



UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

WILLIANE KETENE TAVARES AGUIAR

**CONFLITOS FUNDIÁRIOS E AFIRMAÇÃO ÉTNICA: O CASO DA
AUTODEMARCAÇÃO DO TERRITÓRIO INDÍGENA MUNDURUKU NO
PLANALTO SANTARENO E O AVANÇO DO AGRONEGÓCIO (2010-2022)**

DOURADOS-MS

2024

WILLIANE KETENE TAVARES AGUIAR

**CONFLITOS FUNDIÁRIOS E AFIRMAÇÃO ÉTNICA: O CASO DA
AUTODEMARCAÇÃO NO TERRITÓRIO INDÍGENA MUNDURUKU NO
PLANALTO SANTARENO E O AVANÇO DO AGRONEGÓCIO (2010-2022)**

Dissertação apresentada para a obtenção do título de
Mestra em História Social pela Universidade Federal da
Grande Dourados (UFGD). Na área de concentração:
História, Religião e Identidade, linha de pesquisa
História Indígena e do Indigenismo, no Programa de Pós-
graduação em História.

Orientador: Prof. Dr. Protásio Paulo Langer

DOURADOS-MS

2024

FICHA CATALOGRÁFICA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

A283c Aguiar, Williane Ketene Tavares

CONFLITOS FUNDIÁRIOS E AFIRMAÇÃO ÉTNICA: O CASO DA
AUTODEMARCAÇÃO NO TERRITÓRIO INDÍGENA MUNDURUKU DO PLANALTO
SANTARENO E O AVANÇO DO AGRONEGÓCIO (2010-2022) [recurso eletrônico] / Williane
Ketene Tavares Aguiar. -- 2025.
Arquivo em formato pdf.

Orientador: PROTÁSIO PAULO LANGER.

Dissertação (Mestrado em História) -Universidade Federal da Grande Dourados, 2024.

Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:

<https://portal.ufgd.edu.br/setor/biblioteca/repositorio>

1. AUTODEMARCAÇÃO. 2. TERRITÓRIO INDÍGENA MUNDURUKU DO PLANALTO
SANTARENO. 3. MUNDURUKU E APIAKÁ. 4. CONFLITOS FUNDIÁRIOS. 5.
AGRONEGÓCIO. I. Langer, Protásio Paulo. II. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

©Direitos reservados. Permitido a reprodução parcial desde que citada a fonte.

FOLHA DE APROVAÇÃO



Ministério da Educação
Universidade Federal da Grande Dourados
PROPP - Pró-Reitoria de Ensino de Pós-Graduação e Pesquisa



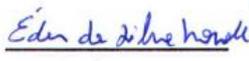
ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE Mestrado APRESENTADA POR WILLIANE KETENE TAVARES AGUIAR, ALUNA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA, ÁREA DE CONCENTRAÇÃO "HISTÓRIA, REGIÃO E IDENTIDADES".

Aos vinte e sete dias do mês de agosto do ano de dois mil e vinte e quatro, às oito horas, em sessão pública, realizou-se na Universidade Federal da Grande Dourados, a Defesa de Dissertação de Mestrado intitulada "Conflitos Fundiários e Afirmação Étnica: O Caso da Autodemarcação do Território Indígena Munduruku do Planalto Santareno e o Avanço do Agronegócio (2010-2022)", apresentada pela mestranda Williane Ketene Tavares Aguiar, do Programa de Pós-graduação em História, à Banca Examinadora constituída pelos membros: Prof. Dr. Protasio Paulo Langer/UFGD (presidente/orientador), Prof. Dr. Éder da Silva Novak/UFGD (membro titular interno), Prof. Dr. Karl Heinz Arenz/UFPA (membro titular externo). Iniciados os trabalhos, a presidência deu a conhecer à candidata e aos integrantes da banca as normas a serem observadas na apresentação da Dissertação. Após a candidata ter apresentado a sua Dissertação, os componentes da Banca Examinadora fizeram suas arguições. Terminada a Defesa, a Banca Examinadora, em sessão secreta, passou aos trabalhos de julgamento, tendo sido a candidata considerada . Nada mais havendo a tratar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelos membros da Comissão Examinadora.

APROVADA

Dourados/MS, 27 de agosto de 2024.


Prof. Dr. Protasio Paulo Langer
Presidente/orientador


Prof. Dr. Éder da Silva Novak
Membro Titular Interno

Documento assinado digitalmente
 KARL HEINZ ARENZ
Data: 18/10/2024 19:23:04-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>
Prof. Dr. Karl Heinz Arenz
Membro Titular Externo

(PARA USO EXCLUSIVO DA PROPP)

Dedico esta pesquisa ao meu filho Heitor Dantas que agigantou minha vida para sempre e aos que lutam incondicionalmente pela Autodemarcação, como defesa ancestral e proteção dos seus territórios. Em especial, aos indígenas Munduruku e Apiaká do Planalto Santareno.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a Deus e à Nossa Senhora de Guadalupe. A minha fé me manteve firme para dirimir e processar todos os acontecimentos frente às adversidades que encontrei. Superei e, com isso, consegui concluir o ano letivo na pós-graduação no Mato Grosso do Sul. Minha gratidão e amor sincero aos meus pais, Elinaldo e Sônia Maria, a minha musa inspiradora. Mãe, tu és o alicerce da minha vida. Imensa gratidão a meu grande amor, meu pequenino Heitor, que me acompanhou nessa jornada Santarém-Dourados, no Mato Grosso do Sul e me demonstrou o quão guerreiro és. Pequenino, tu és a minha melhor parte. À minha avó, Maria Rosa, por ser a sábia matriarca de nossa família e, *in memoriam*, meu avô Antônio Tavares, e às minhas tias, Cláudia, Aparecida e ao meu tio Marcos Antônio.

Aos professores Karl Heinz Arenz e ao meu orientador, Dr. Protásio Paulo Langer, pelas trocas de experiências, acolhimento, orientações e habilidades que foram fundamentais para a elaboração e solidez desta dissertação. Sem sombra de dúvidas, as conversas com Protásio foram essenciais para agigantar minhas percepções teóricas; os diálogos em oferta de disciplina ministrada na pós-graduação e o estágio de docência sobre os povos indígenas do Brasil. Gratidão! Eu aprendi contigo e tu aprendestes comigo!

Meus agradecimentos às lideranças Munduruku e Apiaká do Planalto Santareno, em especial ao seu Manoel Munduruku e José Mori, a Neiva Mori pelas mensagens e esclarecimentos históricos e por essa oportunidade de realizar a pesquisa e mergulhar nas narrativas do protagonismo da identidade étnica Mundurku e Apiaká no nosso Planalto Santareno. Gratidão à minha rede de afetos: Alê, meu companheiro e leitor das minhas escritas exageradas, Michaela Muerer, Paulo César, Regilene dos Santos, Francilene Conceição e Sandra Procópio.

No campo acadêmico, grata à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES) pelo apoio financeiro para o desenvolvimento dessa pesquisa. Grata à Faculdade de Ciências Humanas do Programa de Pós-graduação em História, na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), pela oportunidade de ter feito parte desse universo acadêmico, com os docentes e os discentes Kamyla Monteiro, Salifo e Simoni Siqueira, pelos debates e diálogos no decorrer das aulas do mestrado.

“Temos uma memória eternizada!”

*“Os historiadores (e, de outra maneira,
também os poetas) têm como ofício alguma
coisa que é parte da vida de todos: destrinchar
o entrelaçamento de verdadeiro, falso e fictício
que é a trama do nosso estar no mundo”.*
Carlo Ginzburg

RESUMO

A presente dissertação tem por objetivo elucidar e apresentar o processo da Autodemarcação do Território Indígena Munduruku, do Planalto Santareno, realizado pelo Conselho Indígena Munduruku e Apiaká e Associações Indígenas. Este evento foi apoiado pela Comissão Pastoral da Terra (CPT), pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e pelo Conselho Indígena Tapajós-Arapiuns (CITA). O mencionado processo de Autodemarcação está diretamente ligado aos impactos da expansão do agronegócio sojeiro e intrinsecamente relacionado à reivindicação dos Munduruku e Apiaká para a demarcação territorial oficial pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), conforme a Lei nº 1775/1996. A referida terra indígena Autodemarcada está localizada na margem direita do rio Amazonas, num paraná (canal de rio) conhecido como Lago do Maicá ou Aiaiaá, entrecortada ou limitada por fazendas de soja, comunidades quilombolas e populações tradicionais. No decorrer desta pesquisa, proponho-me a explicitar a mobilização dos indígenas Munduruku e Apiaká diante da pressão fundiária que sofrem, relacionando as estratégias pensadas e elaboradas, como: a Autodemarcação, o Protocolo de Consulta e o Plano de Gestão e Uso do território e a criação do Conselho Indígena do Planalto Santareno. Essas ações evidenciam o protagonismo do Movimento Indígena na luta por seus direitos territoriais no Baixo Tapajós. A chegada do agronegócio, nos anos 2000, no Oeste do Pará, na Amazônia, gerou graves conflitos agrários, em decorrência do mercado de terras públicas (por arrendamentos ilegais e/ou grilagem latifundiárias). Esses eventos causaram fraturas no seio das comunidades indígenas, quilombolas e ribeirinhas, atingidas pelo *modus operandi* colonizador/invasor. Na área das ciências humanas e sociais, há poucos estudos sobre a expansão do agronegócio sojeiro na terra indígena no Planalto Santareno (na região do Baixo Tapajós). Nossa perspectiva de análise baseia-se nas mobilizações de defesa do território, sobretudo, o processo de Autodemarcação, protagonizadas pelos povos afetados pelo avanço da fronteira agrícola das commodities.

Palavras-chave: Autodemarcação. Território Indígena Munduruku do Planalto Santareno. Munduruku e Apiaká. Conflitos Fundiários; Agronegócio.

ABSTRACT

This dissertation aims to elucidate the process of self-demarcation of the Munduruku Indigenous Territory on the Plateau of Santarém, undertaken by the Munduruku and Apiaká Indigenous Council and Indigenous Associations. The event was supported by the Pastoral Land Commission (CPT), the Indigenous Missionary Council (CIMI) and the Tapajós-Arapiuns Indigenous Council (CITA). The aforementioned Self-Demarcation process is directly linked to the impacts of the expansion of soybean agribusiness and intrinsically related to the Munduruku and Apiaká's demand for official territorial demarcation by the National Foundation for Indigenous Peoples (FUNAI), in accordance with Law 1775/1996. The aforementioned Self-Demarcated Indigenous Land is located on the right bank of the Amazon River, in a paraná (river channel) known as Lago do Maicá or Aiaiá, intersected or bordered by soya farms, quilombola communities and traditional populations. In the course of this research, I set out to explain the mobilisation of the Munduruku and Apiaká indigenous people in the face of the land pressure they are suffering, listing the strategies that have been devised and developed, such as: Self-Demarcation, the Consultation Protocol and the Management and Use Plan for the territory and the creation of the Planalto Santareno Indigenous Council. These actions demonstrate the Indigenous Movement's leading role in the fight for their territorial rights in the Lower Tapajós. The arrival of agribusiness in the 2000s in the west of Pará, in the Amazon, generated serious agrarian conflicts as a result of the market for public lands (through illegal leasing and/or land grabbing). These events caused fractures within the indigenous, quilombola and riverside communities affected by the colonising/invasive modus operandi. In the humanities and social sciences, there are few studies on the expansion of soybean agribusiness on indigenous land on the Santareno Plateau (in the Lower Tapajós region). Our perspective of analysis is based on the mobilisations in defence of the territory, especially the process of Self-Demarcation, led by the peoples affected by the advance of the agricultural frontier of commodities.

Keywords: Self-demarcation. Munduruku Indigenous Territory of the Santareno Plateau. Munduruku and Apiaká. Land Conflicts. Agribusiness.

RESUMEN

Esta disertación tiene como objetivo dilucidar y presentar el proceso de Autodemarcación del Territorio Indígena Munduruku, del Altiplano Santareno, llevado a cabo por el Consejo Indígena y Asociaciones Indígenas Mundurukú y Apiaká. Este evento contó con el apoyo de la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT), el Consejo Indígena Misionero (CIMI) y el Consejo Indígena Tapajós-Arapiuns (CITA). El mencionado proceso de Autodemarcación está directamente vinculado a los impactos de la expansión del agronegocio sojero e intrínsecamente relacionado con la demanda de los Munduruku y Apiaká de una demarcación territorial oficial por parte de la Fundación Nacional de Pueblos Indígenas (FUNAI), de conformidad con la Ley No. 1775/1996. La mencionada tierra indígena Autodemarcada se encuentra ubicada en la margen derecha del río Amazonas, en un Paraná (canal fluvial) conocido como Lago do Maicá o Aiaíá, intercalada o bordeada por fincas de soja, comunidades quilombolas y poblaciones tradicionales. Durante esta investigación, me propongo explicar la movilización de los pueblos indígenas Mundurukú y Apiaká ante la presión territorial que sufren, relacionando las estrategias diseñadas y desarrolladas, tales como: La Autodemarcación, el Protocolo de Consulta y el Plan de Manejo y Uso. del territorio y la creación del Consejo Indígena del Altiplano Santareno. Estas acciones resaltan el papel protagónico del Movimiento Indígena en la lucha por sus derechos territoriales en el Baixo Tapajós. La llegada del agronegocio en la década de 2000, al oeste de Pará, Amazonía, generó graves conflictos agrarios, debido al mercado público de tierras (por arrendamientos ilegales y/o acaparamiento de tierras). Estos hechos provocaron fracturas en el seno de comunidades indígenas, quilombolas y ribereñas afectadas por el modus operandi colonizador/invasor. En el área de las ciencias humanas y sociales, existen pocos estudios sobre la expansión del agronegocio de la soja en tierras indígenas de la Meseta de Santareno (en la región del Baixo Tapajós). Nuestra perspectiva analítica se basa en las movilizaciones en defensa del territorio, sobre todo, el proceso de Autodemarcación, realizado por los pueblos afectados por el avance de la frontera mercantil agrícola.

Palabras-clave: Autodemarcación. Territorio Indígena Mundurukú del Altiplano Santareno. Munduruku y Apiaká. Conflictos territoriales. Agronegocios.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Jovem Apiaká com pinturas	27
Figura 2 – Habitação dos Apiaká no rio Arinos	27
Figura 3 – Cabeça troféu de Munduruku mumificada.....	33
Figura 4 – Guerreiros Munduruku e as cabeças-troféus.....	34
Figura 5 – Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju.....	43
Figura 6 – Vista de Santarém sobre o rio Tapajós.....	49
Figura 7 – Tuxaua Munduruku em Santarém, 1828.....	50
Figura 8 – Mapa de distribuição e ocupação Indígena Munduruku e Apiaká.....	62
Figura 9 – Porto Graneleiro da Multinacional Cargill.....	77
Figura 10 – Área de escoamento da soja	77
Figura 11 – Casa de farinha na aldeia São Pedro do Palhão	105
Figura 12 – Rios e Lagos de acesso Munduruku e Apiaká no Planalto	106
Figura 13 – Canoa de Itaúba no rio Curuá-Una	107
Figura 14 – Farmácia Tradicional na aldeia Açaizal.....	110
Figura 15 – Mapa dos 13 Povos e Terras Indígenas no Baixo Tapajós	114
Figura 16 – Manifestação dos indígenas do Planalto Santareno em ocupação no INCRA...	124
Figura 17 – Indígenas do Planalto Santareno em articulação na sede do INCRA	125
Figura 18 – Mapa Cognitivo da área Autodemarcada.....	126
Figura 19 – Campos trilhados da Autodemarcação.....	126
Figura 20 – Coletivo indígena Autodemarcando as aldeias	128
Figura 21 – Plaqueamento das aldeias	128
Figura 22 – Gleba Ituqui A (Planalto Santareno).....	136
Figura 23 – Fazenda Taperinha às margens do rio Maicá, no Planalto Santareno.....	138
Figura 24 – Casa da liderança Paulo Munduruku, ilhada pelas fazendas da soja na aldeia Açaizal	143
Figura 25 – Achados de cerâmicas arqueológicas.....	148
Figura 26 – Plaqueamento da Aldeia São Francisco da Cavada	150
Figura 27 – Devastação da soja sob a aldeia São Francisco da Cavada.....	150
Figura 28 – Placa de identificação da Aldeia São Pedro do Palhão.....	151
Figura 29 – Extensão aérea da aldeia São Pedro Palhão	152

Figura 30 – Germano Morimã e Maria Mercedes em São Pedro do Palhão	152
Figura 31 – José Mori Apiaká e Marina Kaba Munduruku.....	156
Figura 32 – Ata de acordos fronteiriços no Planalto Santareno	158
Figura 33 – Descrição dos pontos delimitados na Aldeia Açaizal	159
Figura 34 – Descrição dos pontos fronteiriços da Aldeia Ipaupixuna.....	160
Figura 35 – Ofício 1	161
Figura 36 – Cartilha do Protocolo de Consulta	169
Figura 37 – Mapa da Autodemarcação Munduruku do Planalto Santareno.....	170
Figura 38 – Lançamento do Protocolo de Consulta (2017).....	171
Figura 39 – Ritual festivo nas dependências da UFOPA	171
Figura 40 – Cartilha do Plano de Gestão Territorial do Planalto	173
Quadro 1 – Atuação Cronológica da Multinacional Cargill em Santarém	81
Quadro 2 – Processos Demarcatórios de Terras Indígenas no Brasil (1990-2023)	86
Quadro 3 – Escolas Indígenas Municipais de Santarém	101
Quadro 4 – Distribuição de Terras Indígenas Autorreconhecidas no Baixo Tapajós	112
Quadro 5 – Autodemarcações e Identificação das Terras Indígenas no Brasil.....	125

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- AIASF** – Associação Indígena do Açaizal Sagrada Família
- AII** – Associação Indígena de Ipaupixuna
- AISPP** – Associação Indígena de São Pedro do Palhão
- AIMUSFC** – Associação Indígena Munduruku de São Francisco da Cavada
- APIB** – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
- CEB's** – Comunidades Eclesiais de Bases
- CF** – Constituição Federal
- CIMI** – Conselho Indigenista Missionário
- CIP** – Conselho Indígena do Planalto
- CITA** – Conselho Indígena Tapajós-Arapiuns
- COIAB** – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
- CONAB** – Companhia Nacional de Abastecimento
- CNV** – Comissão Nacional da Verdade
- CPT** – Comissão Pastoral da Terra
- CTL** – Coordenação Técnica Local
- DNT** – Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes
- DOU** – Diário Oficial da União
- EEI** – Educação Escolar Indígena
- FLONA** – Floresta Nacional
- FDA** – Frente em Defesa da Amazônia
- FUNAI** – Fundação Nacional dos Povos Indígenas
- GCI** – Grupo de Consciência Indígena
- GDA** – Grupo de Defesa da Amazônia
- GT** – Grupo Técnico de Trabalho
- IBAMA** – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
- ICMbio** – Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
- IBGE** – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- IHGB** – Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
- INCRA** – Instituto Nacional de Colonização da Reforma Agrária
- ISA** – Instituto Socioambiental

ITERPA – Instituto de Terras do Pará
JF – Justiça Federal
MEB – Movimento de Educação de Base
MPF – Ministério Público Federal
MST – Movimento dos Trabalhadores sem Terra
MTV – Movimento Tapajós Vivo
OIT – Organização Internacional do Trabalho
PAC – Programa de Aceleração do Crescimento
PIC's – Projetos Integrados de Colonizações
PIN – Programa de Integração Nacional
PNCSA – Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
PNGATI – Plano Nacional de Gestão Ambiental e Territorial das Terras Indígenas
PPTAL – Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal
RCID – Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação
SEMED – Secretaria Municipal de Educação de Santarém
SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI – Serviço de Proteção ao Índio
STF – Supremo Tribunal Federal
RESEX – Reserva Extrativista
TI – Terra Indígena
TPI – Terra Preta de Índio
UC – Unidade de Conservação
UFGD – Universidade Federal da Grande Dourados
UFOPA – Universidade Federal do Oeste do Pará
UBSI – Unidade Básica de Saúde Indígena
ZEE – Zoneamento Ecológico-Econômico

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
a) Escolha do Tema: O Processo da Autodemarcação	18
b) Referencial Teórico e Metodológico	20
c) Hipóteses	25
d) Estrutura dos capítulos	25
Capítulo 1	
A CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA	
1.1. Os Apiaká	26
1.2. Os Munduruku	32
1.3. Política Indigenista	40
1.4. Santarém: O Vale do Baixo Tapajós	48
1.4.1. Luta dos Cabanos	53
Capítulo 2	
A EXPANSÃO DO AGRONEGÓCIO SOJEIRO: “DO GRÃO-PARÁ AO PARÁ DO GRÃO”	
2.1. O avanço da fronteira agrícola na Amazônia	69
2.2. Expansão da monocultura da soja no Planalto de Santarém	73
2.3. Reorganização Política da Resistência Indígena no Baixo Tapajós	88
Capítulo 3	
A ESTRATÉGIA DA AUTODEMARCAÇÃO E GESTÃO DA LUTA PELA TERRA	
3.1. O Autodemarcar Coletivo Indígena e as Demarcações “Oficiais”	117
3.2. As etapas das Expedições da Autodemarcação	125
3.3. Território e Formação das Identidades Sociais	133
3.4. Aspectos socioculturais da TI Munduruku do Planalto Santareno	140
3.5. O Protocolo de Consulta e o Plano de Gestão Territorial Munduruku e Apiaká	157
CONCLUSÃO.....	177
REFERÊNCIAS	180

INTRODUÇÃO

O Movimento Indígena no Brasil tomou maior efervescência na década de 1970, com as grandes assembleias, através da presença de lideranças advindas de vários Estados do país para os debates nacionais e as decisões para aplicação das políticas públicas. Segundo Pacheco de Oliveira e Freire (2006), isso foi resultado da ação política e da demanda participativa do coletivo em virtude das parcerias com o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), sendo este parte da ala progressista da Igreja Católica, dentre outras entidades que financiavam a locomoção desses grupos. Por consequência, o coletivo passou demandar uma nova pauta política no cenário nacional e, anos mais tarde, foi responsável também, em 1988, por ocupar e obter um capítulo na Constituição Federal (CF) sob a ótica da redemocratização destinado ao reconhecimento da diversidade étnica dos povos originários. Diante desse cenário, excluiu-se a rotulação de “semi-incapazes” para capazes e “livres” da política integracionista, direta e nacionalista do Estado sob suas ações, ou seja, era o desejo desses povos. Segundo Borges, Riffert, Rusczak (2018), o Movimento Indígena “é um movimento social clássico com agenda de interesses e articulações locais, regionais e nacionais em prol da luta comum a todos” (BORGES, RIFFERT, RUSCZAK, 2018, p. 285-286).

Assim, observamos que o Movimento Indígena alinha-se à dinâmica de “Movimentos Sociais”, por meio da união desses povos e não se limita apenas a um coletivo de uma dada região, mas de vários lugares, o que denota o reconhecimento da diversidade cultural de seus pares e, sobretudo, da comunhão da agenda política em comum entre eles no país. Afinal, “a necessidade de se manter o Movimento Indígena é a clara luta da identidade cultural, para isso, se travam lutas diárias como forma de resistência e manutenção de se viver como Índio no Brasil” (BORGES, RIFFERT, RUSCZAK, 2018, p. 292).

No caso específico do Movimento Indígena no contexto amazônico, no Baixo Tapajós, os indígenas atuam contra a fronteira agrícola das commodities que desterritorializam suas aldeias pelas ilhas de sojas, exploração ilegal de madeira, a violência da elite agrária dominante que mantém a concepção atrasada do “índio puro”, o que denota a negação dos direitos culturais. Historicamente, o sistema colonialista dizimou, catequisou, silenciou vários povos originários e, mais tarde, as comunidades sobreviventes foram denominadas como “caboclos” (VAZ FILHO, 2010). Essa denominação de caboclo é utilizada até os dias atuais de forma pejorativa com o objetivo de abarcar todas as comunidades tradicionais como apenas um só povo, percepção enraizada no senso comum dos santarenos, extinguindo a diversidade do ser indígena (VAZ FILHO, 2010).

A partir de 1970, com a exploração de políticas nacionais para a Amazônia no arco Norte, essa dinâmica de interesses do alto escalão do governo já enxergava essas populações como obstáculos frente aos interesses capitalistas (Usina Hidrelétrica de Curuá-Una)¹ que se expandiu até o Planalto Santareno, na cidade de Santarém. Porém, em 1990, o coletivo indígena manifesta o *autorreconhecimento* da diversidade, da identidade e dos territórios ancestrais através da reafirmação étnica como resultado combativo dessas comunidades para ocupar o seu lugar de fala. Portanto, a luta pela terra, a reafirmação étnica estão diretamente ligadas ao processo da Autodemarcação da Terra Indígena (TI)² Munduruku no Planalto Santareno. Minha militância de anos (2004 – 2016) nos Movimentos Sociais, como na Frente em Defesa da Amazônia³ (FDA) e, posteriormente, no Movimento Tapajós Vivo (MTV), foi um fator preponderante que me motivou a discutir a TI Munduruku autodemarcada no Planalto Santareno, no Oeste do Pará, Amazônia. Neste trabalho, proponho-me a discutir os intensos conflitos fundiários existentes entre os povos originários, que usufruem da terra de forma tradicional, e os agentes do agronegócio, denominados localmente como “sojeiros”⁴.

Contextualizamos, para compreensão geral do cenário étnico-territorial e político, que na região do Baixo Tapajós há 13 etnias em parceria com a Coordenação Técnica Local (CTL)⁵, a saber: *Apiaká, Arapium, Arara Vermelha, Borari, Jaraqui, Kumaruara, Maytapu, Munduruku, Munduruku Cara Preta, Tapajó, Tapuia, Tupaiu e Tupinambá*. Recentemente, os *Saterê-Maue*⁶ estabeleceram relações políticas com o Conselho Indígena Tapajós Arapiuns (CITA)⁷, muito embora estes não façam parte da extensão do Baixo Tapajós. Devido à escassez de atendimento médico especializado, os *Saterê-Maue* estabeleceram contato com o CITA para questões de saúde, a nível de distrito, como é o caso do Distrito de Sanitário Especial Indígena (DSEI), dentre outras demandas.

¹ Esta Usina foi inaugurada em 1977, sem leis e normas ambientais vigentes à época para indenizações e reparações, como: CF de 1988, Lei da Política Nacional do Meio Ambiente, Convenção de nº169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) dentre tantas outras leis presente em nosso ordenamento jurídico. Os povos Munduruku e Apiaká aguardam as devidas reparações e indenizações pelos danos ambientais que até os dias atuais sofrem com a UHE sob suas aldeias.

² A partir de agora TI's, para Terra Indígena.

³ Disponível: <http://portalfda.blogspot.com/>. Acessado em 28/05/2024.

⁴ A população local denomina esses empreendedores agrícolas de “sojeiros” e/ou “gaúchos”, por serem, principalmente, migrantes do Sul do país e por serem ligados à monocultura da soja na região.

⁵ A Coordenação Técnica Local (CTL) é uma unidade administrativa de direção da FUNAI para o planejamento e proteção dos interesses dos povos indígenas nas TI's. No caso da CTL, na cidade de Santarém, no Baixo Tapajós, ela é responsável por atender as demandas dos 13 povos situados ao longo dos rios Tapajós e Arapiuns.

⁶ Essa população indígena ocupa a extensão do médio rio Amazonas, entre os Estados do Pará e Amazonas (AM).

⁷ O CITA é a organização que representa o Movimento Indígena local em prol da luta territorial e pela garantia dos direitos constituídos na região amazônica, segundo a Constituição Federal de 1988, abrangendo apenas a região do Baixo Tapajós. Para mais informações: <https://www.fundobrasil.org.br/projeto/conselho-indigena-tapajos-e-arapiuns-cita/>. Acessado em 22/11/2024.

A TI Munduruku do Planalto Santareno é formada pelas aldeias Açaizal, Amparador, Ipaupixuna, São Francisco da Cavada e São Pedro do Palhão, esta última habitada pela etnia *Munduruku e Apiaká*. Embora a aldeia São Pedro do Palhão não esteja no epicentro das ilhas de soja, é importante destacá-la por conta das relações políticas entre ambas as etnias, posto que a utilização da terra por estes é de uso comum, assim como as discussões de conflitos dentro do território. É sabido que outrora, historicamente, essas duas etnias travaram batalhas mortíferas, porém, na história do tempo presente, ambas mantêm estratégias internas em defesa de suas aldeias, por consequência do esbulho territorial. A extensão dessa TI está em situação de sobreposição territorial com a Gleba Ituqui A. No âmbito da Gleba Ituqui A, Enéias Guedes (2021) sublinha que esta foi:

Eleita e arrecadada pelo Estado na vigência do Decreto Lei nº 1164 [1971-1987]. O imóvel foi juntado ao patrimônio público por processo discriminatório administrativo no ano de 1976 e está inserido nos municípios A partir de agora TI's, para Terra Indígena de Santarém e Prainha, registrado no cartório de imóveis sob matrícula nº1566, Gleba Ituqui A [...]. A Área discriminada somou 186.500 h, deste quantitativo 128.211, 607 h foram arrecadados como terra pública da União e excluídos 59.461, 128 h para fins de averiguação de domínios requeridos por presumidos proprietários (GUEDES, 2021).

A situação de sobreposição territorial entre dois ou mesmo três entes territoriais-administrativos (TI's, Unidades de Conservação (UC's), APA (Área de Proteção Ambiental) quilombos, glebas, assentamentos) ocorre na totalidade das TI's ao longo da região do Baixo Tapajós. Essa verificação ilustra a complexidade da questão territorial no Pará que envolve um mosaico de entes jurídico-administrativos, formado, no mais das vezes, por interesses conflituosos, como relata o indigenista Dantas:

As sobreposições das TI's no Baixo Tapajós são configuradas da seguinte forma: Gleba Nova Olinda sobrepõe-se a TI Maró; Projeto Agroextrativista Lago Grande sobrepõe-se a TI Cobra Grande; Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns (RESEX) sobrepõe-se às dezenas das aldeias dos Tapajó, Arapium, Tupinambá, Tupaiu, Maytapu, Kumaruara, Munduruku Cara Preta e Arara Vermelha; Floresta Nacional do Tapajós (FLONA) sobreposta às TI's Munduruku-Taquara e Bragança-Marituba; Área de Proteção Ambiental (APA), Projeto de Assentamento Eixo Forte, Área de Concessão de Belterra sobrepõem-se à TI Borari de Alter do Chão; E por fim, o Projeto de Assentamento Corta-corda, Gleba Ituqui A, Quilombos de Murumuru, Murumurutuba e Tiningu, Área nova de Concessão de Belterra sobrepostas às terras Munduruku e Apiaká do Planalto Santareno (ENTREVISTA, INDIGENISTA DANTAS, 2023).

Como mencionado acima, existe um mosaico de polos administrativos sobrepostos às TI's, o que denota a complexidade de conflitos fundiários com as populações tradicionais ao longo de todo o Baixo Tapajós. Por consequência da fronteira agrícola das commodities, o Movimento Indígena e as populações tradicionais no âmbito amazônico manifestaram

insatisfação pelo desrespeito, ameaças às lideranças, desmatamento e envenenamento de roças, rios, como evidenciado em entrevista pelo cacique Josenildo dos Santos, na aldeia Açaizal.

Posto isso, é essencial ainda salientar que meu ingresso na Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa) ocorreu simultaneamente ao meu envolvimento com as organizações dos Movimentos Sociais descritos acima, que me proporcionaram oportunidades de conhecer, participar e debater temas relacionados ao *indigenismo* em diversos eventos, como seminários, fóruns e assembleias nas TI's da região do Baixo, Médio e Alto Tapajós e na própria sede da Ufopa. Assim, pude acompanhar o histórico de luta e mobilização do *Movimento Indígena* no Baixo Tapajós: o CITA e do Grupo de Consciência Indígena (GCI)⁸ e vários debates sobre direitos territoriais indígena na sede do Grupo de Defesa da Amazônia (GDA). Todos esses grupos são referências na luta indígena, na cidade de Santarém. Essas experiências me propiciaram fazer uma pesquisa de campo, no âmbito da graduação, (no rio Maró/TI Maró, na aldeia Novo Lugar, dos povos Borari e Arapium). Neste período, investigando os impactos do avanço ilegal de empresas madeireiras sobre aquele território. Minha região de vivência e de pesquisa é marcada pela complexidade de vários povos que lutam por seus territórios, notoriamente cobiçados pelo poder econômico de empresas privadas, em larga medida apoiadas por setores do poder público, maior causa do elevado índice de conflitos agrários na região da Amazônia, no Oeste do Pará.

a) Escolha do Tema: O Processo da Autodemarcação

A presente dissertação, situada na linha de pesquisa História Indígena e do Indigenismo, do Programa de Pós-graduação em História, da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), tem como tema a análise do processo da *Autodemarcação* da TI Munduruku do Planalto Santareno, no Oeste do Pará. O processo autodemarcatório é, antes de mais nada, um instrumento de luta autônoma pelo direito ao reconhecimento oficial declaratório por parte do Estado brasileiro ao território tradicional dos povos indígenas.

⁸ O criador do GCI foi o frei Florêncio Vaz Filho, docente da Ufopa. Em suas palavras: “O GCI foi criado por mim em Santarém, no primeiro semestre de 1997, com jovens vindos do Grupo de Reflexão dos Religiosos Negros e Indígenas (GRENI) e outros ligados ao movimento pela criação da Resex. Eram quase todos provenientes das *comunidades* da região que estavam estudando ou trabalhando na cidade. [...] O objetivo era *resgatar a cultura* e a identidade indígenas” (VAZ, 2010, p. 35). Suas atividades concerniam a reuniões com estudos e celebrações religiosas, com destaque para a história, os símbolos e cânticos indígenas. Acerca do movimento indígena no Baixo Tapajós ver: FILHO, Florêncio Almeida Vaz. **A Emergência Étnica dos Povos Indígenas no Baixo rio Tapajós, Amazônia**. Tese de Doutorado, Universidade Federal da Bahia, 2010. Salvador. <https://www.youtube.com/watch?v=Rky1por5oM2kw>.

Outras ferramentas dos indígenas em defesa⁹ de seus direitos territoriais foram elaboradas por eles mesmos, tais como: o Protocolo de Consulta¹⁰ e o Plano de Gestão e Uso do território¹¹. Estes dispositivos visam a estabelecer as consultas prévia, livre e informada¹², conforme preceitua a Convenção de nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), aos indígenas por executores de obras públicas ou privadas ou políticas estatais que os afetem direta ou indiretamente e impactem o ordenamento da gestão territorial e das práticas de uso sustentável dos recursos naturais. Essas formas de defesa indígena evidenciam claramente o momento histórico de corrupção de suas terras e a forma pragmática de inserção de valores e instrumentos não indígenas (ainda que indigenistas) nas suas lidas diárias. As estratégias de defesa territorial mostraram-se necessárias no enfrentamento aos grandes grupos político-econômicos locais ligados aos empresários do agronegócio. Na região de Santarém, no Oeste do Pará, existem poucos estudos que tenham investigado a relação entre o processo da Autodemarcação e a expansão da fronteira agrícola das commodities. Ademais, em 2018, diante do cenário de conflitos agrários, após inúmeras denúncias das lideranças indígenas, o Ministério Público Federal (2018) registrou a reivindicação do processo demarcatório das aldeias no Planalto Santareno: “Os Munduruku reivindicaram formalmente pela primeira vez a demarcação de suas terras em 22 de agosto de 2008, há cerca de dez anos (Processo Administrativo nº 08620.001721/2018-8922)” (MPF, 2018, p. 4). Embora, há mais de 10 anos os Munduruku e Apiaká tenham elaborado ferramentas para a defesa do coletivo, sobretudo da terra, cabe ressaltar que até o presente momento, a TI pleiteada não foi “declarada oficialmente”, pois encontra-se nas primeiras fases do processo demarcatório¹³, segundo o decreto 1.775/96 e Portaria 14/MJ.

Essa dissertação teve por objetivo geral investigar e explicitar a Autodemarcação da TI

⁹ Os indígenas elaboraram estas ferramentas de acordo com as instruções do Estado, muito embora a iniciativa de Autodemarcar as aldeias tenha sido iniciativa deles mesmos em prol da defesa do território.

¹⁰ Sobre o Protocolo de Consulta dos Munduruku do Planalto Santareno: <https://observatorio.direitosocioambiental.org/protocolo-de-consulta-dos-povos-indigenas-munduruku-e-apiaka-do-planalto-santareno-2017/>. Acessado em 15/01/2023.

¹¹ Acerca do Plano de Gestão e Uso do Território Munduruku, ver: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/mud00086.pdf>. Acessado em: 15/01/2023.

¹² Instrumento legalmente amparado pela Convenção 169 da OIT e cancelado pelo Decreto presidencial 5.051/2004.

¹³ A demarcação da TI é um processo administrativo que segue as seguintes etapas: Reivindicação pelo grupo ou pelo poder público, Qualificação da reivindicação, Formação de GT para a elaboração do Relatório Circunstanciado de Delimitação e Identificação (RCID), Contestações, Declaração, Demarcação física, Homologações e Registro em cartório como terra da União. No entanto, observa-se que tal processo administrativo é de responsabilidade do poder Executivo, porém tem sido constantemente contestado pelo poder Legislativo por interesses, principalmente, de empresários do agronegócio e da bancada ruralista no congresso nacional. Ver mais acerca disto: <https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com/2015/02/05/o-que-e-demarcacao/>. Acessado em: 15/01/2023.

Munduruku e os impactos da expansão do agronegócio sojeiro no Planalto Santareno, o histórico das interrelações entre os sujeitos envolvidos, e as mobilizações de ambas as partes para garantir o processo demarcatório (indígenas) ou retardá-lo (sojeiros). O recorte temporal está delimitado no período de 2010, com o início da Autodemarcação, a 2022, com o término dos trabalhos de campo realizado pela FUNAI que constituiu o GT para a realização do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID). O RCID tem por objetivo estudar os elementos arqueológicos, etno-históricos, ambientais, antropológicos e demográficos da área. No decorrer da pesquisa, propus-me a responder às seguintes perguntas: Como a expansão da monocultura da soja impactou na afirmação étnica e identitária dos Munduruku no Planalto Santareno? De que forma os indígenas organizaram-se para o processo da Autodemarcação em prol da defesa da TI Munduruku?

b) Referencial Teórico e Metodológico

As obras *Colonialismo Interno* (CASANOVA, 2007) e *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina* (QUIJANO, 2005) discutem o papel do Estado Colonialista como o aplicador de uma política eurocêntrica e como os Estados-nação continuam enraizados em uma cultura de poder e de apropriação dos grupos sociais pela América Latina. As obras identificam as lacunas de “inferioridade e formação de estados nacionais”, com a presença do indígena, negro, mestiço, apontados como atraso na concepção de superioridade dos europeus (CASANOVA, 2007; QUIJANO, 2005). Casanova definiu o Colonialismo Interno como “o que ocorre no interior de uma mesma nação, à medida que existe heterogeneidade étnica, começa a haver ligação entre certas etnias com grupos de dominantes e dominados” (CASANOVA, 1975, p. 89). O autor expõe que o Colonialismo Interno tem suas raízes no racismo e na exploração de uma etnia, considerada superior por outra etnia dominada, no caso os nativos das colônias (CASANOVA, 2007). Aplicando as análises de Casanova e Quijano à realidade de conflitos fundiários que as populações tradicionais no Planalto Santareno sofrem com o avanço da fronteira das commodities, é possível constatar que a presença de pequenos, médios e grandes empresários do agronegócio, ligados à multinacional Cargill na região, descortina num sistema de dominantes sobre estas populações, sobretudo pela violações dos direitos indígenas e a eficácia da violação de diretrizes municipais que os mantêm no poder, haja vista que o afrouxamento de medidas ambientais é uma delas.

Para fundamentar teoricamente esta análise, além da decolonialidade, dialogamos com autores que transitam pela História Indígena e/ou Antropologia Histórica, entre os quais,

destaco: Miguel Bartolomé (2006); Pacheco de Oliveira (1998, 2006); Arenz (2012) e Vaz Filho (2010). De modo geral, esses autores propõem debates teórico-conceituais sobre etnogênese, etnicidade, protagonismo [luta] indígena, território, memória e reafirmação étnica. São esses conceitos que me inspiram e fundamentam esta pesquisa. Cabe aqui pontuar que os povos indígenas do Baixo Tapajós são analisados por perspectivas das teses de etnogênese ou da reafirmação étnica, como destacam Pacheco de Oliveira (1998) e Vaz Filho (2010). Posto isso, sigo na direção analítica sobre reafirmação étnica, buscando compreender os mecanismos que instrumentalizam o protagonismo dos Munduruku e Apiaká do Planalto por meio da memória, lugar, identidade e o território. Diante disso, é necessário contextualizar os conceitos de território e territorialidades, principalmente por se tratar das complicações sociais e agrárias existentes entre os indígenas e sojeiros no Planalto Santareno.

Os conceitos de *território e territorialidade* que utilizamos nesta pesquisa têm fundamento teórico nas ciências humanas; são considerados estudos analíticos sobre a ação do homem com o espaço natureza (HAESBAERT, 2010) e a construção de valores simbólicos e sociais do coletivo étnico. As referidas ações do homem estão estreitamente ligadas à exploração dos recursos naturais que vêm impactando diretamente o meio ambiente, inclusive interferindo nas mudanças climáticas globais. Por outro lado, há que se considerar que existem muitas discussões sobre o meio ambiente, inclusive de interesse internacional, que trazem à tona a proteção da terra e, respectivamente, dos povos indígenas no contexto da Amazônia, o que obviamente evidencia que essa região é um dos principais focos de conflitos agrários no Brasil. Rogério Haesbaert (2010) destaca que território e territorialidades são considerados categorias polissêmicas, sobretudo por serem definições conceituais divergentes. Nas perspectivas de Haesbaert, o território diverge nos campos conceituais, através da base naturalista, quando o homem é inserido no mundo natural; da base econômica, quando se utiliza a natureza para retirada dos recursos naturais, embora existam padrões de valores construídos pelo coletivo; e da base política jurídica, quando há a associação do território aos projetos de cunho capitalista do Estado Nacional através dos empreendimentos da fronteira agrícola, como o que ocorre com a expansão da monocultura da soja em sobreposição às aldeias Munduruku do Planalto. Compreendemos, com a ocupação tradicional, de um lado, e os sojeiros com a monocultura da soja, de outro, que o índice de conflitos agrários é claramente decorrente de concepções divergentes em torno da terra, território e territorialidade.

