endógeno”, próprio, que vem de dentro, o contrário de “exógeno”, o que foi gerado fora. O contrário de “indígena” é “alienígena”, o gerado fora, o que veio de fora, o estrangeiro. É nesse sentido que consideramos a cultura dos ribeirinhos da Amazônia como indígena.

psicossocial lacaniana. A história das comunidades amazônicas tem sido uma história de negação de si. O grande desafio era resgatar e considerar essa história.

Essa ignorância da sua própria história e a negação de uma identidade indígena, eu iria observar no trabalho de campo em algumas dessas comunidades, agora um trabalho mais elaborado do que o que realizei durante a graduação. Mesmo que seus costumes estivessem diretamente ligados aos povos indígenas, aquelas pessoas não admitiam que fossem indígenas, e até se ofendiam quando assim eram chamadas. Pois índios eram aqueles que moravam no meio da selva e andavam nus. Tampouco gostavam de ser chamadas de caboclos pelas pessoas da cidade. Caboclo era o matuto ou inculto, apenas uma das categorias sociais desqualificadoras da gente simples do campo, oriundas da hegemonia cultural da urbanidade brasileira. Por outro lado, elas não podiam dizer que eram brancas. Elas tinham um profundo sentimento de baixa autoestima, muita vergonha dos seus costumes. As mães diziam aos seus filhos que deveriam estudar para “ser gente” e conseguir um emprego na cidade. Os jovens diziam que tão logo conseguissem um trabalho, iriam comprar uma casa e levar seus pais para a cidade. Essa era a maior expectativa das famílias.

Voltemos ao Rio de Janeiro. Conheci e tive vários encontros com líderes indígenas que passavam pela cidade, entre eles Álvaro Tukano, que desde a primeira vez me tratou como indígena, sem nenhum questionamento. Comungávamos as preocupações de ajudar os “nossos parentes”. E eu fui me convencendo, cada vez mais, que eu era realmente indígena. A literatura já me havia ensinado isso. Passei a usar cabelos longos e colares indígenas. Fui convidado a participar do Grupo dos Religiosos Negros e Indígenas (GRENI), um movimento interno da Igreja Católica que reúne freiras e religiosos em busca de recuperar ou afirmar suas identidades étnicas e raciais. Cheguei a coordenar uma pequena pesquisa para saber como era a formação dos indígenas que entravam para a vida religiosa (VAZ FILHO, 1996b). Fui designado para participar de um congresso latino-americano de religiosos indígenas em Iquitos, no Peru, onde conheci muitas pessoas que, mesmo na condição de padres e freiras, mantinham, com orgulho, sua identidade indígena. Aproveitei que estava perto e fui a Cusco e Machu Picchu. Fiquei deslumbrado com as grandiosas realizações dos indígenas, com a sua heroica resistência contra a colonização e com a sua espiritualidade. Pronto! Acabaram-se as dúvidas: eu era índio mesmo.

O nativo revestido com as armas da antropologia – Florêncio Almeida Vaz Filho – p. 51-78

O objetivo geral da pesquisa de mestrado era ver os aspectos de sustentabilidade nessas comunidades na sua convivência com a natureza (VAZ FILHO, 1997a). Teriam elas realmente uma convivência harmoniosa com a floresta? Mesmo sendo um nativo do rio Tapajós, passei a olhar as nossas comunidades com uma visão mais crítica e profunda, e continuei vendo novidades na pajelança. Para mim, a crença nos espíritos da natureza já não era o mesmo que “lendas”, e a reciprocidade da putaua⁶ me parecia muito mais importante para a economia local e para a realidade social vivida do que imaginava.

Recolhi muitos relatos sobre mitos e crenças ligadas à pajelança e continuei investigando a questão da identidade étnica e racial dos ribeirinhos. Descobri que as comunidades estavam muito próximas à sustentabilidade, que era garantida pelo trabalho coletivo, a economia de reciprocidade e pelo uso controlado dos recursos da floresta devido à crença nos mitos da natureza, entre outros costumes herdados dos indígenas. Com o avanço da economia capitalista, havia uma tendência à degradação do meio ambiente e das condições de vida da população. E eu não via nenhuma tendência de um reavivamento étnico, para minha tristeza.

Persistia entre essas populações a vergonha de se identificarem como “indígenas” e a baixa autoestima, pois sabiam que eram ridicularizadas pelos moradores das cidades. Não tinham sua terra de uso tradicional demarcada, e várias empresas madeireiras se aproveitavam disso para invadir e explorar a floresta, dando para os nativos míseros salários e muita cachaça. Esses vendiam seus produtos a preços muito baixos, o que resultava num crescente empobrecimento. De vários modos os nativos eram extremamente explorados economicamente. E não havia muitas perspectivas para as famílias, se não fosse feito algo para assegurar suas terras.

⁶ Putaua é uma palavra do Nheengatu (Língua Geral) muito usada na região do baixo rio Tapajós, e significa o costume de a pessoa doar um pouco de alimento (carne de caça, pescado ou frutos) a outra família, que lhe retribui, imediatamente ou depois, com outra porção de alimentos. Putaua, literalmente, é aquilo que se dá. Mas aquele objeto que se dá carrega consigo a obrigação da retribuição. No fim, é uma rede de troca de presentes que muito contribui para a distribuição geral de alimentos na comunidade, evitando o acúmulo em algumas casas e a escassez em outras.

O PESO DO DISCURSO DO NATIVO REFERENDADO PELAS POSIÇÕES CONQUISTADAS NO CAMPO ACADÊMICO, A CRIAÇÃO DO GRUPO CONSCIÊNCIA INDÍGENA E O NATIVO PASSANDO DE OBJETO DE ESTUDO DA ANTROPOLOGIA PARA A CONDIÇÃO DE SUJEITO

Em fins de 1996, quando ainda escrevia a dissertação, tive contato com lideranças de algumas comunidades, inclusive da minha (Pinhél), que queriam barrar a invasão das empresas madeireiras nas suas terras. Participei dos encontros, que reuniam dezenas de comunidades ameaçadas. Minha contribuição imediata foi argumentar, com provas históricas, que eles tinham direito àquela terra porque eram os filhos dos filhos dos habitantes que já estavam ali antes de o primeiro europeu chegar. Mostrei como os séculos de catequese cristã e exploração econômica haviam desarticulado os povos indígenas, dos quais aquelas comunidades eram herdeiras. Mesmo sem possuir documentos de propriedade, eles podiam exigir do Governo brasileiro a proteção da área e a expulsão das empresas dali, pois era uma reivindicação legítima.

Meu orientador, prof. Peter May, me colocou em contato com o cientista e ativista belga radicado no Brasil Jean Dubois, que presidia a Rede Brasileira Agroflorestal (REBRAF), que sugeriu a criação de uma Reserva Extrativista (Resex) para proteger aquelas terras nas mãos dos moradores. Ele me indicou aos técnicos e autoridades do CNPT/IBAMA de Brasília, que me explicaram o processo de criação de uma Resex, e contataram o IBAMA, em Santarém, para nos apoiar no que fosse preciso. E levei essa proposta aos líderes do movimento: a Resex respondia à preocupação geral de legalizar as suas terras de modo coletivo. A proposta foi aceita imediatamente. O peso do meu discurso era político e acadêmico, ao mesmo tempo. Afinal, eu era um filho da “beira do rio Tapajós” que saiu para fazer o mestrado no Rio de Janeiro, um *mestre* em “comunidades ribeirinhas”, relacionado com autoridades em Brasília, e, ainda, um frade, em uma região onde a Igreja goza de grande respaldo social.

À época, havia um contexto muito favorável à criação de Reservas Extrativistas como forma de proteger a floresta amazônica. Essas reservas só poderiam ser criadas onde houvesse “população tradicional”, e a minha pesquisa teve uma influência decisiva por tornar evidente *cientificamente* a presença dessas populações naquelas terras. Descendentes dos indígenas, os ribeirinhos possuíam uma cultura apropriada ao manejo

dos recursos naturais, que usavam sem destruir. Eram as tais “populações tradicionais”⁷, bem ao gosto do discurso oficial então na moda.

Junto com alguns amigos oriundos das comunidades ribeirinhas, formamos o grupo Ajuricaba, para trabalhar no acompanhamento às comunidades. Foi o nome do líder do povo Manáó que, entre 1723 e 1727, comandou uma guerra contra os portugueses em torno da região onde, hoje, está localizada Manaus. O nome já indica nossa simpatia pela história da resistência indígena. Buscamos o STR, a Igreja Católica e outras ONGs, e formamos um Grupo de Trabalho (GT), que passou a coordenar as atividades do movimento pela criação da Resex. No início de 1997, após muitos encontros intercomunitários, mais de 60 vilarejos decidiram solicitar a criação da Resex Tapajós-Arapiuns, e realizaram várias mobilizações para pressionar o governo federal a atendê-los.

Envolvido nesse processo, eu ajudava na recuperação da consciência histórica dos moradores e revalorização dos seus costumes como algo próprio que os fazia singulares diante de outras populações. Repetia que eles deveriam ter orgulho da sua história e da sua rica cultura. Eles eram os herdeiros dos primeiros donos da floresta; eles eram, portanto, donos da terra, e poderiam se tornar, novamente, sujeitos da sua história. Nos encontros, eu providenciava dramatizações sobre as primeiras lutas da resistência indígena em defesa da terra, dando uma ênfase à Cabanagem, que continuava viva na memória dos mais velhos, apesar de um pouco deturpada (os cabanos eram tidos mais como ladrões e cruéis assassinos). Resgatamos o uso do chibé⁸ durante as reuniões, e dançávamos a música “*Xibé Puranga*” (chibé gostoso, no Nheengatu), que fazia todos entrarem na roda. Os nativos costumavam beber muito chibé, mas apenas na

⁷ O uso do termo “populações tradicionais” se estabeleceu no meio ambientalista no Brasil em fins da década de 1980 e foi oficializado, na política, pela Lei do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) em 18 de julho de 2000. Seriam populações tradicionais os indígenas, quilombolas, ribeirinhos, pescadores etc. O uso desta expressão é criticado atualmente, pois o termo sugere que essas comunidades não são tão avançadas como as sociedades “modernas”. Seriam sociedades “pré-capitalistas”, que estão atrás do progresso das sociedades capitalistas. E quem decidiu que essas comunidades são “tradicionais”? Certamente, não foram elas mesmas. Então, uma sociedade que se julga avançada tem autoridade para dizer que as outras são “tradicionais”? É a velha ideologia evolucionista que coloca as sociedades “modernas” e capitalistas como o mais avançado grau na escala evolutiva. As populações “selvagens” ou “tradicionais” até convivem em harmonia com o meio ambiente, como o mítico “bom selvagem”, e este seria um dos poucos traços positivos do seu “primitivismo”.

⁸ *Xibé* no Nheengatu, mistura de farinha de mandioca com água – pirão –, comida muito comum na região. Em outros lugares é chamado de “jacuba”.

roça, no igarapé ou dentro de casa, nunca na presença de autoridades ou pessoas da cidade.

O movimento ganhou força e se propagou entre dezenas de comunidades. Em outubro de 1997 eu apresentei a dissertação no CPDA, e voltei para o rio Tapajós, podendo me dedicar inteiramente às atividades do movimento. Uma mudança considerável ocorreu em 1998, quando passei a apresentar um programa de rádio voltado para essa população. Foi ampla a divulgação da luta dos ribeirinhos pela Resex. No ano seguinte eu já apresentava outro programa diário com uma hora de duração, e o impacto positivo foi maior ainda, pois as famílias da zona rural têm sempre um radinho de pilha ligado. É um meio de comunicação mais popular do que a televisão. Eu falava da mobilização pela Resex como um exemplo de luta em defesa das nossas terras, dos nossos direitos e do nosso modo de ser. Cheguei a entrevistar líderes comunitários e autoridades, como o Procurador da República, que era grande entusiasta das lutas populares.

Eu fazia ecoar no programa frases e ideias que circulavam nos encontros. Alguém disse “agora o Governo vai saber que nós existimos, que aqui tem gente”. Eu comentava que os moradores das comunidades ribeirinhas eram esquecidos, mas eles podiam se fazer reconhecer quando lutavam organizados pelos seus direitos. As pessoas se sentiam valorizadas. Minha linguagem era, na medida do possível, aquela usada no meio ribeirinho, com palavras e expressões que as pessoas entendiam bem. Afinal, aquele era também o meu ambiente original. O programa fez multiplicar o alcance da mensagem da luta dos ribeirinhos e da valorização da sua história e cultura. A luta pela criação da Resex ganhou mais visibilidade política.

O resultado desse processo de reuniões, estudos, audiência com autoridades e programa de rádio foi uma mudança na autoestima dessas pessoas. Elas passaram a se orgulhar mais da sua história e da sua cultura, que incluía, de alguma forma, elementos indígenas. Elas se sentiam reconhecidas como sujeitos de direitos.