As práticas de territorialidades são construções simbólicas adquiridas ao longo de anos (décadas, séculos) e mostram-se através de ações do coletivo em determinado território onde atuam por manifestações etnoculturais, cotidianas, linguísticas, religiosas de grupos sociais. No

que se refere à realidade dos Munduruku, estes são contrários aos interesses dos sojeiros, que trazem consigo experiências do setor agroindustrial (CONCEIÇÃO, 2023; GUEDES, 2021; COSTA, 2012). A perspectiva desse setor é de dominação do território para a retirada predatória dos recursos naturais, o que, conseqüentemente, implica a degradação da terra por meio da territorialização do capital internacional para a monocultura da soja e expropriação dos recursos primários dos indígenas.

No decorrer do trabalho, propomos discussões analíticas da História Indígena, do Direito e da Geografia agrária, propostos por autores, como Conceição (2017), a territorialização do agronegócio no Pará; Cunha e Barbosa (2018), que reforçam a análise dos direitos de demarcação de TI's; Solange Costa (2012), que mostra o expansionismo do agronegócio na Amazônia, sintetizando a dinâmica do mercado mundial do nível local ao internacional, e Paul Little (2018), que tematiza a cosmovisão da memória coletiva do território. Partimos dos conceitos de territorialização do capital (CONCEIÇÃO, 2017) para explicar a expansão do agronegócio pelo chamado corredor da soja, rodovia BR-163, no Oeste do Pará. Reitero que, através da base analítica proposta pelos autores acima, proponho analisar os conflitos agrários e a dinâmica dos indígenas frente às ameaças cotidianas que vão desde a perseguição física dos sojeiros a esses povos até as leis engendradas pelo dispositivo institucional do Marco Temporal.

Ademais, no campo da História Indígena, há que se destacar que, por um longo período, esta foi descrita pela ótica colonizadora, descrevendo as nações indígenas como “selvagens, bárbaros, atrasados”, distorcendo os fatos. Porém, como me faz lembrar John Monteiro (1995), Manuela da Cunha (1992), João Pacheco de Oliveira (1998) e Celestina de Almeida (2012), a agência indígena teve papel fundamental na construção do protagonismo étnico e das interações sociais, entre acordos, aproximações, guerras e fugas. Entretanto, a partir da desconstrução de uma narrativa colonialista, os indígenas hoje escrevem e narram a própria história a partir do seu lugar de fala. Nessa perspectiva, os Munduruku e Apiaká desenvolvem mecanismos para driblar as constantes ameaças e usurpação dos recursos naturais de suas aldeias, por meio da história contada, da memória dos seus ancestrais, das práticas identitárias contrárias ao mercado capitalista. Através de uma análise bibliográfica de artigos, dissertações, livros e teses, discuto os conceitos analíticos e epistemológicos do objeto de caso. Com as referências teóricas acima propostas, abordo o processo de Autodemarcação que evidencia o protagonismo dos indígenas em suas aldeias no Planalto Santareno. Desta maneira, enfatizamos que o avanço do agronegócio sojeiro se relaciona a uma dinâmica que exclui os povos tradicionais do próprio território por meio da força do valor do capital através de commodities (CONCEIÇÃO, 2017).

Ou seja, a política de exportação da soja em estado primário relega valores simbólicos, sagrados e de pertencimento dos modos de vida dos povos alijados e esbulhados.

Essa dissertação é de cunho qualitativo e tem caráter interdisciplinar, dialogando com diferentes áreas do conhecimento, em especial com a História, com a Antropologia, com o Direito e com a Geografia. A metodologia utilizada está fundamentada pelo arcabouço teórico-metodológico da *observação participante* de Roberto de Oliveira (1996) que instrumentaliza os métodos de olhar, ouvir e escrever. Oliveira (1998) orienta a pesquisa de campo por meio da relação dialógica e recíproca com os entrevistados a partir desses métodos *ouvir, falar e escrever*. Esses métodos tematizam a eficácia do trabalho etnográfico, já que o olhar e ouvir são instrumentos de interação social mediante a investigação empírica e a percepção da observação participante. O saber escrever é a obra final de interpretação, envolvimento, a escrita da contextualização que aponta a diversidade cultural daquilo do que se vivenciou e se pontuou a partir da interação com os grupos étnicos. Segundo o autor, a experiência antropológica consiste na assimetria das possibilidades de observar de acordo com o horizonte que lhe é próprio e/ou permitido e que caracteriza a tematização das etapas de trabalho de campo como resultado do conhecimento empírico. Em outras palavras, tal experiência antropológica permite também dialogar com outras áreas das ciências humanas como resultado da interdisciplinaridade (OLIVEIRA, 1998).

Oliveira (1996) destaca, ainda, que a observação cognitiva do pesquisador é a primeira forma da manifestação de um quadro conceitual pré-estabelecido a ser seguido no trabalho de campo, afinal, “a partir do momento em que nos sentimos preparados para a investigação empírica, o objeto sobre o qual dirigimos o nosso olhar já foi previamente alterado pelo próprio modo de visualizá-lo” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p. 15). O olhar e o ouvir possui uma significação específica para o pesquisador. Alinhando esses métodos à presente pesquisa com os indígenas Munduruku e Apiaká do Planalto de Santarém, como originária da região e por ter estabelecido contato com os Movimento Sociais (FDA e MTV), já conhecia os conflitos, ameaças e ataques de muitas comunidades tradicionais que sofrem com a fronteira do agronegócio, madeireira e mineral. Para levantamento do estudo, foram analisadas fontes bibliográficas, documentais e etnográficas de cunho da história oral por meio de entrevistas com lideranças do Conselho Indígena, as entidades FUNAI/CTL e CPT. A pesquisa de campo foi realizada na região do Planalto Santareno, na rodovia Curuá-Una/PA-370, entre os Km 22-69, e foi produzida a partir de 6 visitas: a primeira em 19/04/2022, e a segunda e terceira em 27/01/2024 e 09/12/2024, na aldeia de São Pedro do Palhão, às margens do rio Curuá-Una, com entrevista à liderança José Mori Apiaká. A terceira foi em 09/12/2024, na Aldeia de Ipaupixuna,

com Raimundo Nonato; A quarta em 06/02/2023, na aldeia Açaizal, com o presidente do Conselho Indígena Munduruku e Apiaká do Planalto, Josenildo Munduruku. A quinta foi na aldeia Amparador, em 28/01/2024, com a cacica Elenice Oliveira (*in memoriam*). A sexta foi com a liderança Manoel Munduruku, em 28/01/2024, no Planalto Santareno.

Posto isso, a metodologia desta pesquisa embasa-se em entrevistas semiestruturadas realizadas nas aldeias, obedecendo a relação entre entrevistador e interlocutor, entre o conhecimento empírico deste e o olhar teórico daquele, como instrumento primordial para a pesquisa etnográfica. Oliveira (1996) adverte, ainda, que é necessário compreender os processos teóricos e envolver-se dinamicamente no processo de *observação participante*, a fim de aplicar o conceito epistemológico e empírico da pesquisa para com os entrevistados para a interação social. Portanto, esses elementos consolidam-se na área da Antropologia como método etnográfico cujo papel é aproximar os sujeitos envolvidos na pesquisa de campo e compreender o próprio cotidiano sistemático do grupo social. Contextualizamos que, através do método interdisciplinar, buscamos o entendimento da história do Território Indígena Munduruku do Planalto Santareno, no curso do rio Baixo Tapajós, palco de conflitos fundiários, fronteiras e reafirmação étnica, como definem Vaz Filho (2010); Little (2018); Pacheco de Oliveira (1998). Tais definições reforçam a contextualização histórica de novas demandas de ocupação e organização territorial na história do tempo presente. No decorrer da pesquisa, examino e apresento as *fontes documentais* (documentos oficiais e processos judiciais sobre o território investigado; atas, ofícios), conforme apresentado por Barros (2020), além de mapas descritos pelo Movimento Indígena local; jornais, revistas, nos seguintes âmbitos: Coordenação Técnica Local (CTL) FUNAI/Santarém, Conselho Indígena Munduruku e Apiaká do Planalto e as associações indígenas/comunitárias, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), Ministério Público Federal (MPF), para a elaboração da narrativa histórica.

Para além da pesquisa documental, considero de suma importância para a credibilidade do trabalho, a base do método etnográfico e oral, como forma de apresentar os sujeitos históricos sobre os quais essa dissertação se debruça. As coletas dos dados orais e etnográficos obedecem a uma planilha de execução de atividades (6 visitas de campo na TI), com obtenção de imagens, transcrições das fontes orais, mapas e, posteriormente, a escrita da pesquisa, conforme as conclusões da preparação, estudo, análise e especificação. Para Carmen Mattos (2011), o trabalho etnográfico configura-se na investigação em sua totalidade, buscando sua natureza processual (MATTOS, 2011).

c) Hipóteses

A presente pesquisa evidencia que o avanço da monocultura da soja acarreta desafios etnoculturais, ambientais e territoriais no Planalto Santareno. É necessário traçar variantes compensatórias e urgentes para os grupos da TI Munduruku, por exemplo: a agilização do processo demarcatório das aldeias (embora esteja em andamento); a paralisação do agronegócio sojeiro sobre as aldeias; a aplicação de punições aos invasores, a saber, os sojeiros; a realização de projetos de reflorestamento; a preservação dos rios assoreados; a garantia de segurança aos indígenas que são alvos cotidianos de ameaças de fazendeiros/sojeiros.

d) Estrutura dos capítulos

Para uma melhor compreensão do que veio a ser a *Autodemarkação* da TI Munduruku do Planalto Santareno, sua importância e o processo histórico que levou os indígenas Munduruku em questão a tomarem como medida estratégica tal ato, apresentamos a dissertação em três capítulos, além desta introdução e das considerações, apresentadas ao final do trabalho. No **primeiro capítulo**, apresento questões importantes concernentes à “A Contextualização Histórica” dos Munduruku e Apiaká e à estrutura social, econômica e política na bacia do rio Tapajós. Aponto também a façanha de guerrear Munduruku no Tapajós, território de imensa cobiça dos colonizadores, capitanias e missões religiosas. No **segundo capítulo**, intitulado “A expansão do Agronegócio: Do Grão-Pará ao Pará do Grão”, apresento o avanço do Agronegócio e a dinâmica do mercado mundial como modelo da agroindústria vinculado à multinacional Cargill na cidade de Santarém. Na sequência, descrevo os agravos da monocultura da soja que evidencia a violação dos direitos indígenas sobre suas terras. No **terceiro capítulo**, apresento “O Panorama da Autodemarkação: Considerações Gerais sobre essa Gestão de Luta”. Trata-se das etapas da realização do processo da *Autodemarkação* como instrumento da autodeterminação coletiva dos indígenas Munduruku que serviu de parâmetros para a elaboração do Protocolo de Consulta, em conjunto com os Apiaká, e da Gestão Territorial no Planalto. A defesa das aldeias é uma ação legítima e é compreendida por meio dos valores ancestrais, da cosmovisão, das crenças populares amazônicas (LITTLE, 2013; MAUÉS, 2005). Assim, a descrição histórica territorial e os valores da identidade étnica presentes na região divergem entre a defesa da terra e as ações agrárias do mercado das commodities e, conseqüentemente, dos interesses dos sojeiros sobre as aldeias.

Capítulo 1

A CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA

Este capítulo trata de elementos históricos relativos aos Apiaká e Munduruku, entre os séculos XVII e XIX sob a ótica da política indigenista aplicada a esses povos (MENÉNDEZ, 1981; 1982). Ainda que os Munduruku tenham ocupado toda a região do interflúvio Tapajós-Madeira, guerreado até próximo a Belém, enfrentado os Kayapó no Mato Grosso, entre outros diversos deslocamentos, conforme apontam fontes históricas, esse trabalho focaliza somente a ocupação do rio Tapajós, dada sua maior relevância na luta desse povo sobre o qual se debruça esse trabalho.

1.1. Os Apiaká

Pertencente à família linguística Tupi-Guarani, o nome Apiaká deriva do tupi “*apiaba*”, que significa enxame de cabas (marimbondos), conotação dada ao grupo pelos inimigos. Por outro lado, foram chamados pelos Kayabi de *tapy’ ysing*, pele clara, o que reforça aspectos distintos, a cor da pele e o padrão de laços étnicos união/separação, fruto da construção social entre eles. Historicamente, foram contatados na primeira metade do século XVIII, porém: “[...], não existe uma data exata de quando ocorreu o primeiro contato com os Apiaká” (ANDRADE, 2022, p. 78). Alexandre Padua (2007) diz que:

As primeiras referências encontradas sobre o povo Apiaká datam do início do século XIX, quando esse povo ocupava amplas áreas às margens dos rios Juruena, Arinos, afluentes do rio Tapajós, em território que abrange parte dos Estados do Mato Grosso e Amazonas. Muito pouco se sabe sobre a cultura e história dos Apiaká (PADUA, 2007, p. 7).

Embora houvesse algumas relações cordiais entre colonizadores e indígenas, afinal, foram: “[...] classificados como “mansos” e “úteis” à empresa colonial” (TEMPESTA, 2009, p. 20), ainda assim continuavam com as práticas antropofágicas que, evidentemente, eram monstruosas aos olhos da igreja. Por outro lado, a autora propõe que as guerras e as práticas antropofágicas foram instrumento de interação social na organização dos guerreiros, mesmo que em número menor às demais nações da época. Tais práticas destinavam regalias aos Apiaká, como nome social, mulheres, pinturas faciais como distintivo de um povo. Em meados do século XIX, durante a expedição do barão Georg Heinrich von Langsdorff (1821-1829), pelo rio Juruena e Teles Pires, formadores do Tapajós, o desenhista Hércules Florence realizou

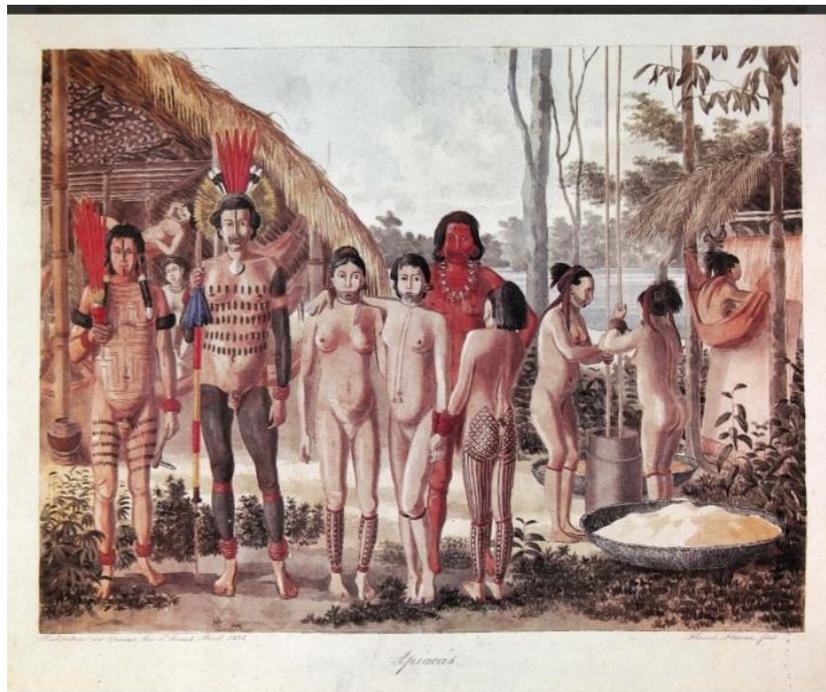
alguns registros das pinturas culturais desses povos. Nas imagens abaixo, identificamos a arte de Florence sobre as tatuagens faciais e a moradia dos Apiaká.

Figura 1 – Jovem Apiaká com pinturas



Fonte: Hercule Florence (1828).

Figura 2 – Habitação dos Apiaká no rio Arinos



Fonte: Hercule Florence, 1828.

Sob o olhar de Florence na identificação da cultura nativa em suas obras, o autor reconstrói a imagem desses povos por meio da história natural, retratando a importância da

ciência e da arte por meio da dinâmica cultural e social local. O imaginário sobre o selvagem, o belo, o diferente estava diretamente ligado à pitoresca paisagem concebida pela estrutura organizacional, cultural e dos adornos coloridos que enriqueceram as informações sobre os grupos originários da Amazônia. Florence observou, ainda, outras tantas etnias no decorrer de sua viagem, mas os Apiaká lhe chamaram a atenção devido à impressionante cultura material e às pinturas corporais feitas com tinta de jenipapo, visto que andavam nus e com pinturas nos pescoços, braços, ombros, costas e nádegas. Os registros dessas obras serviam de instrumentos de informação para a Europa e o mundo sobre a estrutura sociocultural das diversas populações nativas dos trópicos da região amazônica.

Um aspecto da Cosmologia Apiaká, presente em diversas etnias tupi na Amazônia, refere-se ao processo de metamorfose de pessoas em bichos, de acordo, com a índole, pensamentos e formas de ver o mundo ao seu redor. Na história atual, Geovana Tempesta (2010) demonstra que essas circunstâncias estão ligadas também aos conceitos de “fofoca” e “feitiçaria”, pois “sempre que uma pessoa adocece sem motivo aparente, ou então quando um animal de estimação ou uma pessoa morre de forma inesperada, pensa-se logo em feitiçaria” (TEMPESTA, 2010, p. 97). Por outro lado, a fofoca surge como parâmetro de identificação coletiva de pajés que agem para o bem e para mal, de acordo com os rituais do xamanismo explorado por essas lideranças espirituais que ocupam cargo de prestígio na aldeia.

Nestas circunstâncias, Tempesta (2010) diz que essa dinâmica parte

[...] de uma epistemologia, uma teoria nativa do conhecimento sobre a pessoa, o mundo social e o mundo natural, que não se separa do código moral, que encontra paralelos em vários outros povos indígenas amazônicos e que notavelmente resistiu a um processo de dispersão territorial, mudança social e catequização (TEMPESTA, 2010, p. 98).

A expansão dos empreendimentos colonizadores na Amazônia, sobretudo no século XVII, consolidou os deslocamentos de vários grupos indígenas majoritários, como os Munduruku, Mura, Saterê Maué, pelos rios Madeira, Tapajós, Juruena e Amazonas, assim como também grupos menores, como é o caso dos Apiaká, sendo, portanto, considerados como unidades sociais fragilizadas. Através dessas unidades menores, os Apiaká estabeleceram relações com os Munduruku e Kayabi, muito embora haja fontes de notícias, na atualidade, dos casamentos em menor número com os Kayabi, inclusive resistência quanto à aprendizagem da língua Kayabi, como relatado em entrevista pelo senhor José Mori¹⁴, na aldeia São Pedro do Palhão, no Baixo Tapajós.

¹⁴ A liderança indígena é proveniente do Alto Tapajós no Mato Grosso e é pertencente à família *Morimã*, porém utiliza a abreviação de Mori.

À vista disso, no final do século XIX, com a consolidação da rota comercial seringalista entre Belém e Mato Grosso, para a extração do látex, configuraram-se, no primeiro momento, alianças do governo imperial com os Apiaká. Contudo, num segundo momento, pela ausência de pretensões destes à dinâmica de atividades da borracha, criou-se um cenário catastrófico de fugas, mortes e deslocamentos compulsórios. Diante disso, o governo imperial os viu como obstáculos para os interesses da coroa e, conseqüentemente, criaram métodos de povoamento não indígena para essa região.

Miguel Menéndez (1981/1982) diz que isso proporcionou vários relatos das frentes de expansão colonizadoras assim como de religiosos. Observa-se:

Da viagem dos expedicionários Castro e França que, em 1812 dirigiram-se de Cuiabá a Belém pelos rios Arinos e Tapajós, ficou um roteiro que nos fornece o quadro de situação nessa data para os dois rios. Assim, o Arinos estava habitado, desde os 11 ° lat. sul, pelos Apiaká que se localizavam em ambas as margens do rio, estendendo-se até o setor encachoeirado do Juruena, 10° lat. sul aproximadamente. Para o setor seguinte do Juruena até a confluência do Teles Pires com o Tapajós, os viajantes não registraram presença indígena; porém, logo depois da foz desse rio localizam os Mundurukú até o baixo curso do Tapajós. Pouco abaixo da foz do Tapacora, afluente da margem direita desse setor do rio, é registrado um último local Mundurukú e, na margem oposta, um assentamento Mawé (MENÉNDEZ, 1981/1982, p. 332).

O cenário mudaria para os Apiaká no final do século XIX e início do século XX. Entre resistências e embates contra os coletores de impostos, extrativistas do Mato Grosso e grupos indígenas rivais, eles foram drasticamente reduzidos e dizimados, como reitera Padua (2007). Segundo Tempesta (2009), em 1940, o pesquisador Darcy Ribeiro inicia seu trabalho no Serviço de Proteção ao Índio (SPI), no decorrer das atividades ele e Curt Nimuendaju deram os Apiaká como povos extintos, em face da extrema violência, de população e as epidemias a que foram submetidos.

As informações sobre a população Apiaká no período colonial oscilam entre 2.700 (Gomes Jardim, 1847) e 16 mil (Machado de Oliveira, 1898). Em 1895, o viajante Henri Coudreau (s. d.) encontrou aproximadamente 100 índios Apiaká vivendo em cinco aldeias no baixo Juruena. Os Apiaká conheceram o declínio demográfico na virada para o século XX, período em que as relações amigáveis anteriormente estabelecidas com os não-índios se deterioraram. Em 1902, foi instalada a sede da Coletoria de Impostos de Mato Grosso no local chamado Barra de São Manoel, dentro dos limites da área disputada com o governo do Pará. Sucessivamente, os quatro primeiros coletores de Mato Grosso moveram guerra contra os Apiaká, chegando a dizimar uma aldeia inteira na cachoeira São Florêncio, no baixo Juruena (Rondon, 1915). Em 1912, o capitão Costa Pinheiro, membro da Comissão Rondon, encontrou 32 Apiaká refugiados na sede da coletoria; eram os sobreviventes dos massacres empreendidos pelos coletores e foram considerados como os últimos Apiaká, embora não o fossem (SOCIOAMBIENTAL, 2009).

Dadas as circunstâncias, observamos que, diante da violência colonizadora a que foram submetidos, os Apiaká fugiram para regiões recônditas na mata ou inseriram-se às novas aldeias

Munduruku e Kayabi, adquirindo, nesse processo, novos elementos culturais e, conseqüentemente, perderam gradualmente a língua materna. Estranhamentos e aproximações com outros grupos, além, é claro, de conflitos territoriais, marcam a história dos Apiaká. Diante disso, acirraram-se, sistematicamente, os conflitos culturais e econômicos:

Foi neste contexto, agravado por disputas territoriais e fiscais entre dois estados (Mato Grosso e Pará), que os Apiaká começaram a ser perseguidos sistematicamente por funcionários do governo. Na perspectiva indígena, a virada para o século XX corresponde ao momento em que os Apiaká abandonaram definitivamente as guerras de vingança e passaram a ter necessidade de objetos industrializados, com exceção de uma parcela do grupo que retornou para a mata, recusando o estilo de vida dos não-índios (e que estaria até hoje vivendo na região do Pontal) (SOCIOAMBIENTAL, 2009).

Alinhando esses fatos, Tempesta (2009) afirma, ainda, que as guerras e deslocamentos ocorridos ao longo dos séculos XIX e XX resultaram no equilíbrio interétnico levando em consideração as redes de parentescos, apadrinhamentos e casamentos com membros dos grupos Munduruku e Kayabi. No caso específico sobre o Planalto Santareno, os Apiaká mantêm relações diretas de parentescos também com os imigrantes nordestinos¹⁵, sobretudo os cearenses, herança da empresa seringalista na região que consolidou novos padrões linguísticos, culturais e políticos no seio dessa população ao longo do rio Tapajós.

As relações instáveis entre os Apiaká, os Mundurukú e os Kayabí persistiram ao longo do século XX, inviabilizando a absorção completa do primeiro povo aos dois outros, apesar da convivência intensa. Os Apiaká atuam como elo político entre os Kayabí, os Mundurukú e os brancos aliados, configurando-se um “sistema social regional” (Heckenberger 2001: 91), um conjunto de redes de interação e alianças em que se trocavam – e ainda se trocam – pessoas, objetos e outros signos relacionais, e graças ao qual as diversas aldeias Apiaká, Kayabí e Mundurukú puderam gozar de relativa autonomia frente aos colonizadores. Tal sistema, que proporcionou certo grau de equilíbrio interétnico desde o século XIX, vem assegurando as condições de sobrevivência (física e política) do povo Apiaká (TEMPESTA, 2010, p. 80).

Atualmente, a maior parte dos Apiaká fala a língua portuguesa, e os que são casados com Munduruku e Kayabi falam ou compreendem a língua desses grupos, sobretudo na região Mato Grossense (rio dos Peixes), e no Pará. De acordo com as informações no site do Instituto Socioambiental¹⁶ (2009), sobre o verbete indígena Apiaká, constata-se que:

¹⁵ No caso do Baixo Tapajós, Francilene da Conceição sublinha que: No município de Mojuí dos Campos do planalto santareno, os territórios onde as situações de conflitos e conflitualidades se expressam com mais consistência e maior intensidade, localizam-se ao longo da rodovia PA-370 (rodovia Curuá-Una) e da PA-433 (Santarém-Jabuti). Muitas comunidades camponesas que se formaram espacialmente e territorialmente no contexto deste município, é de origem nordestina. Nesse município mostra uma territorialização e resistência camponesa migrante do nordeste brasileiro, qualificando como uma territorialidade de um campesinato na Amazônia que possui um perfil e uma cultura identitário-simbólica nordestina.

¹⁶ <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Apiak%C3%A1>. Acessado em: 14/04/2024.

Em 2009 existiam centenas de Apiaká vivendo em aldeias munduruku (Missão Cururu, Posto Teles Pires e Sapezal) e Kaiabi (Tatuí) e em cidades e vilas no norte do Mato Grosso (principalmente Porto dos Gaúchos e Juara), no Pará (principalmente Jacareacanga, Pimental, Itaituba, Santarém e Belém) e no Amazonas (principalmente Barra de São Manoel e Apuí). Os Apiaká falam, ainda, na existência de um grupo de parentes isolados no Pontal do Mato Grosso, uma região de mata fechada no extremo noroeste deste estado (SOCIOAMBIENTAL, 2009).

Como apontado acima, verificamos que na região do Pará, precisamente no Planalto de Santarém, há presença de indígenas Apiaká (pertencentes aos clãs: *Morimã*, *Kamassuri*, *Paleci*), que são falantes do português e mantêm contatos estreitos com parentes direto do Médio e Alto Tapajós, com a sociedade não indígena, enquanto há indícios de outros parentes que são ainda hoje isolados, vivendo no Estado do Mato Grosso, como relatado pelo senhor José Mori. Por outro lado, nessa dinâmica de deslocamento e de sistemática permanência ao longo do Tapajós, houve formação dos intercassamentos¹⁷. Segundo Tempesta (2010), essas relações entre Apiaká, Kayabi e Munduruku chama a atenção quanto à construção de novos arranjos sociais e étnicos:

Os Apiaká fizeram da categoria “misturados” um princípio organizacional por meio do qual expressam um esquema classificatório que assume a forma de um *continuum* espaço-cultural. Os Apiaká misturados e mansos, que vivem em aldeias, ocupam a posição intermediária entre dois pólos: os parentes bravos, “puros”, que vivem na floresta, sem acesso aos objetos e instituições ocidentais; e os brancos civilizados, que vivem em cidades. “Mistura” designa, assim, a concepção do parentesco como processo histórico, num momento em que se uniam pessoas de lugares, línguas e costumes diferentes, numa área cultural Tupí, para formar novos arranjos sociais, no cenário da nacionalização (TEMPESTA, 2010, p. 78).

À vista disso, pontuamos como os Apiaká se reconstruíram quanto à sua organização através dos casamentos familiares e relações de parentescos como processo histórico e organizacional, o que lhes garantiu uma parte da ocupação tradicional do território, através da consolidação dos costumes e da cultura, resultado da interação social e do compadrio. No caso específico no Baixo Tapajós, o senhor José Mori confirma a chegada à região do Planalto Santareno:

A gente veio nos anos 50 para o 60 [Século XX], em 1960, e assim, porque lá no Mato Grosso, na época, a gente não tinha é **TERRA DEMARCADA**, como todo mundo conhece, esse longo tempo, mais de 50, 60 anos e a gente, os indígenas morava em **COLOCAÇÃO [unidade seringalista]**. **Então, era onde eles trabalhavam com a seringa, né. E, nós viemos de lá, assim, porque naquela época, os índios era escravo dos patrões e a gente, o que devia tinha que pagar.** Como nós semos, um povo Apiaká era isolado, por causa disso, porque fugiram da escravidão e se isolaram

¹⁷ Os Apiaká contemporâneos são descendentes de uniões de indivíduos desta etnia com indivíduos Munduruku, Kokama, Kaiabi e nordestinos, compondo um contingente de, aproximadamente, quinhentas pessoas vivendo, geralmente associadas aos Munduruku, em aldeias no Mato Grosso e no Pará (nas Terras Indígenas Apiaká-Kayabi, Kayabi e Munduruku) e algumas centenas vivendo em cidades e vilas daqueles três Estados. A língua Apiaká, da família Tupi-Guarani, está fortemente ameaçada de extinção (TEMPESTA, 2009, p. 13).

no mato. E hoje nós temos uma população muito grande. E por causa disso, assim como meu pai trabalhava com as seringueiras, e nós morava nas **COLOCAÇÃO**, e ele tinha um trabalho aqui pro **SALOBRE que era um seringal e ele não trouxe só Apiaká, trouxe Munduruku, trouxe branco também**. E quando nós chegamos pra cá ele já tinha uma equipe aqui pra cima, bem aí pra cima mesmo. No Curuá-Una mesmo (ENTREVISTA, ALDEIA SÃO PEDRO DO PALHÃO, 2024).

Como relatado por seu José Mori, o empreendimento da seringa proporcionou conflitos internos, fugas, alianças, deslocamentos de populações indígenas, imigrantes, migrantes, e isso resultou na profusão de unidades étnicas no mesmo espaço. Segundo seu José, ele tem ligação direta de parentescos no Mato Grosso (primos, filhos, sobrinhos), Alto e Médio Tapajós (parentes de cônjuge Marina Munduruku Kabar), herança do empreendimento seringalista que uniu várias identidades sociais na Amazônia. Assim, podemos contextualizar que foram esses fatores que redimensionaram a narrativa historiográfica do protagonismo dos indígenas *Apiaká* distribuídos pelos rios Juruena, Teles Pires, Arinos e Tapajós.

1.2. Os Munduruku

Oriundos do Alto Tapajós (BARRIGA, 2023), os Munduruku expandiram-se territorialmente na segunda metade do século XVIII, chegando até ao rio Madeira, Tapajós e Juruena, na região do Mato Grosso para o estabelecimento de relações comerciais, intercâmbios ou guerras internas, de acordo com a narrativa colonial. Essas informações estão alinhadas com os estudos etnográficos do casal de antropólogos Robert Murphy e Yolanda Murphy, corroboradas pela historiadora Letícia Barriga:

[...] Primeiro: não há menção aos Munduruku nas narrativas jesuítas. Segundo: há indícios das relações comerciais dos Munduruku com comerciantes do rio Madeira a partir da segunda metade do século XVIII. Terceiro: os Munduruku do alto Tapajós não recorriam ao transporte fluvial, com exceção da guerra, o que mostra um processo de adaptação cultural assumidos pelos grupos que se deslocaram para as terras baixas entre o Tapajós e o Madeira. E, quarto: o movimento de deslocamento dos Munduruku do alto Tapajós para a região do Madeira continuou frenética até o século XIX, em busca da proximidade com os comerciantes deste rio (BARRIGA, 2023, p. 65).

Por outro lado, Miguel Menéndez demonstra informações quanto às divergências da origem da localização dos Munduruku:

Quanto à localização original dos Mundurukú e sua posterior expansão, cingindo-nos ao existente na documentação para meados do século XVIII, tratamos de contribuir para o esclarecimento de um problema que parece de difícil solução. Nos trabalhos que tratam destes indígenas, é corrente colocá-los como provenientes do sul do território - formadores do rio Tapajós -, conforme o exposto por Martius (1867:382), ou da região do Cururu (Horton, 1948; Murphy, 1960), dirigindo-se desses locais para o norte. Entretanto, a primeira referência (1768) que se faz dos Mundurukú os dá como moradores da região dos rios Canumá-Abacaxis-Mahué, ao norte da área Tapajós-

Madeira, o que permite pensar em uma estreita relação genética com os grupos ali registrados por fontes anteriores (MENÉNDEZ, 1981/1982, p. 294-295).

Nas fontes historiográficas, os Munduruku aparecem, no ano de 1768, na segunda metade do século XVIII, de acordo com os registros do padre José Noronha, em missão religiosa pelo rio Maués. Tributário do rio Madeira, na antiga Capitania do Rio Negro, mais tarde denominado Estado do Amazonas, o vigário descreveu os extensos aglomerados indígenas às margens do Amazonas. Foi através dessa viagem que o vigário Noronha descreveu uma etnia de guerreiros, a quem se referiu como “Matacura”, muito embora aqueles indígenas já representassem a maior e mais temida organização de guerreiros da região e autodeterminavam-se como “*Wuy jugu*”. As notícias circulavam sobre a estrutura bélica desse povo, quando os ataques se tornaram mais frequentes e violentos, caracterizados pela maneira rápida e organizada com que agiam e pela captura de cabeças-troféus. Devido às organizações vinculadas intrinsecamente às suas atividades guerreiras é que o naturalista Carl Friedrich Philipp von Martius (1817-1820), no início do século XIX, declarou que os Munduruku eram os espartanos da Amazônia (SANTOS, 1995). Tal observação se deve à circulação de informações que já ocorriam desde o século XVIII. Na viagem, Martius se certificou quanto à veracidade dos relatos ímpares sobre a organização de um ritual específico da temível nação Munduruku, que entre vários povos antropofágicos, destacava-se pelo horror do ritual da dissecação das cabeça-troféus dos inimigos. Abaixo, destacamos as imagens de cabeças-troféu:

Figura 3 – Cabeça troféu de Munduruku mumificada¹⁸



Fonte: Cabeça-troféu de munduruku, trazida pelos viajantes Martius e Spix, atualmente em museu de Munique.
Imagem: Museum Fünf Kontinente/M. Weidner/DW.

¹⁸ Imagem retirada do noticiário: <https://g1.globo.com/ciencia-e-saude/noticia/cranios-de-indigenas-brasileiroscontroverso-legado-colonial-alemao.ghtml>. Acessado em 11/08/2023.

Figura 4 – Guerreiros Munduruku e as cabeças-troféus



Fonte: Diego Kayapó (2023).

Observamos acima as figuras e identificamos a prática de captura de cabeças-troféus e, conseqüentemente, o ritual da cabeça mumificada, o que configurava o principal instrumento

de valor simbólico e cultural (MURPHY, 1954; LEOPOLDI, 2007) da sociedade Munduruku retratado no contexto da expansão territorial na segunda metade do século XVIII.

O etnônimo *Munduruku* ganhava fama e inspirava medo nas vilas, para as autoridades e colonos. Francisco dos Santos (1995) constata que os Munduruku “já se encontravam em plena atividade guerreira contra os colonizadores da região desde o início da década de 1770, o que continuou como já foi dito, até meados da última década do século XVIII” (SANTOS, 1995, p. 8). A filiação dos Munduruku pertence ao tronco Tupi, como mostra Lobato Picanço (2019). A autora destaca que esse tronco desponta um galho com duas línguas, a saber, *Munduruku e Kuruaya*. Na classificação interna do tronco Tupi, a família Munduruku só passou a ser reconhecida como uma família independente em 1970, com as pesquisas de Ayrton Rodrigues (PICANÇO, 2019). Na atualidade, a situação sociolinguística Munduruku nas regiões do Pará e do Amazonas divergiram-se devido à dispersão geográfica, o contato com as frentes colonizadoras e as situações históricas de guerras. Assim, a autora pontua que:

Os Munduruku do Tapajós [região do Estado do Pará] preservam a língua nativa, utilizando-a como principal meio de comunicação nas aldeias por todas as gerações [isso se aplica ao Alto e Médio Tapajós], incluindo falantes monolíngues principalmente entre mulheres, crianças e idosos. Contrariamente, os Mundurukú do Amazonas têm o Português como primeira língua há pelo menos três gerações. Trata-se de uma variante dialetal Mundurukú falado no Tapajós, diferenciada tanto em aspectos gramaticais quanto lexicais e de pronúncia (Crofits, 1967). [...] No caso dos falantes do Mundurukú do Amazonas, pela interação com os pais, mas contam com mais de cinco décadas de uso constante e diário da Língua Portuguesa, com pouca interação com outros falantes (PICANÇO, 2019, p. 19).

Ainda sobre o universo sociolinguístico, há distinção entre, ao menos, três regiões do Tapajós, posto que as formas de contato se diferenciaram. O Alto Tapajós ainda é a região com maior número de indígenas Munduruku e com a maior concentração de aldeias (mais de cem) nas duas TI's oficialmente demarcadas, TI Munduruku e TI Sai Cinza. Em entrevista, o servidor da FUNAI fez a seguinte explanação sobre o presente etnográfico dos Munduruku:

Os Munduruku, em sua imensa maioria, falam a língua Munduruku e mantem hábitos, costumes e crenças antigas e tradicionais, como por exemplo: a dinâmica das caças de animais, atividade ainda hoje intrinsecamente ligada à metafísica cosmológica da “Mãe da Caça”; as estruturas dos clãs vermelhos e brancos e seus casamentos patrilineares; o caráter guerreiro do povo; as pinturas e, especialmente, o xamanismo ou pajelança. Todos estes são aspectos culturais muito vivos na estrutura do liame social Munduruku do Alto Tapajós. Já no Médio Tapajós, os indígenas mais velhos falam a língua materna, mantêm símbolos e práticas xamânicas ou de agricultura, tem suas relações ainda subordinadas à dinâmica dos clãs, mas ocorre um processo de desinteresse pela língua Munduruku entre os jovens das quatro aldeias da região (Sawre Muybu, Sawre Ba 'pim, Praia do Mangue e Praia do Índio), que tem como base administrativa a cidade de Itaituba. E, por fim, o Baixo Tapajós, onde houve uma estrutura colonial mais efetiva e a violência dessa relação resultou em povos que preferiram “abrir mão” de suas línguas em prol de conservar suas cabeças, onde as mudanças foram mais visíveis, mas onde se soube manter boa parte da cultura material

e imaterial sob o silêncio dos anos e das florestas como clara façanha de resistência cultural e étnica (ENTREVISTA, DANTAS, 2022).

Desta maneira, identificamos nas palavras do entrevistado, como as comunidades indígenas Munduruku presente pelo rio Tapajós distinguem-se uma das outras culturalmente, linguisticamente e territorialmente. Os Munduruku são divididos pelas castas brancas e vermelhas em clãs patrilineares, como *Saw, Boro, Cogõ, Dace, Ikôn, Kaba, Kirixi Korap, manhuari, Oioi, Paigo, Yoto*. A sociedade era formada por unidades políticas autônomas sob a liderança dos chefes e dos mais velhos (SANTOS, 1995, p. 10), e a agricultura era baseada na roça (técnica da coivara), principalmente de mandioca, de onde se produzia a farinha, além da coleta de sementes, a pesca e a caça. Menéndez (1982) afirma que a região dos rios Tapajós-Madeira e seus afluentes tinham numerosas organizações indígenas denominadas de *cacicados*. Os *cacicados* consistiam numa numerosa população indígena. Sobre esses aspectos, Vaz Filho (2010) diz que:

Ao chegarem à Amazônia, no século XVI, os exploradores europeus encontraram, como já referido, numerosíssima população ao longo dos rios. Eram os *cacicados* com capacidade de mobilizar milhares de guerreiros e armazenar grandes quantidades de alimentos, cujas *aldeias* se estendiam por centenas de quilômetros ao longo do rio Amazonas. Em poucos anos, a maioria dos povos foi exterminada por epidemias, guerras e escravidão. Estima-se que a dizimação das populações da *várzea* variou entre 50 e 95% só no primeiro século de contato. As populações da *terra firme*, no entanto, conseguiram manter-se preservadas dessa violência até meados do século XVIII, quando um genocídio, não inferior ao dos povos da *várzea*, reduziu extremamente essa população (MORÁN, 1990, p. 24-25 *apud* VAZ FILHO, 2010, p. 60-61).

No entendimento do universo cosmológico Munduruku, as relações sociais empíricas (comércio de trocas, guerra, casamentos, funerais) eram relacionadas a danças específicas, conforme as práticas culturais de ritualização do toque da trombeta ou *taboca*, peça fundamental na simbologia desses ritos. No que se refere às práticas culturais, as pinturas corporais desempenhavam também importante papel ritualístico (MURPHY, 1954). Os desenhos nos corpos, rostos e nádegas, alguns inclusive definitivos, eram feitos pelos mais velhos e, a depender do código-rituais, imitavam os traços da pele de animais, como cobras, onças e tartarugas. Esses aspectos físicos, além do temível ritual do corte da cabeça dos inimigos, reforçaram a imagem terrível e guerreira dos Munduruku (LEOPOLDI, 2007).

Ao longo dos séculos XVIII e XIX, a região amazônica recebeu várias visitas de naturalistas com interesses científicos no extenso reservatório da biodiversidade e seus grupos étnicos. Todavia, conceitos científicos eurocêtricos mantinham a imagem dos povos indígenas da região tropical como atrasados sob o ponto de vista econômico, social e mesmo humano. Foi

nesse contexto que a região do Baixo Tapajós no povoamento os naturalistas Johann Baptist von Spix e Carl Friedrich Martius que relataram:

[...] alcançamos a Vila de Santarém, duas léguas acima da embocadura na margem oriental, onde nos apressamos a desembarcar, para descansarmos das muitas fadigas da viagem até aqui. Santarém, chamada Tapajós na língua geral, é a vila mais importante de todo o Amazonas, e a sua situação garante-lhe rápido florescimento e opulência, com o progressivo povoamento destas regiões (SPIX; MARTIUS, 2017, p. 139).

Nessa dinâmica da viagem, Spix e Martius observaram o progressivo povoamento dos indígenas e o padrão físico racial: “[...] estatura pequena (índios de cinco e meio a seis pés são raros); pescoço curto, bacia larga, porém mais largos o peito e as espáduas [...]” (SPIX; MARTIUS, 2017, p. 274). Além do padrão físico dos indígenas, os pesquisadores também pontuaram a mestiçagem na cidade de Santarém:

O número dos habitantes de Santarém, registrados nas listas da igreja, não se eleva muito além de 2.000; se forem contados todos os que vivem dispersos, fazendeiros que às vezes moram longe e as inúmeras famílias de índios que para eles trabalham, calculam-se em 4.000 todos os habitantes do distrito, avaliada a sua área habitável em 15 léguas quadradas. Entre os moradores, existe um número relativamente grande de brancos, que se domiciliaram aqui e se casaram com mulheres de cor. Desde Pombal, predomina em Portugal a ideia da opulência e de condições naturais favoráveis da província do Pará; assim, gente das classes mais baixas do povo foi estimulada a emigrar para aqui, onde as relações com os índios, e a facilidade de empregá-los nas plantações, em lugar dos escravos, lhes vem ao caso (SPIX; MARTIUS, 2017, p. 140).