Minha outra contribuição foi a realização do Estudo Socioeconômico da área (VAZ FILHO, 1998) que, mostrando a história das comunidades e a sua relação com a floresta, dava a base necessária à argumentação em favor da criação de uma Reserva

Extrativista⁹. Foi o estudo que garantiu que a população era “tradicional” e não devastaria a floresta, pois dependia dela para viver. Outros especialistas realizaram os estudos biológicos e fundiários.

Tão logo o movimento pela criação da Resex começou a ganhar visibilidade na mídia, os setores contrários também se mostraram, enfurecidos e organizados. Eram políticos, donos de madeireiras e empresários que pretendiam iniciar o plantio de soja naquelas terras e tentaram barrar a criação da Resex. Foi um tempo difícil, de muita tensão. Eu era agente da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e estimulava a Igreja a dar o apoio necessário, nesses momentos. Também tivemos o apoio do Ministério Público Federal (MPF), de modo que nossa luta estava sempre dentro dos caminhos da Lei. E a Resex Tapajós-Arapiuns foi criada em fins de 1998. Significou uma grande conquista, pois as empresas madeireiras e mineradoras foram colocadas para fora, e as associações dos nativos começaram a assumir parte da direção da Reserva.

A EMERGÊNCIA DOS INDÍGENAS NO BAIXO RIO TAPAJÓS

Ainda em fins de 1998 aconteceu um fato marcante na história dessas comunidades: o pequeno vilarejo chamado Takuara, localizado na margem direita do rio Tapajós, município de Belterra, assumiu publicamente sua identidade indígena. A decisão foi tomada após o falecimento do seu líder, Seu Laurelino, aquele que havia dito que era indígena e que as pessoas da região não deveriam se envergonhar da sua origem indígena. Suas declarações haviam sido por mim gravadas na entrevista que fiz com o velho pajé, durante minhas pesquisas, entre 1994 e 1995. Após a sua morte, as fitas cassetes foram reproduzidas e muito ouvidas em Takuara, influenciando bastante na sua decisão de afirmação da identidade étnica do grupo.

Essa decisão dos moradores de Takuara provocou grande surpresa entre os vizinhos e na sociedade santarena. Afinal, todos pensavam que os “índios” da região haviam sido extintos há muito tempo. Alguns duvidaram da sua verdadeira indianidade e outros, como era o meu caso, celebraram a coragem daquele povo de se assumir indígena em meio a tanto preconceito contra essa população. Este fato foi amplamente

⁹ As Reservas Extrativistas surgiram com o movimento dos seringueiros liderados por Chico Mendes, na Amazônia, que até foi assassinado (1988) por esta sua luta em defesa da floresta. Nesse tipo de Reserva, os moradores tradicionais vivem coletivamente, explorando a floresta sem devasta-la.

divulgado e comentado por mim no programa de rádio, onde eu mostrava que era legítima a sua reivindicação, pois as raízes e muito da cultura das comunidades da região eram indígenas. E ainda colocava no ar trechos da entrevista com o pajé Laurelino. Ele era conhecido e respeitadíssimo em todas as comunidades do baixo Tapajós e até em Santarém e cidades vizinhas. Mais tarde, eu soube que muitas pessoas choraram de emoção ao ouvir, no rádio, a voz do pajé.

Eu sugeri que os líderes de Takuara organizassem uma festa pública para se apresentar como indígenas e explicar essa sua decisão. Junto com agentes do Grupo Consciência Indígena (GCI), que havia sido criado em Santarém um ano antes, do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e das pastorais sociais da Diocese, líderes do movimento da Resex e jornalistas, fomos ao Takuara participar desse evento, de 18 a 20 de dezembro de 1998. Só essa viagem rendeu, no programa, muitos avisos, notícias e convites para as pessoas irem a Takuara. E, depois da volta, eu comentava sobre o que tinha ocorrido ali e o seu significado. Sempre reforçando a autoestima dos moradores com relação à sua memória, cultura e identidade.

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

Nas outras comunidades, eu dava uma atenção especial aos mais velhos, que tinham ainda o orgulho de dizer que eram indígenas. Parte desse material recolhido, junto com os resultados das minhas pesquisas, resultou na cartilha “História dos Povos Indígenas dos Rios Tapajós e Arapiuns a partir da Ocupação Portuguesa” (VAZ FILHO, 1997b), que, através de fotocópias, circulou muito entre os líderes do movimento e professores. A memória e a documentação histórica faziam a ponte entre a origem indígena das comunidades e o seu presente. Novamente, a Cabanagem era mostrada como a luta desses povos pela sua terra. Luta que, no presente, ainda estava em curso. Nomes de lugares e outras palavras de uso corrente de origem indígena eram destacados

como sinais desse passado. Essa valorização da história também aumentou a autoestima das pessoas.

O GCI foi criado em 1997, em Santarém, com parte do grupo que começou a luta pela Resex e com outros voluntários. A maioria dos membros do Ajurikaba, que durou até o início de 2000, era também ligada ao GCI. Eram quase todos jovens provenientes de várias comunidades da região que estavam estudando ou trabalhando na cidade. O GCI foi o elo que uniu, novamente, essas pessoas com sua raiz. Nas reuniões, fazíamos um trabalho onde cada um reconstruía a sua história e a da sua comunidade, em busca das suas raízes indígenas. Retirávamo-nos para a floresta para realizar rituais, cantar e dançar. Começamos a criar e divulgar calendários e camisetas com mensagens de afirmação da identidade indígena, com fotos de pessoas da região e frases como: “Nós viveremos sempre!”, “Somos todos parentes”, “Índigena sim!”, “Não tenho vergonha de ser INDÍGENA!” etc. Anualmente, quatro mil calendários, com o texto do artigo 231 da Constituição que trata dos direitos indígenas e com as datas históricas para os indígenas, chegavam a quase todas as casas dos moradores da região. E muitos compravam e vestiam a camisa, literalmente.

Além de estudar a fundo a questão indígena na Amazônia e no Brasil, com a emergência indígena do povo de Takuara, o GCI começou a visitar essa aldeia¹⁰ nos finais de semana, para participar dos rituais, que começaram a ficar mais frequentes. Fazíamos uma grande fogueira, à noite, ao ar livre, à beira do rio, e em redor dela cantávamos e dançávamos, tomando as bebidas fermentadas de mandioca, e rezávamos “como os nossos antepassados”. Algumas celebrações foram feitas por padres católicos – eram as “missas indígenas”, e duravam dois dias, incluindo um tempo para discussões sobre identidade e direitos indígenas. Muitas pessoas, de outras comunidades próximas, chegavam para participar dessas celebrações e debates e, normalmente, saíam contagiadas pelo desejo de também se assumir como indígenas. A participação era enorme. Idosos, jovens e principalmente as crianças, todos queriam estar juntos. Era como se tivessem ganhado um novo ânimo.