Nessa época, a economia baseava-se na produção extrativista do cacau, salsaparilha, anil, café, borracha, mandioca, cravo-do-maranhão, à margem do rio Tapajós, sobretudo pela mão de obra indígena, muito embora houvesse a presença de escravos, mestiços e colonos. O comércio local tinha como rota principal o rio Tapajós, e isso garantiu intercâmbio de vários grupos étnicos, como pontuaram Spix e Martius:

[...] favorável para o comércio de Santarém é a navegação do Tapajós até à província de Mato Grosso, a qual é empreendida com muito maior frequência do que a do Madeira, desde uns 15 anos para cá. Os negociantes de Santarém aproveitam essa viagem, não simplesmente para manter o comércio com os mato-grossenses, mas também para permutar com as duas poderosas tribos do mundurucus e maués, que vivem ao longo do Tapajós, cravo-do-maranhão, salsaparrilha, cacau, adornos de penas e o guaraná, cujo preparo é negócio especialmente dos maués (SPIX; MARTIUS, 2017, p. 141).

De igual modo, a aparência física dos indígenas e as pinturas foram elementos que também chamaram a atenção de outro naturalista, Hércules Florence. Embora não sejam os mesmos Munduruku visto por Henry Bates, Florence encantou-se com a diversidade de povoamento indígena na calha do Tapajós. De acordo com o autor, “os mundurucu raspam os

cabelos da cabeça [...] A marcação (tatuagem) da cara consiste em duas linhas que vão do nariz às orelhas e de um xadrez em losangos no queixo” (FLORENCE, 1825, p. 244).

A cidade de Santarém recebeu também a visita de Henry Bates que, durante a estadia, registrou, na localidade (aldeia missionária Santa Cruz): “uma bela figura de ancião, com tatuagens espalhadas por todo o rosto” (BATES, 1876, p. 166). Diante disso, propomos que as pinturas¹⁹ para os nativos representavam a identidade étnica, embora com distinção de cada grupo, os valores culturais e, conseqüentemente, as intimidações para com os inimigos internos e vizinhos. Além do contato com os indígenas, Henry Bates observou ainda a sistematização dos hábitos comerciais e políticos dos nativos. Segundo o autor:

Está ocorrendo uma mudança rápida nos hábitos desses indígenas, em consequência de seu contato frequente com os brancos; os que habitam as barrancas do Tapajós raramente tatuam os seus filhos agora. O principal tuxaua de toda a nação dos Mundurucus, chamado Joaquim, foi recompensado com uma patente do exército brasileiro, em reconhecimento pelo apoio dado por eles às forças legalistas durante a rebelião de 1835-1836. Seria injusto chamar selvagens os Mundurucus do Cupari e de varias partes do Tapajós; seu modo de vida regular, seus hábitos agrícolas, sua lealdade aos chefes, sua fidelidade aos tratados e a delicadeza de suas atitudes fazem com que mereçam melhor nome. Entretanto, eles não demonstram a menor inclinação para a vida civilizada das cidades e, como todas as outras tribos brasileiras, parecem incapazes de progredir culturalmente (BATES, 1876, p. 181).

Ao que tudo indica, nas palavras de Henry Bates, os Munduruku foram classificados pelos agentes colonialistas, num primeiro momento, como selvagens, hostis, indômitos. Isso se deve à resistência que esses povos tiveram durante as longas guerras travadas contra os portugueses. Obviamente, há um bojo de interesses em questão: enquanto os portugueses concentravam-se no controle e domínio dos recursos para a metrópole, os Munduruku, em uma clara obstinação de guerrear, logravam êxitos territoriais através da maestria da agência bélica. Nessa atuação, chegaram a ocupar, inclusive, patentes do exército, o que denota uma hierarquização tipicamente militar no seio das comunidades indígenas. Curiosamente, até hoje repercute na sociedade Munduruku, a denominação capitão, na qual caciques são chamados de *capitães*²⁰. Pontuamos que essa denominação é aplicada no contexto do Alto Tapajós.

Há registros, ainda, que relatam como os Munduruku ocuparam e dominaram belicamente territórios contra índios aldeados, grupos intertribais e portugueses, precisamente nos rios Cururu, Teles Pires e Rio das Tropas, tributários do rio Tapajós (PORRO, 1996;

¹⁹ Sobre esses aspectos, ver: Marcelo Manhuari Munduruku (2016). Disponível em: <chromeextension://efaidnbmninnibpcjpcglclefindmkaj/https://portal.unemat.br/media/files/Marcelo.pdf>. Acessado em: 10/02/2024.

²⁰ Uma clara distribuição de cargos militares no período colonial e imperial como garantia de acordos e pacificação dos indígenas Munduruku. Acerca da hierarquia indígena ver: Márcio Couto (2018).

MENÉNDEZ, 1982). A partir dos registros de Noronha, os Munduruku passaram a fazer parte dos relatos que se referiam à região dos rios Madeira, Tapajós e suas adjacências (SANTOS, 1995, p. 7). Menéndez (1981/1982) expõe as seguintes hipóteses quanto à origem e aos deslocamentos dos Munduruku:

A mitologia mundurukú fixa a origem da tribo na aldeia dos Nicodemus, localizada nas campinas do alto curso do rio Cururu. Se for assim, os Mundurukú registrados na região dos rios Canumá-Abacaxis-Mahué pela primeira fonte [Noronha, 1768] teriam partido do habitat original, atravessando o Tapajós e, posteriormente, curso baixo da foz do Tapajós. Nimuendajú, além de Horton (1948) e Murphy (1960) endossam essa versão. Isso significa que o movimento mundurukú deveria ter sido registrado entre 1746 e 1768. A primeira dessas datas corresponde à viagem de Sousa Azevedo pelo Tapajós e, da informação que possuímos sobre ela, não temos nenhuma referência aos Mundurukú no curso médio desse rio. Mas, das designações tribais que o sertanista deixou para esse setor do rio Tapajós – Bradoca, Motuari, Sapupé, Suarirana e Periquito - as quatro últimas correspondem a grupos originários de Mahué (MENÉNDEZ, 1982, p. 354).

Diante das hipóteses levantadas sobre os deslocamentos e a origem do habitat natural da numerosa população Munduruku sediada na margem esquerda do Tapajós, Menéndez elenca as referências registradas por missionários religiosos, sertanistas e colonialistas cujos registros divergem quanto às fontes e interpretações etnográficas. Neste contexto, sugere-se uma relação dos Munduruku com outros grupos, como, por exemplo, os Tupinambarana, que já mantinham ocupação permanente no rio Maué, onde mais tarde registraram a presença do contingente Munduruku (MENÉNDEZ, 1982). Ainda que Santos (1995) pontue o período de fortes ataques Munduruku até o final do século XVIII, Menéndez (1982) registra hostilidades contra grupos rivais e contra os brancos em episódios bélicos até o final do século XIX. O autor esclarece que:

As relações Mundurukú-branco caracterizam-se pelas contínuas rivalidades até 1795. A paz com o branco não foi inconveniente para o processo de expansão destes indígenas, que continuou até alcançar seu clímax na primeira metade do século XIX. O branco parece aproveitar-se de rivalidades intertribais muito antigas e sua intervenção só atua no sentido de re-orientar o processo de expansão e as hostilidades destes indígenas em proveito próprio. Ainda em 1896 Coudreau descreve os Mundurukú como “mercenários de uma nova espécie, conhecidos por alugarem a quem quiser pagar o seu valor militar que talvez seja um pouco superestimado” (1977: 45) (MENÉNDEZ, 1982, p. 358).

Segundo Menéndez (1982), os deslocamentos ocorriam devido às guerras intertribais, guerras coloniais e os intercâmbios que ocorriam através da produção extrativista de alimentos, como a farinha de mandioca, peixes, tartarugas e jacarés, além da coleta de guaraná, salsaparrilha e a confecção dos utensílios de algodão para vestimentas. Ao que tudo indica, os cacicados exerciam relevante estrutura na pirâmide social dos indígenas, sobretudo, porque já

ocupavam a calha e a foz dos rios, antes mesmo da chegada dos colonizadores (VAZ FILHO, 2010). Estes povos comercializavam produtos extraídos da mata, como a salsaparrilha e a borracha em troca de miudezas e cachaça diretamente com os chefes dos regatões. Essa prática será considerada abusiva aos olhos da igreja que almejava subordinar esses povos sem a intromissão de terceiros, como é o caso dos regatões (SULIMAN, 2016). Ademais, o papel do empreendimento das missões e aldeamentos foram essenciais para compreender a dimensão das atividades sociais e políticas através de legislações indigenistas que foram alteradas ao longo dos séculos e, conseqüentemente, as populações indígenas foram se ressignificando como indivíduos de historicidades.

1.3. Política Indigenista²¹

O processo de ocupação das populações indígenas na várzea amazônica data dos séculos XVI e XVII e é, segundo Antônio Porro (1995), marcado por lacunas. Há uma “pobreza” documental destes povos em contraste com os do litoral brasileiro, amplamente descritos por missionários, como foi relatado pelo padre José de Anchieta. Nesse contexto, até o final do século XVI, o rio Amazonas era visto como uma região periférica e de caráter fronteiriço, pois, além de estar distante dos grandes polos comerciais espalhados ao longo da extensão do litoral (PORRO, 1995), ainda estava sob o domínio espanhol em plena época da União Ibérica (1580-1640). Por outro lado, a historiografia sobre as comunidades indígenas no rio Amazonas e seus afluentes, como o Tapajós, foi descrita a partir de 1542 com a expedição espanhola comandada pelo capitão Francisco de Orellana e pelo frei Gaspar de Carvajal da Ordem São Domingos de Guzmán. Posteriormente às aventuras de Carvajal, outras expedições ocorreram nos trópicos da selva amazônica a mando da coroa espanhola que já dominava uma extensa região da Amazônia seiscentista.

²¹ Não poderia deixar de apontar alguns esclarecimentos indispensáveis do que diz Patrícia Sampaio (2009): tomamos a expressão política indigenista como o “conjunto de medidas práticas formuladas por distintos poderes estatizados, direta ou indiretamente incidentes sobre os povos indígenas”. Tal definição está articulada à de indigenismo, isto é, o “conjunto das idéias relativas à inserção dos povos indígenas em sociedades subsumidas a estados nacionais, com ênfase especial na formulação de métodos para tratamento das populações nativas operados, em especial, segundo uma definição do que seja índio”. Desse modo, consideramos que a legislação é uma das faces mais evidentes de um indigenismo e, por extensão, a expressão de determinadas políticas indigenistas. Ver: Lima, Antônio Carlos Souza. Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 14-15 (grifos do original). (SAMPAIO, Patrícia Melo. GRINBERG, Keila e SALLES, Ricardo. (Orgs.) O Brasil Imperial (1808-1889). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 1, 2009, p. 175-206).

Nesse ínterim, é essencial observarmos que os registros oficiais dessas expedições ocorreram em momentos distintos, como lembra Maria Martins (2007) sobre a atuação dos colonizadores espanhóis Gaspar de Carjaval, Alonso de Rojas e Cristóvam de Acuña. Por outro lado, no final do século XVI e meados do século XVII, os portugueses também trilharam interesses pelo domínio da Amazônia, sobretudo pela maestria naval que já haviam desenvolvido quando chegaram ao litoral do Pindorama, e tão logo foram expandindo-se por vários territórios. Nesse período, houve o estabelecimento de vilas e cidades, como Belém (1616) e Santarém (1661), como potências colonizadoras portuguesas na Amazônia setecentista. Os interesses focavam não somente o domínio territorial, mas a procura por ouro e outros metais preciosos e especiarias. Estas eram denominadas “drogas do sertão”, como, por exemplo, o guaraná, cravo, baunilha, salsa, urucum, cacau, que também adquiriram alto valor para a comercialização e exportação internacional.

A configuração política e a ação governamental, instaladas e reformuladas no Brasil, ao longo dos séculos XVII ao XIX, no intuito de controlar as rotas comerciais, fomentaram o estabelecimento de unidades coloniais. Observamos que, durante esse período, tanto as reduções, quanto as missões e aldeamentos desenvolviam atividades de catequeses e agroextrativistas. Obviamente com esses empreendimentos, as populações nativas reagiram, o que garantiu a eles o rótulo de *selvagens*. Sob a ótica etnocêntrica, houve duras investidas da violência salvaguardada pelas *guerras justas* de 1570, conforme a autorização do rei e o seguimento das “Ordenações Manuelinas e, posteriormente, em 1603, Ordenações Filipinas em conjunto com legislações específicas para regulação das disposições indígenas” (MELO; LIMA, 2022, p. 4-5). Entretanto, os documentos que prevaleciam na colônia eram os regimentos dos governadores. Nestes termos, Melo e Lima (2022) argumentam sobre a observação de Beatriz Perrone-Moisés (1992)²² quanto à oscilação do cumprimento das leis em âmbito local:

O rei os assinava, assim como às Cartas Régias, Leis, Alvarás em forma de lei e Provisões Régias, auxiliado por corpos consultivos dedicados a questões coloniais. [...] Na colônia, os governadores gerais emitiam Decretos, Alvarás e Bandos, aplicando a legislação emitida pela Coroa. Para o exame de questões específicas que exigiam conhecimentos locais de que a metrópole não dispunha, o rei ordenava a formação de Juntas (compostas de autoridades coloniais e religiosas), entre as quais a mais importante era a Junta das Missões, cujas decisões deviam ser-lhe enviadas para apreciação e eventual aprovação. O que mais chama a atenção nos documentos legais

²² PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial: séculos XVI a XVIII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 116-132. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/localfiles/hist%3Ap115132_PerroneMoises_Indios_livres_indios_escravos.pdf. p. 116-117.

relativos à questão indígena é o fato de disposições emanadas diretamente da Coroa referirem-se em muitos casos a questões bastante específicas e locais tanto quanto os atos administrativos coloniais (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 116-117 *apud* MELO; LIMA, 2022, p. 5).

Muito embora o contato tenha estabelecido categorias raciais quanto aos grupos étnicos, *índios bravios e gentios* sob a perspectiva colonial, observamos que a motivação da coroa portuguesa na Amazônia consistia em legislar e dominar o comércio para a metrópole. A priori, o objetivo e mecanismos das ações colonizadoras em sede colonial baseavam-se na assimilação dos padrões culturais europeus para obtenção de valores sociais na imagem indígena:

[...] no desenvolvimento econômico, utilizando-se do mecanismo da catequização dos nativos pelos jesuítas frente ao projeto civilizatório de colonização e exploração econômica da Coroa Portuguesa, como mecanismo de estímulo para a proximidade entre indígenas, colonos e religiosos, facilitando a utilização de mão-de-obra nativa (MELO; LIMA, 2022, p. 4).

Sob as bençãos da igreja católica, grupos de exploradores conduzidos por populações indígenas escravizadas passaram a escrutinar rios e igarapés, florestas e campos amazônicos. Conforme os deslocamentos geográficos ocorriam e mais nações indígenas eram descobertas e escravizadas, mais havia a “necessidade” de estabelecimento de uma ordem religiosa na região (HENRIQUE, 2018; SULIMAN, 2016; VAZ FILHO, 2010), pois tratava-se de um comércio lucrativo. Assim, identificamos que, no Brasil colonial, não havia legislação específica para a proteção aos direitos dos indígenas, principalmente pelas constantes perseguições aos grupos étnicos. O objetivo, portanto, era de legislar sobre esses povos e utilizar da mão de obra escrava para o domínio territorial, o desenvolvimento econômico da metrópole e, conseqüentemente, o controle das terras indígenas. Melo e Lima (2022) afirmam que:

Na época colonial, entre os séculos XVII e XVIII, determinavam o extermínio, a escravidão e a — civilização dos silvícolas em detrimento das práticas colonizadoras. Na fase do Marquês de Pombal, constata-se a decretação de liberdade dos índios e a abolição do poder religioso, bem como a transformação das aldeias em povoações e vilas, com o objetivo de a Coroa Portuguesa monopolizar todo o controle do território brasileiro, levando a um processo de devastação física e cultural dos povos indígenas. O mecanismo denominado — guerra justa contra os índios permaneceu como orientação política de grande parte do período colonial (MELO; LIMA, 2022, p. 3).

Em meados do século XIX, com a política indigenista reformulada, os agentes coloniais tiveram absoluto controle das terras indígenas, muito embora no período colonial já dominassem uma robusta extensão territorial; no período imperial, transformaram as terras em vilarejos portugueses como demarcação cultural eurocêntrica.

O Regulamento das Missões, além das questões administrativas, aponta diretrizes sobre as terras dos índios, com ênfase no processo de demarcação, constituindo-se como uma conduta de controle absoluto das posses indígenas, promovendo um

No referenciado mapa etno-histórico acima, é possível observarmos a localização dos povos Munduruku na extensão do rio Tapajós, de acordo com Nimuendaju. Apesar dos hiatos historiográficos ainda hoje não preenchidos, algumas hipóteses quanto à cultura e à organização social desses povos que foram dizimados ou destruídos antes mesmo que pudessem ser descritos pelos cronistas (PORRO, 1996), são levantadas. E ainda que áreas abrangentes da Amazônia tenham sido desbravadas, “os principais afluentes só seriam inteiramente explorados no século XVIII, e alguns deles, como Juruá e Purus, na segunda metade do século XIX” (PORRO, 1996, p. 9), quando já constituído o Estado Nacional.

Para a história indígena, do ponto de vista dos povos da floresta, o contato colonial resultou, mais do que tudo, em sua quase desintegração sociocultural tendo as epidemias importante papel na dizimação de centenas de etnias indígenas, assim como as guerras e o estabelecimento das missões como projeto de instituições de fronteiras e a inserção da “civilidade” nacionalista à vida indígena. Desta maneira, Porro discorre, ainda:

[...] Temos indícios de que deslocamentos geográficos provocados pela colonização levaram a mudanças nas atividades econômicas e na tônica das relações intertribais. Sabemos da introdução de elementos da cultura material, de novas necessidades e de meios materiais e institucionais destinados a satisfazê-las, em épocas muito anteriores ao contato permanente com o mundo dos brancos. Por isso, se data de 1542 o primeiro reconhecimento oficial da calha amazônica, o que dissermos sobre as sociedades indígenas de cada região da Amazônia deverá se referir, em princípio, somente a época em que cada uma delas foi contactada e descrita. É tarefa da antropologia e da etno-história preencher as lacunas e estabelecer as ligações que se perderam no mosaico de povos que habitavam a Amazônia (PORRO, 1996, p. 11).

Apesar de tamanha violência instaurada no seio das comunidades indígenas, esses também tiveram seu protagonismo no decorrer de todo o período colonialista, até porque a agência indígena constituiu estratégias de sobrevivência. Há que considerar também que as atividades de trocas e escambos ocorridas manifestavam a importância para vários grupos indígenas de interação social e controle do espaço. Durante esse período de intercâmbios, já com a presença dos invasores, os indígenas desenvolviam trocas de objetos materiais, sobretudo as facas, terçados, espelhos, algumas miudezas. Nestes termos, o historiador Márcio Henrique (2018) mostra que a introdução da cultura material de origem europeia na vida indígena caracterizou redes de vivências complexas através do contato e, posteriormente, a imposição de relações, apadrinhamentos e as trocas de brindes. Nas missões de indígenas aldeados, também eram frequentes as trocas comerciais de objetos com regatões e os núcleos de agregados que fugiam da perseguição de outros inimigos vizinhos.

A relação cotidiana com os portugueses, nesses núcleos, encobria estratégias coloniais pensadas para aprisionar e dominar os grupos indígenas e os rivais. Assim, o acirramento dos conflitos internos foi consolidado por vários fatores, a começar pela agregação de várias etnias no mesmo espaço, inclusive de inimigos internos, o que gerava mais descontentamento, resistência, fugas; o uso excessivo de cachaça, essa prática era veemente condenada aos olhos dos missionários; a mão de obra indígena escrava, seja pela ótica do colonizador ou dos comerciantes dos regatões (HENRIQUE, 2018; SULIMAN, 2016).

Embora o processo de catequese, as doenças, a inserção da mão de obra indígena forçada, a supressão da língua étnica materna e os descimentos tenham sido, em conjunto, fatores determinantes para a quase dizimação em massa desses povos, observamos sua resistência e, apesar de tudo isso, continuam carregando consigo a herança da identidade étnica. Os usos e costumes mais diversos, que vão da religião à culinária, das técnicas de cultivo da roça ao sagrado da caça, entre muitos outros, ainda persistem no cotidiano dos povos do Baixo Tapajós e compõem um valioso acervo de cultura material e imaterial daqueles povos que se julgavam extintos. A agência indígena continua presente. Não obstante os conflitos seguiram séculos adentro, inclusive para os indígenas que não viviam em aldeamentos. Desta maneira, Henrique (2018) menciona a contribuição do escritor Inglês de Sousa, em sua obra *O missionário* (1888), na qual o cotidiano amazônico, através da relação de grupos indígenas e missionários, marcados por conflitos e animosidades, é relatado. Nas palavras de Henrique (2018):

O observador perspicaz do cotidiano amazônico, o literato paraense Inglês de Sousa registrou a animosidade entre Maué e Munduruku em seu romance *O Missionário*, escrito em 1888. Decidido a catequizar estes últimos, o padre Antonio de Moraes contratou os serviços de dois rapazes, João e Pedro, que remariam a canoa que conduziria o religioso até o chamado “Porto dos Munduruku”. Assim que os dois remeiros perceberam o destino final da viagem, desistiram do serviço e abandonaram o padre e seu sacristão num sítio qualquer no meio da floresta. Macário, o sacristão que acompanhava o padre a muito contragosto, revelou a razão da fuga dos remeiros: “João e Pedro [...] são Maué, cristãos graças a Deus, mas ainda Maué. A tribo de Maué, desde que o mundo é mundo e o mar cercou as terras, vive em guerra com os Munduruku” (1987 [1888], p. 116) (HENRIQUE, 2018, p. 34).

Embora o contato interétnico fosse elemento determinante da dinâmica sociocultural dos povos indígenas, a chegada do branco em terras gentílicas estabeleceu um drástico reordenamento territorial dos povos, como assinala Porro (1996). Dada a mudança no fluxo de mobilidade geográfica, gerada por enfrentamentos e fugas, interferindo decisivamente na mudança das regiões de ocupação permanente pela saída forçada de grupos indígenas dos

campos para a região de várzea ou o contrário, tais eventos são um dos mais importantes marcadores para as mudanças no padrão de vivências dos indígenas.

Ao longo dos séculos XVIII e XIX, a Amazônia foi marcada predominantemente pela expansão territorial de grupos indígenas demograficamente majoritários, como é o caso dos Munduruku. Nesse cenário, as batalhas Munduruku contra uma etnia desconhecida, mais bélica que todas contra as quais já haviam guerreado, possuidora de artefatos miraculosos, a etnia dos pariwat, dos brancos, causou espécie no cerne de sua formação cosmológica. Em entrevista, Dantas adverte quanto às histórias das guerras no Alto Tapajós:

As batalhas contra essa etnia, a dos brancos, no hoje demarcador geográfico da TI Munduruku, o Rio das Tropas (Alto Tapajós), são ainda contadas pelos mais velhos numa mistura de tristeza e orgulho. Em aulas de um projeto da FUNAI para a formação de alunos do nível médio, chamado *Ibaorebu*, é comum ouvir as histórias dessas batalhas. Orgulham-se de terem enfrentado as tropas coloniais e as derrotado inúmeras vezes, até que a coroa portuguesa enviasse à região um contingente absurdo de tropas que fez com que o rio que hoje tem esse nome rio das Tropas ficasse vermelho de sangue Munduruku (ENTREVISTA, DANTAS, Santarém, 2023).

Essas batalhas ocorreram durante o contexto de disputa pelo domínio ultramarino na Amazônia entre portugueses e espanhóis que permaneceu até que fosse estabelecido o Tratado de Madri (1750). Anteriormente a esse tratado entre Espanha e Portugal, foram estabelecidos vários centros de missões e aldeamentos na Amazônia como resultado das frentes colonizadoras de expansão e domínio territorial (PORO, 1995; SULIMAN, 2016; VAZ FILHO, 2010). Ressalvamos que os Munduruku foram submetidos à política missionária dos padres capuchinhos, na segunda metade do século XVIII, e dos franciscanos, no século XIX, portanto não foram inclusos na administração jesuítica, muito embora tenham invadido várias vezes as missões, aldeamentos e colônias dos missionários.

As missões e aldeamentos presentes na extensão do rio Amazonas e seus afluentes seguiram a dinâmica político-territorial da Coroa no Grão-Pará e Maranhão nos séculos XVII ao XIX, seguindo a política do Regimento das Missões (1686), Diretório dos Índios (1757) e o Regulamento das Missões (1845).

Patrícia Sampaio (2009) esclarece que:

implantado em 03 de maio de 1757, inicialmente o Diretório estava restrito ao Estado do Grão-Pará e Maranhão, porém, por meio do Alvará de 17 de agosto de 1758, foi estendido ao Brasil. Parte da historiografia já se dedicou a analisar, entre outros problemas, as formas pelas quais esse corpus legal impactou a vida das populações nativas e também suas muitas formas de reapropriação, ainda que efetivadas em contextos subordinados. O alcance do Diretório sobre as populações indígenas tem sido objeto sistemático de reflexão desde o século XIX e, ainda hoje, permanece sendo um importante tema da história indígena e do indigenismo no Brasil (SAMPAIO, 2009, p. 7).

Já as missões serviram como instituições de fronteiras lideradas pela coroa portuguesa, a fim de concretizar o domínio territorial em áreas remotas. As legislações vigentes à época afetaram sobremaneira os povos indígenas ao longo de todo o rio Tapajós, mais especialmente os povos localizados no Baixo Tapajós. Durante esse período, os *Tapajó* e os *Tupinambá*, enquanto povos mais populosos da região, foram os mais afetados, considerando que estavam mais vulneráveis do ponto de vista geográfico. Logo, foram massacrados ou, no melhor dos cenários, convertidos à religião cristã e instalados forçosamente ao silenciamento quanto à sua identidade indígena. Não se pode nesse contexto histórico olvidar a própria articulação da agência indígena, como observa Almeida (2012). A resistência de aspectos culturais tão fortemente arraigados nas comunidades/aldeias às margens dos rios Tapajós e Arapiuns, no século XXI, são prova cabal e incontestável disso. Dessa maneira, Arenz e Henrique (2020) afirmam que: “O resultado do Regimento das Missões permitiu que uma matriz indígena pudesse desenvolver-se, justapondo e/ou superpondo elementos de origem ameríndias aos de proveniência ibérica” (ARENZ; HENRIQUE, 2020, p. 47).

Ainda que a política do Regimento, Diretório dos Índios e Regulamento das Missões (1854) instruísssem as forças coloniais para a inserção dos grupos indígenas à sociedade mercantil, transformando-os, caboclicando-os, branqueando-os à força, deixando fortes marcas na estrutura da organização social, cultural e territorial de diversos povos na Amazônia em distintos processos históricos, houve também o contrário, pela resistência desses povos e da profunda relação de vida com a floresta e o rio, a inserção de elementos indígenas à cultura do invasor.

Em 1798, com a extinção do Diretório dos Índios, houve um novo reordenamento territorial. Patrícia Sampaio (2006) esclarece que:

Na verdade, a extinção do Diretório permite-nos observar a emergência de soluções alternativas (ou mais adequadas) às diferentes realidades locais. A Carta Régia de 12 de maio de 1798, mais que abolir o Diretório, inaugurou um outro momento na legislação indigenista implantando novos modelos para regular as relações entre as populações nativas (aldeadas ou não) e o mundo colonial, sendo ela própria elaborada em estreita consonância com as questões locais (SAMPAIO, 2006, p. 7).

Conforme pontuado acima, a extinção do Diretório necessitava de soluções para as realidades locais, dadas as circunstâncias entre a aplicação da legislação indigenista e o universo das populações nativas. Diante do novo regulamento, muitos indígenas puderam retornar para seus locais de origem, na mata, enquanto outros, os considerados “de serviço”, foram pegos em suas terras e redistribuídos novamente, a partir do núcleo regional, a cidade de Santarém. Embora nesse período os descimentos fossem proibidos, de acordo com a legislação em voga,

o que ocorria de fato com os indígenas de aldeamentos – depois denominadas vilas – estava muito distante dos direitos vigentes em lei (VAZ FILHO, 2010). A violência praticada contra as comunidades indígenas, embora distintas, foram métodos adotados pelos colonizadores e missionários durante as buscas para o processo de *descimentos* e das *guerras justas*, justificadas pela ótica da Carta Régia, de 1570. Muitos moradores das vilas às margens dos rios Tapajós e Arapiuns, por receio dessas buscas, ou penetravam ainda mais floresta adentro ou passaram a servir de forma escravizada ou semiescravizada na cidade de Santarém, falando o português e vestidos à maneira imposta pela coroa.

Retomando o quadro de disputas por territórios, os portugueses conquistaram a região do interflúvio Tapajós-Madeira, região predominantemente tupi (MENÉNDEZ, 1981/1982), palco de sucessivas guerras, sobretudo a marcante guerra dos Mura e Munduruku (BARUNA, 2021). Entretanto, pontuamos que as guerras e ataques dos Munduruku, ao longo dos séculos XVIII e XIX, marcaram a cidade anteriorana de Santarém. Por ser uma antiga missão dos Tapajós, a cidade era o polo administrativo mais importante e cobiçado na Amazônia.

1.4. Santarém: O Vale do Baixo Tapajós

A Missão Tapajós²³ (hoje a cidade de Santarém) foi fundada na segunda metade do século XVII, em 1661, e, na época, era um dos maiores contingentes de populações indígenas do Grão-Pará, além de ter sido a segunda principal comarca comercial do Estado, atrás apenas da capital, Belém, fundada em 1616. O antropólogo Florêncio Vaz Filho (2010) destaca que:

Os Tapajós viviam em assentamentos permanentes em um grande território governado por um chefe comum principal que teria origem divina, superior aos chefes locais de cada grupo, e que teria sessenta mil guerreiros (HERIARTE, [1662] 1959) à sua disposição. Eram guerreiros temidos, que usavam flechas envenenadas e colecionavam crânios dos inimigos. As relações sociais eram hierarquizadas, com uma classe nobre hereditária. A economia era de grande escala, com produção agrícola intensiva, caça e pesca, preparo e armazenamento de alimentos. Excelentes ceramistas fabricavam peças decoradas para o comércio. Fazia parte da sua religião a existência de sacerdotes especializados, que cuidavam das cerimônias aos ancestrais mumificados e acondicionados em estruturas especiais, e a prática da ingestão de ossos triturados dos mortos misturados com bebida, o endocanibalismo. Gomes (2002), porém, pede cautela no uso dessas informações dos cronistas, pois foram

²³ A fundação da Missão dos Tapajós é descrita detalhadamente por João Felipe Bettendorff, a partir do ponto de vista jesuíta (ver capítulo em Histórias do Baixo Amazonas, 2022). A região do Baixo Tapajós recebeu importantes missões, dentre elas: em 1723, a Missão Tapajós no rio Arapiuns, sob o nome de Missão de Nossa Senhora da Assunção dos Arapiuns (atual Vila Franca); em 1722, a Missão de São José dos Maytapú, atualmente conhecida como comunidade/aldeia de Pinhel; em 1723, Missão Borary, atual Alter do Chão; em 1740, a Missão de Santo Inácio, hoje comunidade de Boim. Com exceção de Alter do Chão e Santarém, todos os demais locais se encontram atualmente dentro dos limites da Resex Tapajós-Arapiuns (IORES, 2014).

colhidas em contextos históricos que iam sendo profundamente alterados pela presença dos europeus (VAZ FILHO, 2010, p. 60).

Segundo o autor, antes da chegada dos portugueses na fortaleza Tapajônica, havia uma organizada estrutura política e comercial dos indígenas, afinal, “pelos relatos dos missionários e pelos dados arqueológicos disponíveis, sabemos que essa sociedade era bastante hierarquizada e que as mulheres tinham um papel político e religioso destacado” (VAZ FILHO, 2010, p. 59), na configuração da sociedade Tapajó. Os Tapajó eram guerreiros, porém estavam em desvantagem no que se refere à nação dos Munduruku.

A fundação da cidade de Santarém foi marcada por eventos bélicos e religiosos. Tais eventos foram executados através de batismos e sacramentos forçados, entre outras medidas de cunho religioso-político, ao longo dos séculos XIX e XX. Há que se destacar que quem tentou catequizar e “civilizar” os Munduruku foram os capuchinhos, no século XIX, e os franciscanos, no século XX, sendo que os grupos indígenas e ribeirinhos do Baixo Tapajós foram catequizados pelos jesuítas, até 1759, e, depois pelo clero diocesano e diversas outras ordens religiosas. Além do processo de catequização, as missões também eram essenciais com o objetivo de garantir os interesses da coroa portuguesa e, ao mesmo tempo, fixar incursões pelo território amazônico para concretizar o domínio e afastar os invasores holandeses e ingleses. Em visita à região do Baixo Tapajós, o artista Hercule Florence registrou Santarém em seus desenhos, a estrutura da aldeia dos Tapajó e a pintura do indígena Munduruku, como observamos, respectivamente, abaixo:

Figura 6 – Vista de Santarém sobre o rio Tapajós



Fonte: Hercule Florence, 1828.

Figura 7 – Tuxaua Munduruku em Santarém, 1828



Fonte: Hercule Florence, 1828.

As imagens acima são retratadas por Florence por meio da observação do convívio social e cultural dos povos nativos. Durante o século XIX, a ciência e arte foram fundamentais na solidez de informações sobre a Amazônia para o mundo e, principalmente, da astúcia de indígenas guerreiros, como os Munduruku que guerreavam e amedrontavam as cidades e o próprio reino. Ademais, compete contextualizar que muitos naturalistas relataram os trópicos e seus povos sob a ótica racista científica que imperava à época.

Conforme a fama dos Munduruku ganhava notoriedade, ainda que pelas belas pinturas adornos e uma organização social numerosa, estes eram natos guerreiros que aterrorizavam as comunidades, de acordo com seus interesses. Em Santarém, vilas e missões no seu entorno, sob a estrutura político-missionária da ordem dos frades capuchinhos, foram registrados frequentes ataques dos Munduruku. Isso ocorreu devido à belicosidade desses povos, além dos terríveis caça às cabeças troféus que amedrontavam constantemente os moradores locais. Logo, o comando militar de Santarém passou a enviar cartas para as capitânicas, por meio das quais se

notava o desespero e urgência por medidas repressivas aos indígenas, solicitando que a administração colonial do Grão-Pará solucionasse este problema. Em uma dessas cartas, datadas no ano de 1774, o administrador da Vila de Boim²⁴, Venceslao Jozé de Souza Moraes, escreve ao governador geral da capitania do Grão-Pará, João Pereira Caldas:

[...] principiou o Gentio Mundurucú a assaltar esta V^o [Vila] e pelo repentino acometimento. [acometimento] em tempos não esperado, ficão os moradores bastantem atemorizados, e sem poderem utilizarçe cultivar rossas pois tendoce esta perdido por causa do grande verão [...] (SANTOS, 1995, p. 28).

Em 1786, há registros da Carta do Comandante Militar da Vila Borba²⁵ ao Governador do Grão-Pará, Martinho de Sousa Albuquerque, de acordo com Santos (1995), solicitando escolta e instrumentos militares contra os ataques do gentio Munduruku, dizia:

[...] escrevo ao Governador desta Cap. [Capitania] para me remeterem mais hum barril de pólvora, com perdigoto, pois suposto terem me mandado hum há pouco tempo, e não se ter gasto nenhum, mas vale q. [que] falte por quanto está esta Villa rodeada de Mundurucus q. quase todos os dias me vem os Muras com novidades de lhe acharem trilhas, motivo por que despendi a polvora quase toda do Destacamento, Moradores Brancos, e Indios, que todos se achão amuniado p [para] ver se o tem prompto, e a todo ao tempo se recolhe armazem [...] (SANTOS, 1995, p. 34).

Os pedidos de reforços bélicos foram enviados às bases administrativas coloniais, às Capitânicas dos Negócios Ultramarinos, aos governadores do Estado do Grão-Pará, fazendo chegar, dessa forma, por fim, ao conhecimento da Coroa portuguesa, considerando os prejuízos financeiros e territoriais de uma guerra intensa imposta pelos Munduruku. Diante dos ataques constantes no sertão do interflúvio Tapajós-Madeira, em 1794, o comandante militar de Santarém, José Antonio Salgado, escreveu ao governador do Pará, Francisco Maurício de Souza Coutinho:

[...] Eu pronto a despedir a tropa a 15 de Janeiro próximo futuro para atacar o gentio Mundurucú conforme a respeitável Ordem da V. Ex. a qual não me tem sido possível até agora executar por não ser tempo para poder passar as cachoeiras, e juntamente pela grande falta de peixe, que este anno tem havido, pois nao vazou o rio, nem descobrio as prayas como a V. Ex. há de ser constante; mas tento conseguido todas estas dificuldade me chegou à notícia de que o Gentio Mondurucú estava a sahir pelo Rio de Madeira para o Rio Negro, isto me assegurou o Cabo de Esquadra que desceo com a Partida Hespanhola Antonio Lopez Conde, o Cabo Cânoa do Pesqueiro, Que vindo da praya do Tamanduá vira as barreiras do mesmo Rio Madeira toda coberto pelo Gentio Mundurucú, os quaes dizião que querião descer para o Rio Negro, que o Principal se achava em Santarem com os Parentins/que é o nome que chamão os soldados/era gente muito valente, e lhe tinha muita gente morta, e que assim queriam todos descer (SANTOS, 1995, p. 68).

²⁴ A vila de Boim está localizada na margem esquerda do rio Tapajós e hoje se encontra dentro dos limites da RESEX Tapajós-Arapiuns.

²⁵ Localizada às margens do rio Madeira, o que demonstra a extensão do território Munduruku, todo interflúvio Tapajós-Madeira.

As cartas enviadas entre as autoridades, seguidas da súplica por ajuda militar, destoaram em pontos interessantes. Observamos que, embora esses guerreiros fossem os mais temidos pela maestria da guerra seguido da expansão territorial, os colonialistas enxergaram uma alternativa de estratégia para contratá-los e uni-los em suas táticas para a expansão militar (HENRIQUE, 2018). Assim, os colonizadores não somente articularam planos de união com os chefes das aldeias, mas também os contratou como barreiras de proteção de seus interesses além das fronteiras. Por outro lado, o fracasso da administração dos missionários jesuítas na Amazônia deu espaço para outras companhias religiosas atuarem na região. Muito embora esses não tenham inserido práticas de catequese com os Munduruku, posteriormente, já com nova política indigenista implantada no Segundo Reinado, foram enviados novos religiosos de outras Ordens (capuchinhos, manuelinos) para as missões em vários pontos estratégicos de atuação missionária na região. Foi nesse período que o padre capuchinho italiano Egídio Garésio chegou ao Brasil, na primeira metade do século XIX, em 1840, e logo foi enviado à província do Grão-Pará para servir nas missões e trabalhar diretamente com os Munduruku na região do rio Tapajós quando vivenciou as divergências do mundo cultural e espiritual desses povos.

Nesses aspectos, tal política indigenista destinava-se aos interesses do império e aplicava-se diretamente à realidade dos Munduruku no Baixo Tapajós. Segundo Sara Suliman (2016):

Deste modo, a missão do Tapajós agregava-se a lógica da política indigenista do Segundo Reinado que visava à civilização do indígena através da catequese, o que significava fazer uso da religião para submetê-los às leis do Império e obrigá-los a servir de reserva de mão de obra para diversos fins. Para o momento que vivia a província do Pará, a missão do Tapajós agregava-se a outras finalidades (SULIMAN, 2016, p. 13).

Por outro lado, a observação de Karl Arenz (2014) demonstra que “o apego dos índios a suas tradições manteve-se vivo mediante as constantes ressignificações de sua cultura ao longo do “século jesuítico” (1653-1759)” (ARENZ, 2014, p. 20). Observamos, diante desse cenário, que a política de aldeamentos consistiu, sobretudo, em agrupar em um mesmo território etnias distintas e, em alguns casos, contrárias, sob o poder do Estado. Tal fato marcou a fundação da cidade de Santarém, originalmente um sítio indígena dentro do contexto de uma complexa rede sociocultural de várias etnias: *Borari*, *Tupinambá*, *Munduruku* (foram aldeados pelos capuchinhos e franciscanos), *Tapajó* que ocupavam a região, dentre outros grupos.

A violência contra esses povos ganhou novas dinâmicas (DIRETÓRIO INDÍGENA, 1757) quanto à destinação dos direitos territoriais. Nesse contexto, a vida nas missões do Baixo Tapajós, ao longo do século XVIII, equilibrou-se entre a revolta e obediência, chicote e reza,

catequização e ressignificações socioculturais engendradas pela população cativa contrárias aos projetos coloniais. Ademais, a assinatura do Decreto nº 426, de 24 de julho de 1845, conhecido como “Regulamento acerca das Missões de catechese e civilização dos Índios” e a promulgação da Lei de nº 601 Terras de 1850²⁶ foram mecanismos criados, respectivamente, para controlar os povos indígenas sob as Missões e distribuir as terras nacionais “devolutas” à elite econômica brasileira, conseqüentemente, tomando posse das terras indígenas. Dessa forma, a criação de leis fundiárias na Amazônia oitocentista foi um dos marcos que legitimava a posse das terras devolutas e privadas de acordo com os interesses do Estado, o que, obviamente, retirou dos indígenas, mais uma vez, o poder sobre suas terras.

As legislações criadas durante o período colonial e imperial seguiram trajetórias similares de esbulho e violência contra as populações indígenas, considerando escassas diferenças. Assim, segundo Sampaio:

Este breve desenho ajuda-nos a corroborar o argumento de que não havia, efetivamente, uma legislação indigenista única para o Império nessas primeiras décadas. Entretanto, sob qualquer perspectiva, não nos permite reforçar a ideia de um “vácuo legal”. A ênfase na diversidade das experiências nativas pode nos permitir contextualizar melhor a profusão de normas, decretos, leis, regulamentos, entre outros instrumentos normativos, de abrangência restrita ao âmbito das províncias que, de certa forma, deram o tom da diversidade da legislação indigenista do século XIX e que não perderam as conexões de diálogo com as diversas experiências coloniais. Por fim, mas não por último, permite-nos redimensionar uma ideia corrente na historiografia de que, ao contrário do período colonial, o Império “pouco legislou sobre os indígenas” (SAMPAIO, 2006, p. 10).