¹⁰ Depois da afirmação indígena, os moradores passaram a chamar o seu povoado de “aldeia” e não mais “comunidade”, como falavam antes; as “celebrações” passaram a ser chamadas de “rituais”, e o “presidente” da comunidade deu lugar ao “cacique”. São exemplos de várias outras mudanças ocorridas na linguagem do grupo sob o impacto desse evento.

Com o objetivo de ampliar mais ainda o movimento iniciado pelo grupo de Takuara, organizamos, enquanto CPT e GCI, em 1999, uma “Assembleia da Terra e da Tradição” com a participação de muitas comunidades da Resex, onde os Munduruku de Takuara – com as pessoas devidamente vestidas e pintadas “como índios” – apresentaram seus cantos, danças e rituais e explicaram a sua decisão de se identificar como indígenas. As outras pessoas os receberam com muita simpatia. Houve discussões mais amplas sobre as tradições e a cultura dessas comunidades que precisavam ser valorizadas, junto com a defesa da terra. No final, muita gente começou a perder a vergonha e a dizer que era indígena também.

Com outras comunidades interessadas em aderir ao movimento indígena, realizamos o I Encontro dos Povos Indígenas do rio Tapajós, na virada de ano de 1999 para 2000, na comunidade de Jaurituba, onde estiveram presentes 150 representantes de quase dez comunidades. Já não havia estranheza com o fato de Takuara decidir se identificar como indígena, havia apenas questões a serem discutidas com relação ao significado e às consequências de “ser indígena”. Presente no evento, Euclides Macuxi, coordenador da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), esclareceu todas as dúvidas sobre os direitos dos indígenas, com destaque para a demarcação das terras. A sua presença significava, já, que a entidade reconhecia politicamente aquelas comunidades como indígenas. Junto com o representante do CIMI Antônio Anaya, que veio de Belém, ele convidou os presentes a participar da Marcha Indígena dos 500 Anos, que passaria em Santarém em abril de 2000, a caminho de Porto Seguro (BA). Cada comunidade indígena tinha direito a uma vaga na caravana. A empolgação foi grande.

Quando a Marcha Indígena passou em Santarém, com centenas de representantes vindos do Amazonas e Roraima, já foi recepcionada por 11 comunidades assumidamente indígenas na região. Essas pessoas estavam todas vestidas com saiotos de estopa, usando cocares de penas de pássaros e variados colares. A passeata pelas ruas da cidade mostrou à surpresa população local que os indígenas não estavam extintos no baixo rio Tapajós. Foi emocionante. A participação dos indígenas de Santarém na Marcha Indígena e na Conferência Indígena na Bahia foi motivo de muitas notícias nos jornais da cidade e reflexões sobre a valorização da identidade indígena. Eu escrevi a maioria dos artigos sobre o tema, e também participei da Marcha. Telefonando das

capitais por onde passávamos, eu entrava “no ar”, ao vivo, na programação da Rádio Rural de Santarém, falando sobre como os indígenas éramos bem recebidos e apoiados Brasil afora, e entrevistando alguns dos 11 representantes das comunidades indígenas que seguiam na Marcha.

O entusiasmo que contagiou a região no começo, logo se fez acompanhar da necessidade de organizar todas as comunidades indígenas que estavam dispersas. Os líderes que voltaram da Bahia trouxeram a ideia de criar um “conselho indígena”, a exemplo dos outros povos no Brasil, e assim foi criado, em maio de 2000, o Conselho Indígena dos rios Tapajós e Arapiuns (CITA), cujos líderes passaram a estabelecer comunicação com outras organizações indígenas e indigenistas em Belém, Manaus e Brasília.

Nas comunidades, realizamos reuniões para tratar do problema da terra e exigir que a FUNAI viesse fazer o reconhecimento dos povos indígenas na região. Organizamos oficinas e minicursos de nheengatu, com assessoria de falantes da língua da região do rio Negro (AM). Os mais idosos, que ainda recordavam muitas palavras, ficavam alegres ao descobrir o significado de algumas palavras ou frases e passaram a articular outras mais. Velhos e jovens aprenderam cantos e criaram outros novos, a partir do que estudaram. Em geral, eram cantos religiosos usados durante os rituais. Passou a ser comum a saudação diária (bom dia, boa tarde e boa noite) em nheengatu.

Desde o ano de 1998, eu passei a ser professor nas Faculdades Integradas do Tapajós (FIT), em Santarém, e no ano seguinte entrei para a UFPA como professor de sociologia no curso de direito e em outros da área de humanas. Aproveitei o espaço e o público para dar informações sobre a emergência dos povos indígenas em Santarém e suas mobilizações. Ser professor universitário, e ainda mais da “Universidade Federal”, me deu mais autoridade para falar o que eu já falava antes. Envolvi os alunos e essas instituições em atividades ligadas ao tema, como visitas às comunidades e a realização de um Seminário sobre os “500 Anos”, onde os líderes indígenas fizeram-se presentes como palestrantes nas mesas, entre antropólogos e ativistas de Belém e outros lugares. Nessas oportunidades, os indígenas se legitimavam e obtinham o reconhecimento social entre pessoas que influíam e faziam opinião na cidade. A partir daí, assembleias e grandes encontros indígenas passaram a contar, sempre, com a presença de estudantes universitários simpatizantes do movimento indígena.

O nativo revestido com as armas da antropologia – Florêncio Almeida Vaz Filho – p. 51-78

O GCI divulgava, na imprensa e para outros grupos de articulação da causa indígena e popular, a situação das comunidades indígenas e a retomada do seu movimento. Assim, nos encontros mais significativos do CITA, estavam os representantes da COIAB e do CIMI, do MPF, do Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS), entre outras entidades. Esse enorme apoio político fortaleceu ainda mais o movimento. Cresceu muito o número de comunidades que voltaram a se assumir como indígenas.