Nas primeiras décadas do século XIX, a região do Grão-Pará passou por mudanças significativas na esfera política, econômica e social e a região caminhava para novos desdobramentos de luta social por meio de grupos mais pobres da pirâmide social. Foi período que se deu início à luta armada do chamado levante da Cabanagem (1835-1840) em demanda a melhorias sociais na região do Grão-Pará, até então esquecido pelo poder imperial no contexto do período Regencial.

1.4.1. Luta dos Cabanos

Na província do Grão-Pará, a união de indígenas, tapuios, negros e mestiços resultou no levante da Cabanagem (1835-1840) devido a insatisfação em aceitar a independência do Brasil,

²⁶ Essa lei, segundo Melo e Lima (2022): “propunha-se a regulamentação da política fundiária do Império, surgindo como forma de controle de acesso à terra, regulando os conflitos entre os interesses do Estado brasileiro e os proprietários de terras, utilizando-se de instrumentos normativos para controlar as terras públicas e privadas” (MELO; LIMA, 2022, p. 13).

pois desde o período colonial na Amazônia havia contato direto com Lisboa em Portugal, não com a capital do Rio de Janeiro imperial. Iniciava-se o levante mais sangrento nas regiões do Grão-Pará, rios Madeira, Tocantins, Amazonas e Tocantins.

A denominação Cabanagem alinhava-se à realidade desses povos que almejavam, entre outras coisas, melhores condições de vida e mais participação na administração política do Grão-Pará, pois eram submetidos a exaustivas jornadas de trabalhos semelhantes à escravidão. Lutaram contra a elite local de comerciantes, políticos e fazendeiros ligados a Portugal; enfrentaram as autoridades portuguesas e o Império de Dom Pedro I que abdicou a coroa para seu filho de cinco anos e instaurou-se o chamado período Regencial²⁷ e logo o império foi governado por líderes políticos. A partir desse levante, a cidade de Belém, Santarém e outras redondezas assistiam à guerra de cabanos e soldados imperiais para dizimar e encerrar os conflitos. Diante dos conflitos e extrema violência, os portugueses recorreram aos guerreiros Munduruku para caçar os cabanos, tapuios e escravizados fugidos (FUNES, 1995), já que se multiplicaram os quilombos, em nome das tropas imperiais, todavia, em uma clara atitude mercenária. Esse contrato dos portugueses com os Munduruku reforçou as tratativas políticas e foi dessa maneira que, por vezes, foram os principais caçadores de inimigos, grupos vizinhos e quilombos, além de que a coroa logrou benefícios próprios para si. Havia uma clara estrutura de expedições dos temidos Munduruku, sobretudo por exercerem semelhanças com as atividades militares rumo à captura dos fugitivos e inimigos políticos.

Nessas circunstâncias, Letícia Barriga (2023) chama atenção para os chamados *soldados étnicos*, numa alusão ao protagonismo dos Munduruku, donos de interesses próprios, sobretudo pela cultura guerreira que carregavam no âmago de sua sociedade. Aqui apontamos mais um exemplo de decisões e escolhas tomadas pelos indígenas nas relações de forças contra povos inimigos. A manutenção da guerra contava com vários setores da classe social e os acordos ou não de lideranças indígenas. Nestes termos, a autora aponta as seguintes estratégias:

Na Cabanagem, localizamos diversos indícios de ações conscientes indígenas e sua importância para os rumos que a guerra cabana tomava. Por isso existe uma recorrência de ofícios onde tornava-se relevante e até fundamental a aproximação das tropas imperiais para com as lideranças indígenas, Tuxauas e Principais. Estas lideranças, que com seu prestígio perante sua comunidade, eram as que poderiam decidir os rumos das batalhas. Os indícios que localizamos vão desde a arte de guerra indígena na guerra cabana, com suas estratégias de guerrilha, o conhecimento dos caminhos fluviais, das regiões de madeiras próprias para a construção naval, a mão de obra indígena para garantir uma economia de guerra, assim como sua importância

²⁷ O período regencial ficou marcado pela guerra da Cabanagem no Grão-Pará (1835-1840), além de outras insurreições, como, Balaiada (1838-1841, Maranhão), Farroupilha (1835-1845, Rio Grande do Sul) e Sabinada (1837-1838, Bahia), que ocorreram pelo território do Brasil Império.

para chegar e/ou fugir de esconderijos todos localizados na beira de rios, lagos, igarapés, furos, e assim por diante (BARRIGA, 2023, p. 314).

Nesse mesmo sentido, Suliman (2013) reitera que as alianças se davam sob as vontades e idiosincrasias dos próprios indígenas:

No século XIX, os Munduruku já habituados às alianças com os colonos na região, durante a Cabanagem, desenvolveram “atitudes guerreiras mercenárias”, além do papel de perseguidores dos rebeldes cabanos, principalmente, na região que ficaria conhecida na época por “Mundurucânia” (RIBEIRO, 1996:57; HEMMING, 2009:302). Por outro lado, houve Munduruku, que recrutados pelos Corpos de Trabalhadores e forçados ao trabalho compulsório, muitas vezes, em áreas distantes de suas povoações, acabaram se juntando aos cabanos e perseguidos juntamente com os tapuios (MOREIRA NETO, 1990, p. 273; 282 *apud* SULIMAN, 2013, p. 6).

O levante, com o tempo, ganhou, pejorativamente, esse nome, pois se tratava de um movimento liderado por pessoas pobres que viviam em *cabanos*, choupanas de palha cobertas por palmeiras. Segundo Barriga (2023), a área de atuação do motim expandiu-se da cidade de Belém por extensas áreas do interior paraense, em um mundo de rios, igarapés, florestas e campos, conhecidos, na época, como os *sertões cabanos*. Na região alvo desse estudo, o Planalto Santareno, podemos apontar ocorrências dessas batalhas de Munduruku contra quilombolas e outros indígenas:

Apesar de todos os transtornos, a expedição saiu de Santarém para bater o quilombo que existia no Tingu e Ituqui [comunidades quilombolas do Planalto Santareno]. Era composta por “vinte praças de 1º linha, trinta do corpo policial desta vila e 23 índios Mundurucu, inclusive o Tuxaua”. Depois de um dia e meio de marcha, estando próxima ao quilombo, segundo informações do Tuxaua, foi preparado o cerco, que não chegou a acontecer porque os quilombolas foram “avisados por um índio seu comparsa, e infelizmente agarrou-se só hum negro e huma índia”. Interrogado, o prisioneiro disse que havia “no mocambo seis pessoas, inclusive elle, e huma negra, sete, e huma índia que fugiu juntamente com os ditos”. Disse ainda “que tinham sido avisados por hum índio, dizendo-lhes que estava a chegar a escolta, cujo os acompanhou na fuga, por isso que estavam bem prevenidos”. A expedição resultou em grande fracasso, assim como outras, e as fugas continuaram a acontecer (FUNES, 1995, p. 9).

Curiosamente, muitas das fugas seguiam, e as expedições das tropas imperiais fracassadas, devido à relação entre os indígenas e quilombolas que mantinham contatos de resistências. Há que se destacar as redes e relações estabelecidas entre os grupos revoltosos, negros, indígenas, camponeses e caboclos, antes, durante e depois da Cabanagem. É através dessas relações que se estabeleceram tanto as comunidades quilombolas quanto as aldeias indígenas e as comunidades camponesas, existentes e resilientes até hoje no Planalto Santareno. A constituição dessas diversas comunidades é resultado de um processo de amálgama social decorrido das fortes ligações de resistência de ambos os grupos.

A sobrevivência e a reprodução dos mocambos na Amazônia não dependeram apenas de sua interação com o meio ambiente, e de sua organização interna, mas também de uma rede de relações e solidariedade tecida pelos mocambeiros, que garantia sua inserção no mercado local e a interação com a sociedade escravista. Desse itinerário, sem dúvida, fazem parte as comunidades negras, do Bom Jardim, Mumumurutuba, Murumuru, Arapemã e Saracura (FUNES, 1995, p. 9-10).

Diante da citação de Funes, é essencial percebermos nessas comunidades, tanto indígenas quanto quilombolas, no Planalto Santareno, o resultado dessa comunhão de interesses e valores, áreas de uso comum e inter-relação de aspectos cosmológicos característicos dos dois, além da interação dos mocambeiros com o mercado local e escravista. Entretanto, o conflito tomou de assalto, por pouco tempo, o poder central enviou militares do Governo do Grão-Pará para várias vilas e cidades ao longo dos rios Amazonas e Tapajós. Colocou em xeque a estrutura do poder constituído, segregacionista e escravocrata. Em pouco tempo, entretanto, alguns líderes foram mortos, e a tradicional política de exclusão econômica, assimilacionismo étnico-social, disfarçado de inclusão social, deturpada e, à força e negação de direitos, retomou a condução da vida pública e privada da Amazônia. No final do levante, conforme observou Suliman (2013):

Posterior a Cabanagem, a província ficou desestruturada nas esferas política, econômica e social. Conforme o relatório do presidente da província do Pará, de 15 de agosto de 1840, o presidente João Antônio de Miranda afirmava que era necessário repovoar a província e conseguir mão-de-obra para o reestabelecimento das lavouras perdidas durante os anos de conflitos (PARÁ, 1840:60). Consequentemente, as margens dos rios estavam decadentes, epidêmicas e abandonadas pelo governo, porém, duas missões estavam funcionando na província no Alto Amazonas e no Rio Branco, de acordo com o relatório citado. Segundo Moreira Neto (1990:274), essa foi uma fase funesta para toda a região amazônica, sobretudo, para os grupos indígenas, pois muitos morreram no período da Cabanagem e os sobreviventes, sofreram com a desorganização de seus grupos e a transferência, muitas vezes, forçadas para outras regiões (SULIMAN, 2013, p. 7).

Assim, o processo iniciado com as políticas de “embranquecimento” da época do Marquês de Pombal com o Diretório dos Índios até o massacre ocorrido nas batalhas da Cabanagem resultou na formação de uma massa de trabalhadores rurais espalhados pelos mais diversos territórios amazônicos, indiscriminadamente classificados como camponeses, mas que são a base de uma profunda complexidade étnica (HARRIS, 2017). Na região do Baixo Tapajós, de acordo com Suliman (2016), com o fim da guerra, vilas e aldeias foram incendiadas; a atuação de alguns Munduruku na Cabanagem atingiu diretamente parte da população indígena, tal como os tapuios, que tiveram grande número de mortos e sobreviventes afetados por epidemias transmitidas pelos brancos. Logo, instalou-se a pobreza às margens do rio Tapajós, sendo os tapuios os mais afetados. De igual modo, Vaz Filho (2010) expõe que, após a Cabanagem, muitos indígenas foram estigmatizados e, conseqüentemente, assim como outrora

no período colonial, passaram a esconder sua identidade indígena, principalmente os tapuios, quase que totalmente dizimados após o motim. Nessas circunstâncias, o autor assinala que:

Os sobreviventes devem ter preferido o silêncio sobre sua origem e identidade étnica. Mas um grupo continuou particularmente em evidência, os Munduruku, que haviam colaborado ativamente com os legalistas e combatido os rebeldes. [...] Em 1852, em Santarém, Bates (1979, p. 141-142) presencia uma festa de indígenas nas ruas da cidade. Estes, que —vieram de várias partes do distrito, estavam pintados de urucum e portavam —magníficos cocares de penas e cinturões feitos e usados pelos Munduruku. Deveriam ser, em sua maioria, índios Munduruku estabelecidos em *aldeias* próximas a Santarém, pois os *tapuios* residentes no bairro da Aldeia, àquela altura submetidos a grande discriminação, devido à Cabanagem, e transformações socioculturais, certamente já não usavam essa indumentária. Quando subiu o rio, Bates encontrou famílias Munduruku em Santa Cruz e no rio Cupari, assim como muitos indígenas em Aveiro, cuja identidade ele não revela. Caso tivesse se detido em outros lugares, seguramente ele encontraria Munduruku também em Curi, Uxituba e Pinhel, entre outros povoados. Como os Munduruku foram o último grupo étnico a se juntar às populações das vilas no baixo Tapajós, em fins do século XVIII, provavelmente ainda apresentavam traços fortes da sua identidade cultural, enquanto os outros *tapuios* já se expressariam através da cultura genérica da Língua Geral. Por isso, aqueles seriam mais notados. É possível, ainda, que muitos índios, temendo discriminações, se identificassem como Munduruku ou Cara Preta, quando interpelados, pois o grupo ficou conhecido como parceiro dos *legalistas* (VAZ FILHO, 2010, p. 112-113).

Observamos, nas palavras do autor, como os grupos étnicos foram se resignificando e recuando, de acordo com suas estratégias de sobrevivência. O término da Cabanagem e, conseqüentemente, o empobrecimento, a miséria nos interiores, palco de tantas batalhas de insurreição, seguiu a dinâmica do reordenamento político, social e econômico. Nesse cenário, sob as políticas imperiais, estes passaram a redimensionar o sistema agroextrativista com base na exploração do látex e, assim, a partir da segunda metade do século XIX, a Amazônia passou a ser novamente uma zona de interesse de desenvolvimento, agora com a comercialização mundial da borracha (*Hevea brasilienses*).

Vaz Filho (2010) informa que o empreendimento seringalista causou movimentação e deslocamentos compulsórios de várias comunidades indígenas pelos sertões amazônicos, expandiu seu comércio, antes local, para fora das fronteiras brasileiras e proporcionou a chegada de comerciantes judeus, portugueses turcos, nas cidades e nos interiores. O autor diz que:

Os nomes mais lembrados são Moisés Serique e Jacó Bode. Eram deles as principais casas de comércio voltadas para a exploração dos seringais. As suas casas estavam localizadas logo na parte da entrada do povoado, às margens do igarapé, onde normalmente atracavam os barcos e canoas, para vender e comprar. Assim, os patrões judeus controlavam a entrada e a saída das pessoas no povoado. Esses, e outros patrões judeus em Boim e nos povoados próximos, reuniam-se em Pinhel, algumas vezes, para celebrar suas festas judaicas (VAZ FILHO, 2010, p. 115-116).

A referida citação descreve o papel dos patrões comerciantes da seringa nos povoados por meio do controle comercial e até as comemorações das festas judaicas; paulatinamente, esse comércio entrou em declínio, como salientou Vaz Filho. Já Bárbara Weinstein (1993) chama a atenção para esta expansão e para o posterior declínio da comercialização do látex, destacando, sobretudo, a importância da mão de obra indígena, como coletores extrativistas, submetidos diretamente às redes de aviamento. Weinstein diz:

Desde as primeiras décadas da colonização europeia, as expedições coletoras constituíram a base da produção na Amazônia. Os portugueses, especialmente, organizaram a penetração econômica da região, nos séculos XVII e XVIII, em torno de grupos extremamente móveis de índios coletores, que se dispersavam por toda uma dada área para extrair substâncias naturais como óleo de tartaruga, especiarias, madeira de leite, óleos vegetais e sementes de cacau (WEINSTEIN, 1993, p. 24).

Na observação de Weinstein, os indígenas desde o período pré-colonial já praticavam a coleta vegetal (sementes, óleos, substratos) e, por essa larga experiência cultural, foram utilizados como a principal mão de obra para o extrativismo da seringa. Cerca de um século antes do comércio mercantil da borracha em larga escala, o viajante francês Charles Marie de La Condamine, em 1743, percorreu o rio Amazonas de Quito a Belém e interessou-se, especialmente, pela prática indígena de extração do látex. Publicou na Europa seus relatos sobre esta prática e seu produto, causando curiosidade no velho mundo desde então. Weinstein reforça ainda que esta prática comercial da exploração do látex, vinculado ao mercado consumidor europeu prevaleceu na Amazônia entre os anos de 1839-1912 e depois entre os anos da segunda guerra mundial até meados da década de 1950 (WEINSTEIN, 1993).

Desde o comércio econômico da borracha, os indígenas foram capturados e, juntamente com ribeirinhos e escravizados negros, submetidos a excruciantes jornadas de trabalho, sob forte aparato de repressão e, na maior parte das vezes, sob o regime do aviamento, que consiste basicamente em uma relação em que o patrão fornece os mantimentos básicos, paga pela passagem de ida do trabalhador às regiões dos seringais e fica sendo credor *ad infinitum* desse sistema e escravizando seus trabalhadores. Com os fluxos migratórios motivados pelo extrativismo da borracha, desde o final do século XIX ao XX, essa dinâmica econômica movimentou toda a região do Norte, e esse comércio do látex consolidou fortes mudanças nas estruturas das cidades, sobretudo Belém e Manaus. Essas cidades tiveram uma sofisticada urbanização para o recebimento de várias autoridades, migrantes, imigrantes e trabalhadores, com a adequação das redes de esgotos, iluminação pública, água encanada, construções arquitetônicas, palácios, teatros, estradas de ferro.

Ademais, houve também significativas mudanças culturais, sociais e políticas na Amazônia oitocentista, além das permanentes hostilidades contra os indígenas. Nessas circunstâncias, Menéndez (1982) aborda que:

A partir da segunda metade do século XIX, o ciclo da borracha parece ser o fator decisivo para a ocupação efetiva da área Tapajós-Madeira. Com o incremento da produção desse produto, registra-se, particularmente no rio Madeira, a presença de peruanos e cearenses como seringueiros e inicia-se também um novo ciclo de hostilidades interétnica (MENÉNDEZ, 1981/1982, p. 309).

À vista disso, o extrativismo da borracha também consolidou um sistema comercial de aviamento que, segundo Vaz Filho (2010), “era o posto comercial comandado por um *patrão*, no baixo Tapajós, geralmente judeu ou português, onde o ribeirinho vendia seus produtos e comprava outras mercadorias” (VAZ FILHO, 2010, p. 68). O estabelecimento pertencia ao patrão, que empregava os ribeirinhos, nordestinos, indígenas e agregados. As péssimas condições de trabalho a que eram submetidos e as formas de escravização por endividamento mantiveram padrões de crueldade já conhecidos por esses povos desde o primeiro contato. Logo, esse comércio foi marcado por muitos conflitos internos, exploração desumana dos trabalhadores, assassinatos, fugas. Propositalmente, os patrões incentivavam o consumo contínuo de cachaça como mais uma forma de manter o controle e domínio sobre os seringueiros; a dívida continuava registrada e aumentando sempre no caderno de dívidas dos aviadores. Em consonância com Vaz Filho (2010), “a cachaça era um dos segredos da servidão da borracha. Por isso, era o produto mais vendido nos *barracões*” (VAZ FILHO, 2010, p. 71).

De acordo com os autores, pontuamos que a cachaça foi produto estratégico para dominar grupos étnicos em várias proporções e contextos históricos distintos. Neste sentido, Suliman (2016) demonstra que a pressão cotidiana nos regatões, os longos períodos de exaustivos trabalhos, o isolamento na floresta levava ao consumo excessivo de cachaça como uma válvula de escape. Por outro lado, destacamos que, nos aldeamentos, havia também uma certa autonomia de alguns indígenas na relação comercial direta com os regatões. Para a autora,

[...] os regatões eram, entre outros sujeitos que transitavam os espaços da missão, os maiores interessados em desarticular a autoridade do missionário [Garésio] perante os Munduruku. Por outro lado, os Munduruku aldeados foram protagonistas, na maioria dos encontros com estes comerciantes, permitindo que os regatões se aproximassem das aldeias para articular a permuta de produtos manufaturados desejados pelos indígenas com os cobiçados gêneros silvestres coletados nas matas. [...] O estudo sobre a missão do Baixo Tapajós também permitiu evidenciar o protagonismo dos Munduruku, que influenciaram diretamente no funcionamento da missão e na readaptação do Regulamento das Missões para atender suas demandas. Este aspecto é importante para repensar a política indigenista do Segundo Reinado enquanto um instrumento de articulação e negociação tanto de indígenas como de representantes do governo. Isto é, não se pode mais dizer que os indígenas do século XIX não conheciam a lei do governo, pelo contrário, contribuíram para sua readaptação e negociavam com

os missionários e demais autoridades a partir de seus artigos (SULIMAN, 2016, p. 161).

Diante disso, pontuamos que a mão de obra indígena foi fundamental nesse processo da expansão do empreendimento seringalista pelo interior da Amazônia, embora esses povos continuassem a sofrer perdas, fossem vítimas de violências e esbulhos, ainda que com a mudança do modelo de governo imperial para o republicano, em fins do século XIX e início do século XX.

Se, até meados do século XIX, o território ocupado pelos Apiaká, Kayabí, Rikbaktsá, Tapayúna, Mundurukú e Sateré-Mawé era assediado apenas por comerciantes e viajantes esporádicos, brancos que somente *passavam* pela área, no longo período posterior, que vai de 1850 a 1960, aproximadamente, os seringalistas e “regatões” (comerciantes que se locomovem em barcos) chegaram para ficar, impondo um sistema de trabalho brutal (Lehnen s.d., Rangel 1987, Rodrigues 1994, Wenzel s.d.). E, o que é mais grave, a invasão do território, a imposição de um novo modo de vida – e do uso exclusivo da língua portuguesa – e as violências cometidas contra esses povos foram chanceladas pelo governo republicano, na medida em que alguns funcionários administrativos foram, eles mesmos, autores de massacres (TEMPESTA, 2010, p. 86).

No ritmo das atividades, empregava-se a aberturas de estradas, ramais, guias de reconhecimento dos rios e matas, e essa efervescência comercial, caracterizada pela exposição de indígenas a péssimas condições de trabalho, resultou em deslocamentos compulsórios, doenças e mortes. Mais do mesmo para os povos indígenas. Vaz Filho (2010) diz que isso potencializa a ideia de que os patrões eram verdadeiros donos desses grupos, afinal, “os antigos nativos do Tapajós, que já haviam passado pelos missionários, diretores das vilas e militares da Cabanagem, estavam sob a direção de mais um senhor, de mais um dono, com o *patrão*” (VAZ FILHO, 2010, p. 71). Posteriormente ao boom da borracha, o final do século XIX fomentou novas dinâmicas para as populações indígenas no país, as quais se davam pela exaltação do Estado-Nação alinhado ao racismo científico, nacionalismo e a romantização dos nativos na formação da identidade no Brasil (GARFIELD, 2000).

1.5. A Presença Indígena Apiaká e Munduruku no Planalto Santareno (Hoje)

Os Munduruku e Apiaká (TEMPESTA, 2009; 2010) estão distribuídos pelos Estados do Amazonas (AM), Mato Grosso (MT) e Pará (PA). O Estado do Pará é o Estado de mais forte presença da etnia *Munduruku*; eles estão situados ao longo de toda a bacia do rio Tapajós, fruto das guerras, deslocamentos e expansão territorial, principalmente na segunda metade do século XVIII. Convencionou-se subdividir o rio Tapajós em três regiões: **Alto Tapajós**, no município de Jacareacanga, onde se encontram as TI’s Munduruku, também conhecida como

Mundurucânia, e a TI Sai-Cinza; **Médio Tapajós**, na região da cidade de Itaituba, onde se encontram as TI's Sawre Muybu, Sawre Ba'pim, Praia do Índio e Praia do Mangue; **Baixo Tapajós**, formado pelos municípios de Belterra, Aveiro e Santarém, onde se encontram as TI's Munduruku-Takuara, Bragança-Marituba (Belterra), a terra não demarcada das aldeias Escrivão e Camarão (Aveiro); e a área Autodemarcada e pretendida pelos Munduruku e Apiaká (Planalto Santareno)²⁸ para a demarcação oficial pelo Estado brasileiro.

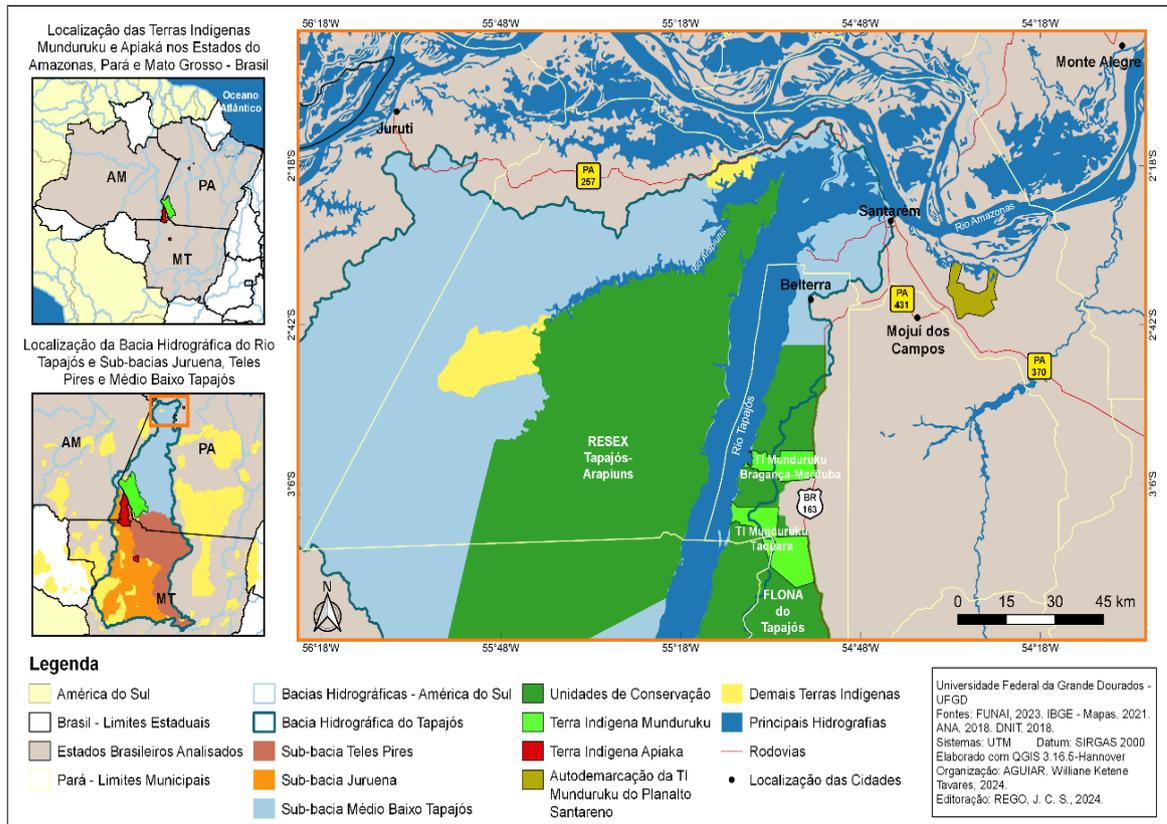
A região do Planalto Santareno situa-se entre as cidades de Santarém, Mojuí dos Campos e Belterra e faz parte da Gleba Ituqui A, no Oeste do Estado do Pará. Ela recebeu megaprojetos estatais durante os governos de Getúlio Vargas (1930-1945) com a *Marcha para o Oeste* e a Ditadura Civil-Militar (1964-1985), com as construções de estradas, BR-163, Transamazônica (BR-230) e de Hidrelétricas, por exemplo, a de Usina Silvio Braga, no rio Curuá-Una. Dessa maneira, durante os dois principais recortes históricos dessas políticas estatais, o governo federal investiu para a colonização da floresta no programa “*Integrar para não entregar*”, traçando dinâmicas de migração para a Amazônia, o que, conseqüentemente, acarretou conflitos com grupos étnicos que já ocupavam a região. A área em estudo possui relevo específico composto por campos de terras altas, chamadas de “terras firmes”, e áreas de várzea, ligadas à confluência dos rios Tapajós e Amazonas seguindo as variações próprias do ecossistema amazônico. A ocupação tradicional da terra pelos Munduruku e Apiaká, no Planalto, possui um marco histórico recente, o processo coletivo da *Autodemarcação da terra*. Esse processo fundamentou-se na gestão tradicional do território e num conjunto de ações permeadas de componentes étnicos (BARTH, 1998), de mobilidades e deslocamentos que fortalecem e consolidam a identidade e a autodeterminação dos grupos indígenas no Baixo Tapajós em contextos e temporalidades distintos.

Há que contextualizar que os Munduruku estão também presentes entre a BR-163 (rodovia Cuiabá-Santarém) e à margem direita do rio Tapajós, em um contexto de sobreposição da Floresta Nacional (FLONA) do Tapajós, com a UC, sob a TI. A saber: TI Munduruku-Takuara e TI Bragança-Marituba; em situação de sobreposição na Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns (RESEX), à margem esquerda do rio Tapajós: TI Munduruku Cara-Preta, contendo as aldeias Escrivão e Camarão, no município de Aveiro; na rodovia Curuá-Una PA-370: TI Munduruku do Planalto Santareno (objeto dessa dissertação); esta TI é formada pelas aldeias

²⁸ Ressalto que a TI Munduruku do Planalto Santareno encontra-se (abril de 2024) com processo demarcatório em andamento, com início em 2018, com os respectivos levantamentos dos estudos antropológicos, históricos e ambientais realizados pelo GT constituído pela FUNAI, conforme Portaria nº 1387, de 24 de outubro de 2018, complementada pelas Portarias nº 1.444, de 20 de novembro de 2019 e nº 509, de 6 de abril de 2020. Os estudos em campo foram finalizados em dezembro de 2022.

de Açaizal, Amparador, Ipaupixuna, São Francisco da Cavada, no lago do Maicá, ou Aiai, e São Pedro do Palhão, às margens do rio Curuá-Una. No mapa abaixo, pontuamos a distribuição geográfica da presença indígena nas TI's Munduruku e Apiaká, na divisa dos Estados do Mato Grosso (MT), Amazonas (AM) e Pará (PA), e as TI's Munduruku no Baixo Tapajós:

Figura 8 – Mapa de distribuição e ocupação Indígena Munduruku e Apiaká



Fonte: Williane Aguiar (2024).

Estão presentes, ainda, ao longo de toda a extensão do rio Tapajós, do Alto ao Baixo, organizados em dez TI's diferentes. Entretanto, cabe tecer algumas observações quanto à unidade social e cosmológica desse povo. No Alto Tapajós, há relação direta entre as duas TI's no município de Jacareacanga (TI Munduruku e Sai Cinza) e relações de parentesco, costumes, língua, cosmologia com as quatro TI's do Médio Tapajós (Sawre Ba'pim, Sawre Muybu, Praia do Índio e Praia do Mangue). Mas, as lutas, ameaças e desafios, apesar de semelhantes são distintas. Apenas recentemente, no ano de 2015, houve apoio dos Munduruku do Alto a uma demanda dos Munduruku do Médio Tapajós, quando da ação de Autodemarcação da TI Sawre Muybu²⁹.

²⁹ Sobre essa ação ver: BOAVENTURA, Luís de Camões Lima. **Autodemarcação Territorial Indígena: uma análise da via acionada pelos Munduruku face o abandono das demarcações.** Dissertação de Mestrado defendida

Ao tecermos algumas observações sobre a presença desses indígenas na região do Tapajós, observamos que, com o declínio do comércio seringalista mundial, os Apiaká foram alvo também de perseguições e padeceram de guerras restritas ao Alto Tapajós. A chegada desses grupos à região do Baixo Tapajós, em fins da década de 1950 do século XX, sob a força “persuasiva” da espingarda deve-se à sanha mercantilista local da borracha, ainda que já em larga decadência naquela época. Em clara determinação do status indigenista, em voga, à época, os Apiaká foram considerados extintos por Curt Nimundajú e Darcy Ribeiro, tamanha a dizimação desse povo, em um período que vai da segunda metade do século XIX ao início do século XX. Nesses termos, Tempesta (2009) afirma que: “Nos últimos anos do século XIX, os Apiaká foram alvo de violências e massacres promovidos por vários coletores de impostos e patrões o que quase ocasionou a extinção desses povos” (p. 40). Assim, sugerimos que as razões desta quase extinção estariam relacionadas, principalmente, à violência exercida pelo mercado da borracha, à ação missionária na região, às guerras fratricidas e às doenças levadas por agentes externos.

Considerando uma ordem cronológica no decorrer dos séculos XVII ao XIX, no Tapajós, vigorou a política indigenista colonial e imperial, sobretudo pelas Guerras Justas, pelos descimentos, pelas construções de aldeamentos e missões. Tudo isso consolidou um novo modelo de intercâmbio indígena e mobilidade étnica (MENÉNDEZ, 1981/1982) e, conseqüentemente, levou à extinção de inúmeras nações indígenas. Desta maneira, as frentes colonizadoras, como o aparato da empresa extrativista da seringa, podem ser descritas como marcos históricos do recrudescimento da escravização indígena e de momentos de intenso deslocamento territorial forçado de levadas de indígenas pela calha do rio Tapajós. Diante disso, propomos que esses eventos impactaram a organização social dos Apiaká que sofreram com as ameaças da extinção cultural e linguística, pois, como já dito, foram deslocados persuasivamente e pela força da espingarda para outros pontos estratégicos do rio Tapajós ou “embrenharam-se” nas profundezas da floresta amazônica, onde ainda hoje se mantêm isolados, como é o caso da TI Apiaká do Pontal e dos Isolados, no Mato Grosso.

Ademais, os Munduruku, como grupo majoritário, oriundos do Alto Tapajós, deslocaram-se ao longo dos séculos para o Médio e Baixo Tapajós em empresas guerreiras, ainda que mantivessem seu território principal no Alto rio. No entanto, a imagem dos guerreiros

no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília – UnB, 2023, 78 fls; MOLINA, Luísa Pontes. Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença. 2017. 191 f., il. Dissertação (Mestrado em Antropologia) —Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

Munduruku, que foi construída ao longo dos séculos como agência bélica, confluíu para a construção da memória iconográfica no Tapajós, inclusive como herança para os indígenas nos dias atuais. Logo, os Munduruku e Apiaká confluíram em combates, alianças e diversas colaborações no contexto histórico secular. Essas duas etnias possuem uma relação secular desenvolvida no âmbito de guerras, estranhamentos e alianças interétnicas no Alto Tapajós, em um cenário que envolve outras etnias, como os Kayabi, numa dinâmica própria dos povos tupi, que demanda apropriação de mulheres, crianças e territórios, cosmologias e pajelanças. Em síntese, na história do tempo presente, esses dois povos seguem juntos nas articulações em prol da permanência tradicional de suas aldeias em Santarém, ainda que culturalmente distintos dos demais situados no Médio e Alto rio.

É importante contextualizarmos que os Munduruku e Apiaká do Planalto Santareno ocupam a região; enquanto o primeiro está presente entre rios Tapajós e Maicá, o segundo situa-se às margens do rio Curuá-Una e à PA-370 de nome homônimo. A ligação e trajetória dessa população segue a dinâmica de deslocamentos e intercâmbios principalmente no início do século passado, em decorrência do falimento da empresa seringalista e da política nacionalista dos projetos para a Amazônia que se aproximava desses povos. Posteriormente a essas décadas, no final da década de 1990, através do arco Norte, segundo a geógrafa Berta Becker (2009), a nova fronteira para a região amazônica destinava-se à extensa monocultura do grão da soja, resultado da mecanização da agricultura e de todo o aparato da dinâmica do mercado mundial para a cidade de Santarém, no Oeste do Pará.

A aldeia São Pedro do Palhão, que constitui a TI Munduruku, têm uma relação de parentesco direto com os indígenas Munduruku e Apiaká, em Mato Grosso, no Alto e Médio Tapajós, como relatado por seu José Mori que tem familiares nessa região. Já as aldeias de Açaizal, Amparador, São Francisco da Cavada, Ipaupixuna têm parentescos e relações de apadrinhamento com as comunidades quilombolas Tingu, Murumuru e Murumurutuba; com as comunidades ribeirinhas que são fronteiriças e com os migrantes nordestinos, como dito pelo senhor Raimundo Nonato de Ipaupixuna. Observamos, nesses termos, que o parentesco é consolidado por laços de matrimônio, batizados e compadrios. Seu José Mori relatou ainda que essa relação foi estabelecida para ele desde a sua chegada em Moriá, no rio Curuá-Una. Há que se destacar, ainda, que, segundo o indigenista Dantas em entrevista, ressaltou que em Ipaupixuna, essa dinâmica de compadrio foi marcada pelas ações de José Arlindo Betcel, um senhor que adotava e batizava as crianças e compartilhava seu sobrenome com elas. Há ainda outros tipos de parentescos, como os padrinhos de fogueiras, sobretudo em época festiva de santos religiosos presentes nas igrejas, todavia existem também as igrejas pentecostais,

crendices religiosas presentes na cultura amazônica e nas comunidades do Planalto Santareno. Pontuamos que há uma diversidade cultural e religiosa, que, em alguns aspectos, se alinha ao fruto dos compadrios e hibridismo da identidade social indígena, migração e imigração ao longo dos séculos na região.

Atualmente, organização social das cinco aldeias contam com, aproximadamente: 171 pessoas, Açaizal; 64 pessoas Amparador; 249 pessoas Ipaupixuna; 204 pessoas, São Francisco da Cavada e São Pedro do Palhão; 13 Munduruku e 71 Apiaká. Totalizando 772 pessoas³⁰. Estes indígenas desenvolvem suas práticas cotidianas de territorialidades, sobretudo pelo uso comum do território, que é coletivo. A TI Munduruku conta com as associações: AIASF – Associação Indígena Açaizal Sagrada Família; AII – Associação Indígena Munduruku de Aua de Ipaupixuna (criada em 2009); AISPP – Associação Indígena de São Pedro do Palhão; AIMUSFC – Associação Indígena Munduruku de São Francisco da Cavada; Amparador está com o processo da associação em andamento. Cada aldeia é constituída com sua liderança, secretário, tesoureiro e conselho fiscal e organizações próprias. Essas associações foram criadas em períodos distintos. Em 2014, criou-se o Conselho Indígena do Planalto, com o objetivo de articular as demandas dessas associações, assim como também frear a expansão da monocultura da soja através das inúmeras denúncias e mobilização indígena. Além do Conselho, são também representados pelo CITA, responsável pela dinâmica política no Baixo Tapajós.

Destacamos ainda que os Munduruku e Apiaká que ocupam o Planalto Santareno não constituem um grupo homogêneo como os demais que estão distribuídos pela extensão do Rio Tapajós Alto e Médio, ambos mantêm práticas culturais e identitárias distintas em suas comunidades. Segundo Katiane Silva (2022): “A identidade indígena em questão também pode ser entendida como uma reconstituição ancestral, cujos identificadores de referência são recriados de acordo com fatores políticos, sociais e o contexto situacional” (SILVA, 2022, p. 8). Em consonância com Silva, esses povos passam por um processo de ressignificação da identidade, das festas culturais e do hibridismo religioso, além de que a cosmologia ancestral e as crendices populares são descritas na memória dos nativos, como identificamos em trabalho de campo.

A identidade indígena está diretamente alinhada às práticas das crendices populares na Amazônia, como sugere Raymundo Maués (2005) e, nesse contexto, os chamados pajés e curandeiros ocupam lugar de prestígio na dinâmica espiritual, festivas e religiosas nas comunidades presentes, principalmente nas áreas rurais, às margens de rios, lagos e terra firme.

³⁰ De acordo com indigenista Aléssio Dantas, as informações sobre a quantidade de indígenas do Planalto Santareno podem divergir, pois o senso é 2022.

Ao analisar as credences populares na região do Salgado, em Vigia, no interior de Belém, o autor analisa a diversidade dos aspectos de cultuação dos santos, da pajelança, do xamanismo como influências do cristianismo mescladas na origem africana e indígena (Tupi) devido às concepções divinas de entidades naturais. No caso específico do Baixo Tapajós, as percepções das credences populares, como a feitiçaria, a pajelança, que constituem a cosmovisão, e das festas de Santos são manifestações culturais que, segundo Vaz Filho (2010), trazem variadas percepções do universo sociossimbólico das populações indígenas. Ao descrever o caso específico da aldeia Pinhel, Vaz Filho mostra que a relação dos nativos com as igrejas católicas, pentecostais ou práticas de pajelanças ocorrem de formas distraídas, divergentes e/ou operantes. Todavia, alguns grupos são adeptos às manifestações festivas, por exemplo, a do Gambá, manifestada pelos Maytapu. Contudo, o autor esclarece que:

As atuais manifestações culturais dos moradores de Pinhel, o Gambá incluído, são decorrentes de um longo processo de aprendizado da tradição, com o acréscimo de certos itens que foram sendo reinterpretados ou mesmo criados pelos nativos. As crenças associadas à feitiçaria e à pajelança, como os espíritos encantados, são expressões de uma cultura que parece ser muito antiga, mas que tem incorporado, dinamicamente, ao longo dos anos, elementos exógenos, assimilados ao padrão nativo (VAZ FILHO, 2010, p. 155).

As práticas culturais hoje são herança antiga, como descrito acima, levam os nativos a redimensionarem suas dinâmicas socioculturais nas aldeias seguindo os valores da identidade, por meio de recriações de pajelança e feitiçaria. Vaz filho descreve que:

Por feitiçaria, eles entendem os males humanos provocados pela ação deliberada de outrem, enquanto as crenças na pajelança compreendem os eventos que afetam os humanos em consequência da ação de forças espirituais presentes na natureza, sob a forma de bichos ou encantados (VAZ FILHO, 2010, p. 156).

Segundo o autor, compreendemos os rituais de pajelança e feitiçaria como forma bilateral cujas ações divergem sobre o ser humano em seu cotidiano e o ente espiritual para com a natureza numa dinâmica de transformação do humano em animal ou vice-versa. De igual modo, segundo Karl Arenz (2003) refere-se as práticas de pajelança e discute tal processo como projeto de vida integral do ribeirinho amazônico e frisa:

O aprofundamento de sua origem [pajelança] no complexo sistema xamânico contribui para decodificá-lo e conhecê-lo de forma devida. A pajelança possui dois eixos principais: o imaginário cosmocêntrico, que concebe a pessoa humana como “co-habitante” e não como dono do seu *habitat*, e a presença de um expert religioso, devidamente iniciado através de uma profunda experiência místico-existencial. A eficácia terapêutica da pajelança no cotidiano realça a sua função enquanto sistema fornecedor de sentido do projeto de vida dos ribeirinhos (ARENZ, 2003, p. 278).

No caso específico do Planalto Santareno, a relação cosmológica adotada pelos Munduruku cujo personagem mitológico surge como o “*outro/visagem*”, é uma dinâmica de metamorfose de bicho-homem, sendo, ao mesmo tempo, aquele que castiga e cura. De igual modo, os Apiaká contam as histórias das entidades xamânicas existentes na floresta guiadas pelos *patrícios* (divindades) como força maior na cosmologia. Em entrevista, seu José Mori relatou que o pai havia sido guiado pelos patrícios para, assim, ocupar aquelas terras. Isso garante a eles a relação direta com este ser que os convida a passear e enxergar a abundância na flora, fauna, como foi feito ao pai do entrevistado quando chegou à região do rio Curuá-Una. Em síntese, Maués (2005), Arenz (2003) e Vaz Filho (2010) afirmam a presença de vários aspectos religiosos da credence popular que ocorrem ao longo da extensão da Amazônia, tal como os povos indígenas ressignificam seus valores e rituais étnicos mediante as situações sociais, políticas e ambientais a que são inseridos. Assim, a praticidade em manifestar o ser indígena e ao mesmo tempo ter o território como morada ancestral nos faz compreender a atual luta dos Munduruku e Apiaká no Planalto de Santarém. São inúmeras as histórias contadas sobre essa terra que se formou entre fugas, esconderijos, reinvenção da identidade, reelaboração linguística, expropriação territorial e, mais recentemente, a elaboração da Autodemarkação e, posteriormente, da gestão territorial.