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

Não foram poucas as situações em que tive que debater, diretamente, com opositores dos indígenas, como diretores e técnicos do IBAMA, líderes do STR de Santarém, da Resex e do CNS, que passaram a ser críticos do movimento indígena a partir do final de 2001. Como um desdobramento dessa emergência indígena, naquele ano, o número de comunidades indígenas cresceu tanto que já se falava que a Resex iria ser transformada em uma só Terra Indígena, e que a área passaria da jurisdição do IBAMA para a FUNAI. Ainda em 2001 chegou o primeiro Grupo Técnico (GT) de antropólogos da FUNAI para o baixo Tapajós (ALMEIDA, 2001), e a possibilidade da demarcação das Terras Indígenas na Resex e na Floresta Nacional (Flona) ficou mais real. Essa perspectiva não poderia agradar de jeito nenhum ao IBAMA e às entidades ligadas à Resex. Foi o estopim para que começasse uma campanha de difamação e desinformações contra os indígenas, uma verdadeira guerrilha discursiva da contrainformação. Os comentários que passaram a ser divulgados diziam, entre outras coisas, que os índios não poderiam se sindicalizar e nem se aposentar, e que a demarcação das terras, feita pela FUNAI, tomaria terras dos não-indígenas. Os indígenas eram acusados de quererem dividir a Resex e a Flona, de serem criadores de

O nativo revestido com as armas da antropologia – Florêncio Almeida Vaz Filho – p. 51-78

problemas na região. Isso assustou os que haviam se identificado como indígenas e os que não se identificavam, mas que simpatizavam com essa possibilidade, e provocou um estremecimento no processo de crescimento das comunidades indígenas.

Aqui abro um parêntese. Estes conflitos entre os líderes da Resex, CNS, STR de Santarém (que constituíam um único grupo político ligado ao Partido dos Trabalhadores), diretores e técnicos do IBAMA versus os líderes do CITA e do GCI, CIMI e FUNAI nos remetem ao que Pierre Bourdieu escreveu sobre a imposição de percepções (conflitos simbólicos) como uma outra forma da luta de classes, onde cada uma destas quer impor à sociedade as divisões entre os grupos e uma visão de mundo legítima conforme seus interesses. Assim, as identidades coletivas reconhecidas, como a identidade étnica, são produto de “lutas de classificação” travadas na sociedade (BOURDIEU, 1989). Durante os últimos quatro séculos, portugueses e brasileiros das classes dominantes – chamados de “brancos” pelos indígenas – vinham conseguindo impor sua visão de que os moradores das aldeias ribeirinhas no rio Tapajós haviam deixado de ser índios, tornando-se tapuios e caboclos. O movimento iniciado pelo povo de Takuara começou a ameaçar e depois a desmontar essa visão, ao afirmar que a sua população era indígena, ao mesmo tempo em que negava a ideia do índio como esse outro selvagem, exótico ou subcidadão ainda não civilizado que precisa ser tutelado pelo Estado. O fato de a disputa envolver ribeirinhos a favor e contra o movimento indígena mostra como a violência simbólica penetrou fundo nas mentes das próprias vítimas. Após séculos de imposição da visão da classe dominante, os ribeirinhos passaram a ser cúmplices e defensores da dominação de que são vítimas, na medida em que aceitam os determinantes da sua cultura e identidade como vindos de outra classe. Os ribeirinhos indígenas vão contra essa corrente e decidem eles mesmos por uma autoclassificação: “nós somos indígenas!”. E continuam, mesmo ouvindo gritos do lado oposto: “Vocês não são indígenas! Vocês não podem decidir que são indígenas!”. Esta luta ainda está em curso. Fecho o parêntese.

No rádio ou em reuniões, os líderes do GCI e do CITA respondiam às dúvidas e tentavam desfazer as fofocas. Mas foi muito grande o estrago político para o nascente movimento indígena. Foi preciso uma reunião de esclarecimentos, mediada pelo MPF, entre as organizações indígenas e seus aliados e aquelas ligadas à Resex e ao IBAMA, em maio de 2003. Ninguém assumiu a autoria da divulgação de tais ideias, mas foi feito

O nativo revestido com as armas da antropologia – Florêncio Almeida Vaz Filho – p. 51-78

um pacto de não-agressão entre as partes, o que serviu para acalmar os ânimos. Na Flona Tapajós também aconteceram reuniões de esclarecimento com a presença da FUNAI, IBAMA, MPF, ONGs e comunidades, onde foi preciso muita argumentação para mostrar que os indígenas não roubariam as terras de ninguém.

Olhando o contexto próprio da Flona Tapajós, é até compreensível a reação negativa contra os indígenas. Desde a sua criação em 1974, a Flona enfrentou a resistência dos moradores, que se recusaram a desocupar a área, como ordenava a legislação da época sobre as Unidades de Conservação. Eles queriam que o governo desmembrasse da área da Flona Tapajós uma faixa de terra das comunidades, e o IBAMA fazia tudo para manter a integridade da área. Em 1998, após muitas tensões e negociações entre IBAMA e as associações dos moradores, o órgão considerava que tais problemas fundiários estavam solucionados. A nova legislação já permitia populações tradicionais dentro das Flonas com alguma liberdade para desenvolver suas atividades econômicas. E as comunidades já pareciam aceitar essas condições. Mas esse processo ganhou um novo capítulo com o “aparecimento dos índios”, se recusando a reconhecer no IBAMA um interlocutor confiável. As coisas mudaram com a presença da FUNAI e a possibilidade real da demarcação daquelas Terras Indígenas, que seriam desmembradas da área da Flona. Foi então que essa demarcação começou a ser pintada como a causa de possíveis problemas e conflitos na Flona. Os moradores de comunidades não indígenas vizinhas ficaram preocupados porque ouviram que perderiam suas terras para os indígenas. Mesmo com os esclarecimentos dados pelos técnicos da FUNAI e líderes do GCI e do CITA, essa ideia continuou sendo muito difundida na área. O GT de 2001 realizou os trabalhos e recomendou a vinda de outros GTs de Identificação e Delimitação para dar prosseguimento aos trabalhos. Deu mais legitimidade às demandas das comunidades indígenas e deixou os setores contrários aos índios ainda mais preocupados.