Atualmente, o cenário é marcado pela atuação de projetos estatais (agronegócio, agropecuária, madeireiras) e, historicamente, pela presença de migrantes nordestinos/sulistas, quilombolas, ribeirinhos e descendentes norte americanos e o esbulho territorial. Assim, podemos apontar que os conflitos existentes são resultados da colonização, imigração/migração, e das políticas estatais, como sugere Silva (2022). Ademais, Francilene da Conceição (2023), demonstra que os interesses da elite agrária pelos *Territórios AgroHidroFlorestais Amazônicos* caracterizam consideráveis investimentos do Estado sob as aldeias Munduruku e Apiaká, enquanto fomentador de exorbitantes lucros às renomadas multinacionais das commodities. Esse sistema do agronegócio latifundiário sob as comunidades tradicionais e indígenas implica os conflitos agrários e territoriais, à medida que desarmoniza as realidades, vivências e cotidianos coletivos nas várias Amazônias da Amazônia (CONCEIÇÃO, 2023). Em consonância com Conceição, pontuamos que os conflitos agrários em áreas rurais podem ser compreendidos como uma área de interesses pela posse ou pela propriedade privada entre os povos que nela residem e aqueles que as aspiram para fins políticos comerciais. Apesar das políticas do Estado determinarem ações diretas com empresários locais do agronegócio sojeiro, os indígenas lutam por direitos territoriais e relugarização fundiária.

Capítulo 2

A EXPANSÃO DO AGRONEGÓCIO SOJEIRO: “DO GRÃO-PARÁ AO PARÁ DO GRÃO”

Reis do Agronegócio

Ó donos do agrobiz, ó reis do agronegócio
 Ó produtores de alimento com veneno
 Vocês que aumentam todo ano sua posse
 E que poluem cada palmo de terreno
 E que possuem cada qual um latifúndio
 E que destratam e destroem o ambiente
 De cada mente de vocês olhei no fundo
 E vi o quanto cada um, no fundo, mente
 Vocês desterram povaréus ao léu que erram
 E não empregam tanta gente como pregam
 Vocês não matam nem a fome que há na terra
 Nem alimentam tanto a gente como alegam
 É o pequeno produtor que nos provê e os
 Seus deputados não protegem, como dizem:
 Outra mentira de vocês, pinóquios véios
 Vocês já viram como tá o seu nariz, hem?
 Vocês me dizem que o brasil não desenvolve
 Sem o agrebiz feroz, desenvolvimentista
 Mas até hoje na verdade nunca houve
 Um desenvolvimento tão destrutivista
 É o que diz aquele que vocês não ouvem
 O cientista, essa voz, a da ciência
 Tampouco a voz da consciência os comove
 Vocês só ouvem algo por conveniência
 Para vocês, que emitem montes de dióxido
 Para vocês, que têm um gênio neurastênico
 Pobre tem mais é que comer com agrotóxico
 Povo tem mais é que comer se tem transgênico
 É o que acha, é o que disse um certo dia
 Miss motosserrainha do desmatamento
 Já o que acho é que vocês é que deviam
 Diariamente só comer seu "alimento"
 Vocês se elegem e legislam, feito cínicos
 Em causa própria ou de empresa coligada:
 O frigo, a múlti de transgene e agentes químicos
 Que bancam cada deputado da bancada
 Té comunista cai no lobby antiecológico
 Do ruralista cujo clã é um grande clube
 Inclui até quem é racista e homofóbico
 Vocês abafam, mas tá tudo no youtube
 Vocês que enxotam o que luta por justiça;
 Vocês que oprimem quem produz e que preserva
 Vocês que pilham, assediam e cobiçam
 A terra indígena, o quilombo e a reserva
 Vocês que podam e que fodem e que ferram
 Quem represente pela frente uma barreira
 Seja o posseiro, o seringueiro ou o sem-terra
 O extrativista, o ambientalista ou a freira
 Vocês que criam, matam cruelmente bois
 Cujas carcaças formam um enorme lixo
 Vocês que exterminam peixes, caracóis

Sapos e pássaros e abelhas do seu nicho
 E que rebaixam planta, bicho e outros entes
 E acham pobre, preto e índio "tudo" chucro:
 Por que dispensam tal desprezo a um vivente?
 Por que só prezam e só pensam no seu lucro?
 Eu vejo a liberdade dada aos que se põem
 Além da lei, na lista do trabalho escravo
 E a anistia concedida aos que destroem
 O verde, a vida, sem morrer com um centavo
 Com dor eu vejo cenas de horror tão fortes
 Tal como eu vejo com amor a fonte linda
 E além do monte o pôr-do-sol porque por sorte
 Vocês não destruíram o horizonte... Ainda
 Seu avião derrama a chuva de veneno
 Na plantação e causa a náusea violenta
 E a intoxicação "né" adultos e pequenos
 Na mãe que contamina o filho que amamenta
 Provoca aborto e suicídio o inseticida
 Mas na mansão o fato não sensibiliza
 Vocês já não tão nem aí co 'aquelas vidas
 Vejam como é que o ogrobiz desumaniza...:
 Desmata minas, a amazônia, mato grosso...;
 Infecta solo, rio, ar, lençol freático;
 Consome, mais do que qualquer outro negócio
 Um quatrilhão de litros d'água, o que é dramático
 Por tanto mal, do qual vocês não se redimem
 Por tal excesso que só leva à escassez
 Por essa seca, essa crise, esse crime
 Não há maiores responsáveis que vocês
 Eu vejo o campo de vocês ficar infértil
 Num tempo um tanto longe ainda, mas não muito
 E eu vejo a terra de vocês restar estéril
 Num tempo cada vez mais perto, e lhes pergunto
 O que será que os seus filhos acharão de
 Vocês diante de um legado tão nefasto
 Vocês que fazem das fazendas hoje um grande
 Deserto verde só de soja, cana ou pasto?
 Pelos milhares que ontem foram e amanhã serão
 Mortos pelo grão-negócio de vocês
 Pelos milhares dessas vítimas de câncer
 De fome e sede, e fogo e bala, e avcs
 Saibam vocês que ganham "cum" negócio desse
 Muitos milhões, enquanto perdem sua alma
 Que eu me alegraria se afinal morresse
 Esse sistema que nos causa tanto trauma
 Eu me alegraria se afinal morresse
 Esse sistema que nos causa tanto trauma
 Eu me alegraria, ô
 Esse sistema que nos causa tanto trauma
 Ó donos do agrobiz, ó reis do agronegócio
 Ó produtores de alimento com veneno.
 (Letra: Chico César)

A canção de Chico César, na abertura desse capítulo, expressa de forma poética, os impactos das commodities do Agronegócio pelo Brasil e na Amazônia e, por isso a consideramos apropriada para abrir, o discurso de (re)existências indígenas frente ao capital agrícola. Entretanto, o primeiro capítulo buscou sintetizar a etno-história Munduruku e Apiaká e suas formas de lutas e o que ensejou, atualmente, novas disputas territoriais e indígenas, na região do Planalto, formada pelas cidades de Santarém, Mojuí dos Campos e Belterra. Os indígenas dessa região passam por um processo de reorganização social e política, tendo em vista os contextos sociais, ambientais e territoriais por que passam há, pelo menos, um século. Tentam, no entanto, assumir um protagonismo que a estruturação da sociedade agrária não permite. Fazem-no, por meio de práticas culturais próprias, tratativas de defesas, desde a gestão do saber tradicional, cultural à reestruturação político-territorial.

O presente capítulo se dedicará a descrever e relatar o processo da expansão do Agronegócio na Amazônia (COSTA, 2012), levando em consideração a atual situação no Planalto Santareno, no Oeste do Pará, as “ações agroestratégicas” (CONCEIÇÃO, 2017) e sua relação como antítese ao Movimento Indígena local, no Baixo Tapajós e Amazonas³¹. Para compreendermos a atual situação, é necessário contextualizarmos que, durante o período da *Era Vargas (1930-1945) e a Ditadura Civil-Militar (1964-1985)*, as regiões do Baixo Tapajós e Amazonas, receberam megaprojetos nacionais, levando em consideração o “desenvolvimento econômico” da região (SILVA, 2022). Tais projetos foram o estopim de conflitos entre os interesses do governo federal e os povos tradicionais que aqui já habitavam. A política capitalista nega a existência desses povos, porque são vistos como empecilhos frente ao avanço da dinâmica do mercado mundial das commodities.

2.1. O avanço da fronteira agrícola na Amazônia

Na década de 1970, a geógrafa Berta Becker (2009) contextualizou a Geopolítica na Amazônia propondo conceitos de *floresta urbanizada* e, concomitante, identificou os chamados arco do desmatamento e as implicações do povoamento diante da presença de populações tradicionais. A contribuição teórica de Becker reforçou a ótica de fronteira agrícola marcada por conflitos sociais, fundiários, ambientais, sobretudo pela inserção de megaprojetos que contrariaram o processo de vivência dos grupos étnicos na região. Muerer e Aguiar (2015), ao interpretar Becker, identificaram impactos socioambientais e culturais a nível global na

³¹ O Baixo Amazonas abrange os municípios: Terra Santa, Juruti, Prainha, Óbidos, Belterra, Curuá, Santarém, Monte Alegre, Faro, Oriximiná, Belterra, Almerim, Placas.

lógica do mercado mundial e local, no caso específico da região do Baixo Tapajós, alinhado à dinâmica de extração ilegal madeireira, da soja e da agropecuária na lógica do capital natural. Assim, Muerer e Aguiar descrevem:

Ao nível global resulta em projetos internacionais pela Amazônia e à integração sul-americana. Afora de fortes interesses econômicos, com a crise do meio ambiente global, o interesse ecológico aumenta também. Assim, a Amazônia é reavaliada em dois sentidos, primeiro em uma *lógica civilizatória ou cultural* em favor da conservação do planeta, ou seja, nesse caso, da mata amazônica. E segundo da *lógica da acumulação* que define a natureza como recurso pelo futuro, transformando-a em capital natural a ser explorado de modo sustentável (MUERER; AGUIAR, 2015, p. 3-4).

Considerando que a execução de megaprojetos, como usinas hidrelétricas, portos para escoamento de produtos primários, garimpo, linhões de energia, abertura de estradas em áreas estratégicas no país, desmatamento “coincidentalmente” incidem sobre territórios históricos indígenas, deve-se analisar o contexto e o histórico dessa relação que se fez e continua a ser executada à revelia dos povos tradicionais afetados e da legislação que lhes garante direitos de serem escutados e de concordarem ou não com os empreendimentos. A expropriação praticada por fortes grupos político-econômicos sobre territórios de populações tradicionais reveste-se em propriedades latifundiárias privadas, consumo irracional e, por conseguinte, escassez dos recursos naturais em favor de um aclamado “progresso”. Aos países periféricos do sistema capitalista, antes colônias de países europeus, restaram esbulhos territoriais históricos reproduzidos num processo contínuo pelas ações políticas das elites locais sobre as populações ameríndias mais vulneráveis. As evidências são vastas e deixaram um lastro de várias violências em praticamente todos os países classificados geoeconomicamente como “terceiro mundo” ou “países em desenvolvimento”.

Tais esbulhos resultaram em cercamentos, cerceamentos, invasões, expulsões, migrações compulsórias, alijamentos, ameaças, escravidão, apropriações ilegítimas e, em última instância, a perda do direito fundamental à terra e a morte física de espaços rurais e de populações inteiras. O que se verifica é que as levadas de migrantes expulsos pela violência e a supracitada expropriação da terra e dos recursos naturais para a sobrevivência no campo são parte considerável do problema de ocupação irregular dos subúrbios das grandes cidades (CONCEIÇÃO, 2017). Grosso modo, o elo que une socialmente as violências no campo e na cidade é um dos indicadores de que esse sistema econômico-político corrompe princípios básicos do bem-viver em troca das abstrações subservientes ao mercado de consumo, como a exploração econômica das commodities em territórios tradicionais.

Na literatura acadêmica, autores como Enéias Guedes (2021), Solange Gayoso Costa (2012), Francilene Sales da Conceição (2023) trazem contribuições teóricas sobre a territorialização do agronegócio e o mercado capitalista das multinacionais, enquanto indicadores de variados conflitos fundiários e agrários na região Amazônica como um todo e, no caso em estudo, no Planato Santareno. Em outras palavras, na história do tempo presente, a expansão do Agronegócio sojeiro e latifundiário acarreta impactos sociais para as populações indígenas, camponesas, e quilombolas que enfrentam “os atores hegemônicos para a territorialização de suas ações geoestratégicas” (CONCEIÇÃO, 2017, p. 71). Na leitura de Conceição (2017), as políticas territoriais de Estado são voltadas à noção de “desenvolvimento” e estão intrinsecamente relacionadas à sociedade de consumo, que “engole” drasticamente populações indígenas e tradicionais, transformando o território em espaços de disputa e poder, favorecendo, no mais das vezes, empreendimentos econômicos, como, empresas agropecuárias, garimpos, madeireiras e toda a espécie de obras de infraestrutura para apoio a essas atividades, como linhas de energia, estradas, portos, hidrelétricas. Em suas palavras, a autora discorre:

Na Amazônia, entende-se que as políticas territoriais são preponderantes para a territorialização do capital, ocasionando transformações sociais e ambientais na região. A determinação dessa ação institucionaliza mecanismos infraestruturais necessárias à circulação e a integração nacional, pois, corresponde uma nova funcionalidade para o desdobramento dos fluxos, formando corredores multimodais que admite uma logística e o amparo aos setores ligados aos transportes, urbanísticos, industriais e demais ramos empresariais viabilizados por essa política de cunho estatal (CONCEIÇÃO, 2017, p. 91).

Há que se destacar que o financiamento para a manutenção desse sistema agroindustrial vem da “integração de capitais industriais, bancários (ou financeiros) e agrários, que aplicados em distintos mercados induziram a formação de grupos econômicos e financeiros, por meio de fusões e *holdings*” (COSTA, 2012, p. 34). Neste sentido, vemos que os interesses do Estado estão intimamente ligados à dinâmica invasiva de conglomerados financeiros e multinacionais relativos ao mercado mundial agrícola. Solange Costa (2012) destaca que:

No estudo de Kageyama et al. (1990), o processo de transformação da agricultura brasileira está dividido em duas grandes etapas: o desenvolvimento e crise do complexo rural (1850-1945) e o processo de desenvolvimento da modernização da agricultura, a partir da década de 1950. O conceito de modernização da agricultura, usado pela autora e seus colaboradores (dentre eles José Graziano da Silva), foi descrito como “o processo de transformação na base técnica da produção agropecuária no pós-guerra a partir das importações de tratores e fertilizantes num esforço de aumentar a produtividade” (KAGEYAMA *et al.*, 1990, p. 119 *apud* COSTA, 2012, p. 34-35).

Nesta perspectiva, a fronteira agrícola na Amazônia consolidou-se a partir da mecanização da agricultura e da exportação para o mercado mundial. Assim, Enéias Guedes (2021) esclarece que:

A Amazônia e sua condição de fronteira nos anos de 1970, 1980, 1990 incorporou processos que integram a dinâmica econômica, social e política da região. Mas hoje se somam a outros de complexidade maior. Neste contexto, que a economia e a finança tornaram-se mundializadas (Chesnais, 2005) para se pensar essa região, há que se fazer um exercício capaz de compreender qual a posição e relação que elas mantem com a dinâmica nacional e mundial (GUEDES, 2021, p. 108).

Historicamente, entre as décadas de 1960 e 1970, a Amazônia foi alvo de projetos de colonização. Dentre eles, o Decreto-Lei nº 1.106, de 16/06/70, que instituiu o Programa de Integração Nacional – PIN – e, em seu bojo, a abertura de rodovias, como a Santarém-Cuiabá e a Transamazônica BR-230. No caso em tela, no Planalto Santareno seguiu-se, entre 1975 e 1977, a construção da Hidrelétrica de Curuá-Una (Silvio Braga). O clássico modelo de exploração econômica da terra foi reproduzido na região, mutuamente, primeiro impuseram o empreendimento econômico da exploração madeireira, posteriormente, a devastação da mata ao chão, entrou o gado e, após o uso da terra como pasto, chegaram as monoculturas de soja e milho no final da década de 1990. Os projetos nacionais trouxeram evidentes conflitos agrários à região, já que se sobrepuseram às formas e usos tradicionais do povo amazônico sobre seu território, pois, “só é possível compreender a fronteira amazônica e sua complexidade atual se compreender as relações e os processos da ocupação regional” (GUEDES, 2021, p. 113).

A Amazônia da década de 1970, subjugada aos interesses estatais e industriais rurais, foi tornando-se a última grande fronteira agrícola/econômica do país a ser colonizada. Sob esses aspectos, Guedes (2021) conceitua Loureiro (2009) e afirma que houve dois movimentos distintos sobre esta ocupação. Primeiramente, a fronteira do campesinato, entre os anos de 1970/1980, com a mobilidade de trabalhadores para a região e a segunda fronteira, a das commodities, “marcada pela força do capital desde as primeiras fases de ocupação” nos anos de 1990 (GUEDES, 2021, p. 113) atuante até os dias atuais. Considerando a abertura da Amazônia, enquanto fronteira agrícola econômica e desenvolvimentista, por meio de investimentos dos projetos nacionais e regionais, como os Projetos Integrados de Colonização (PIC’s), consolidaram-se incentivos de ocupação da terra para os interesses de pequenos, médios e grandes agricultores para a região. Nessa perspectiva, a política integracionista, cujo lema era “homens sem terra para terras sem homens”, trouxe consigo conflitos entre os povos que aqui chegaram e seu entendimento da terra como mercadoria com os que aqui já habitavam e tinham e, ainda possuem, relações de pertencimento com a terra.

Os PIC's tinham como objetivo incentivos para a agropecuária, posse de terras e abertura de linhas de créditos cedidos pelo Estado. Tais benefícios foram, sem dúvida, fatores cruciais para a desordem fundiária atual, contribuindo decisivamente para “as situações de conflitos, sobretudo, referentes à luta pela terra, que tanto caracterizam a fronteira amazônica” (GUEDES, 2021, p. 113). Esse modelo de política econômica pensado para a Amazônia explica a conjuntura de conflitos existentes no Planalto Santareno com o aumento exponencial da agropecuária nos anos 1990, seguido do avanço da monocultura da soja sobre as terras Munduruku e Apiaká na história do tempo presente. A BR-163, conhecida como “corredor da soja”, estabeleceu novos arranjos de territorialização e desterritorialização, dinamizados pelo corporativismo político local, estadual e nacional. Através desse movimento político, é que foi chancelada a construção do porto graneleiro da multinacional Cargill na cidade, no início dos anos 2000. Movimentos sociais do Baixo Tapajós, como Frente em Defesa da Amazônia (FDA), CPT, STR, GDA, dentre outras Organizações mobilizaram ações junto a comunidades indígenas, quilombolas e ribeirinhas com o intuito de paralisar a licença; todavia, mesmo diante do empenho dos movimentos, concretizou-se a construção do porto. Porém, realizaram passeatas, audiências, seminários e elaboração de documentos enviados ao MPF indicando que não foram cumpridos os requisitos mínimos de licença ambiental, de consulta às populações atingidas, de estudos qualificados, sobretudo por estar soterrando importante sítio arqueológico em sua estrutura às margens do rio Tapajós, na cidade de Santarém.

2.2. Expansão da monocultura da soja no Planalto de Santarém

Elevada à categoria de cidade em 24 de agosto de 1848, pelo presidente da Província Jerônimo Francisco Coelho, o município de Santarém reúne várias identidades sociais como a dos indígenas, as remanescentes de quilombolas, as de imigrantes nordestinos, os estadunidenses, os judeus e os portugueses. Historicamente, a região do Baixo Tapajós (já mencionada no primeiro capítulo), é área de interesse para atividades comerciais agroextrativistas exportadoras; temos o final do século XIX até o período da Segunda Guerra Mundial como o primeiro ápice econômico da região no período republicano. O produto de interesse comercial internacional era, então, a borracha. Hoje, Santarém tem uma população estimada em 331.942 pessoas (IBGE de 2022)³². A economia é baseada no setor comercial de varejo e atacado, turismo, na agricultura familiar, que tem grande relevância na vida dos

³² Ver: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/santarem/panorama>. Acessado em: 27/06/2024.

santarenos, na pecuária, em atividades pesqueiras, avicultura, extrativismo, mercado madeireiro e, nos últimos quase 30 anos, como produtora de soja. Na história do tempo presente, a expansão dos granéis sólidos tem mudado significativamente a paisagem e impactado ambiental, territorial e culturalmente toda a região do Oeste do Pará. Como já mencionado, o Planalto Santareno está localizado entre as cidades de Santarém, Mojuí dos Campos e Belterra e compõe um mosaico de terras com glebas públicas, como: a Gleba Ituqui A, Gleba Antiga Concessão de Belterra, Gleba Pacoval; Projetos de Assentamento (PA's); Projetos de Assentamento Agroextrativistas (PAE's); Quilombos; TI's; e, mais recentemente, a invasão e instalação de fazendas da soja.

Durante a gestão de Ruy Barbosa (1993-1996, PMDB), instigado por um servidor da Secretaria da Agricultura de Santarém, o prefeito solicitou estudos relativos à potencialidade agrícola e contratou a Companhia de Pesquisa de Recursos Minerais (CPRM) para os respectivos levantamentos da área. A partir dessa informação, posteriormente, já na prefeitura, Lira Maia (1997-2005), concedeu incentivo aos experimentos da produção da soja propagando a qualidade das terras férteis, as quais estariam aptas para o recebimento da agricultura extensiva mecanizada, e, dessa forma, vários sojeiros aportaram na cidade de Santarém. Vale ressaltar que essas áreas eram ocupadas por comunidades ligadas à agricultura familiar e, com essa movimentação em larga escala da produção e comércio das commodities, a região transformou-se em um caos da mercantilização da terra, gerando graves conflitos territoriais e sociais (GUEDES, 2021, CONCEIÇÃO, 2017).

Na leitura de Conceição (2023) sobre os aspectos de conflitos esclarece que:

Vislumbram-se nesse cenário de conflitos e conflitualidades várias Amazônias dos *Territórios AgriHidroFlorestais Amazônicos* no oeste do estado do Pará, fundamentalmente na região do planalto santareno dos municípios de Santarém, Belterra e Mojuí dos Campos, que estão em disputas agrárias e territoriais. De um lado tem os povos amazônicos exercendo sua lógica de Amazonização, de outro do agronegócio latifundiário uma Amazônia Desamazonizada, que é Anti/Des-Amazônia, Anti/Des-natureza, Anti/Des-território (CONCEIÇÃO, 2023, p. 295).

A lógica de Amonização dos povos tradicionais é contraditória as ameaças e pressões nos anos 2000 que ocorreram no campo, com um agressivo sistema do “mercado de terras” (CONCEIÇÃO, 2017), facilitados, principalmente, para empresários do agronegócio. Em 1997, o então prefeito de Santarém, Lira Maia, fez acordos diretos com empresários e políticos das regiões Sul e Centro-Oeste para uma nova colonização a partir da exploração da terra. O argumento inicial para a implantação dessa economia de mercado era a geração de empregos para os santarenos, urbanização da cidade e aumento do PIB (Produto Interno Bruto) no

município. Instalou-se, entre os santarenos, visões distintas quanto ao empreendimento, principalmente para os povos de áreas rurais de várzea e terra firme. Nesse período, as terras rurais eram mais baratas e rentáveis, mas, com a especulação imobiliária, os valores elevaram-se.

Em 1997, começaram a chegar sojicultores à região, primeiro os pequenos e médios produtores, que migraram do Sul do país, do Estado de Mato Grosso e de Roraima. Foram arrendadas terras do próprio Francisco Quincó, além de aquisições de agricultores familiares. Naquele ano, o preço da terra na PA 370 e no município de Santarém e Belterra variava entre R\$ 200,00 e R\$ 300,00 o hectare (COSTA, 2012, p. 118).

Portanto, durante o final da década de 1990 para o início dos anos 2000, a terra teve alta valorização comercial. Inevitavelmente, as práticas agrícolas tradicionais, como a de meu avô³³ e de tantas outras famílias, foram, paulatinamente, substituídas pela mecanização da agroindústria alinhado ao sistema de comércio e especulação financeira da terra, gerada em grande medida por um elevado índice de grilagem de terras.

A intensa relação entre a instalação da soja no Baixo Amazonas e a prática da “grilagem” ficou mais do que comprovada pelas ações de investigação da Polícia Federal e MPF. A “grilagem”, mais do que uma questão ética, firmou-se como modus operandi de agentes e organizações que processam uma “economia com leis próprias de estruturação e movimento”. Como demonstrado, tal processo impulsionou a especulação e o aumento do preço da terra (COSTA, 2012, p. 182).

Entre o final dos 1990 e início dos anos 2000, muitas famílias, por vezes comunidades inteiras, pressionadas, venderam suas terras, por intimidação e/ou promessas duvidosas de benefícios assegurados pelas imobiliárias, como mencionou Manoel Munduruku, em entrevista. Em uma lógica de mercado, muitas imobiliárias lotearam ilegalmente extensas áreas para a comercialização. Alana Aires *et al.* (2022) destacam que:

[...] em 2000, o preço da terra era cotado, em média, a R\$ 50,00 ha-1, passando para R\$ 100,00 ha- 1, em 2002, e chegando, em 2004, a R\$ 2.500,00 ha-1. Em 2008, o preço médio de venda de terras, conforme obtido na pesquisa de campo atingiu o patamar de R\$ 4.443,33 ha-1 (AIRES *et al.* in BARBOSA, 2022, p. 15).

Posteriormente à chegada dos sojeiros no Oeste do Pará, foi publicado, em 1999, um edital licitatório junto à Companhia de Docas do Pará, para uma licença contratual de concessão por um período de 25 anos de um porto graneleiro de grande porte em Santarém às margens do

³³ Tarefa difícil minha foi acompanhar a venda da propriedade rural do vovô Tavares que, em troca, ganhou alguns “cem” e, tão de imediato, foi se estabelecer nos novos bairros formados na área urbana periférica santarena, como é o caso do bairro Novo Horizonte.

rio Tapajós. Curiosamente, a empresa multinacional Cargill foi a única a concorrer ao edital e tão de imediato logrou a licença contratual. Guedes (2021) aponta que:

A Cargill Agrícola S.A. venceu o leilão para construir o terminal graneleiro e operar pelo prazo de 25 anos, prorrogáveis por igual período. Em 2001, ela obteve licença para dar início à construção da obra e, no mês de abril do ano de 2003, o Terminal Fluvial em questão já se encontrava implantado e em operação, com base na Licença de Ocupação (LO) nº 389/2003, renovada pelas LO nº 637/2004 e nº 473/2005 (GUEDES, 2021, p. 298).

Em 2003, o terminal iniciou as atividades com suporte de armazenamento de até 2 milhões de toneladas, escoamento e exportação e, em 2014, expandiram as áreas de exportação, agregando-se ao porto de Miritituba em frente à cidade de Itaituba (PA). Em virtude dessa construção e ampliação estratégica dos portos de escoamento, os sojeiros e empresários santarenos iniciaram acordos comerciais locais com a Cargill. A partir do cenário satisfatório para a elite agrária santarena e agregados, muitos membros associaram-se à sede do Sindicato Rural de Santarém (SIRSAN), criado em 1979, o qual, nos dias atuais, tem como presidente da casa, Edno Valmor Cortesia e, como suplente no conselho fiscal, está Fábio Luís Maraschin. Este último, como apontado por Josenildo Munduruku de Açaizal e por outras lideranças das aldeias Açaizal, Amparador, São Francisco da Cavada e Ipaupixuna, é um dos sojeiros que mais desmata áreas florestais. Dessa maneira, o porto graneleiro da Cargill já recebeu inúmeros processos por violações e crimes ambientais. Porém, as articulações de empresários do agronegócio, vereadores e fazendeiros definiram meios de permanência para o funcionamento da multinacional. Segundo Conceição (2023), esse agronegócio do porto da Cargill tematiza os conflitos latifundiários e configura os processos de territorialização e/ou desterritorialização, pois invade as comunidades indígenas, quilombolas e tradicionais, tendo em vista, sobretudo, os *Territórios AgriHidroflorestais Amazônicos* na mesorregião do Amazonas em uma ação contrária aos anseios dos povos da floresta. Para a autora:

Esse planalto santareno da Amazonização, composto desse Mundo Amazônico dos Campos com terras abundantes e ricas em bens naturais de uso exclusivo dos povos amazônicos, isto, é, de trabalhadores(as) indígenas, quilombolas, camponeses(as), ribeirinhos(as), pescadores(as), extrativistas e cidadãos(as); Mundo Amazônico das Águas dos rios, lagos e igarapés que é fonte de vida, alimentos, lazer e das práticas de espiritualidade; e Mundo Amazônico das Florestas fornecedora de uma biodiversidade pluralística de flora e fauna que possibilita a cura/resolução de problemas físicos e espirituais (que tange à saúde humana e os saberes/conhecimentos tradicionais) e garante sustento familiar (subsistência), apresenta ao longo desses mais de 20 (vinte) anos de territorialização do agronegócio, a Desamazonização da Amazônia, que mais de 2 (duas) décadas, enfrenta o processo de metamorfoses implementadas pelo capital global de forma invasiva, exploratória e violenta nas comunidades e aldeias (CONCEIÇÃO, 2023, p. 260, 261).

Em consonância com Conceição (2023), o agronegócio sojeiro configura devastações nos campos de resistências e (re)existências, de espiritualidades, de permanências dos povos indígenas e tradicionais que vivem e são os próprios *Territórios AgriHidroflorestais Amazônicos* contrários a lógica do mercado agrícola. Abaixo, podemos identificar as estruturas do porto graneleiro Cargill em duas dimensões, a primeira, tendo a base de recebimento da leguminosa, e a segunda, a área de escoamento dos grãos para o exterior.

Figura 9 – Porto Graneleiro da Multinacional Cargill



Fonte: Williane Aguiar, 2024.

Figura 10 – Área de escoamento da soja



Fonte: Williane Aguiar (2024).

Considerando as imagens acima e conseqüentemente a facilidade de escoamento do grão no porto às margens do rio Tapajós, os sojeiros, empresários e vereadores animaram-se com a obtenção de lucros das commodities em um contexto local. Entre os anos 2003-2006, a produção da leguminosa sedimentada pelos sojeiros via comercialização para a multinacional Cargill agravou ainda mais conflitos com as comunidades indígenas devido ao desmatamento de extensos campos de florestas, às queimadas e envenenamento de igarapés. Em entrevista, seu Manoel Munduruku relatou que essa prática da monocultura da soja, primeiramente era usada para a plantação em enormes áreas da floresta e depois utilizada para pastos de gados em uma dinâmica de terra-gado-impacto. Esses incidentes ambientais foram registrados pelas lideranças do Planalto e levados para os órgãos federais como, a CTL/FUNAI e o MPF.

De acordo com estudos da MapBiomias³⁴, na Amazônia Legal, entre o período de 1987 a 2021, os dados estatísticos apontam uma área devastada pelas ilhas de soja, atingindo em torno de 1.994.516 ha, no total. O aumento da produção de soja, entre 1999 e 2000, na região desde a instalação do porto aumentou significativamente. “Coincidentemente, ou melhor, estrategicamente, foi nesse período que teve início a construção do porto da empresa exportadora de grãos Cargill, o que atraiu o interesse de grandes produtores de grãos do Mato Grosso” (COSTA, 2012, p. 121-122).

O desenfreado aumento da produção da leguminosa, a destruição da cobertura vegetal primária e a pressão de organizações não governamentais por regulamentação dessa atividade foram primordiais para que, a partir de 2004, iniciassem as tratativas entre o poder público e o privado, com o projeto da moratória da soja, a fim de estabelecer diretrizes ambientais à produção do grão de forma que esta estivesse adequada às normas estabelecidas pelo mercado externo. Mas, afinal, a moratória da soja surgiu com qual propósito no contexto da Amazônia? Como as comunidades indígenas posicionaram-se frente a este plano, principalmente os Munduruku e Apiaká?

³⁴ Os dados do MapBiomias são públicos, abertos e gratuitos sob licença CC-BY-SA e mediante a referência da fonte, observando o seguinte formato: “Projeto MapBiomias” – Coleção 8[versão] da Série Anual de Mapas de Cobertura e Uso da Terra do Brasil, acessado em [data] através do link:

O programa “Soja Mais Sustentável”, realizado pela empresa Cargill em parceria com a organização não governamental The Nature Conservancy (TNC), existente desde 2004. Inicialmente, o objetivo do programa era garantir que todos os fornecedores da empresa na região da Amazônia estivessem em dia com suas obrigações ambientais, por meio da sua inclusão no CAR. (...) ações foram voltadas para adequação ambiental das propriedades fornecedoras de soja, ampliação das boas práticas agrícolas e produção responsável da soja para os municípios vizinhos à rodovia BR-163 (Cuiabá - Santarém) e norte do Mato Grosso (CARGILL, 2016, PPCAD, p. 32).

Contextualizamos que a moratória seguiu paulatinamente as diretrizes dos fornecedores de multinacionais da agroindústria. Com sua criação e a participação desses fornecedores, circulou na cidade de Santarém informações de que esse projeto seria o vetor da comercialização sustentável da leguminosa. No decorrer da proposta lançada, o desmatamento “diminui aparentemente”, mas de forma efêmera, soando como uma camuflagem e ou/maquiagem da realidade. Podemos compreender tal projeto, segundo Costa (2012), ao mencionar as perspectivas de Abramovay (2007), como *ambientalismo empresarial* ligado às “transformações processadas na estrutura organizacional dos grandes grupos econômicos compostas por iniciativas não mais limitadas ao cumprimento da legislação ambiental e seus parceiros comerciais na dinâmica mundial das commodities” (COSTA, 2012, p. 234).

Durante os anos seguintes, essa foi uma das pautas mais debatidas nas reuniões da FDA, movimentos sociais e indígena; aspiravam por medidas pertinentes que paralisassem a expansão da monocultura sojeira, muito embora os povos soubessem que o plano da moratória da soja não passava de uma falácia, pois os sojeiros continuavam com plantios em áreas preservadas, desconsiderando as medidas ambientais acordadas, lembra seu Manoel Munduruku. O resultado disso foi o afrouxamento de licenças ambientais expedidas pela Semas, contrapondo e violando as leis e direitos almejados pelos movimentos sociais e indígenas de Santarém.

As diretrizes estabelecidas por essas entidades (fornecedores) ligadas ao agronegócio foram chanceladas pelo Estado, através de investimentos do Ministério do Meio Ambiente, do Banco do Brasil e do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais – INPE. Essa data da moratória (data que estabelece um acordo de anistia para os crimes ambientais entre o negócio agroindustrial e as normas legislativas ambientais do Estado brasileiro) mudaria com o novo Código Florestal de 2012 para **22 de julho de 2008**. Já, em 2009, o Banco do Brasil passou a restringir financiamentos a produtores desmatadores de áreas de floresta primária como resultado de monitoramento das áreas ambientais. Percebemos isso como um controle ineficaz sobre esses acordos, já que, além das grilagens de terras, produção de documentação falsa e, muitas vezes, conivência de órgãos públicos há interesses políticos locais sobre esse comércio.

Embora a proposta da “Moratória da Soja” tenha se originado do movimento ambientalista, como forma de combate ao desenfreado desmatamento na Amazônia, **constituiu-se numa estratégia de legalização que viabilizou mais controle na produção da soja, pelas organizações empresariais** (COSTA, 2012, p. 23).

A partir de 2006, são encaminhados documentos de lideranças indígenas ao MPF, solicitando providências em relação à invasão das aldeias pelo avanço da soja e a agilização no processo de demarcação da Terra Munduruku do Planalto. Em 31 de março de 2006, o Procedimento Administrativo 1.23.002.0000293/2006-59 foi aberto na Procuradoria da República em Santarém, no qual o MPF passa a estar ciente dessas solicitações dos Munduruku e Apiaká, tendo o compromisso de acompanhar tais demandas. No dia 16 de fevereiro de 2013, a FDA realizou um relatório³⁵ sobre esse plano da moratória na aldeia de Açaizal e comunidade de Boa Sorte, com o objetivo de monitorar as áreas de plantio da leguminosa. No relatório, o grupo da FDA realizou entrevistas com os indígenas e comunitários de Boa Sorte sobre a produção agrícola no município; em ambas, houve visões distintas quanto às commodities agrícolas.

Em Açaizal ficou evidente a insatisfação e a revolta dos moradores com a presença dos “gaúchos da soja”, talvez pela arrogância citada por algumas pessoas, mas, acreditamos que muito mais pela ameaça da perda de suas terras. As péssimas condições da água do igarapé e o trânsito das máquinas dos sojeiros na estrada comunitária, tornando-a intrafegável, são formas de desrespeito que os moradores não aceitam. Portanto, em Açaizal está bem clara a definição do inimigo. Em algumas falas ficou claro o desejo da saída dos sojeiros daquele território. Já em Boa Sorte (e aqui vale ressaltar que a conversa foi com um número menor de moradores), o discurso não demonstrava um repúdio à soja. A sensação é de que a produção de soja para os moradores que conversamos é algo impossível de lutar contra. Os relatos dos problemas excluem a soja como maior ameaça. Mesmo quando falam dos problemas com a aplicação de veneno nas plantações, ainda assim, não ficou claro a necessidade de lutar contra a produção de soja em frente às casas e ao redor da escola e cemitério. Chegaram a falar da decisão de retirar a escola de “dentro da área de soja”, pois o espaço cedido para a escola é pequeno. Porém, a escola funcionava sem problemas antes da produção de soja. Também, em Boa Sorte, o arrendamento de áreas por parte dos colonos atrapalha a luta dos moradores contra a soja (RELATÓRIO SOBRE MONITORAMENTO DA SOJA, 2013, p. 12).

Outro estudo importante, no ano de 2021, é realizado pela instituição Terras de Direitos³⁶ (intitulado “*Sem Licença para Destruição: Cargill e Violação dos Direitos no Tapajós*”), que atua como parceira das comunidades indígenas e tradicionais além de prestar orientação jurídica a eles. Este estudo descreve as irregularidades estatais e a atuação dos portos graneleiros nas cidades de Santarém e Itaituba (Miritituba) como as principais rotas de exportação do grão. A fim de ilustrar por meio do quadro resumo, apresentamos a atuação da

³⁵ Disponível em: <https://portalfda.blogspot.com/2013/04/relatorio-sobre-o-monitoramento-da-soja.html>. Acessado em: 08/07/2023.

³⁶ Disponível: <https://semlicencaparacargill.org.br/santarem.html>. Acessado em: 08/07/2023.

Cargill desde os antecedentes de sua chegada a Santarém até as presentes irregularidades ambientais, entre os anos de 1999 e 2022:

Quadro 1 – Atuação Cronológica da Multinacional Cargill em Santarém³⁷

PERÍODOS	LICENÇAS AMBIENTAIS
1996 e 1997 13/04/1999 a 01/12/1999	O prefeito Ruy Corrêa, por meio da Secretaria da Agricultura de Santarém, contrata estudos da Companhia de Pesquisa de Recursos Minerais (CPRM) para conhecimento do potencial agrícola na região (1996). O prefeito Lira Maia (membro do SIRSAN), com os estudos em mãos, propagandeia a potencialidade dos recursos minerais e agrícolas do Planalto e faz acordos imediatos com empresários do Mato Grosso e outras regiões do Sul do país para a comercialização de terras férteis propícias para o agronegócio (1997). Liberação do edital de licitação do Porto das Docas em Santarém; MPF anula o edital para que a Cargill apresente o EIA/RIMA; Justiça Federal suspende a licitação; TRF-1 determina a retomada da licitação; Cargill assina o contrato licitatório de acordo com o contrato n° 25/1999 para o serviço da área por 25 anos.
17/01/2000 a 27/04/2000	MPF emite novamente uma segunda Ação Civil Pública contra o empreendimento da Cargill para a apresentação do EIA/RIMA. Semas [antiga SECTAM] autoriza a Licença Prévia de n° 016/2000 e, posteriormente, a licença da instalação do porto graneleiro de n°037/2000.
11/04/2003 e 14/04/2003	Semas autorizou as Licenças de Operação n° 389/2003 do empreendimento portuário e, no dia seguinte, deu licença para o início das operações na Estação de Transbordo de Cargas (ETC) no porto.
01/05/2004	Protesto articulado pela FDA e demais movimentos sociais com mais de 800 pessoas sensibilizadas com as denúncias sobre o avanço da soja e as irregularidades da Cargill. Criação do projeto da Moratória da Soja para o suposto monitoramento do desmatamento e estabelecimento de diretrizes ambientais.
19/05/2006 a 21/05/2006	TRF-1 condena a Cargill para apresentação do EIA-RIMA nas dependências da ETC. No mesmo mês, ativistas são presos, após manifestação sob o teto da multinacional, o que resultou em mais protesto nas ruas de Santarém.
24/05/2007 a 02/07/2007	Força tarefa do MPF, TRF-1 e PF fecha o porto. Semas comunica à Cargill que renovação de licença somente com o EIA/RIMA.
17/04/2008 a Setembro de 2008	Semas renova a licença da multinacional, mas notifica a obrigação das medidas do controle ambiental, caso contrário o contrato seria suspenso. Finalmente, a Cargill apresenta a primeira versão do EIA/RIMA à Semas produzido pela empresa CPEA.
17/04/04/2009	Semas solicitou a inclusão de abrangência dos municípios situados ao longo da BR-163 nos estudos.

³⁷ Informações retiradas do relatório sobre as irregularidades ambientais da Cargill (Terra de Direitos, 2021, p. 13-16). <https://semlicencaparacargill.org.br/assets/estudo-completo-cargill-santarem.pdf>. Disponível em: Acessado em: 20/07/2023.

Fevereiro a 29/07/2010	É destacada a 2ª versão do EIA/RIMA à Semas, depois apresentada em audiência pública e, posteriormente, averiguadas possíveis fraudes na elaboração dos estudos, segundo o Inquérito Policial expedido pelo MPF e MP-PA.
2014	Licença de instalação para a Ampliação do porto.
2020	Expiração da Licença prévia renovada pela Semas em 2017.
2021	Semas autoriza a construção de um estacionamento da Cargill, na comunidade Cipoal do Planalto, na Br-163.
Novembro de 2022-2024	Denúncia do MPF sobre a ausência de estudos e de diagnósticos dos impactos das mudanças climáticas em Santarém. No presente ano, vencerá a licitação de funcionamento da multinacional Cargill em frente à cidade de Santarém.