Em 2003, com a vinda do GT de Identificação e Delimitação das terras dos Munduruku na Flona, voltou o clima, visivelmente fabricado, de um conflito com as comunidades indígenas. Muitos moradores das comunidades não indígenas, com o apoio do IBAMA, estavam revoltados com a “demarcação” das Terras Indígenas, que iria “tomar” as suas terras e expulsar-lhes da área. Algumas ONGs que atuam na região falavam que existia um “clima de guerra” entre as comunidades. Antropólogos,

O nativo revestido com as armas da antropologia – Florêncio Almeida Vaz Filho – p. 51-78

diretores da FUNAI e líderes indígenas esclareceram mais uma vez que aquele temor não tinha fundamento. Naquele contexto, a imprensa em Santarém divulgou uma declaração do Chefe da Flona do Tapajós de que não havia índios na área, apenas caboclos. Em um encontro, com a presença das várias instituições e comunidades, cobrei explicações sobre tal declaração, e ele respondeu que não tinha dito isso e prometeu se explicar melhor nos jornais. Com a vinda dos novos GTs de Identificação essa luta de classificações terá outros capítulos.

Nos primeiros anos do movimento, pensávamos que era necessário um “reconhecimento oficial” desses povos pelo Estado brasileiro, para que pudéssemos cobrar nossos direitos garantidos pela Constituição do país. Por isso, solicitamos que a FUNAI realizasse os estudos antropológicos com as comunidades, para comprovar que elas eram mesmo indígenas. Depois, principalmente em função dos estudos sobre o direito da autoidentificação e da ratificação pelo Brasil da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT)¹¹, passamos a entender que cabe ao governo fazer a identificação e delimitação das Terras Indígenas, e não dizer se um povo é ou não indígena. Hoje, a autoidentificação como um direito dos indígenas está na boca de cada líder de aldeia indígena, e é acionado sempre que alguém duvida da sua verdadeira indianidade. Eles se apoderaram desse argumento e exigem ser respeitados como indígenas, mesmo que nenhuma Terra Indígena na área tenha tido sua identificação concluída até agora.

Os ativistas do GCI visitam regularmente as comunidades para tirar dúvidas, fazer estudos sobre direitos indígenas e animar os trabalhos. Três professores indígenas do rio Negro (AM), falantes de nheengatu, já passaram pelas comunidades, realizando oficinas de revalorização da língua, com bons resultados. Realizamos um grande encontro geral das comunidades uma vez por ano, com jogos, rituais, danças e assembleia para decidir os rumos do movimento. São momentos nos quais se pode sentir que o nosso trabalho está no rumo certo, pois ver um povo que estava considerado como “morto” celebrar e cantar a sua vida e se mostrar orgulhoso da sua identidade, apesar das discriminações, é maravilhoso. Apesar do forte movimento dos contra, o

¹¹ Um dos mais significativos convênios internacionais sobre os direitos indígenas, a Convenção 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais foi ratificada pelo Brasil em 2003, e garante que “é a consciência de sua identidade indígena ou tribal” que deve ser considerada “como critério fundamental” para saber se um grupo de pessoas é indígena ou não (Parte 1, art. 1º). É o chamado direito à autoidentificação (OLIVEIRA; FREIRE, 2006).

número de indígenas continua crescendo, e já são atualmente 40 comunidades de 12 povos, nos municípios de Santarém, Belterra e Aveiro: Munduruku, Cara Preta, Maytapu, Tupinambá, Borary, Cumaruara, Apiaká, Arapium, Tapajó, Tupaiú, Jaraqui e Arara Vermelha. Calcula-se que esse processo envolva 7 mil pessoas.

CITA e GCI têm um escritório em Santarém desde 2002, que serve de referência tanto para os indígenas das aldeias e comunidades como para as pessoas da cidade, principalmente estudantes e professores. As despesas são pagas por doações dos franciscanos, pequenos projetos e pelas próprias comunidades. Ali são realizadas as reuniões semanais do movimento. No local funciona uma biblioteca e uma videoteca especializadas em assuntos indígenas, cujo acervo é constituído em grande parte por livros, teses, revistas e filmes que eu juntei ao longo dos anos. E sempre que posso, coloco novas aquisições. Como a temática indígena ficou mais presente nos cursos universitários, muitos estudantes fazem, ali, suas pesquisas de conclusão de curso.

Uma grande preocupação nossa é com a formação dos líderes indígenas. Temos realizado vários cursos sobre direitos indígenas, animação e formação de lideranças. Sabemos que os líderes precisam se capacitar para poder representar bem os seus povos junto às autoridades, às empresas e à sociedade envolvente. Historicamente, nossos antepassados foram enganados, explorados e perderam suas terras, em parte, porque confiaram em tudo o que diziam os não indígenas. Hoje sabemos que aprender bem a linguagem e a forma de fazer política dos não indígenas é uma maneira de proteger-se, de não ser enganado, e uma condição para negociar em melhores bases do que nossos avós. Os jovens que estão estudando e se preparando para entrar nas universidades geram boas expectativas, pois são eles os líderes que deverão conduzir o movimento no futuro.

Já conseguimos muito e muito mais temos que conquistar. O trabalho de revalorização da língua e dos rituais indígenas está dando muito resultado. O artesanato se transformou em alternativa de renda para muitas famílias e aldeias, e algumas estão até organizadas para receber grupos de turistas, com programação que inclui, além da venda do material, caminhada na floresta, danças, comidas e bebidas indígenas. A cada ano conseguimos mais apoio das prefeituras e do governo estadual, sob a forma de incentivo às festas religiosas e manifestações culturais e à implementação da educação escolar indígena. Mesmo muito lentamente, a FUNAI está prosseguindo com a

identificação e delimitação das Terras Indígenas. As pressões não cessam, e a demarcação de todas as Terras Indígenas na região virá, mais cedo ou mais tarde.

Além da minha atuação local, escrevo artigos na internet sobre a política indigenista do governo e identidade indígena, desmontando visões distorcidas sobre o que é ser indígena no Brasil. Mostro que o indígena é mais do que o exótico-rural-aldeado-étnico, esse estereótipo ainda muito próximo da antiga visão do indígena como um selvagem. Afirmo que mesmo os chamados descendentes ou os mestiços são indígenas. Se o negro mestiço é negro, se o branco mestiçado pode se dizer branco, por que o indígena misturado deixa de ser indígena? Minhas ideias acompanham toda a dinâmica emergência de novos modos de ser indígena, como os indígenas que vivem em cidades e os indivíduos que se autoidentificam como indígenas mesmo sem pertencerem a uma etnia específica. Sou mediador e membro de comunidades virtuais ligadas às questões indígenas, dou palestras para grupos religiosos e universitários. Participo das articulações do movimento indígena em nível nacional. Sou um dos diretores do Centro Indígena de Estudos e Pesquisas (CINEP), que reúne indígenas com diferentes formações acadêmicas para apoiar as organizações indígenas, principalmente na formação de lideranças.

Em 2004, decidi que era hora de parar um pouco, documentar, refletir e estudar sobre o movimento de emergência dos povos indígenas no baixo rio Tapajós, que completaria 10 anos em 2008. E desde 2005 estou fazendo o doutorado em Ciências Sociais¹², concentração em Antropologia, com o objetivo de entender o que essa experiência acarreta de novo para os estudos da etnicidade. Realizei longa pesquisa nos arquivos do CITA e do GCI, entrevistei líderes e fiz trabalho de campo em duas comunidades. E, mais uma vez, vejo coisas novas que me instigam a pensar, a refletir sobre a história e a dinâmica dos povos dos quais eu faço parte. Assim, mais uma vez, estou pensando sobre a minha história e a minha identidade. Não é um estudo desinteressado. Os conceitos e as teorias da antropologia nas minhas mãos viram armas, que eu tento repartir com outros pares, parentes. Se identidade étnica é mais construção do que um conteúdo substancial, eu procuro influir, intensamente, nesse processo. E a

¹² Lembramos que esse texto foi viabilizado no formato de comunicação no ano de 2008 na Reunião Brasileira de Antropologia (ABA). Atualmente o autor já terminou o seu doutorado.

tese de doutorado certamente terá impactos positivos nesse processo que está em plena efervescência. É estudar, pensar e combater o bom combate ao mesmo tempo.

CONCLUSÃO

Enquanto militância, o uso da antropologia como arma nas mãos de um nativo não suscita nenhum problema. O desafio é outro. Quando o nativo passa de objeto de estudo para a condição de sujeito da reflexão teórica, ele deve dar conta de alguns procedimentos criteriosos que estão já estabelecidos no campo das ciências sociais. E o nativo precisa considerar, rigorosamente, esses procedimentos para ser aceito como um cientista autorizado – no nosso caso, como um antropólogo. Um desses procedimentos é a exigência de um distanciamento teórico do nativo em relação aos seus compromissos ideológicos e atitudes políticas. Se, como ativista, o indígena se enche de paixão pela cultura e pela luta do seu povo, como antropólogo ele deve compreender os processos dentro de várias relações, raramente explícitas no senso comum, e buscar outras perspectivas de análise que relativizem aqueles seus compromissos políticos. Não é fácil para o indígena tornar-se objetivo, distanciado, crítico, e construir um discurso científico sobre o seu povo, assim como não deve ser fácil para um espanhol estudar aspectos da sociedade espanhola. Não é que a familiaridade seja um problema em si, pois todo antropólogo deve se aproximar ao máximo dos grupos que está estudando, para melhor compreendê-los a partir do seu ponto de vista de nativos (GEERTZ, 2004). Mas, quando a familiaridade já é anterior ao processo da pesquisa, é que o antropólogo precisa desnaturalizar sua visão sobre a realidade para poder estudá-la. Como o nativo antropólogo está, ao mesmo tempo, nas duas condições, de objeto e de sujeito da pesquisa, o desafio de manter o equilíbrio entre o ativismo indígena e os procedimentos rigorosos da produção científica é permanente.

Por exemplo, quando retornei a Santarém em 2006 para o trabalho de campo, observei que havia crescido o movimento anti-indígena. A prefeitura do município instituíra a Educação Escolar Indígena nas comunidades onde havia famílias que se identificavam indígenas. Foi o estopim para que os *contra* reagissem organizadamente, dizendo que não aceitavam que seus filhos estudassem em escolas indígenas, pois não queriam andar nus, e diziam que estavam sendo forçados a serem indígenas, a “voltar

para trás” e perder direitos. Falavam isso abertamente nos jornais e nas rádios. Outro problema: há seis anos começou, na região, a invasão do agronegócio, capitaneada por empresários oriundos do Sul e Centro-Oeste, que trouxeram um claro desprezo pelos nativos da região, a quem acusavam de preguiçosos e de serem contra o “desenvolvimento”. Algo assemelhado à desqualificação do “caipira”, captado na figura do Jeca Tatu de Monteiro Lobato, cuja desvalorização visava o enaltecimento do migrante europeu do século XIX na expansão do café para as terras roxas do oeste paulista. Na Santarém do início do século XXI esse “desenvolvimento” era simbolizado pela soja e pelo porto da transnacional Cargill, construído na época em Santarém sob muitos protestos. Procurei a Rádio Rural, solicitando um espaço para apresentar um novo programa.

A ideia era enfrentar essa situação com o mesmo trabalho de valorização da história e da cultura amazônica, defendendo “aquilo que é nosso” e “aquilo que nós somos”. Diante desse quadro, escolhi o singelo chibé como símbolo da nossa resistência cultural e do nosso amor-próprio. E assim surgiu “A Hora do Chibé”. Para não ficar restrito à defesa da cultura e identidade dos “indígenas” e parecer antipático aos não indígenas, o programa defende a “população nativa”, que inclui os quilombolas, ribeirinhos, moradores das cidades, nordestinos¹³, etc. Os indígenas continuaram tendo espaço, é claro, mas o perfil do programa é a defesa do “nosso” *versus* aquilo ou aqueles que vêm “de fora” e que não respeitam a nossa cultura. Continuamos com as reflexões sobre o nosso modo próprio de ser e sobre fatos da história, destacando o papel dos nativos na luta de resistência. Tocamos apenas músicas de artistas paraenses ou amazônidas. O quadro “Dicionário Papa-Xibé” destaca as palavras e expressões típicas na região (muitas originadas do nheengatu); na seção “Puçanga Puranga” (remédio bom, em nheengatu) passamos receitas de remédios “do mato” ou caseiros; em “Histórias e Mitos”, os próprios moradores relatam acontecimentos ligados às crenças locais, como o boto, cobra-grande ou curupira, sem apelar ao “folclórico” ou ao “supersticioso”, mas imediatamente afirmando a validade daqueles modos de sabedoria popular. As pessoas se identificaram com os relatos, pois tratavam de fatos corriqueiros entre eles, mas raramente contados à luz do dia. O sucesso foi imediato.

¹³ Em Santarém, é comum usarmos os termos “cearenses” e “nordestinos” para os descendentes dos migrantes que vieram do Ceará e de outros estados do Nordeste. E eles mesmos se denominam assim, apesar de se dizerem também “paraenses” de nascimento.