Elaboração: Williane Aguiar (Dados: Terra de Direitos, Relatório Ambiental, 2021).

Os dados levantados (1999-2021) pela instituição Terra de Direitos resultaram em lacunas quanto à veracidade dos fatos, a começar pelas licenças ambientais para a operação, a construção e o funcionamento do porto. Em 2022, novamente o MPF emite Ação Civil Pública à multinacional por falta de estudos das mudanças climáticas na região, além de que, no presente ano, a licitação de funcionamento vencerá. Concluimos através disso, o afrouxamento das licenças expedidas principalmente pela Semas. Destacamos o que, dentre tantos danos ao terreno fértil, primeiramente, não mencionaram as irregularidades sobre o soterramento de um sítio arqueológico, embora, em 2007, a UFOPA tenha resgatado algumas peças arqueológicas, porém muitas se perderam, e, segundo, o aterramento da praia da Vera Vaz.

Outro ponto a ser mencionado é não terem incluído sequer a existência das comunidades indígenas, sobretudo os indígenas do Planalto, pois são os principais sujeitos que manifestam a insatisfação com a invasão da soja em suas aldeias comercializada para o porto graneleiro. Anteriormente a esse estudo em questão, devido às denúncias de fraudes e acusações sobre descumprimentos das leis ambientais, em 2010, com a decisão do Tribunal Regional Federal, a multinacional foi obrigada a apresentar os estudos de impactos ambientais, o EIA-RIM, avaliando os desastres ambientais que já havia acontecido. Embora se tenha realizado o EIA/RIMA, ao longo dos 20 anos, a empresa ainda opera com condicionantes estatais para o funcionamento, o que acarreta, até os dias atuais, protestos dos movimentos sociais.

Os principais órgãos que trabalharam conjuntamente com a multinacional, de forma incompetente, foram IBAMA, a Semas e a prefeitura de Santarém. A “[...] Semas (Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Sustentabilidade) antiga Sectam tiveram importante papel; além da fiscalização insuficiente, abrandaram um conjunto de condições que deveriam ser estabelecidas para a operação da transnacional” (TERRA DE DIREITOS, 2021, p. 4). Assim, ficaram evidentes os acordos internos de benefícios entre esses agentes que, em momento algum, levaram em consideração a existência da diversidade étnica no Tapajós, assim como

também não “pensaram” nos impactos que causariam a esses povos. A Cargill foi beneficiada com licenciamentos que acarretaram êxodo rural; envenenamento de roças da agricultura familiar; venda de terras e inchaço urbano; problemas respiratórios em decorrência de agrotóxicos; deslocamento de pescadores para lugares mais distantes em busca da renda familiar proporcionado pela pesca artesanal. Para além disso, o atracamento de navios de grandes portes tem impactado na escassez de peixes e no próprio desaparecimento de algumas espécies (TERRA DE DIREITOS, 2021).

Para os indígenas, as irregularidades iniciaram-se bem antes da concessão do leilão do porto, pois, em momento algum, foram realizados estudos de consulta prévia, livre e informada, como exigido na CF de 1988 e na OIT, que venha afetar a vida e a cultura das populações tradicionais que sejam impactadas com empreendimentos futuros sobre suas terras. Recentemente, em entrevista, Josenildo Munduruku de Açaizal, disse que a situação tem se agravado consideravelmente, inclusive, durante a pandemia da Covid-19, os sojeiros violaram o protocolo de saúde e continuaram no processo de plantio da soja e milho. Porém, como pontuado por Guedes (2021), Costa (2012) e Conceição (2023), todo esse cenário catastrófico de conflitos fundiários e desmatamento em larga escala foi o resultado, ao longo dos anos, de empreendimentos da fronteira agrícola ligado ao Arco Norte propiciado pela instalação de infraestrutura das rodovias BR-163, da Transamazônica e a Hidrelétrica de Curuá-Una (Silvio Braga) e, mais recentemente, do porto graneleiro da Cargill.

Os argumentos de Costa nos ajudam a compreender os conflitos agrários na região como aglomerados de circunstâncias, de problemas da grilagem de terras aos dispositivos dos registros cartorais, dada a própria facilitação de certidões de posse, que é expedida mediante a consistência da legislação fundiária de terras, como o Cadastro Ambiental Rural (CAR), protocolada pelo INCRA. Isso tem convergido para a manutenção do mercado de terras, considerando as autorizações para explorações madeireiras, além de criação de gado no Planalto.

Há que se pontuar que novos projetos de empreendimentos portuários e ferroviários estão sendo discutidos no congresso para efetivação no Oeste do Pará, pois a política para o Norte é um dos principais objetivos dos governos federais. Dessa forma, a região do Planalto passou a ser palco de profundas transformações socioeconômicas, a partir do mercado voltado para as commodities agrícolas, resultando na intensificação da política da “acumulação espoliativa do capital agrário” (SAUER; PIETRAFESA, 2013, p. 259). Há que considerar que a monocultura da soja instalada na região do Baixo Amazonas configurou novas formas do uso da terra além da demanda de interesses de políticos e empresários locais ligados ao comércio

dos granéis agrícolas. Porém, o Movimento Indígena, enquanto unidade política, desenvolveu, ao longo desses longos 24 anos, a reestruturação do coletivo em busca de melhores condições e posicionamento político frente às investidas da territorialização do capital agrícola, e o porto continua a ser o principal articulador de violações na região do Oeste do Pará.

A criação da Lei de nº 13. 452/2017, reconhecida durante o governo de Michel Temer, fomenta o projeto Ferrogrão, que faz parte do PAC para construção de um complexo ferroviário e rodoviário para o escoamento da soja, entre os Estados de MT e PA, nas cidades de Sinop e Miritituba, com o objetivo da diminuição dos gastos financeiros e agilidade no escoamento e exportação da soja. Essa proposta consolidou visões divergentes entre os interessados (bancada ruralista) e os opositores (movimentos sociais, povos indígenas, PSOL, PT), pois estes se manifestaram por meio de uma ação às ameaças, mostrando os malefícios que tal obra acarretaria para as comunidades tradicionais, em especial os indígenas. Nesse cenário, o PSOL relatou claramente o descumprimento das medidas ambientais, pois o projeto alteraria, se construído, a extensão das Unidades de Conservação para a mega obra, no Parque Nacional de Jamanxim, às margens do rio Tapajós. Considerando as violações ambientais, o ministro do STF Alexandre Moraes suspendeu, em 2021, o projeto; entretanto, a bancada ruralista segue atenta para consolidar a efetivação do plano.

Enquanto isso, os indígenas seguem nas articulações, protestos, mobilizações e medidas contra mais um megaempreendimento do setor agrícola, a exemplo disso, em maio de 2024, foi realizado o seminário técnico instituído pelo Grupo de Trabalho do Ministério de Transportes sobre a Ferrogrão em Santarém, na UFOPA, sem o convite para a participação das comunidades indígenas, porém o Movimento Indígena do Baixo Tapajós se fez presente. Em uma clara manifestação, confrontaram a presença de engenheiros no auditório com cantos e uso de urucum líquido que foi, simbolicamente, passado no rosto dos pesquisadores pelo pajé Naldinho Kumaruara, declarando o sufocamento que tal obra acarretará na região do Oeste do Pará.

Esse planejamento da obra está previsto para operacionalizar nas TI's Baú e Menkragnoti dos Kayapó, além de atingir as áreas ambientais no rio Tapajós. Alinhado a isso, o Projeto de Lei de nº 2633/2020, que ficou conhecido popularmente como a “PL da Grilagem de Terras”, durante o desgoverno Bolsonaroista, consolidou debates divergentes entre a bancada ruralista e parlamentares compromissados com a política indígena. Pensar os direitos indígenas, mesmo presentes na CF de 1988, é uma das pautas mais importantes na agenda do Movimento Indígena, pois tal PL acarretaria a invasão de terras públicas. Embora se tenha avançado em algumas melhorias na política indigenista, o coletivo indígena tem se posicionado para fazer

cumprir os objetivos das demarcações das TI's, assim como também melhorias na saúde e educação.

Cunha e Barbosa (2018) relataram o retrocesso na efetivação dos direitos dos grupos indígenas, no processo demarcatório das “*terras tradicionalmente ocupadas*”. Para os autores, o retrocesso está diretamente implicado com o chamado “Marco Temporal”, que consiste numa jogada jurídica, formulada pelos setores políticos do agronegócio, cujo cerne estabelece que os indígenas só teriam direito às suas terras se as tivessem como posse em 05 de outubro de 1988, data da promulgação da CF. O recurso extraordinário 1.017.365 é um pedido de reintegração de posse do Instituto do Meio Ambiente de Santa Catarina contra a FUNAI em relação às terras do povo Xokleng. O julgamento favorável do referido recurso extraordinário impactará diretamente no direito das comunidades indígenas, pois a aprovação deste pelo Superior Tribunal Federal (STF) significará o não reconhecimento do direito dos povos originários às suas próprias terras, direito natural dos nativos reconhecido pela legislação. Portanto, caso venha a ser reconhecida pelo STF, causará perigosa jurisprudência para a exploração indevida das TI's (CUNHA; BARBOSA, 2018).

A Lei de nº 14.701/2023 ficou conhecida como a Tese do Marco Temporal e estabelece ataques diretos sobre a destinação das Terras Indígenas. Caso seja aprovada, desconsidera a efetivação dos direitos indígenas que são garantidos por lei. Para Cunha e Barbosa (2018), essa tese por si só já traz interpretações judiciais paradoxais, por isso existem inúmeras críticas, dadas as circunstâncias de ameaças às populações originárias, aos respectivos direitos indígenas e ao respeito à diversidade étnica. Em consonância com os autores, a discussão do STF sobre esse tema:

Trazem a baila uma cascata de restrições. Deveria ser provada a ocupação tradicional na data da promulgação da Constituição de 1998, a exceção sendo os casos de expulsão dos índios das suas terras, chamadas na terminologia jurídica de hipóteses de “esbulho”. Mais uma restrição, aqui não se trata do esbulho ocorrido no passado, mas dos efeitos do esbulho que continuam no presente, na data da Constituição. É o chamado “renitente esbulho”. Outra restrição, o renitente esbulho se prova em 05 de outubro de 1988 por duas circunstâncias: ou porque havia resistência ou havia ação judicial contestando o esbulho. Última restrição, resistência passa a significar nesse caso apenas a resistência física. A data da promulgação da Constituição, assim, adquiriu uma dupla função, serve ou para provar a ocupação tradicional de uma área ou para provar a continuidade de efeitos do renitente esbulho (resistência física ou ação judicial protocolada) (CUNHA; BARBOSA, 2018, p. 12).

Caso a tese seja aprovada pelo STF, embora já com discussões tensas, ela traria conflitos sobre os direitos territoriais dos povos indígenas, pois as interpretações sobre essa peça judicial estão baseadas no contexto histórico de *esbulho renitente ou renitente esbulho*, e ambos os conceitos têm sido invocados frequentemente, afinal,

[...] esbulhos do passado, de resto frequentes, tornam-se na prática legitimados, pois quem praticou o esbulho ficaria com a terra se não fosse provada pelos índios a resistência física ou ação judicial protocolada. O mecanismo do marco temporal/renitente esbulho cria para os índios o ônus de provar que continuaram resistindo fisicamente ou pelas vias judiciais. Não responde quem praticou o esbulho, mas quem o sofreu (CUNHA, BARBOSA, 2018, p. 12).

Embora os empresários e políticos ligados ao mercado agrícola da soja tentem manobrar os Movimentos Sociais com a narrativa de desenvolvimento das fronteiras agrícolas, as comunidades indígenas estipulam mobilização para a demarcação de suas terras. Diante das ameaças da tese do marco temporal, conforme os dados da instituição Socioambiental³⁸, “as Terras Indígenas (TIs) somam 796 áreas, ocupando uma extensão total de 117.957.387 hectares (1.179.574 km²). Assim, 13.9% das terras do país são reservados aos povos indígenas” (ISA, *localização e Extensão das Tis*, 2024). Desta maneira, Manuela da Cunha (1994) diz que a maior concentração de povos indígenas é na Amazônia Legal, afinal, “os índios são mais numerosos na Amazônia pela simples razão de que grande parte da região ficou à margem, nos séculos passados, dos surtos econômicos” (CUNHA, 1994, p. 125). Assim, com os entraves e manobras estatais elaborados pelos setores empresarial e agrário, como mencionado acima, o sucateamento do serviço público é um dos fatores que atrasam o processo demarcatório das TI’s no país. Para entendermos a demarcação nos últimos governos distintos (1990-2023), abaixo um quadro resumido desse processo oficial de reconhecimento territorial:

Quadro 2 – Processos Demarcatórios de Terras Indígenas no Brasil (1990-2023)³⁹

PRESIDÊNCIA (PERÍODOS)	TI’S HOMOLOGADAS	TI’S DECLARADAS
Luís Inácio Lula da Silva-PT (2023-atual)	10	0
Jair Bolsonaro- PSL (2019-2022)	0	0
Michel Temer- MDB (2016-2018)	1	3
Dilma Rousseff –PT (2015-2016)	10	15
Dilma Rousseff-PT (2011-2014)	11	11
Luís Inácio Lula da Silva- PT (2007-2010)	21	49
Luís Inácio Lula da Silva-PT (2003-2006)	65	30
Fernando Henrique Cardoso- PSDB (1999-2022)	30	60
Fernando Henrique Cardoso- PSDB (1995-1998)	113	59
Itamar Franco-PMDB (1992-1994)	19	39
Fernando Collor- PRD (1990-1992)	110	57

³⁸Ver: https://pib.socioambiental.org/pt/Localiza%C3%A7%C3%A3o_e_extens%C3%A3o_das_TIs#:~:text=O%20Brasil%20tem%20uma%20extens%C3%A3o,s%C3%A3o%20reservados%20aos%20povos%20ind%C3%ADgenas. Acessado em: 28/07/2024.

³⁹ Informações e dados retirados do Instituto Socioambiental. Ver: https://pib.socioambiental.org/pt/Situa%C3%A7%C3%A3o_jur%C3%ADdica_das_TIs_no_Brasil_hoje. Acessado em: 28/07/2024.

José Sarney-PMDB (1985- período de redemocratização no país-1990)	66	15
---	----	----

Fonte: Williane Aguiar com base nos dados do Instituto Socioambiental (*Situação jurídica das TI's no Brasil hoje*, 2024).

De acordo com os dados do Instituto Socioambiental, percebemos, ao longo dos anos, a diminuição nas demarcações das TI's, homologadas e declaradas, de acordo com cada governo. Porém, entre as décadas de 1990 e 2006 (entre a presidência de José Sarney e a de Lula da Silva), os processos demarcatórios oscilaram, mas, em 1995, durante a gestão de Fernando Henrique Cardoso, foram homologadas 113 e declaradas 60 Terras Indígenas, este também realizou o reconhecimento territorial junto à administração da FUNAI, embora haja informações de que algumas terras foram homologadas mais de uma vez. Entretanto, a partir do 2º mandato do governo Lula, a situação tomou novas proporções, dadas as circunstâncias dos megaprojetos para a Amazônia, como a Hidrelétrica de Belo Monte, que foi amplamente denunciada pelos desastres e impactos socioambientais que acarretaria para as populações indígenas no rio Xingu, em Altamira, região do Pará. Todavia, as demarcações de TI's, como observamos acima, seguiram as demandas políticas, dadas as circunstâncias de cada governo; é, portanto, o dever e cumprimento da agenda governamental para com as populações indígenas que levam décadas para o reconhecimento oficial de seus territórios.

Mas, durante o governo de Dilma Rousseff (ocupando dois mandatos), ela, sendo responsável pelas obras de sua gestão, antes de ser afastada da presidência, acelerou a inauguração da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, baseado na expansão do potencial energético no rio Xingu, em Altamira (PA). Após o Impeachment, Dilma Rousseff drasticamente teve o seu vice, Michel Temer, nomeado para ocupar o cargo da presidência. Por consequência, este manteve acordos e parcerias com a bancada ruralista e as demarcações das terras ficaram em último plano.

Em 2019, infelizmente, entra no poder Jair Bolsonaro, que propagandeou aos seus aliados as TI's como um mercado de áreas extensivas e de recursos naturais e minerais de fontes inesgotáveis. Elaborou junto aos seus apoiadores leis em benefícios da bancada ruralista baseando-se na dinâmica “bíblia, boi e bala” e cortou relações políticas com a comunidade internacional, devido as exigências de protocolo da proteção ambiental, territorial e das populações indígenas, sobretudo da Amazônia, violadas pelo ex-presidente, agora inelegível. Iniciava-se, assim, um período de total violência contra os indígenas, perseguição aos adversários políticos e às vidas perdidas de pessoas vítimas da Covid-19 e do negacionismo bolsonarista. No 3º mandato de Lula (2023-atual), aspiramos a novos ares de democracia junto

às condições cabíveis e de direitos para as comunidades indígenas, como as 10 homologações de TI's no país.

Em síntese, a estrutura política neoliberal tem consolidado, nos últimos anos, dispositivos legais de interesses próprios, que ameaçam os grupos étnicos e suas terras, desde leis municipais às federais, privilegiando a elite agrária, dividindo opiniões na Advocacia Geral da União, afinal, “o legislativo propõe instituir o “marco temporal”, que consta de várias propostas de lei (PL 490/2007; PL 1.216/2015; PL 1.218/2015; PL 7.813/2017). O PL 490/2007, aliás, sequer aceita a exceção do esbulho” (CUNHA, 2018, p. 441). Podemos observar como legislações têm fomentado estruturas divergentes: ora garantem os direitos indígenas (terra/biodiversidade), de acordo com o que consta na CF/88, ora os ataca com várias manobras, como o programa sustentável da moratória da soja, o PL da grilagem de terras, assim como também a tese do Marco Temporal, sob a esfera Federal, que tenta impedir o processo demarcatório das TI's.

Nessa luta dos povos originários frente aos ataques constantes da bancada ruralista, empresários e políticas estatais que acirram ainda mais os conflitos agrários no Brasil, tem prevalecido, ao Movimento Indígena, meios de resistência e propostas eficazes em detrimento ao Estado, o monitoramento das suas terras tradicionalmente ocupadas. Importante destacar que tradicionalidade não é temporalidade, embora a bancada ruralista tente pontuar como verídico, mas não o é. “Saber o que significa a tradicionalidade da ocupação ou que seja de resistência depende da autocompreensão e autoidentificação dos próprios índios (CUNHA, BARBOSA, 2018, p. 13).

2.3. Reorganização Política da Resistência Indígena no Baixo Tapajós

O Brasil possui em sua história sete Constituições: 1824, 1891, 1934, 1937, 1946, 1967 e 1988; esta última no contexto de *redemocratização* política, visto que o país havia passado por duros 21 anos de Ditadura Militar⁴⁰ (1964-1985). Durante esta trajetória de embates entre os interesses do Estado e dos indígenas, o protagonismo dos povos originários só tomou maior força e fluidez a partir das grandes assembleias com as redes de apoio: CIMI, Organizações não governamentais (ONGs) e entidades civis com discussões sistemáticas relacionadas ao território nacional e com acordos internacionais, como as convenções da OIT. As mobilizações

⁴⁰ Sobre este assunto, ver: NAPOLITANO, M. Recordar é vencer: as dinâmicas e vicissitudes da construção da memória sobre o regime militar brasileiro. *Antíteses*, [S. l.], v. 8, n. 15esp, p. 9–44, 2015. DOI: 10.5433/1984-3356.2015v8n15esp9. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses/article/view/23617>. Acesso em: 28 nov. 2023.

e estratégias do Movimento Indígena ocorreram principalmente a partir da década 1970, muito embora, em pleno exercício do golpe militar, fique evidente a atuação dessas comunidades no país, principalmente por terem alcançado outro patamar na luta indígena através de modelos organizativos, bandeiras e lemas (FREIRE, OLIVEIRA, 2006). De igual modo, Ib Tapajós esclarece que:

A participação do movimento indígena no processo constituinte é assunto amplamente registrado tanto no meio acadêmico como no meio político. A expressiva mobilização dos povos indígenas e de seus aliados exerceu forte pressão sobre os deputados constituintes, o que resultou na aprovação dos artigos 231 e 232 da Constituição de 1988, garantindo importantes direitos aos povos indígenas (TAPAJÓS, 2028, p. 44).

Conforme a referida citação, Tapajós (2018) frisa a dinâmica expressiva do Movimento Indígena na pressão contra o Estado em manifestar e cobrar a aprovação dos direitos previstos na Constituinte reservado à causa dos Povos Indígenas. Embora a ausência do Estado seja perceptível no que tange à morosidade nas demarcações de terras, o coletivo encontrou o padrão da mobilidade da ação política como mecanismo de defesa de seus interesses. Assim, o Movimento Indígena atua com ações próprias; os movimentos progressivamente tomaram consciência política para obterem visibilidade e assistência social de educação, saúde e terra de viver, mesmo diante das dificuldades administrativas e do sucateamento do serviço público. Embora diante de todos esses empecilhos, as ONG's e organizações civis permaneceram aliadas à causa indígena:

Outro fator decisivo para uma nova configuração política foi a decisão das agências financiadoras em destinar recursos diretamente para as comunidades-alvo e para iniciativas locais, sendo priorizados como parceiros ideais aqueles identificados como mais próximos dos grupos executores. As organizações indígenas passaram a apresentar-se como os mais adequados postulantes de projetos de desenvolvimento e de proteção ambiental. Por sua vez, as ONG's continuaram a atuar na condição de parceiros, fornecendo uma assessoria de natureza mais técnica. As regras e as diretrizes desse novo contexto político logo conduziram a um acentuado crescimento das organizações indígenas (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 196).

As parcerias de ONG's que atuavam diretamente com as comunidades indígenas, aplicando projetos técnicos, consagraram o fortalecimento no acentuado crescimento de organizações indígenas para os respectivos ideais, sobretudo de proteção ambiental. Nessa margem, com o crescimento das organizações e, respectivamente, mais participação em encontros dos Movimentos Sociais surgiam novos posicionamentos quanto à ressignificação étnica.

Segundo Miguel Bartolomé (2006), a América Latina passa por um período de efervescência étnica dos Movimentos Indígenas e Sociais, visto que essa corrente apresenta, de acordo com a antropologia, conceitos da *etnogênese*, dada a ação e o posicionamento político

do coletivo indígena, privilegiando a identidade, a memória e o território. Assim, o termo etnogênese tem sido usado para designar diferentes processos sociais protagonizados pelos grupos étnicos (BARTOLOMÉ, 2006, p. 39), em situação de confronto histórico com sociedades colonialistas; e pontua:

De modo geral, a antropologia recorreu ao conceito para descrever o desenvolvimento, ao longo da história, das coletividades humanas que nomeamos grupos étnicos, na medida em que se percebem e são percebidas como formações distintas de outros agrupamentos por possuírem um patrimônio lingüístico, social ou cultural que consideram ou é considerado exclusivo, ou seja, o conceito foi cunhado para dar conta do processo histórico de configuração de coletividades étnicas como resultado de migrações, invasões, conquistas, fissões ou fusões (BARTOLOMÉ, 2006, p. 39).

Na análise de Vaz Filho (2010), a etnogênese é a “insurgência” da identidade que está conectada entre o descompasso do passado e o presente da história contínua. Portanto, a etnogênese tenta, em seu arcabouço teórico, abranger o “retorno” de comunidades ribeirinhas – em grande medida, comunidades indígenas silenciadas pelo sistema colonial, sobretudo após a publicação pombalina do Diretório Indígena – às suas raízes identitárias indígenas. Assim, essa insurgência se manifesta politicamente organizada, principalmente através do CITA, das associações indígenas e, mais recentemente, com o Conselho Munduruku e Apiaká do Planalto Santareno, o que denota que essas entidades criadas pelas lideranças garantem a elas unidades administrativas independentes, embora em clara discussão e imersão coletiva.

Ainda que etnogênese seja um termo empregado como a reelaboração da identidade coletiva frente aos confrontos históricos colonialistas e atuais, opto pelo processo de afirmação étnica, dadas as circunstâncias de investigação em que se fundamenta necessariamente o processo de “descaboclição”, para que hoje, não somente afirmem-se como tal, mas também vivam o *ser indígena*, o pertencimento étnico que engloba os aspectos culturais, territoriais e identitários. Em outros termos, além da reorganização enquanto movimento, há também elevada consciência política indígena como critério fundamental da autonomia para defender e executar suas práticas tradicionais, nunca perdidas, apenas por quase um século, escondidas, posto que proibidas. Assim, a apropriação do território, por meio de retomadas ou Autodemarkação (tema desta pesquisa) está alinhada ao dinamismo interno das comunidades indígenas em detrimento ao posicionamento da indianidade, e isso tem apresentado forças contrárias da elite dominante, na qual estão enraizados pensamentos preconceituosos, como do “índio puro”, gerando falácias do senso comum local. Sobre esses aspectos, Peixoto, Arenz e Figueiredo (2012) afirmam que:

a mobilização por identidade e direitos – inclusive de território – é sustentada por valores coletivos. Valores diversos do individualismo que prevalece na sociedade. Ela também se caracteriza pela atitude combativa de caboclos convertidos em indígenas no contexto de comunidades desvalidas, na relação com o Estado. Nesse quadro de abandono, a identificação étnica tem a ver com estratégia de obtenção de vantagens garantidas por direitos (PEIXOTO; ARENZ; FIGUEIREDO, 2012, p. 285).

Conforme a citação acima que frisa os valores coletivos e territoriais, Luís Boaventura (2023) destaca que, mesmo através da Carta de promulgação da CF de 1988, são permanentes os ataques na tentativa de invisibilizar os direitos indígenas que são garantidos e obtidos ao longo desses séculos. O que de fato ocorre, segundo o autor, é o acelerado processo de esvaziamento do projeto do reconhecimento dos direitos territoriais, seja por meio da ação direta infrainstitucional e/ou infralegal, ou pela própria interpretação jurisprudencial (BOAVENTURA, 2023, p. 17), contrariando, assim, a efetivação dos direitos dos povos originários. Entretanto, sabe-se que tais direitos são ameaçados constantemente pela participação direta do Estado em operacionalizar leis específicas, como ameaças da Tese do Marco Temporal, as MP e PL's, que são parâmetros para perpetrar projetos geopolíticos e, conseqüentemente, a tentativa de retirar de cena as comunidades tradicionais de seus territórios em prol do fomento econômico.

Portanto, ainda que existam as leis para os povos originários, a realidade é desigual, pois estes continuam na contramão dos interesses do Estado, mesmo compondo redes de articulações, mobilizações e a própria representação política de deputados indígenas na Câmara, a representatividade é mínima no congresso. Recentemente, o presidente Inácio Lula da Silva constituiu o governo com a participação de mulheres indígenas, respectivamente, na FUNAI, no Ministério dos Povos Indígenas e na câmara dos deputados: Joênia Wapichana, Sônia Guajaja, Célia Xakriabá. Essa inserção recente de lideranças femininas consolidou novos desdobramentos de atuação da mulher indígena tanto nas aldeias, em departamentos da FUNAI, no Congresso Nacional e o firmamento de parcerias externas há décadas, como as entidades indigenistas CIMI e CPT. No caso específico do Movimento Indígena no Baixo Tapajós, há, historicamente, parceria com a igreja católica na ala progressista, e isso fomentou a criação de associações comunitárias e a CPT para assistência e denúncias de violências no campo. Vaz Filho discorre:

Entre 1974 e 1975, dois ex-estudantes de teologia, Geraldo Pastana e Ranulfo Peloso, o segundo um frade franciscano à época, foram viver em uma *comunidade* rural, onde logo iniciaram projetos de organização comunitária, iniciativa que se disseminou, depois, para outras *comunidades*. Com o apoio da Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional (FASE), entidade que se instalou na região na mesma época, e da Comissão Pastoral da Terra (CPT), um grupo de trabalhadores

criou o movimento de Oposição Sindical e começou a disputar espaço político dentro do Sindicato dos Trabalhadores e trabalhadoras Rurais (STTR) de Santarém. Em 1976, decidiram lançar publicamente uma chapa de oposição à direção do STTR, esta tida como alinhada com o governo militar (VAZ FILHO, 2010, p. 76).

A partir da formação de catequistas e, posteriormente, da inserção de atividades comunitárias na região que tinham como objetivo “procurar despertar uma visão crítica sobre a realidade, o que era expresso no objetivo de ligar —o tempo da Bíblia ao tempo de hoje ou —a fé à vida” (VAZ FILHO, 2010, p. 76), iniciou-se um processo de resistência e conscientização social naquelas comunidades. Porém, a organização comunitária com despertar religioso consolidou também divisões políticas internas no setor da igreja (conservadores e progressistas). A exemplo disso, foi a criação do GCI, em 1997, formado por professores, estudantes, universitários, apoiados pela igreja católica progressista que passaram a investigar a história indígena e negra de seus antepassados, posto que a maioria dos participantes eram oriundos de comunidades rurais. Foi dessa maneira que o Movimento Indígena foi ganhando engrenagem e passou a tomar partido de suas ações políticas locais.

No ano 2000, após participação de lideranças indígenas locais nos eventos, relembrando os 500 anos da chegada dos portugueses, em Porto Seguro-BA, onde estiveram presentes vários outros grupos indígenas nacionais de diversas outras etnias, foi criado o CITA. Quando as lideranças indígenas retornaram para o Baixo Tapajós, estavam admirados com o encontro na Bahia e, assim, decidiram coletivamente a declaração da indianidade em Santarém. O posicionamento do Movimento Indígena como revigoração étnica na década de 1990, iniciado na aldeia Takuara, sobreposta pela FLONA do Tapajós, através, inicialmente, das rodas de conversa do pajé Laurelino, reverberou, quase que instantaneamente, sobre dezenas de outras comunidades no baixo curso do rio Tapajós e no rio Arapiuns, a reafirmação étnica (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998) e fomentou os valores e costumes identitários dos indígenas naquela terra.

No decorrer dos encontros consequentes desse movimento, iniciado pela figura do pajé Laurelino, as festas de santos tomaram outros aspectos, pois foram ressignificadas por elementos que traziam à memória coletiva, tais como antigos costumes que haviam sido proibidos, por décadas, pelo poder constituído no país. Dentre estes, vale destacar, indumentárias de palhas e penas, os enfeites de colares de sementes, os cocares, as pinturas corporais com jenipapo, os rituais e pajelanças com rodas de danças ao redor de uma fogueira que representam a presença de entidades não humanas, instrumentos de entoadas, como o chocalho ou maracá, o benzimento com a água cheirosa de ervas para a purificação dos indígenas e convidados. Estas práticas potencializaram as tradições em distintos aspectos.

Primeiramente, porque deram ênfase à ancestralidade comum da qual compartilham; segundo, porque trouxeram consigo uma visibilidade em diversos aspectos do coletivo indígena que, muitas vezes, era camuflada devido a contextos sociopolíticos explicitamente adversos e opressivos à indianidade. Vaz Filho (2010) destaca que:

O significado das festas de santo e das crenças e práticas da pajelança tornou-se, para o pesquisador, bem ressaltado no estudo de Pinhel, quando observou que estas tradições têm grande relevância para a manutenção do sentimento de pertença ao grupo local, pois elas remetem a uma origem, a dos antigos povos indígenas habitantes do lugar. Além de favorecer o convívio familiar e as relações de parentesco e vizinhança, as festas de santo são oportunas ocasiões para reforçar a crença nos espíritos encantados, como o Patauí e o Boto, e atualizar as regras e proibições que os cercam. Tanto em Pinhel quanto em outras comunidades indígenas da região, é patente a grande influência da pajelança sobre o modo como os indígenas veem o seu mundo e a si mesmos. Afinal, ao constituir a pajelança um sistema através do qual os indígenas compreendem e interpretam o mundo, ela funciona como a ponte necessária para tornar válida e eficaz a sua interação e intensa comunicação com os animais, encantados e mortos. Os constantes relatos de gente que se transforma em bicho e de bichos que se metamorfoseiam em humanos ilustram bem essa cosmovisão (VAZ FILHO, 2010, p. 449).

Nessa perspectiva, os aspectos sociais e culturais presentes nas comunidades indígenas são representados não apenas pelas festas, pelas pinturas, mas também pelos cantos executados durante os rituais de pajelança, que formam um núcleo de elementos ressignificados pelo movimento em singular sintonia com o hibridismo religioso. Ademais, emulam ou relembram as práticas ancestrais de vestimenta, língua e religião, seguem cultivando os costumes mais íntimos: o palavreado, as formas de comunicação com a terra, os conhecimentos ancestrais, que sobreviveram às missas e às chibatas, a culinária, a pesca, a caça, a pajelança, a técnica de agricultura, a medicina tradicional. Esses conhecimentos não se perderam, continuaram sendo transmitidos de geração em geração desde tempos pré-coloniais. Há festejos, inclusive da cabanagem, herança memorial na comunidade de Cuipiranga, expressas pelos encantados e também pelos desdobramentos políticos do coletivo. De acordo com a antropóloga da etnia Kumaruara, Luana Cardoso (2022) esclarece que:

As pessoas exaltam o espírito guerreiro e combativo dos antepassados a favor da liberdade e em defesa do território. Agentes em luta expressam a ideia de que são herdeiros/as dos/as cabanos/as e são sujeitos sociais que dão continuidade à luta de seus antepassados/as. Esse processo de ressignificação da Guerra da Cabanagem, de acordo com Vaz Filho (2010), aflora nos anos 1990 (CARDOSO, 2022, p. 41).

Há uma profunda relação com os chamados *Encantados*, e a ligação que os pajés têm com essas entidades cosmológicas representa toda uma simbologia mística e um pragmatismo terapêutico que são alicerces espirituais e médicos para essas comunidades. O sincretismo é fortemente presente nessas manifestações que ressignificam elementos de outras culturas, como

os rituais de Sacacas (próprios de culturas de raiz africana), e da igreja católica. Dentre os pajés mais conhecidos, está o Merandolino, cuja fama de poderoso curandeiro corria entre as comunidades do Tapajós e Arapiuns. Ao que tudo indica, segundo o senso comum entre os indígenas, Meradolino tinha o dom de transmutar-se numa cobra grande e, por isso é, inclusive, o responsável e homenageado pelo nome da TI Cobra Grande; já o Laurelino, foi o homem que deu início ao que hoje vem a ser conhecido politicamente como Movimento Indígena, em Santarém. E foi em Takuara, através das influências dos pajés, que ecoou rapidamente por mais outras dezenas de comunidades o ser indígena, tanto na margem direita quanto na esquerda do rio Tapajós. “Com outras comunidades interessadas em aderir ao movimento iniciado por Takuara, foi realizado o I Encontro dos Povos Indígenas do rio Tapajós, nos dias 31/12/1999 e 01/01/2000, na comunidade de Jauarituba” (VAZ FILHO, 2010, p. 37).

Considero que aquelas minhas conclusões poderiam ser generalizadas para todas as comunidades ribeirinhas localizadas no baixo rio Tapajós, pois elas têm uma história e uma realidade cultural muito semelhantes, além de manterem intensa comunicação entre si, como também observou Almeida (2001, p.52): Vale notar também que é muito comum estar numa comunidade e ouvir de um morador que este procede de outras localidades às vezes distantes e dispostas na margem oposta em que se encontram. Não será apenas uma impressão, é mesmo fato recorrente o intercâmbio de pessoas e comunidades situadas tanto na margem direita quanto na esquerda. À medida em que iam sendo feitos os levantamentos censitários e montagens de genealogias das famílias fundadoras, ficava cada vez mais claro que estas comunidades estão de tal forma entrelaçadas que formam um só universo étnico e cultural (VAZ FILHO, 2010, p. 245).

As comunidades ditas ribeirinhas que sempre mantiveram fortes elos sociais passaram a comungar ideais, articulando-se sobre etnicidades e historicidades coletivas, posto que a cultura não é estática, ela é dinâmica em uma real reelaboração de tradições culturais. Esse momento histórico de luta por direitos sociais fundado sobre a visibilidade da indianidade transformou o que antes se era considerado extinto em um movimento pulsante e estrondoso, e que, no decorrer dos anos, obteve muitos direitos positivados. O que hoje é reconhecidamente um movimento político-territorial teve início, como já pontuamos, exatamente com aquelas rodas de conversa encabeçadas por Laurelino, em 1997; uma linha do tempo é facilmente identificada. No primeiro semestre de 1997, é criado o Grupo de Consciência Indígena (GCI); em 1998, após muita mobilização das comunidades contra empresas madeireiras, foi criada a RESEX Tapajós-Arapiuns; em dezembro do ano de 1999, houve a primeira assembleia indígena do Baixo Tapajós; com outras comunidades interessadas em aderir ao movimento iniciado por Takuara, foi realizado o I Encontro dos Povos Indígenas do rio Tapajós, nos dias 31/12/1999 e 01/01/2000, na comunidade de Jauarituba (VAZ FILHO, 2010). Posteriormente, no ano 2000,

criou-se o Conselho Indígena Tapajós-Arapiuns (CITA). Este último constituiu uma importante entidade de representação política na região.

A criação do CITA, nos anos 2000, consolidou várias discussões sobre a atuação dos indígenas no que concerne aos seus interesses territoriais, sociais, linguísticos e culturais, após décadas de silenciamento – e a demarcação das aldeias Munduruku de Takuara foi o início do posicionamento para ações afirmativas na FLONA do Tapajós. É perceptível que a cultura está e sempre esteve presente na vida dos amazônidas através do uso da floresta, das manifestações religiosas. Assim, Peixoto, Arenz e Figueiredo esclarecem que:

A cultura nativa, originada pela transposição da crença indígena à manifestação religiosa então possível nos aldeamentos catequéticos, é continuada hoje nas festas de santos. Toda a simbologia que caracteriza o cristianismo indígena, mas também a prática do trabalho conjunto no puxirum, as retribuições do putáua, o uso do pilão, do fogão a lenha, a prática de receber os visitantes na cozinha, a cobertura de palha nos “puxados” feitos atrás das casas, ainda que mal construídas em alvenaria pelo INCRA, todo esse conteúdo histórico-cultural significa que não se precisa inventar ali uma tradição, visto que a cultura indígena já se encontra posta (PEIXOTO; ARENZ; FIGUEIREDO, 2012, p. 308).

Diante das circunstâncias, o CITA, juntamente com os conselhos, articulam-se para alianças de uma causa comum, a demarcação territorial de suas aldeias. Embora tenha enfrentado o posicionamento do Estado, pelos órgãos, IBAMA, ICMBio de forças contrárias (relatórios, leis e licenças ambientais), pois as agências estatais tinham seus entendimentos próprios quanto àquelas terras da FLONA do Tapajós, ainda sim permaneceram articulados com o único lema: a demarcação da terra e do autorreconhecimento indígena.

[...] O campo jurídico, informado por relatórios antropológicos e ações legais, que define a existência do indígena. E, conforme a letra da lei, no procedimento de demarcação, antes que o processo se conclua com a homologação da terra indígena, há a possibilidade de contestações, que podem questionar os relatórios antropológicos de identificação e delimitação e os despachos da presidência da FUNAI, que os acolhe. Foi justamente isso o que ocorreu no caso dos procedimentos para a demarcação da terra dos Munduruku, na Flona Tapajós. É interessante, nesse caso, observar que a contestação veio do Estado – do IBAMA, do ICMBio e também da UFOPA, assim como ocorre com a Terra Indígena Maró, contestada pelo Instituto de Terras do Pará (ITERPA) (PEIXOTO; ARENZ; FIGUEIREDO, 2012, p. 294).

Enquanto a representação política da identidade étnica encontra resistência de setores tradicionais da sociedade Santarena, como era de se esperar, as populações indígenas locais seguem firme na empreitada de consolidação de seus direitos. Embora se silenciem, como estratégia de sobrevivência, e foram silenciados por processos colonizatórios extremamente violentos, por esses mesmos setores, em um passado não tão distante, não causa surpresa a desconfiança e as campanhas difamatórias contrárias ao Movimento Indígena local. Como

exemplo de ataques e desafios, no ano de 2018, houve uma audiência do MPF na aldeia Açaizal, com a participação dos comunitários e agregados, as parcerias, CPT, FUNAI e a Comissão Interamericana dos Direitos Humanos (CIDH) para comprovar as violações pelas quais os indígenas passam cotidianamente em suas terras atravessados pelos campos de soja.

Antes de iniciar a reunião com as demandas internas deliberadas pelo Conselho, todos os convidados foram surpreendidos com a invasão de sojeiros e jagunços no evento, o que acirrou a animosidade entre os grupos. Evidentemente que, diante da situação constrangedora, a CIDH e demais órgãos testemunharam os ataques difamatórios de que os indígenas são alvos nas aldeias. Todavia, curiosamente, após o incidente, foi instaurado um requerimento de nº 1.819 da “**Comissão especial de estudos parlamentares sobre a proliferação de grupos e de territórios étnicos no município de Santarém – PA**”⁴¹, em 2018, proposto pelo vereador e delegado Jardel Guimarães (PODEMOS). Essa comissão fez uso de diversas formas de tratamentos pejorativos de “falsos índios”, para reforçar a discriminação contra a pluralidade étnica existente no Baixo Tapajós e, conseqüentemente, tentaram deslegitimar as ações do movimento e negar, nesse rol, a existência dos Munduruku e Apiaká no Planalto. Todavia, esses povos estão historicamente situados ao longo da calha do rio Tapajós, entre o período do final do século XIX e na década de 1950, com o declínio da empresa seringalista na Amazônia. Assim, essas populações mantêm uma relação direta com o território com, aproximadamente, quase dois séculos de resistência as empresas colonialistas.

Considerando as ações contrárias da elite agrária local e a pressão do Movimento Indígena local, ainda em 2018, a FUNAI constituiu o GT (Grupo Técnico) para os estudos ambientais, etno-históricos, demográficos e antropológicos sobre as aldeias dos Munduruku e Apiaká com a missão de publicar o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID), embora em andamento. Esse relatório constitui um instrumento que oficializa o início do processo demarcatório fundiário da TI. Em entrevista, o indigenista Aléssio Dantas relatou alguns dos problemas enfrentados durante os trabalhos de campo do GT, nos anos seguintes (2019, 2020-2021 pandemia Covid-19, 2022):

O problema não foi nem muito os sojeiros, porque estávamos com escolta da polícia federal quando entrávamos nas fazendas, mas dificuldades com a própria Funai, à época loteada no alto escalão por pessoas claramente anti-indígenas. A começar pelo presidente Marcelo Xavier. Esse cidadão chegou a enviar nosso roteiro de campo para os representantes da SIRSAN nos colocando claramente sob risco. Acontece que esse roteiro que enviamos era falso, quando pensaram que estaríamos em um lugar já estávamos em outro. Era a forma de driblar a política bolsonarista instalada na FUNAI (ENTREVISTA COM INDIGENISTA DANTAS, 2023).

⁴¹ Sobre essa problemática, ver: SILVA, Katiane. Relações de poder e disputas territoriais: algumas reflexões sobre políticas de estado e povos indígenas no Baixo Amazonas. *Anuário Antropológico*, v. 47, n. 1, p. 44-65, 2022.

O processo demarcatório é longo, e a constituição do GT é uma das primeiras etapas desse processo. O GT do Planalto foi constituído através da Portaria nº 1387, de 24 de outubro de 2018, complementada pelas Portarias nº 1.444, de 20 de novembro de 2019 e nº 509, de 6 de abril de 2020. Foram realizadas três etapas de trabalhos de campo durante os anos de 2019, em 2021 e em 2022. Cabe ressaltar que, durante os trabalhos, o Brasil e o mundo foram atingidos pela pandemia da Covid-19, o que alterou as datas, previamente acordadas, para a realização do segundo campo. Até o momento (agosto de 2024), o Relatório está sendo elaborado. Ademais, em entrevista, as lideranças, seu Manoel Munduruku e seu José Mori Apiaká relataram a importância dos componentes da educação, saúde, meio ambiente, abordando a dimensão dos aspectos sociopolíticos das aldeias que fomentam e reforçam o planejamento comunitário. Percebemos, através disso, a elaboração de atividades internas nas aldeias, sinalizando que os indígenas têm valores culturais e ocupação permanente de uso comum e compartilhado naquela terra, embora vulneráveis com os impactos da monocultura da soja. Todavia, desempenham atividades sociais e culturais coletivas internas que redimensionam as estratégias dos grupos enquanto detentores de direitos étnicos.

a) Educação Escolar Indígena (EEI)

Esse é um dos mais polêmicos temas de estudo sobre a interação dos povos indígenas com a política da sociedade nacional, tendo em vista a diversidade de etnias, o despreparo das Secretarias Municipais de Educação e das universidades para tratar sobre a temática. A dificuldade de os municípios efetivarem políticas educacionais em sintonia com os valores e anseios das comunidades indígenas é um aspecto que merece ser analisado quanto ao ensino escolar indígena, seja a nível básico ou superior. A nível do ensino superior, o intelectual indígena Gersem Baniwa (2019) destaca os problemas de quando os indígenas egressam das universidades, considerando os aspectos distintos dos que residem nas aldeias e os de áreas urbanas, posto que este último tem maior acesso à educação e egressam da academia de forma individualizada, o que não garante um retorno imediato para a comunidade de origem. O autor traz sua experiência identitária para a academia, destacando as perspectivas de um ensino adequado para atender aos anseios dos grupos étnicos nas universidades, principalmente por aqueles advindos das aldeias longínquas que trazem consigo os valores e tradições ancestrais, alinhando o conhecimento empírico ao científico.

No que se refere às ações de egressos nas academias, a Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa), situada na cidade de Santarém, recebe no seu programa vários grupos indígenas, inserindo-os numa dinâmica local do ensino diferenciado. Por se tratar de uma região com 13 povos, durante o processo seletivo, a instituição leva em consideração os conhecimentos étnico-territoriais. Porém, quando estes povos se acentuam em áreas específicas de conhecimentos, enfrentam as dificuldades internas com outros grupos e com a fragilidade dos métodos de ensino que não os incluem, de fato, à estrutura da universidade.

Baniwa diz que é necessário repensar o modelo epistemológico de ensino e descolonizar o academicismo para atender os novos pesquisadores com instrumentos que dialoguem com a cultura indígena.

[...] Que a disciplina ceda lugar à indisciplina metodológica para dar lugar à diversidade, ao inesperado, ao sonho humano, ao possível e, sobretudo, à busca pelo desconhecido e pela liberdade de pensar, de fazer e de viver; estimular e valorizar o espontâneo, o que não é conduzido pelos dogmas criados e impostos, para que o homem recupere sua capacidade de pensar, inventar, criar, acertar e errar, enfim, ser humano e não máquina ou peça de uma máquina pré-moldada, ou seja, humano como humano ou o índio como índio (BANIWA, 2019, p. 49-50).

O autor, a exemplo da vivência de seu povo alinhada à antropologia indígena, pontua a distinção que cada povo tem por meio das suas práticas cotidianas, manifestação cultural, o conhecimento ancestral e territorial. Assim, através da implementação de normativas que garantam os efetivos diálogos interculturais com seus pares, será possível romper com o academicismo eurocêntrico.

[...] A antropologia me permitiu conhecer um pouco do que os brancos pensam sobre os índios e como os índios se relacionam com esse modo de pensar dos brancos sobre eles. Isso permitirá, a médio prazo, buscar caminhos para aproximar a compreensão das diferentes racionalidades e modos de vida ainda muito distantes sem os quais não pode haver diálogo intercultural (BANIWA, 2019, p. 43).

Cabe contextualizar que a primeira forma de colonização dos indígenas deu-se através da educação catequética, a qual foi usada como ferramenta de integração forçada de diversas etnias à cosmovisão colonialista, durante um longo período da história do Brasil. Por outro lado, na história do tempo presente, o Movimento Indígena, a nível nacional, elaborou tratativas para a educação escolar indígena (EEI) baseada nos princípios do saber ancestral e a inserção do reconhecimento da pluralidade étnica no país, contrariando o sistema eurocêntrico acadêmico. A CF de 1988, em seu art. 210, e alinhada ao Decreto de nº 6861/2009, prevê que:

Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais.

§ 2º O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem.

Art. 1º- A educação escolar indígena será organizada com a participação dos povos indígenas, observada a sua territorialidade e respeitando suas necessidades e especificidades.

Para o ativista indígena Ailton Krenak⁴², o modelo de escola implantada na maioria das aldeias é problemático em seu próprio caráter produtor de novos códigos de fora para dentro, de cima para baixo. Segundo o autor, os povos indígenas foram, de forma imediata, traçando estratégias para lidar com essa situação, e o Movimento Indígena organizado politicamente foi estabelecendo questionamentos que contribuíram decisivamente com as mudanças legislativas sobre a EEI. Em 2019, numa entrevista concedida ao Sesc, Krenak relatou:

A transmissão de conhecimento de geração em geração fez com que nós chegássemos ao século 21 com o número de 305 povos e aproximadamente 180 idiomas falados. Então, tem um sistema de mundo que inclui um modo de pensar a vida e a educação. Até pouco tempo, nem escola tinha, e só aceitou a escola por uma imposição daqui de fora, pelo entendimento de que as crianças indígenas também precisavam aprender a ler e a escrever. Mas como é que conseguimos fazer com que as crianças continuassem a transmissão oral do conhecimento se elas forem cooptadas pela escola? Então, começamos a criar maneiras de despistar a escola. Por exemplo, a condição de que escolas seriam dentro das aldeias, os mestres seriam indígenas, nossos tios e avós que poderiam transmitir o que sabem (KRENAK, “O que as crianças aprendem ficando presas”, *Lunetas*, 2019).

Krenak cita casos que se tornam corriqueiros na fricção interétnica entre as sociedades indígenas e as instituições educacionais tipicamente não indígenas:

Toda hora uma secretaria de ensino ou o ministério da educação diz que desse jeito não dá mais, que as crianças estão fazendo o que querem. Eles têm que ficar presos e aprender. O incorrigível desejo de liberdade faz os meninos fugirem. Há umas pedagogias muito bonitinhas que nos convencem de que assim as crianças vão conseguir criar comunidades (KRENAK, “O que as crianças aprendem ficando presas” *Lunetas*, 2019).

No caso específico do Planalto Santareno, destacamos as cinco aldeias (Açaizal, Amparador, Ipaupixuna, São Francisco da Cavada e São Pedro do Palhão) que possuem educação indígena registradas pela Secretaria Municipal de Educação de Santarém. Cabe assinalar que a escola na aldeia Açaizal é o polo administrativo das demais aldeias da TI. O fato de estarem inclusas na lista de escolas indígenas já garante aulas de língua *munduruku e apiaká*, Nheengatu e aulas de Notório Saber⁴³, como relatado em entrevista por Neiva Mori. A inclusão

⁴² Entrevista retirada do site: <https://lunetas.com.br/ailton-krenak/>. Acessado em: 20/05/2024.

⁴³ Ensino milenar repassado para jovens e crianças através da cultura, arte, de práticas da floresta: coivara, plantio, colheita, conhecimento ancestral das plantas, da floresta, dos rios etc.

dessas disciplinas na grade curricular para o ensino diferenciado é pauta contínua de discussão entre os indígenas e as SEMEDs tanto de Santarém, como de Aveiro e Belterra, e isto é uma realidade em todas as escolas indígenas do Baixo Tapajós. Nesses aspectos, para Dequim Araújo (2023), “a escola é um instrumento que contribui significativamente para o processo de afirmação étnica indígena, defesa e a luta constante pela demarcação de suas áreas territoriais” (ARAÚJO, 2023, p. 33).

Portanto, a escola, enquanto espaço físico, de práticas, de construções da educação, faz parte do escopo do Movimento Indígena que vislumbra adequação quanto aos métodos curriculares à gestão do território, dadas as circunstâncias de precariedades do ensino e estruturas físicas das escolas. De igual modo, Anselmo Colares (2013) propõe que a educação indígena garante aos novos alunos os conhecimentos ancestrais transmitidos oralmente de geração em geração, alinhados às práticas da caça, da pesca, da cultura. Esses elementos potencializam a afirmação étnica do coletivo por meio da memória e do saber ancestral, ainda que em temporalidades distintas. Nesse sentido, o autor esclarece que:

A educação indígena desenvolve-se em momentos críticos durante o ciclo de vida, os quais, geralmente contam com cerimônias celebrativas e a participação de todo o grupo social. A educação indígena, portanto, compreende os processos pelos quais esses povos asseguram seus projetos de futuro, reproduzindo e reconstruindo a identidade, a tradição, os saberes, os valores, os padrões de comportamento e de relacionamento, na dinâmica própria de suas culturas. Os povos indígenas possuem espaços e tempos educativos dos quais participam a pessoa, a família, a comunidade e todo o povo. Deste modo, a educação é assumida como responsabilidade coletiva (COLARES, 2013, p. 8).

Enquanto comunidade, os indígenas são responsáveis pelo saber interno, pelo revigoramento das manifestações culturais, participação nas elaborações de projetos e na garantia de defesa da terra, valorizando a pluralidade étnica no contexto do Planalto. No entendimento de Colares (2013), para a implantação de uma educação indígena, é essencial o diálogo intercultural respeitando o espaço e tempo desses povos. Todavia, esclarece o autor, que a questão territorial impulsionou as articulações do coletivo para a criação de EEI nas aldeias a partir dos anseios por respeito de suas tradições ancestrais e a participação coletiva no espaço escolar. Constatamos que tais articulações são essenciais para a obtenção das práticas culturais inseridas na matriz escolar para o âmbito escolar. No que se refere à importância das escolas indígenas no município de Santarém, Araújo (2023) identificou oito escolas que receberam a estrutura curricular diferenciada.

O autor baseou-se nas informações cedidas, em 2020, pela Semed-Setor Indígena. Observamos abaixo a distribuição dessas escolas:

Quadro 3 – Escolas Indígenas Municipais de Santarém

ESCOLAS	ALDEIAS	ETNIAS
Escola Indígena Municipal de Educação Infantil e Fundamental Wapurum-tip	Açaizal	<i>Munduruku</i>
Santa Helena	Amparador	<i>Munduruku</i>
José Arlindo Betcel	Ipaupixuna	<i>Munduruku</i>
São Francisco	São Francisco da Cavada	<i>Munduruku</i>
São Francisco do Palhão	São Pedro do Palhão	<i>Apiaká</i>
CEMEI Prof ^a . Marilda Vasconcelos	Alter do Chão-TI Borari	<i>Borari</i>
Professor Antonio Pedroso	Alter do Chão	<i>Borari</i>
Nossa Senhora Aparecida ⁴⁴	Lagoa	<i>Munduruku</i>

Fonte: Williane Aguiar com base nos dados de Dequim Araújo (2023).

As escolas descritas acima estão situadas na extensão das aldeias do Planalto Santareno (Escola Indígena Municipal de Educação Infantil e Fundamental Wapurum-tip, Nossa Senhora Aparecida, São Francisco do Palhão, São Francisco, José Arlindo Betcel, e Santa Helena) e na TI Borari de Alter do Chão (CEMEI Prof^a. Marilda Vasconcelos e Professor Antonio Pedroso). Observamos que as escolas, como espaço de identidade, é o resultado das reivindicações do Movimento Indígena local para a concretização de seus direitos e anseios pela inserção da cultura e dos valores étnicos na matriz escolar.

Colares (2013) diz que, mesmo diante da elaboração da grade curricular diferenciada, a formação inicial e continuada dos professores indígenas é essencial para a eficácia do ensino e criado por eles mesmos. Igualmente, Araújo (2023) afirma que é essencial a participação coletiva nas decisões do conjunto de conteúdos, anseios, visões comunitárias para o desenvolvimento educativo escolar. Seu Manoel Munduruku, vice-presidente do Conselho Indígena do Planalto, reforça que:

Manoel Munduruku: Olha, Açaizal tem um ponto positivo. Por que esse ponto positivo do Açaizal? **Açaizal e Cavada avança a questão da educação diferenciada que se chama Educação Indígena**, são dois motivos: uma, pelo **respeito que eles conduzem à identidade que existe dentro do território que a gente impõe e faz acontecer**. Então isso é o ponto mais importante, porque o Açaizal que era pra ser uma decisão nossa hoje ela é uma decisão compartilhada com o próprio branco. Porque tem que ir à Câmara dos vereadores, pra isso, aquilo. Então isso acaba querendo tirar, isso não funciona pra nós. E nós acha até constrangedor isso, porque, acho que ta relacionado à autonomia, às decisões de como nós quer a educação, como é que nós queremos a nossa escola, a construção da nossa escola é uma decisão nossa. Então o que o governo tem que fazer, é acatar a nossa decisão para que não haja é desvio de

⁴⁴ Segundo o indigenista Aléssio Dantas, a citada escola, em 2022, foi retirada pela SEMED do rol de escolas indígenas.

direitos dentro dessa conjuntura, né que nós entende que é uma decisão. Hoje a gente vê que é um grande prejuízo, hoje na questão da educação gente precisa reconstruir aquilo que foi ameaçado, que foi a questão da educação. Então hoje pela SEMED, ela quer conduzir a educação pela própria autonomia dela, e é aí que a gente vai ao combate porque é uma interferência nisso, entendeu. Porque nós precisa resgatar tudo aquilo no que se foi do passado ao presente hoje, nós precisa buscar a nossa língua dos nossos antepassados dos nossos ancestrais. Isso pra nós hoje vai valer muita coisa (ENTREVISTA, Belém, 2023).

Diante das convicções e anseios do senhor Manoel Munduruku, outro evento importante a ser destacado é a alteração do nome da instituição Dom Pedro II para Escola Indígena Municipal de Educação Infantil e Fundamental *Wapurum-tip*, de acordo com a Lei de nº 21.749, de 27 de outubro de 2022⁴⁵:

Williane: Josenildo, qual é o nome da escola e da igreja daqui?
 Josenildo Munduruku: **A igreja é Sagrada Família**, né, o nome da igreja daqui a escola nós tivemos um processo bem recente de conquista em troca do nome. A gente conseguiu aprovar na câmara municipal aqui de Santarém, a troca do nome da escola que era **Dom Pedro II, algo que não tinha nada a ver com as nossas entidades e a luta do povo, né, totalmente ao contrário da nossa resistência**. E aí a gente conseguiu fazer um projeto de lei com apoio do vereador, com aprovação do novo nome que é o **Wapurum, que na língua indígena significa açaiçal**, escola indígena açaiçal, passa a se chamar a partir desse novo senso que vai iniciar agora a gente já tá colocando nesse novo documento esse nome Wapurum-tip (ENTREVISTA, JOSENILDO MUNDURUKU, ALDEIA AÇAIZAL, 2023).

Nas palavras da liderança de Açaiçal, a mudança dos nomes da instituição representa mais uma conquista no âmbito da educação. Segundo ele, a denominação Dom Pedro II não condizia com as perspectivas e muito menos com atuação e resistência étnica no Planalto de Santarém. Ademais, outra conquista sobre a educação nas aldeias são o ensino da *língua Munduruku*, inserido na grade curricular nas escolas da TI Takuara (FLONA) e TI Munduruku do Planalto. Na escola Arlindo Betcel, da aldeia de Ipaupixuna, foi incluso o ensino linguístico Munduruku, e as aulas são ministradas pela educanda Vanderlucia *Oyoy*, originária da Missão Cururu, no Alto Tapajós. Assim, observamos como esse processo educacional nas escolas têm fomentado educadores falantes do dialeto, oriundos, principalmente do Alto e Médio Tapajós, que são distribuídos para ministrarem as aulas na FLONA e no Planalto, fortalecendo o compartilhamento de conhecimentos entre outros povos Munduruku que ocupam a extensão do rio Tapajós. Dessa maneira, inferimos que a escola se tornou uma instituição de estratégias (ARRUTI; VIEIRA; SILVA, 2019) que engloba os aspectos da organização social, cultural e da identidade desses povos.

⁴⁵ Disponível em: <https://transparencia.santarem.pa.gov.br/legislacao/leis/lei-no-21749-de-27-de-outubro-de-2022>. Acessado em: 27/07/2023.

Outrossim, foi uma vitória da escola São Francisco do Palhão, na aldeia São Francisco do Palhão, às margens do rio Curuá-Una, posto que lograram também o ensino da *língua Apiaká* e o Notório Saber, na matriz curricular, ministrado por uma professora oriunda de Mayrobi, região do Alto Tapajós, no Mato Grosso. Nas palavras de Neiva Mori, esclarece-se que o (EEI):

Favorece o fortalecimento enquanto povo, com fortalecimento cultural para com a nossa língua, crença, costume e traz segurança àquilo que nós queremos, diante de tudo que temos os nossos direitos. A escola pra ser uma base pra nós, e já estamos buscando muitos costumes que estavam praticamente esquecidos, e pra que isso se torne ainda mais eficiente estavam aos poucos resgatando a língua materna Apiaká, do Tupi-Guarani que é o tronco, né. E isso é o novo pra nós, e quando passamos a falar o Tupi-Guarani, pra nós, porque nos fortalece em algumas políticas públicas, no qual o município só faz escolas dos brancos, né, deixa de nos atender. Então diante disso, a língua é uma referência muito necessário e importante para nós indígenas. E esse ano foi mais uma conquista, né, e conseguimos o 7º ano pra nossa escola, temos a professora de Notório Saber. Estamos aos poucos avançando, com a espera da escola nova com arquitetura indígena (ENTREVISTA, NEIVA MORI APIAKÁ, SÃO PEDRO DO PALHÃO, julho 2024).

A inserção do ensino das línguas *Munduruku* e *Apiaká* nas aldeias garante aos alunos o saber cultural e a memória dos ancestrais transmitidos de geração em geração, ainda que haja vulnerabilidade com os projetos políticos estatais. Portanto, é essencial a regulamentação da grade curricular sobre a língua indígena “que, assim como as línguas estrangeiras, constituídas de códigos, significados e regras ajudem a compreender, também, a formação identitária dos não indígenas” (ARAÚJO, 2023, p. 39). Assim, podemos identificar que as práticas indígenas divergem do universo educacional colonialista. Segundo o intelectual Edson Kayapó (2022), a EEI deve ter a convergência dos saberes indígenas e o conhecimento científico ocidental, como já salientado por Gersem Baniwa. Para Kayapó, os direitos indígenas são negados de forma brutal diariamente e pontua:

O século XXI anuncia a continuidade do brutal ataque às diversidades sociolinguísticas e cosmológicas dos povos originários. Ao mesmo tempo que o Estado discursa sobre direitos democráticos e igualdade a política, acompanhamos na mídia diária a violência praticada contra os nossos povos, atos que vão desde a invasão dos territórios originários ao assassinato de lideranças indígenas (KAYAPÓ, 2022, p. 2).

A promulgação da CF de 1988 reconhece a pluralidade étnica e: [...] “multilíngue e que esses povos devem ter suas identidades, territórios, tradições, memórias, histórias, rituais, línguas e conhecimentos ancestrais respeitados por todos e protegidos pelo Estado (KAYAPÓ, 2022, p. 10). A Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996 (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDBEN), estabelece EEI e, de acordo com o artigo 32 “§ 3º, “O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas a

utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem”. Esta lei adverte ainda:

Art. 78 - O Sistema de Ensino da União, com a colaboração das agências federais de fomento à cultura e de assistência aos índios, desenvolverá programas integrados de ensino e pesquisas, para oferta de Educação escolar bilíngue e intercultural aos povos indígenas, com os seguintes objetivos: I - proporcionar aos índios, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas; a valorização de suas línguas e ciências; II - garantir aos índios, suas comunidades e povos, o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não-índias.

No caso de Santarém, houve, por parte do Movimento Indígena local, a conquista de um setor especial para a educação indígena no âmbito da Secretaria Municipal de Educação de Santarém (SEMED), após décadas de reivindicações do coletivo. A SEMED atende às demandas da educação de ensino fundamental indígena. Entretanto, a efetivação de uma educação diferenciada ainda passa por vários entraves e dificuldades desde as estruturas físicas dos prédios escolares, merenda escolar não condizente com os hábitos alimentares indígenas a problemas relativos à lotação de professores e gestores que desagradam as populações indígenas. No que se refere às ações da SEMED na elaboração da grade curricular da EEI, Araújo (2023, p. 84) diz que:

Os currículos elaborados pela Secretaria Municipal de Educação - SEMED seguem um padrão definido para o ensino convencional, pois os conteúdos - de uma maneira ou outra - não apresentam aspectos que favoreçam o reconhecimento identitário das populações indígenas. Com relação a pertinência dos currículos da Educação Escolar Indígena (EEI), as fontes documentais apontaram que, por exemplo, os componentes curriculares Notório Saber e Língua Indígena são constituídos de elementos que não favorecem os processos de afirmação étnica. No decorrer das investigações, constatou-se de maneira mais incisiva que o referido currículo é inexistente na estrutura curricular das escolas indígenas que estão na eminência de construir um componente específico para as suas comunidades. Outro caso específico, a presença de Ensino Religioso, a implantação de metas e concepções de gestão empresariais sugerem que estes componentes também não contribuem para a afirmação étnica indígena. Por outro lado, entende-se que a inclusão dos saberes tradicionais na EEI contribui para o fortalecimento dos processos de reafirmação étnica das comunidades indígenas. Além disso, é uma ferramenta de luta que visibiliza essas populações e permite a produção de conhecimentos a partir de sua própria realidade.

Identificamos, nas contribuições teóricas de Araújo (2023) e Colares (2013), as lacunas sobre o ensino da EEI, desde as estruturas metodológicas ao despreparo de egressos desses povos às instituições de ensino diante da inoperância da SEMED e do Estado. Em concordância com os autores, a crítica levantada paira sobre o academicismo eurocêntrico que contraria o reconhecimento da pluralidade étnica existentes em nosso país, o que marginaliza os valores da identidade étnica a nível nacional e local. É essencial traçar critérios eficazes desde a formação dos professores indígenas à elaboração dos programas educacionais criados por eles mesmos;

talvez seja o primeiro passo para a autonomia destes em escrever a história por meio da memória ancestral e manifestar o autorreconhecimento indígena presente no Baixo Tapajós.

b) Meio Ambiente e Economia

A Constituição Federal de 1988 garante, em seu art. 225, que: “Todos têm direito ao Meio ambiente e ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à vida, impondo-se ao poder público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações”. No caso específico da TI Munduruku, segundo as lideranças José Mori, Manoel Munduruku e as observações de campo, a economia local está diretamente ligada às atividades extrativista, caça (em escala menor, devido ao desmatamento), plantio, pesca, criação de gado (de 1 a 2 animais), produção da farinha de mandioca e colheita. A produção da farinha é geralmente realizada pelas famílias e vizinhos próximos e também por meio das atividades de *purixum*⁴⁶. Abaixo, pontuamos, na aldeia São Pedro do Palhão, a sede de atividades para a produção de farinha.

Figura 11 – Casa de farinha na aldeia São Pedro do Palhão

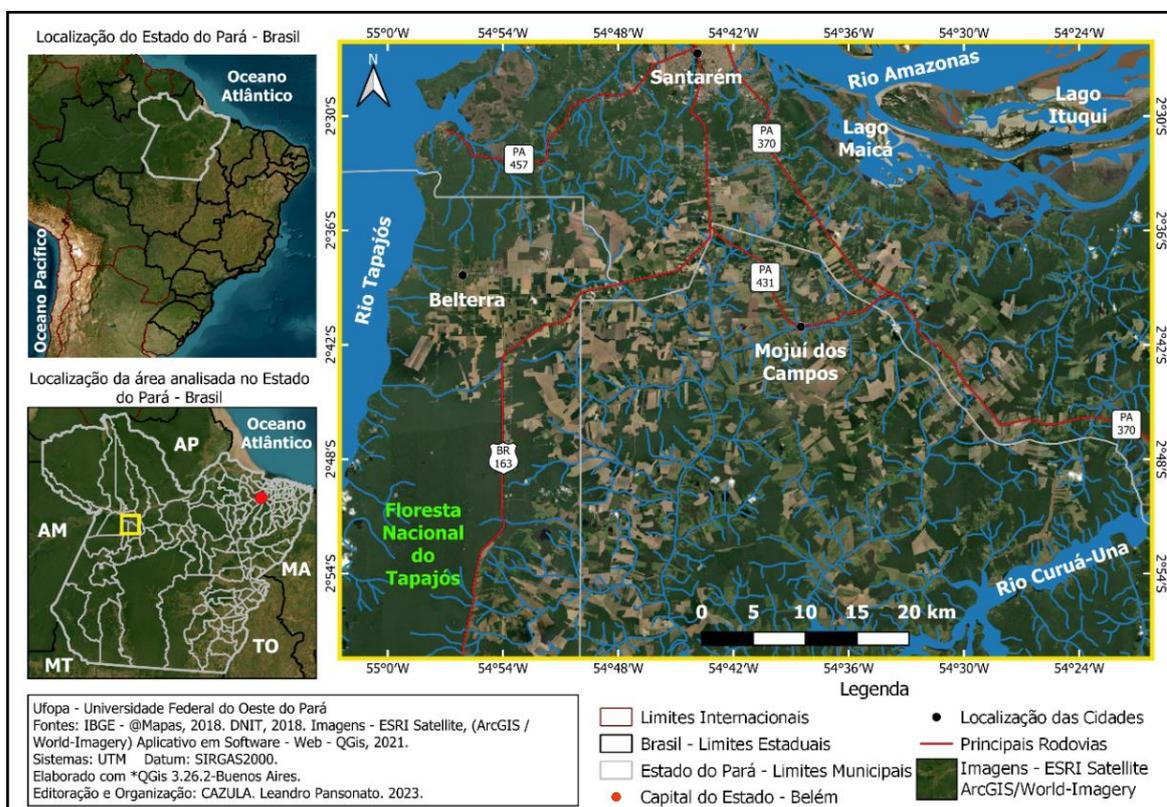


Fonte: Williane Aguiar (2024).

⁴⁶ Atividades coletivas, em lócus, baseando-se na cumplicidade laboral mútua dos comunitários.

A casa de farinha como mencionada acima é essencial para a manutenção alimentar e a agricultura familiar de subsistência baseada nas roças é presente com o cultivo de pequenas hortas, nas quais se plantam cheiro verde, chicória, cebolinha, tomate, pimenta de cheiro; ervas medicinais (cidreira, arruda, capim santo, hortelã, espada de São Jorge). Identificamos, nas pesquisas de campo, ao redor e próximo às casas, pomares com árvores frutíferas variadas, como manga, açaí, maracujá, pupunha, cupuaçu, muruci, mamão; quase todas as famílias também possuem roçados, por meio dos quais praticam a técnica tradicional da coivara, com plantio de cará, jerimum e, principalmente, mandioca para a produção da farinha, como já mencionado, e seus derivados, a tapioca e tucupi. Complementam a base alimentar com a criação de animais de pequeno porte, como galinhas e porcos; a caça de pequenos mamíferos, como paca, cutia, porco do mato, catitu, (cada vez mais raros devido ao desmatamento) e, principalmente, a pesca de aracu, cará, tucunaré, traíra, pirarucu, dentre outras dezenas de espécies. Abaixo, o mapa dos rios e lagos que são essenciais na reprodução social, ambiental e cultural para os indígenas e povos tradicionais que delas necessitam e vivem:

Figura 12 –Rios e Lagos de acesso Munduruku e Apiaká no Planalto



Fonte: Leandro Pansonato (2023).

Algumas poucas famílias comercializam produtos excedentes, tais como frutas e farinha de mandioca, dentro das próprias aldeias, em comunidades vizinhas e, em alguns casos, na cidade de Santarém, especificamente na feira da Candilha. Vale destacar que essa forma de vida e produção vem sendo asfixiada territorialmente com a invasão das fazendas de soja sobre territórios tradicionais, tornando as roças cada vez menores, e o ar, solo, igarapés, lagos e a corrente freática contaminadas pelo uso cada vez mais intensivo de agrotóxicos utilizados nessas fazendas. Os rios, igarapés e lagos são de uso comum e compartilhado entre os indígenas na extensão do lago Maicá e rio Curuá-Una e são os principais fornecedores de coleta de frutos, de caça e nutrientes da pesca, este último sedimentado pelos instrumentos de anzóis, zagaia, rede de malhadeira, tarrafa. Importante salientar que existe a produção de canoas e remos confeccionadas por madeiras de *itaúba*, fabricadas nas aldeias Ipaupixuna e São Pedro do Palhão⁴⁷ como observamos abaixo.

Figura 13 – Canoa de Itaúba no rio Curuá-Una



Fonte: Neiva Mori (2025).

Nas aldeias além da fabricação de canoas como identificamos acima, notamos a utilização de palhas e madeiras retiradas da floresta para a construção civil das casas. Existem regras quanto ao uso dos recursos naturais, obedecendo às estações do ano inverno ou verão,

⁴⁷ Na aldeia São Pedro do Palhão a confecção de canoas de Itaúba é realizada pelo indígena Francisco Mori.

principalmente, o período do defeso (entre 4 e 5 meses) de acordo com a Lei nº10.779/2023, que regulamenta a proibição e o controle comercial, preservação e reprodução das espécies. As principais espécies de peixes catalogadas na região são: tucunaré, tamuatá, tambaqui, pirapitinga; além disso, é comemorada, na aldeia Ipaupixuna, a festa de *piracaia*⁴⁸, às proximidades do rio, em festejo pelo período de abundância alimentar pesqueira e de caça.

Nos relatos de seu José Mori, as estratégias dos caçadores são milenares e diretas com a floresta, sendo os rios o principal fornecedor da dinâmica hídrica. A mata é fundamental para caça, plantio, colheita, pois a relação dos indígenas com essa terra dá-se por meio respeitosa de tudo que nela habita, uma vez que é responsável pela reprodução dos seres vivos e dos modos de uso comum com a natureza. A caça está alinhada ao potencial dos conhecimentos tradicionais dos povos e aos variados instrumentos (arco e flecha, espingarda, faca, lanterna) utilizados para manejar a captura de animais, como caititu, veado, porco do mato, paca, jabuti, cutia, jacu, mas, infelizmente, não se encontra a anta, devido às condições de devastação ambiental e seca de curso d'água. Para a captura de animais, estipula-se o conhecimento de caça, baseado no comportamento noturno ou diurno dos animais, estrutura da vegetação ecológica, a localização dos rios, os caminhos percorridos, como lugares de moradias de seus ancestrais. Posto isso, percebemos como a terra é imprescindível e necessária para a vida tradicional dos Munduruku e Apiaká, o que converge para a produção cultural indígena e das espécies que nela habitam.

Alguns indígenas são aposentados como agricultores, e poucos mantêm relações de trabalho nas fazendas, cada vez mais mecanizadas. Há um crescente quantitativo de estudantes de graduação, na Ufopa e UEPA, que também atuam como professores e servidores nas escolas das aldeias. A imensa maioria dos indígenas do Planalto Santareno não possui vínculos trabalhistas, portanto vivem principalmente da agricultura familiar de subsistência. Embora a região do Planalto Santareno ofereça os recursos naturais presentes na fauna e flora, os moradores em torno da floresta ainda enfrentam constantes ameaças pelo desmatamento, envenenamento de roças por agrotóxicos, caça e pesca predatória e, conseqüentemente, a mudança climática nas estações do ano. De acordo com a liderança indígena Manoel Munduruku, a agricultura na região foi atingida diretamente pela produção de soja, o que, conseqüentemente, acarretou impactos ambientais sobre as aldeias, e isso drasticamente diminuiu a produção da agricultura familiar de subsistência, assim como também as vendas nas feiras urbanas e a caça. Essa questão foi bastante discutida pelas lideranças indígenas e

⁴⁸ Confraternização coletiva com o peixe assado à beira de uma fogueira e às margens do rio.

comunitários e, como resultado disso, foi elaborado, pelos Munduruku e Apiaká, o Plano de Gestão e Uso do Território, em 2021, que será mais bem detalhado no capítulo seguinte.

Embora a natureza seja uma das peças fundamentais para a sobrevivência dos povos originários e vice-versa, sintetizamos que a realidade local está ameaçada pelas ilhas de soja. Segundo Dayanny da Silva *et al.* (2025), “os indígenas lutam pela preservação do território, composto por áreas de floresta e rios, reconhecendo que a conservação dessas áreas é uma estratégia valiosa para mitigar os impactos das mudanças” (SILVA *et al.*, 2025, p. 7). De acordo com Silva, a monocultura da soja, e conseqüentemente a saída cada vez maciça de jovens para áreas urbanas caracteriza um desequilíbrio social e ambiental, mesmo diante da “abundância” de recursos naturais, ameaçada por queimadas, envenenamento da terra e dos rios.

c) Saúde e Práticas Culturais Amazônicas

A Lei de nº 8.080/1990 estabelece que:

Art. 19º-F: Dever-se-á obrigatoriamente levar em consideração a realidade local e as especificidades da cultura dos povos indígenas e o modelo a ser adotado para a atenção à saúde indígena, que se deve pautar por uma abordagem diferenciada e global, contemplando os aspectos de assistência à saúde, saneamento básico, nutrição, habitação, meio ambiente, demarcação de terras, educação sanitária e integração institucional.

A carência de serviços públicos básicos em todo o território Autodemarcado é um grave problema na questão da saúde. Não há Unidade Básica de Saúde na Terra Munduruku do Planalto, nem formas adequadas de transporte de doentes aos postos mais próximos, localizados no quilombo Mururumuru ou na comunidade do Guaraná, ou mesmo para a cidade de Santarém. A ausência de serviços de saúde agrava-se quando se considera que as comunidades sofrem diariamente efeitos de agrotóxicos espalhado no ar e acidentes com animais peçonhentos, como as cobras. Josenildo Munduruku relatou que os igarapés, lagos e as próprias roças dos indígenas estão contaminados. Há casos de morte em massa de animais dos indígenas, como galinhas e até porcos, além de que há registros de alergias na pele e problemas respiratórios, ambos provenientes do uso excessivo de agrotóxicos (LIDERANÇA INDÍGENA MANOEL MUNDURUKU, Planalto Santareno, 2023).

A partir de 2016, passaram a ser atendidos pela SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena –, órgão federal vinculado ao SUS. Regionalmente, a SESAI possui dois DSEI – Distrito Sanitário Indígena –, que equivalem a coordenações regionais. O DSEI Tapajós que atende os Munduruku do Médio e Alto Tapajós e o DSEI GUATOC – Guamá-Tocantins – que

atende dezenas de populações indígenas, como os Tembé, os Kaapor ou os Zoé. Após anos de pressão, os povos indígenas do Baixo Tapajós passaram a ser atendidos por esse DSEI. Hoje recebem equipes volantes de saúde que atuam de forma preventiva e em casos de baixa complexidade (ENTREVISTA, INDIGENISTA ALÉSSIO DANTAS, Santarém, 2016). Uma das demandas mais frequentes do Movimento Indígena do Baixo Tapajós é a implantação de um DSEI que atenda exclusivamente os povos da região. Até o presente momento, as comunidades não possuem Agentes Indígenas de Saúde – AIS – nem Agentes Indígenas Sanitários – AISAN –, apesar de algumas aldeias terem Agentes Comunitários de Saúde ligados à Secretaria Municipal de Saúde da prefeitura de Santarém. Além da falta de assistência médica, durante o período chuvoso, as estradas ficam intrafegáveis, o que, eventualmente, pode gerar ainda mais problemas aos indígenas que necessitem de urgência hospitalar. Há que se destacar, ainda, que:

Os moradores da região do Planalto, os que moram às beiras de estradas contam com ônibus de linha durante toda a semana, curiosamente, os indígenas da Aldeia São Pedro do Palhão, apenas em quatro dias da semana. Observa-se neste contexto que há casos graves de saúde verificados em campo como casos de glaucoma, câncer, hanseníase e casos de problemas respiratórios já diagnosticados e ligados ao contato diário com agrotóxicos que invadem os quintais e casas das aldeias (ENTREVISTA, DANTAS, 2018).

Apesar disso, a aldeia de Açaizal conta com uma farmácia de remédios tradicionais extraídos diretamente da floresta e serve como modelo para outras aldeias. Na figura abaixo, observamos a unidade da farmácia.

Figura 14 – Farmácia Tradicional na aldeia Açaizal



Fonte: Aléssio Dantas (2018).

Valem-se, portanto, principalmente de seus conhecimentos de medicina tradicional, bastante comum nas cinco aldeias, quando da falta de apoio governamental, que é durante a maior parte do tempo. Em cada uma das aldeias, há senhoras, principalmente, que realizam os serviços de parteira, benzedora, puxadora e especialista em chás e ervas. Na aldeia Açaizal, há uma farmácia tradicional, com mudas de plantas medicinais.

Neiva Mori da aldeia São Pedro do Palhão juntamente com outras mulheres indígenas (tias e comunitárias), é uma das responsáveis que produz remédios caseiros, como, xaropes e garrafadas. Em entrevista, argumentou que:

Pro xarope é usado o cumaru, mangarataia, alho, casca do jatobá ou do jutafá, casca da mangueira, folhas do algodão roxo e a folha de eucalipto e mel de abelha. Já a garrafada é usada casca de ypê roxo, casca de uxi, casca do taperebá, folha do algodão roxo, casca de unha de gato, casca de pião branco, folha do urucum (NEIVA MORI, entrevista na Aldeia São Pedro do Palhão).

Conforme as palavras de Neiva Mori, as plantas medicinais exercem importante papel nas aldeias para a produção de remédios caseiros, além de que, na região amazônica são utilizadas nos rituais festivos e são empregados numa conexão religiosa. Nessa perspectiva, as mulheres benzedorias também ganham notoriedade nessa narrativa, Silva *et al.* (2024) corroboram com os relatos sobre as indígenas sábias, benzedoras, parteiras que eram símbolo de cura e mediunidade entre as comunidades e pontua:

Pelos relatos memoriais de um dos primeiros moradores percebe-se que eles sempre estiveram nessa região, e que as aldeias Açaizal e Ipaupixuna tinham grandes relações de parentesco e compadrio. Em uma de suas abordagens, seu Karosakaybu [nome fictício] faz questão de lembrar que as benzedoras, eram netas de indígenas mulheres e associadas ao dom da cura, em razão que “elas eram muito sábias, tinham poder da cura, faziam oração poderosa, faziam remédios caseiros como as garrafadas, curavam as doenças, faziam partos de muitas crianças e saíam do Ipaupixuna para atender moradores de outras comunidades” (SILVA *et al.*, 2024, p. 11).

Nota-se que as credices populares ganharam novas concepções sociais e de curas como frisa Silva *et al.* (2024). Nessa perspectiva, os *encantados e os sacacas* (VAZ FILHO, 2010) ocupam notoriedade nas histórias populares. Entre os contos e mais pontos, os processos de benzimentos e curas espirituais são memórias que fazem parte do cotidiano de populações tradicionais na região. Para Vaz Filho (2010), esse processo repercute nas decisões socioculturais dos comunitários; à medida que necessitam de plantas medicinais, invocam os personagens da floresta que os protegem das investidas e da maldade de terceiros. Ademais, os pajés exercem atividades consideráveis na organização social do grupo, tendo em vista os fundamentos espirituais na concepção interna pessoal e da/na natureza; nessas atividades, o

chamado dos encantados ou transformação bicho/homem consagra a dinâmica dos líderes com seus pares. A narrativa de ocupação indígena e os respectivos aspectos socioculturais são antigos no Planalto Santareno, sobretudo, porque em todas as entrevistas os indígenas relatam, por meio da memória, as histórias dos seus antepassados e conhecimentos tradicionais como a técnica da coivara, plantio, festas religiosas, práticas de cura, caça e credences populares como símbolos socioidentitários do coletivo. A ancestralidade, memória e lugar de cura, de benzimento convergem para um único indicador de luta, a reafirmação étnica e, conseqüentemente, a “retomada” do território como um lugar da identidade, embora ilhados pelos campos da soja e milho. Vale a reflexão de que esses conhecimentos, ainda que no futuro, após a implantação de Unidades Básicas de Saúde, não se percam e interajam com a medicina não indígena.

d) Autorreconhecimento Indígena

A quantificação crescente do autorreconhecimento indígena na Amazônia, entre retomadas e reafirmação étnica, considerando principalmente as prerrogativas nos campos da Educação, Saúde e Território, fomentou ações afirmativas do coletivo, sobretudo no que concerne ao Planalto de Santarém, com mais de 13 povos distintos ao longo do Baixo Tapajós. Para compreendermos essas perspectivas, elaboramos um quadro resumo sobre a localização das comunidades indígenas autorreconhecidas do Planalto Santareno, FLONA do Tapajós, RESEX, elaborado pela indígena antropóloga Luana Cardoso, em 2021, de acordo com os dados cedidos pelo CITA, sobre a extensão das TI's no Baixo Tapajós, a seguir:

Quadro 4 – Distribuição de Terras Indígenas Autorreconhecidas no Baixo Tapajós⁴⁹

TERRAS INDÍGENAS (TI's)	ALDEIAS	13 – POVOS
Território Munduruku do Planalto Santareno	Amparador, Açaizal, Ipaupixuna, São Francisco da Cavada (Sobrepostas à Gleba Ituqui A).	1 – <i>Munduruku</i>
Território Apiaká do Planalto Santareno	São Pedro do Palhão (Sobreposta à Gleba Ituqui A e ao Assentamento Corta-Corda).	2 – <i>Apiaká Munduruku</i>

⁴⁹ Informações retiradas da pesquisa antropológica de Luana Kumaruara, 2021. Ver: CARDOSO, Luana. *Kirimbawa: forte e valente - Articulação de mulheres indígenas do Baixo Tapajós*. Dissertação de mestrado, 2022, Belém-Pará.