Com minha volta para Salvador em 2007, o programa passou a ser coordenado por dois jovens, um quilombola e um indígena. Em outubro lançamos uma camiseta, que estampava, na frente, uma cuia com a mensagem “EU BEBO XIBÉ”, que teve boa aceitação e vendeu bastante. Está sendo realizado um concurso, cujas melhores músicas e relatos de mitos concorrem a prêmios, o que fez aumentar ainda mais a participação, com o envio de rico material, que planejamos gravar em CD. Afinal, nas comunidades todos têm uma história dessas para contar. O que faltava era oportunidade e espaço. O melhor é que são as pessoas comuns que relatam suas experiências, com seu próprio linguajar. Isso é valorização cultural, o que elas percebem muito bem.

A questão é que durante esse tempo eu estava em trabalho de campo, e deveria ter me contentado em apenas observar as coisas. Outro pesquisador não indígena na mesma situação não teria sentido tão forte essa cobrança de “fazer algo” frente aos “anti-indígenas”. Nesse sentido, para o estrangeiro, seria mais fácil o distanciamento afetivo. Como eu acabei misturando observação com intervenção, atrasei o trabalho de campo, e devo deixar isso explícito ao leitor quando da análise dos dados e problematizar, ainda mais, a minha dupla condição. Afinal, atitudes como essa podem influir no resultado do estudo.

Antes de terminar, quero apenas levantar algumas questões: existem diferenças profundas entre antropólogos estrangeiros e nativos, além de estes últimos parecerem, no momento, algo “exótico” no campo? Se existem, quais são elas? Na minha pouca experiência, vejo que as diferenças são grandes. E a principal delas é *um certo olhar* que só o antropólogo nativo pode ter *do ponto de vista dos nativos e sobre os nativos* ao mesmo tempo. Afinal, ele está se inserindo neste *campo* desde a infância. O pesquisador estrangeiro, por mais que passe três anos vivendo intensivamente naquela comunidade, estará em desvantagem no acúmulo de informações sobre aquele povo. Mas essas diferenças não permitem dizer se um ou outro possui melhores condições para compreender a realidade apenas por ser nativo ou estrangeiro. Se o antropólogo nativo ganha na profundidade da visão do nativo, perde vantagem no olhar distanciado e crítico sobre o seu mundo.

Por suas trajetórias e visões de mundo distintas, pesquisadores nativos e estrangeiros, cada grupo a seu modo, podem apontar traços e relações específicas do fenômeno estudado. No fim, tais perspectivas podem ser complementares. Essa prática,

uma vez efetivada e mais difundida, significará grande avanço na antropologia. O que prevalecia, até agora, era que as possibilidades do olhar dos nativos estavam ausentes das obras antropológicas, a não ser quando filtradas pelo pesquisador estrangeiro. Isso começa a mudar agora. E quais serão outras diferenças fundamentais entre as pesquisas com indígenas feitas por pesquisadores externos e aquelas realizadas por antropólogos nativos? Quais as contribuições efetivas que podem proporcionar – e já estão proporcionando – à antropologia, os pesquisadores indígenas? Esta mesa faz parte das tentativas de responder a essas questões.

Concluindo, posso afirmar que as leituras e o conhecimento dos conceitos e teorias da antropologia estão sendo muito úteis para que eu compreenda melhor a chamada *realidade dos povos indígenas*, e para que eu faça uma intervenção nessa realidade. A mim, cabe o humilde reconhecimento de que o que eu faço, eu não faço sozinho, não faço somente com minhas forças e ideias. Comigo vão junto os espíritos dos antepassados, teóricos, professores, outros nativos que foram estudados em outras terras e outros tempos e muitas pessoas que tenho encontrado nesse longo caminho. Como resultado desse trabalho de multidão, após séculos de colonização, os nativos dos rios Tapajós e Arapiuns estão voltando a ser sujeitos da sua própria história.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Rita. H. **Relatório de viagem ao Rio Tapajós**. FUNAI, Portaria 84/2001. Brasília, DF. 2001.

BOFF, Leonardo. **Teologia do cativo e da libertação**. Petrópolis: Vozes. 1976.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa/Rio de Janeiro: DIFEL/Bertrand Brasil, 1989.

CUNHA, Manuela Carneiro. Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível. In: _____. **Antropologia do Brasil**. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987a, p. 97-108.

_____. Parecer sobre os critérios de identidade étnica. In: _____. **Antropologia do Brasil**. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987b, p. 113-117.

_____. Critérios de indianidade ou lições de antropofagia. In: _____. **Antropologia do Brasil**. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987c, p. 109-113.

O nativo revestido com as armas da antropologia – Florêncio Almeida Vaz Filho – p. 51-78

- _____. **Antropologia do Brasil**. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987d.
- CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário etimológico**. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1982.
- GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.
- GUTIERREZ, Gustavo. **A força histórica dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1981.
- GEERZT, Clifford. “Do ponto de vista dos nativos” – A natureza do entendimento antropológico. In: _____. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. 7 ed. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 85-107.
- LÖWY, Michel. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- MAUÉS, R. Heraldo. **A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores**. Belém: NAEA/UFPA, 1990.
- MOREIRA NETO, Carlos A. **Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)**. Petrópolis: Vozes, 1988.
- OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, LACED/Museu Nacional, 2006.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1976.
- VAZ FILHO, Florêncio Almeida; RITHER, Velci. **A cabanagem: a Revolução Popular na Amazônia como um ensaio de Libertação à Luz de Jesus Cristo**. Trabalho de Conclusão (Ciclo Básico do Curso Filosófico-Teológico) – Instituto de Pastoral Regional (IPAR), Belém (PA), 1988.
- VAZ FILHO, Florêncio Almeida. Ribeirinhos da Amazônia: identidade e magia na floresta. **Revista de cultura vozes**. Petrópolis, v. 90, n.2, ano 90, p. 47-65, mar.-abr./1996a.
- _____. A experiência dos religiosos indígenas hoje. **Revista convergência/CRB**. Rio de Janeiro, ano XXXI, n. 290, p. 79-84 mar./1996b.
- _____. **Indicadores de sustentabilidade de comunidades ribeirinhas da Amazônia Oriental**. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Agricultura) – Rio de Janeiro: CPDA/UFRRJ, 1997a.
- _____. **História dos povos indígenas dos Rios Tapajós e Arapiuns a partir da Ocupação Portuguesa**. Santarém, 1997b, mimeo.

O nativo revestido com as armas da antropologia – Florêncio Almeida Vaz Filho – p. 51-78

_____. (Coord.). **Levantamento socioeconômico e populacional** – Área proposta para a criação da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns. Santarém (PA): CNPT/IBAMA, 1998.

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1988.

Recebido em: 20/11/2018 Aprovado em: 20/02/2019
--