Território Tapuia	Comunidade Ajamuri-Lago Grande e área urbana de Santarém.	3 – <i>Tapuia</i>
Território Kumaruara	Araçazal, Mapirizinho, Solimões, Vista alegre de Capixauã, Muruary, Suruacá (RESEX).	4 – <i>Kumaruara</i>
Território Tupinambá	Brinco de Moça, Boa Sorte, Cabeceira do Amorim, Enseada do Amorim, Jaca, Jacaré, Jaurituba, Limãotuba, Muratuba, Mirixituba, Pajurá, Paraná, Pixuna, Paricatuba, Santo Amaro, São Caetano, São Francisco, Pedro do Tapajós, Surucúá (RESEX).	5 – <i>Tupinambá</i>
Território Borari-Alter do Chão	Alter do Chão, Curucuruí, Karanã, (Área de Proteção Ambiental-APA e Eixo-Forte).	6 – <i>Borari</i>
Território Cobra-Grande	Aminã, Arimum, Caruci, Garimpo, Karidade, Lago da Praia (PAE-Lago Grande sobreposto às aldeias).	7 – <i>Arapium</i> 8 - <i>Jaraki</i> 9 – <i>Tapajó</i>
Territórios dos Encantados	Arapiranga, Atrocal, São Sebastião, Aningalziho, Zaire (RESEX).	10 - <i>Arara Vermelha Tapajó</i> 11 – <i>Tapaiú</i>
TI Terra Preta	Braço Grande, Nova Vista, São Pedro-Muruci (RESEX).	<i>Arapium</i>
TI Sarambiá	Esperança, Camará, Novo Horizonte (RESEX).	<i>Arapium</i>
TI Maró	Cachoeira do Maró Novo Lugar, São José III (aldeias sobrepostas à RESEX, e Gleba Nova Olinda).	<i>Borari</i> <i>Arapium</i>
Território- TI Yawarete	Atrocal, São João Tapira, Nova Pedreira, Yawarete, Novo Gurupá (PAE-Lago Grande).	<i>Arapium</i>
Território-TI Arapium	Vila Franca, Akaiú-Aasú (São Miguel) (RESEX).	<i>Arapium</i>
Território- TI Andirá Miripixi	Andirá, Miripixu	<i>Arapium</i>
Território Takuara	Takuara (FLONA do Tapajós).	<i>Munduruku</i>
Território Bragança-Marituba	Bragança, Marituba (FLONA do Tapajós).	<i>Munduruku</i>
Território Escrivão	Escrivão e Camarão (Aveiro).	12- <i>Munduruku Cara-Preta</i>
Território Pinhel	Pinhel (Aveiro).	13- <i>Maytapú</i>

Elaboração: Williane Aguiar (Fontes: Cardoso, 2021).

Considerando o quadro resumo acima, observamos o autorreconhecimento dos 13 povos e os territórios indígenas situados ao longo da bacia do Baixo Tapajós. Segundo Peixoto, Arenz e Figueiredo (2012), o autorreconhecimento do Movimento Indígena no Baixo Tapajós é alinhado ao processo de Etnogênese e “está em sintonia com processos de retomada de tradições por grupos étnicos, então considerados aculturados ou extintos, em vários lugares do Brasil e

América Latina” (PEIXOTO, ARENZ, FIGUEIREDO, 2012, p. 279). À medida que esses povos assumem a identidade étnica⁵⁰, combatem historicamente o neegacionismo e a falácia do da existência indígena na região. Com essa disposição, o Movimento Indígena constroi e utiliza os instrumentos de políticas territoriais em benefício do coletivo, muito embora o Estado exerça a morosidade na regularização fundiária de territórios indígenas que sofrem com empreendimentos econômicos (fronteira agrícola) e as sobreposições como, a Floresta Nacional (FLONA), as Unidades de Conservações (UC's), os Assentamentos, Glebas, as Áreas de Proteção Ambiental (APA's). Abaixo, identificamos a presença de sobreposições sobre as TI's, na extensão do Baixo Tapajós:

Figura 15 – Mapa dos 13 Povos e Terras Indígenas no Baixo Tapajós

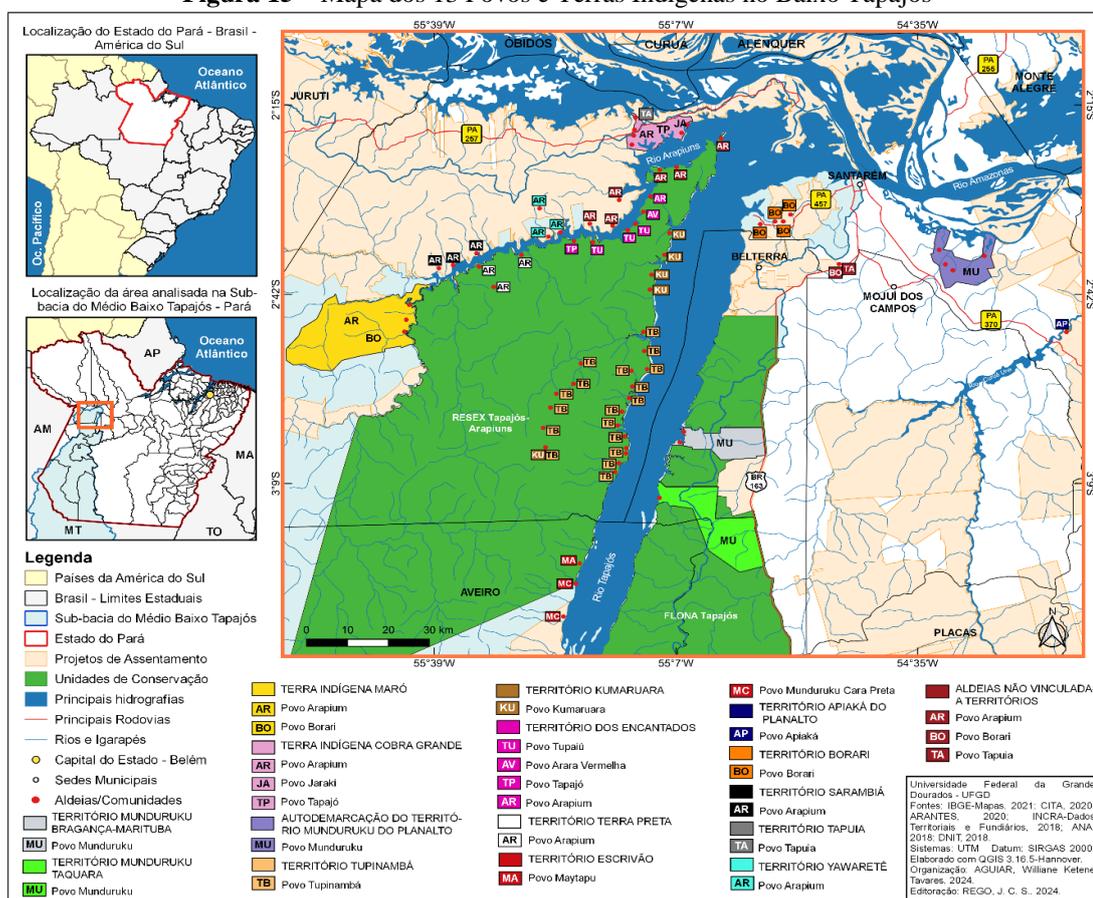


Foto: Williane Aguiar (2024).

⁵⁰ Os autores esclarecem que: “o entendimento de que o importante é assumir coletivamente a identidade indígena, e não o fato de ser “índio puro”, em evidente contraste cultural com a sociedade envolvente, passou a permear as leis, permitindo o reconhecimento de populações mestiças que se autoidentifi cam como indígenas. Nesse sentido, as legislações que presentemente respaldam as emergências indígenas são produtos de uma construção social que ultrapassou velhos conceitos. A mestiçagem não impede que as comunidades se reconheçam e sejam reconhecidas como indígenas. Desconstruiu-se, assim, a ideia excludente do índio como aquele ser tradicional, nu, morando no mato” (PEIXOTO, ARENZ, FIGUEIREDO, 2012, p. 284).

O mapa acima demonstra a complexidade de sobreposições sobre as aldeias na cidade de Santarém, o que resulta nos conflitos agrários devido aos interesses pela floresta, água e terra, como propõe Francilene da Conceição (2023), na Amazônia. Segundo os dados do mapa, as sobreposições são:

- a) Gleba Nova Olinda sobrepõe-se à TI Maró;
- b) Projeto Agroextrativista Lago Grande sobrepõe-se à TI Cobra Grande;
- c) Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns (RESEX) sobrepõe-se às dezenas das aldeias dos Tapajó, Arapium, Tupinambá, Tupaiu, Maytapu, Kumaruara, Munduruku Cara Preta e Arara Vermelha;
- d) Floresta Nacional (FLONA) do Tapajós sobreposta às TI's Munduruku-Taquara e Bragança-Marituba;
- e) Área de Proteção Ambiental (APA), Projeto de Assentamento Eixo Forte, Área de Concessão de Belterra sobrepõem-se à TI Borari de Alter do Chão;
- f) Projeto de Assentamento Corta-corda, Gleba Ituqui A, Quilombos de Murumuru, Murumurutuba e Tiningu, Área nova de Concessão de Belterra sobrepostas às TI Munduruku e Apiaká do Planalto Santareno.

A abertura da fronteira agrícola tem intensificado a dinâmica das sobreposições sobre as comunidades indígenas e populações tradicionais, e isto, conseqüentemente, tem fomentado o cenário de desastres ambientais, diminuição de caças e espécies de peixes, contaminação dos rios, lagos e está impactando diretamente a vida das populações tradicionais. Segundo Conceição (2023), os interesses dos empresários do agronegócio estão alinhados à conveniência e usurpação dos recursos naturais e da terra, como, o “*Territórios AgriHidroFlorestais*”, e essa dinâmica intensificou-se na região do Oeste do Pará desde o final da década de 1990 até os dias atuais, sustentada pelas ações agroestratégicas do mercado mundial das commodities. Pontua:

Todo esse mosaico de territorialidades amazônicas, constituída de povos amazônicos e comunidades tradicionais nas TAFs, como possui uma riqueza material (uso da natureza/território de cunho político e cultural) e imaterial (ancestral e espiritual), vem se tornando alvo dessa lógica espoliadora, desigual e combinada, que visa a mercantilização (negociação e especulação) da natureza/territórios (taxação de preços dos espaços apropriados nas TAFs). Por outro lado, como resposta aversa à essa lógica, escala e processo de exploração e violência da agricultura capitalista global, na Amazônia do Planalto santareno criam e recriam estratégias e/ou movimentos de (re)existências que são protagonizados e representados através da autonomia de luta, resistência e (re)existência coletiva e comunitária dos povos amazônicos em defesa de suas existências nas TAFs e pelo direito à permanência dos/nos Territórios AgriHidroFlorestais Amazônicos (CONCEIÇÃO, 2023, p. 261).

Em consonância com a autora, a dinâmica dos povos da floresta, sobretudo, os Munduruku e Apiaká, manifestada pela riqueza material (território, política, cultural, arqueológico, recursos naturais) e imaterial (ancestral, espiritual) configura a recriação de estratégias de lutas e autonomia coletiva contra os impactos do capital agrícola e global no Planalto Santareno. Acerca dos territórios que estão no epicentro do desmatamento, a autora esclarece que:

No município de Santarém, os territórios que mais se sobressaem nos registros das situações de conflitos e conflitualidades ocorrem dentro T.I. Munduruku do planalto santareno, com destaque para as aldeias de Açaizal e Amparador, sendo que a invasão da produção agrícola da commodity soja e milho, realça como ultimato e repressão espacial e territorial também para as 3(três) outras aldeias (São Francisco da Cavada, Ipaupixuna e São Pedro do Palhão) da T.I. Munduruku. Entretanto, como ocorre na T.I. Munduruku e T.I. Apiaká, esse fenômeno geográfico excludente e contraditório, acaba por pressionar e ameaçar ainda as outras aldeias, São Francisco da Cavada, Ipaupixuna e São Pedro do Palhão, pois segundo os(as) indígenas da etnia Munduruku e Apiaká, a luta por Territórios AgriHidroFlorestais Amazônicos é única e deve protagonizar a união mútua do movimento indígena entre eles, pois essa territorialidade hegemônica agrícola global (agronegócio), ao investir nos avanços dos estudos técnico-científicos (integração entre ciência, tecnologia e informação) e rediscutir acerca do planejamento de ordenamento territorial realizados na área/limite do território Munduruku e Apiaká, envolvendo as aldeias São Francisco da Cavada, Ipaupixuna e São Pedro do Palhão, pode ser considerada também um local propício para o desenvolvimento da monocultura agroexportadora de soja e milho transgênico (CONCEIÇÃO, 2023, p. 261, 262).

Conforme pontua Conceição (2023), notamos que a atuação do Movimento Indígena local é marcada pela reorganização político-social diante dos embates do não cumprimento dos direitos e do respeito à diversidade étnica previsto na CF de 1988. Desta maneira, a fronteira das commodities em Santarém acarreta a exploração ilegal dos recursos naturais, a devastação ambiental, a invasão de terceiros ou agregados nas aldeias, de conflitos fundiários com as populações tradicionais locais, como é o caso da TI Munduruku do Planalto. Por consequência disso, existe um claro entrechoque de interesses pela terra, como os ancestrais, defendidos pelas populações Munduruku e Apiaká e os comerciais agrícolas cobiçados pela elite do agronegócio local (fazendeiros, vereadores e empresários) ligados à multinacional Cargill. Todavia, é notório que as ações do Movimento Indígena local traçaram estratégias para a consolidação da educação, da saúde, da cultura e da gestão do território, ainda que vulneráveis às ilhas da soja sob as aldeias. Assim, de acordo com os dados de pesquisa de campo, identificamos que as populações indígenas padecem pelo processo de desterritorialização do agronegócio latifundiário e do mercado de terras, ao mesmo tempo em que estabelecem meios de resistência territorial, através da quantificação do autorreconhecimento indígena que ocorre no Baixo Tapajós.

Capítulo 3

A ESTRATÉGIA DA AUTODEMARCAÇÃO E GESTÃO DA LUTA PELA TERRA

No capítulo anterior, buscou-se apresentar e sintetizar a expansão do Agronegócio sojeiro a nível local e sua relação com a dinâmica do mercado mundial das commodities, bem como a atuação dos Movimentos sociais, sobretudo do Movimento Indígena local em defesa da terra ancestral, e as respectivas estratégias internas do coletivo.

No presente capítulo, identifico o processo da *Autodemarcação*, como direito alternativo de luta pela terra, como ocorre no Território Indígena Munduruku do Planalto, com ênfase às suas formas próprias de contar e fazer a história. Abordamos também os desdobramentos dessa ação, que serviu de parâmetro para a criação do Protocolo de Consulta (PC), do Plano de Gestão (PG) e Uso do Território Munduruku do Planalto Santareno, assim como os debates e as expectativas de caráter político, social e territorial que perpassam as recentes mobilizações das comunidades indígenas que demandam o reconhecimento do seu território.

3.1. O Autodemarcar Coletivo Indígena e as Demarcações “Oficiais”

Por consequência das políticas indigenistas e medidas adotadas pelo Estado brasileiro para os povos indígenas do século XVI ao século XXI, o Brasil Indígena continua, em grande medida, sendo subjugado pelas normas estabelecidas pela sociedade não indígena. Isso vale para as formas legislativas coloniais, para criação, em 1910, do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), através do decreto 8.072; para a Constituição Federal de 1934, que, enfim, insere a situação dos povos indígenas na legislação nacional; para a Criação da Fundação Nacional do Índio [**dos Povos Indígenas**] (FUNAI), em 1967; para o Estatuto do Índio, Lei nº 6001/73, no período da ditadura militar (1964-1985). A promulgação da Constituição de 1988 representa, do ponto de vista jurídico, uma mudança a tudo isso.

Ainda que legislações em diferentes países, como Austrália, Canadá, Peru, México⁵¹ e Brasil ensejem, em seus princípios, determinações que busquem equacionar direitos e deveres

⁵¹ Em um estudo de perspectiva comparada de situações econômicas, sociais, culturais, João Nackle Urt (2014) adverte: “Em todos os países estudados [Austrália, Canadá, México e Peru], os povos indígenas vivem atualmente situações de grave desvantagem em relação às sociedades nacionais, incluindo: a) indicadores mais baixos de educação, saúde, emprego, moradia, expectativa de vida; b) indicadores mais elevados de violência, encarceramento, suicídio, alcoolismo; c) inserção subalterna nas economias nacionais; mesmo quando há grandes empreendimentos situados em suas terras, os povos indígenas não participam da condução dos negócios nem compartilham dos lucros; d) dificuldades para implantar direitos culturais, como a garantia da prática de suas línguas e religiões; e) a educação diferenciada só começou a ser debatida e implantada no final do século XX; e)

civis aos povos originários, o que na realidade acontece são práticas recorrentes de negações de direitos constituídos e favorecimento e benefícios para a camada social mantenedora do poder.

Movimentos Sociais organizados do mundo inteiro recorrem a diversas formas de luta por seus direitos, seja através do viés legalista, como ações na esfera do poder judiciário, seja por modos alternativos de enfrentamento, como ocupações de órgãos públicos, de terras improdutivas, greves, manifestações, passeatas, guerrilhas e, mais recentemente, as Autodemarkações⁵², como demonstração da pretendida autonomia tradicional e/ou indígena. Para a antropóloga Luísa Molina (2017), o termo *Autodemarkação* desdobra-se da seguinte maneira:

Em uma primeira mirada, experiências de autodemarkação referem-se ao envolvimento direto de coletivos indígenas com uma determinada etapa do processo de regularização fundiária de suas terras: a consolidação dos limites físicos dessas áreas, através da abertura de picadas e da fixação de placas de identificação. No entanto – e como a experiência munduruku [Médio Tapajós] já nos permite ver –, essas experiências estão longe de reduzir-se à dimensão técnica e a um momento pontual de um processo que, ele mesmo, não é apenas legal ou administrativo, mas também político – como a literatura antropológica não cansa de frisar há pelo menos três décadas. Não está no envolvimento político e técnico dos índios, portanto, a especificidade de uma autodemarkação. Em muitos outros processos de criação de TIs, é mesmo a partir de uma reivindicação indígena que o processo se inicia; em outros, há uma atuação também direta dos índios na identificação dos limites da área. Parecem-me poucos, senão inexistentes, casos em que a demarcação não se deu sem muita mobilização pelo pleno reconhecimento dos direitos territoriais indígenas (MOLINA, 2017, p. 69-70).

O argumento da autora conceitua o termo de Autodemarkação e, ao citar teoricamente Lino Neve (2012), descreve que tal processo é “a iniciativa contra-hegemônica mais eficaz no sentido de questionar o papel centralizador do Estado sobre as questões indígenas” (MOLINA, 2017, p. 70), cujo objetivo é pressionar não somente o Estado, mas também os órgãos indigenistas que deveriam atender os direitos territoriais indígenas. Todavia, Molina argumenta algumas lacunas deixadas por Neves, por exemplo: primeiramente, a redução de mecanismos de pressão dos indígenas sobre o Estado; segundo, a não descrição da restrição da Autodemarkação àqueles que tiveram convênio com FUNAI ou outros órgãos para lograr seus interesses territoriais. Concordamos que, à medida que a Autodemarkação do coletivo indígena solicita e cobra as demandas internas de regularização fundiária de suas aldeias, existem demandas e conhecimentos legais a serem seguidos, de acordo com os direitos indígenas previsto na CF de 1988.

dificuldades para interromper e reverter os processos de privação territorial; f) dificuldades para implantar direitos políticos, como a autonomia sobre seus territórios” (URT, 2014, p. 46).

⁵² Observo como uma atuação direta do coletivo indígena delimitar as TI's seguindo os planos políticos, sociais, territoriais e culturais da comunidade indígena.

Luís Boaventura (2023) e Luísa Molina (2018) entendem Autodemarkação como o envolvimento do coletivo indígena na regularização fundiária da terra como uma instituição de consciência política. A exemplo dos Munduruku no Médio Tapajós, enquanto Boaventura se refere a um “direito encontrado na rua”, a partir de alternativas não estatal, o que denota a fragilidade jurídica sobre os direitos indígenas, Molina diz que a terra é a condição de autodeterminação fundiária, a qual não se limita apenas em uma extensão territorial, visto que é permeada por valores e tradições ancestrais, portanto *incapturáveis*, considerando visões distintas entre o autodemarcador étnico e as demarcações convencionais da FUNAI.

À medida que as TIs são cobiçadas pelos empreendimentos governamentais, as populações indígenas constroem estratégias da defesa territorial, como a Autodemarkação, e, conseqüentemente, esse processo é permeado de conflitos. Molina (2017) esclarece que:

[...] a ideia de que a autodemarkação de uma Terra Indígena (TI) promove tensões semelhantes, por lançar mão do aparato de categorias e procedimentos jurídico-administrativos governamentais para que uma determinada área, submetida (de diversas maneiras) ao faz de conta, seja reconhecida pelo governo Federal como TI. [...] as tensões promovidas pelas autodemarkações são dissonâncias de mão dupla, algo que se dá sobre o plano dos conceitos e dos procedimentos, uma transformação do termo “demarkação” antes do que uma definição prévia dos limites do radical “auto”, nele acoplado (MOLINA, 2017, p. 62).

A referida citação acima esclarece o *faz de conta* do papel do Estado para atender às demandas que geram tensões jurídico-administrativas e governamentais, embora demasiados discursos, já que há inoperância dos procedimentos (ação) para com os indígenas, que insistem por respostas imediatas devido à invasão de suas terras para a demarcação, o reconhecimento oficial e declaratório da TI. Molina frisa, nesses termos, que tal procedimento transforma o próprio discurso governamental em ação direta dos indígenas, “virando o jogo”, no ato coletivo do Autodemarcador para a regularização fundiária. Ademais, com a morosidade do Estado em demarcar as TIs reforçam-se as atividades ilegais madeireiras e garimpeiras e, conseqüentemente, os indígenas devem inspecionar, “monitorar os limites da TI, constantemente ameaçada por invasores; manter-se na luta para que a regularização fundiária se conclua; e seguir “preservando” a terra” (MOLINA, 2017, p. 67).

Embora o processo de Autodemarcador seja uma prática recente no cenário político e mais ainda nos debates acadêmicos, pois enseja um novo modo da ação indígena enquanto detentores de direitos, essa é uma ação política legítima e que deve ser analisada metodicamente por diversas áreas do conhecimento. As Autodemarkações, como ações de pressão para a demarcação territorial via Estado, não se encerram com os processos administrativos da FUNAI

(MOLINA, 2018). Seu José Mori, liderança Apiaká do Planalto Santareno, corrobora esse entendimento:

A autodemarcação foi concluída, mas a nossa luta ainda não, a gente precisa continuar pressionando o Estado, porque os sojeiros continuam aqui, a soja tá aí, a hidrelétrica alaga nossas terras, falta educação, posto de saúde, transporte público. Eu conheço a constituição e sei dos nossos direitos (ENTREVISTA, ALDEIA SÃO PEDRO DO PALHÃO, 2024).

Molina (2018) propõe que os processos de Autodemarcação e a diligência demarcatória do Estado caminhem simultaneamente, o que de fato torna-se coerente, tendo em vista que a Constituição, em seu artigo 231, estabelece e configura que terras indígenas:

§ 1º - São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios, as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

Com o fim da ditadura militar, em 15 de março de 1985, e a promulgação da chamada Constituição Cidadã de 1988, os Movimentos Sociais obtiveram garantias de liberdade em busca de espaços legítimos de construção de políticas públicas. Não se trata de coincidência o período em que tais manifestações passam a ser pauta e ação dos Movimentos Indígenas organizados, dado que, com a promulgação da CF de 1988, o Brasil passou a respirar ares de liberdade democrática, interrompida por 21 anos de violência institucional e negação dos direitos cidadãos, inclusive e particularmente os direitos indígenas. Se por um lado os agricultores mobilizavam-se em torno da estrutura, até hoje bem assentada do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra – MST, por outro, os indígenas buscavam junto à FUNAI as demarcações de suas terras, tradicionalmente ocupadas, de acordo com o art. 231 da CF de 1988. Apesar do já citado modelo econômico liberal, ulteriormente embasado em políticas anti-indígenas, os governos de José Sarney (1985-90), Fernando Collor de Melo (1990-92) e Fernando Henrique Cardoso (1994-2002) homologaram as TI's, no entanto, durante o governo de FHC demarcou as terras, porque já havia uma demanda administrativa advinda dos mandatos anteriores, portanto apenas assinou o que já estava em trâmite político. O fato é que, ainda que as demarcações de terras começassem a ser uma realidade na década de 1980 e 1990, o passivo histórico de negação de direitos às centenas de etnias indígenas no Brasil era e continua sendo colossal. A esse passivo soma-se a falta de investimentos públicos, a pouca relevância dada ao órgão indigenista oficial, os fortes interesses fundiários contrários à pauta indígena que desprestigiaram toda a soma de esforços indigenistas e endossamento.

Ademais, o processo de Autodemarkação iniciado naquelas décadas (fins dos 1990 e início dos 2000) se consolidou como das mais efetivas estratégias de proteção territorial frente às grandes obras de desenvolvimento e de invasores. Representa, ainda, uma forma eficiente de as comunidades indígenas demandantes exporem suas lutas para fora do ambiente restrito do indigenismo, de exercerem pressão para que o Estado, oficialmente, demarque e garanta a terra como forma de sobrevivência frente aos impactos ambientais e sociais travestidos de progresso econômico. Gonçalves e Spinoza (2024) propõem que o direito indigenista e o direito dos povos indígenas caminham conjuntamente. Enquanto o primeiro se remete ao aparelho legal do Estado e que simultaneamente tem as demarcações de terras paralisadas, porque estão fora do alcance do mercado mundial, o segundo, parte das aspirações dos indígenas que são detentores desse direito e são viesados para medidas internas alternativas, como é o caso da autodeterminação do Autodemarkar. Segundo os autores:

Se, por um lado, existem direitos oficiais, como produtos limitados pelas normas jurídicas que os contêm, por outro lado, subsistem direitos extra estatais cujos valores correspondem diretamente às expressões dos litígios e demandas da sociedade. No âmbito indígena, essa distinção pode ser esclarecida pelos termos direito indigenista, ou seja, o direito oficial que surge da estrutura do Estado, e direito indígena, aquele que surge das aspirações comunitárias dos povos (GONÇALVEZ; SPINOZA, 2024, p. 7-8).

Conforme a conceituação acima, atentamos que os dispositivos legais construídos e inseridos no seio da instituição oficial repercutem em contradições, afinal, o dever não é cumprido, e as reivindicações indígenas legítimas são silenciadas por interesses econômicos, porém a ação desses povos resulta numa demanda “extra-estatal como uma proposta alternativa ao procedimento estatal de demarcação de terras indígenas, mas que pode também complementá-lo” (GONÇALVEZ; SPINOZA, 2024, p. 8). O panorama das lutas indígenas por seus territórios no Brasil, apesar do processo de redemocratização, da própria Constituição de 1988 e de avanços sociais, ainda evidencia sérias dificuldades legislativas, judiciárias e políticas. A exemplo desses problemas, podemos citar casos que vão da decisão judicial em Santarém, no Oeste do Pará, que anulou o relatório técnico da Funai sobre a TI Maró⁵³; a drástica mudança no cenário ambiental do Planalto Santareno em decorrência de políticas públicas (mercado da soja, agropecuária); ou os preconceitos institucionais, como: a criação,

⁵³ Sobre esse assunto ver: TAPAJÓS, Ib Sales. Direitos indígenas no baixo tapajós, entre o reconhecimento e a negação: o caso da terra indígena maró. Orientador: Nirson Medeiros da Silva Neto. 2018. 182f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Sociedade) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufopa.edu.br/jspui/handle/123456789/541>.

em 2018, do inquérito de nº 1.819 da “**Comissão especial de estudos parlamentares sobre a proliferação de grupos e de territórios étnicos no município de Santarém – PA**”. Assim, pontuamos que, no caso específico que ocorre no Baixo Tapajós, esses conflitos são apenas alguns apontamentos relatados em entrevistas, visto que a dinâmica do cotidiano segue demasiadas violências no mesmo campo territorial. Nos últimos anos, vários povos indígenas vêm empreendendo Autodemarcações, criando associações indígenas e acelerando parcerias com entidades civis. No quadro abaixo, destacamos as identificações das Autodemarcações como uma luta legítima da regularização fundiária no Brasil:

Quadro 5 – Identificação das Autodemarcações das Terras Indígenas no Brasil

TERRA INDÍGENA	ETNIA/LOCALIZAÇÃO	AUTODEMARCAÇÃO (períodos: inicial-final)	REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA
1. Alto Rio Purus	Povo Kulina e Kaxinawá (Acre)	1984-1984	Homologada
2. Kulina do Médio Juruá	Povo Kulina (Acre e Amazonas)	1990-1997	Homologada
3. Deni	Povo Deni (Amazonas)	2001-2003	Homologada
4. Wajãpi	Povo Wajãpi (Amapá)	1994-1996	Homologada
5. Apinayé	Povo Apinajé (Tocantins)	1985-1985	Homologada
6. TI Maró	Povo Borari e Arapium (Pará)	2007-2007	Homologada
7. Sawré Maybu	Povo Munduruku (Pará)	2014-2015	Homologada
8. TI dos Encantados	Povo Tupinambá (Pará)	2016	Em identificação
9. Passo Grande do Rio Forquilha	Povo Kaingang (Rio Grande do Sul)	2013-2013	Delimitada
10. TI Munduruku e Apiaká do Planalto Santareno	Povo Munduruku e Apiaká (Pará)	2010-2015	Em Identificação

Fonte: Williane Aguiar com base nos dados de Luísa Molina (2017).

Conforme o quadro acima, contextualizamos que, nas últimas décadas, ocorreram Autodemarcações nas regiões do Acre, Amazonas, Amapá, Pará, Rio Grande do Sul, Tocantins, tendo em vista a reivindicação dos povos indígenas com o objetivo claro de delimitação e proteção das TI's pelo país. Observamos, ainda, que tal processo ocorreu, a priori, na Amazônia, pois abarca maior quantidade de populações indígenas, como os Kulina, Kaxinawá, Deni, Apinajé, Wapijã, Munduruku do Médio Tapajós, Munduruku e Apiaká do Baixo Tapajós, Tupinambá, Borari e Arapium, do que outras regiões do Brasil, por exemplo, os Kaingang que habitam a região Sul do país, no Rio Grande do Sul. Essa ação autônoma e de autodeterminação coletiva (MOLINA, 2017; BOAVENTURA, 2023) converge para uma dinâmica de pretensão da regularização fundiária e oficial das TI's frentes às atividades ilegais das commodities

agrícolas, madeireiras e garimpeiras que impactam a reprodução social, ambiental e cultural dessas populações presentes ao longo da região Amazônica.

Há que se destacar a importância da Autodemarcação no Médio Tapajós, que contou obviamente com os Munduruku de Sawre Muybu (principais agentes de sua própria terra), sob a liderança do cacique Juarez Saw Munduruku e de guerreiros, assim chamados, do Alto Tapajós, que, estrategicamente, empreenderam o coletivo indígena Munduruku do Alto e Médio Tapajós. Ao abrirem ramais, ditos “*picadas*” nas matas, articularam-se com povos ribeirinhos, como de Montanha e Mangabal, e instalaram placas autodeclaratórias dos limites do território com o intuito preliminar de informar para “incautos” desavisados que, a partir daquele determinado local, está se adentrando em território indígena Munduruku. Não existem incautos na verdade, mas grupos organizados de garimpeiros e madeireiros que atuam indiscriminadamente dentro ou fora dos limites territoriais indígenas, conforme a ocorrência de madeira nobre, ouro ou diamante, no caso do Médio Tapajós.

Esta ação Autodemarcatória acompanha um novo modelo de gestão adotado por algumas etnias para a delimitação territorial como ação legítima já realizada pelos Guajajara e os Kaapor, no Maranhão, os Wajãpi, no Amapá e os Tembé e os Borari e Arapium, no Pará. Esse modelo de gestão é caracterizado pelo enfrentamento e pelo processo de retomada e ocupação de áreas ameaçadas dentro de seus territórios tradicionais. Contextualizamos que, em alguns casos, devido à escassez de fontes bibliográficas, não aparece, nas bibliografias anteriores, o termo *Autodemarcação* para o caso dos Wajãpi no Amapá (MOLINA, 2017) e para os Borari e Arapium na TI Maró, posto que, à época, utilizavam a denominação “demarcação”. Dayanny da Silva *et al.* (2025) afirma que esse processo revela novos anseios na sociedade, pois é “uma alternativa de luta e de re-existência, a partir da autonomia de povos originários que se insurgem e buscam igualdade de direito” (DA SILVA *et al.* 2025, p. 3).

Na década de 1970, o Movimento Indígena estabelecia-se enquanto unidade política organizada através das grandes assembleias e posicionou-se frente às investidas de setores político-econômicos. Porém, mesmo no contexto pós-1988, ainda se utilizam antigas legislações, como o Estatuto do Índio, Lei nº 6001/1973, enraizadas em discursos assimilacionistas e paternalistas interpretados de formas divergentes. Novos questionamentos realizados pelos indígenas e novas demandas de interesses da gestão e proteção do território ganhavam força tanto pela pressão internacional e pela CF/1988 e de parcerias institucionais como: CPT, CIMI e CTL, como pelo reconhecimento próprio de ideais seculares desses povos, de acordo com seus costumes, crenças e tradições. Essas parcerias, de certa forma, engendraram, no interior do movimento indígena, novas estratégias na luta contra os projetos

nacionais que tentam até hoje invisibilizar os povos tradicionais e indígenas enquanto indivíduos ligados à terra de viver (MOLINA, 2017) e habitar.

A partir da relação com essas organizações da sociedade civil, o movimento indígena vislumbrou a criação de organizações regionais e nacionais próprias, como COIAB e APIB e, de forma autônoma, incorporou movimentos de resistência entre as centenas de etnias indígenas em busca de um propósito único: a legalização e a integridade dos territórios, o respeito aos direitos positivados constitucionalmente conquistados. Em consonância com Rocha (2017), “[...], o caminho legal sempre foi uma das formas que os próprios povos indígenas, organizados ou não, buscaram para questionar ataques que constantemente sofriam, independente de apoiadores externos” (ROCHA, 2017, p. 4). No caso específico da atuação indígena no Baixo Tapajós, dentre essas formas de luta, ocorreram diversas ocupações de seções governamentais, como a Secretaria de Educação de Santarém, o prédio da Prefeitura, as instalações da Justiça Federal e o INCRA. Outra forma de mobilização foi o bloqueio da BR-163, próximo do porto graneleiro da Cargill, responsável pelas violações ambientais nas aldeias do Planalto.

Nas imagens abaixo, observamos a manifestação dos indígenas do Planalto Santareno em frente à sede do INCRA em demanda aos direitos territoriais e regularização fundiária.

Figura 16 – Manifestação dos indígenas do Planalto Santareno em ocupação no INCRA



Fonte: Aléssio Dantas (2017).

Figura 17 – Indígenas do Planalto Santareno em articulação na sede do INCRA



Fonte: Aléssio Dantas (2017).

Essas manifestações ocorreram devido aos conflitos internos, pois a Gleba Ituqui A está sob as aldeias do Planalto Santareno. Com isso, vários indígenas apontam desrespeito quanto à devastação, ao uso excessivo dos recursos naturais praticados por não indígenas, entrada e saída de pessoas por essas comunidades. Dessa maneira, de acordo a liderança Raimundo Nonato, da aldeia São Francisco da Cavada, essas interferências objetivaram a expedição da Autodemarkação Indígena Munduruku.

3.2. As etapas das Expedições da Autodemarkação

A Autodemarkação nas aldeias Açaizal, Amparador, São Francisco da Cavada e Ipaupixuna ocorreram entre o período de 2010-2015, em períodos distintos. Segundo seu Raimundo Nonato, após várias denúncias dos impactos da monocultura extensiva da soja sob as aldeias e conseqüentemente acarretam nos crimes ambientais, as lideranças concentraram-se, em 2009, e construíram um plano preliminar de expedição entorno da TI Munduruku para delimitação e, em 2010, ocorreram as primeiras expedições pelo interior da mata, cujas terras estão no epicentro da soja. Tal processo, muitas vezes, são contingenciadas pelas fronteiras agrícolas e não as ultrapassam (como no caso da Autodemarkação no Planalto), ainda que sob a soja e o milho estejam antigas moradas, caminhos conhecidos no meio da floresta que ali

existiam, nascentes de igarapés soterrados, antigos locais de caça, locais sagrados profanados. O primeiro passo em campo é o mapa cognitivo como instrumento de guia para a delimitação da área. As figuras abaixo, mapa cognitivo e os campos trilhados, descrevem o plano das expedições pelas matas:

Figura 18 – Mapa Cognitivo da área Autodemarkada



Fonte: CPT de Santarém (2024).

Figura 19 – Campos trilhados da Autodemarkação



Fonte: CPT de Santarém (2024).

Conforme as imagens acima, sublinhamos a importância do lugar e de memória como direcionamento ancestral que os Munduruku aplicaram durante as expedições pela mata e denotamos como territórios sociais e de identidade étnica. Paul Little (2018) descreve essa ação através dos valores de cosmovisão e cosmografia retratados como herança dos antepassados sobre o conhecimento da mata e tudo que nela existe. O autor esclarece ainda que “territórios sociais é encontrado nos vínculos sociais, simbólicos e rituais que os diversos grupos sociais diferenciados mantêm com seus respectivos ambientes biofísicos” (LITTLE, 2018, p. 263). Sob os aspectos de lugar e memória, Little afirma que:

As relações específicas imbuídas na noção do lugar não devem ser confundidas com as da noção de originariedade, isto é, o fato de ser o primeiro grupo a ocupar uma área geográfica - o que apelaria à ideia de terras imemoriais -, algo difícil, senão impossível de se estabelecer, como bem mostram as disputas arqueológicas. A situação de pertencer a um lugar refere-se a grupos que se originaram em um local específico, sejam eles os primeiros ou não. A noção de pertencimento a um lugar agrupa tanto os povos indígenas de uma área imemorial quanto os grupos que surgiram historicamente na área por processos de etnogênese e, portanto, contam que esse lugar representa seu verdadeiro e único homeland. Ser de um lugar não requer uma relação necessária com etnicidade ou com raça, que tendem a ser avaliadas em termos de pureza, mas sim uma relação com um espaço físico determinado. Todavia, a categoria de identidade pode se ampliar à medida que a identidade de um grupo passa, entre outras coisas, pela relação com os territórios construídos com base nas suas respectivas cosmografias (LITTLE, 2028, p. 263-264).

Observamos, nas interpretações de Little, que originalidade não se relaciona à temporalidade, caso erroneamente invocado por anti-indígenas que afirmam a inexistência indígena no Planalto. Todavia observamos que a identidade construída no lugar redimensiona os valores coletivos com as situações sociais exploradas na terra através de uma ocupação efetiva, como frisa o autor. Por outro lado, os Munduruku e Apiaká encontram-se cercados, literalmente, por fazendas de soja, gado e pelas enchentes da Hidrelétrica de Curuá-Una, como ocorre na aldeia São Pedro do Palhão. Diz Josenildo Munduruku, cacique da aldeia Açaizal, que os jovens se orientaram pelo conhecimento tradicional do território, estabelecendo limites fronteiriços baseados no que julgam área fundamental de sua história e cultura, em áreas limítrofes às áreas invadidas às quais não possuem mais acesso, estabelecendo limites também com outras comunidades que julgam não ser convenientes interferir (como é o caso das comunidades quilombolas presentes na Gleba Ituqui A).

Na concepção de Gonçalves e Spinoza (2023) afirmam que a Autodemarcação Indígena “representa um conjunto de ações de delineamento de contornos e fixação de limites feita pelos próprios povos indígenas na consolidação física de suas reivindicações territoriais” (Gonçalves e Spinoza, 2023, p. 3). Sob tais aspectos, as ações coletivas objetivaram a

delimitação das aldeias e as imagens abaixo, como a delimitação e plaquemanto, demonstram as expedições que ocorreram juntamente com as entidades parceiras que consagrou nas atividades socioambientais.

Figura 20 – Coletivo indígena Autodemarcando as aldeias



Fonte: CPT de Santarém (2024).

Figura 21 – Plaquemanto das aldeias



Fonte: CPT de Santarém (2024).

Diante das imagens acima, identificamos a contribuição coletiva nas expedições indígenas em torno das aldeias que concretizaram a delimitação e plaqueamento interno, ainda que muitas vezes apenas Autodemarcam o território envolvendo poucas áreas fora do entorno de suas residências tentando proteger, nesse território, ao menos, seus quintais e roças. Utilizam como pontos de referência árvores de grande porte, ou pontes, nas quais geralmente posicionam placas informando a existência da TI, assim como também em beiras de rios ou estradas, locais estratégicos de maior visibilidade.

Ademais, entre a Autodemarcação e a Demarcação da FUNAI, há algumas divergências, pois a primeira se refere à ação legítima dos indígenas na delimitação da TI, por meio dos conhecimentos tradicionais e territoriais, embora sejam alvos de constantes ameaças na própria terra. Já a segunda, tem o Estado como o responsável para oficializar o processo demarcatório, com base num documento declaratório em cartório expedido pelo Ministério da Justiça. Segundo Pacheco de Oliveira (1998), a TI é uma categoria jurídica, prevista na Lei de nº 6.00110, de 10 de dezembro de 1973 (Estatuto do Índio), que, por meio do olhar etnográfico, permite discorrer também por abordagens do processo histórico, social da formação de terras indígenas no Brasil (OLIVEIRA, 1998). Para Oliveira (1998, p. 22), o processo demarcatório é “a demarcação que constitui a parte derradeira no processo de regularização e garantia das terras indígenas, cabendo essa iniciativa à FUNAI de acordo com as normas a serem estabelecidas em decreto do Poder Executivo (Art. 19, lei nº 6.001)”.

Posto isso, é essencial observarmos que as demarcações oficiais consideram as áreas habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo preceitua o artigo 231 da CF de 1988. As Autodemarcações devem possuir relevante importância, pois são atos legítimos do coletivo e reforçam a demarcação declaratória via o Estado brasileiro. Como boa parte das Autodemarcações contemplam a região de habitação permanente da etnia, suas roças e locais de uso cotidiano devem servir como base nuclear para os estudos desenvolvidos para a publicação do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID). O principal motivo de as Autodemarcações contemplarem apenas o território restante e “desconsiderarem” o entorno já apoderado pelo agronegócio é a insegurança física a que o grupo indígena encarregado de abrir picos e avançar no território está exposto.

As circunstâncias que levam determinada etnia a executar tal procedimento se devem à demora do Estado brasileiro de cumprir seu papel e às ameaças físicas ao território e aos seus comunitários. Compreendemos que o território é o espaço físico de interações entre os grupos

sociais que nele habitam. Consequentemente, é nele que se manifestam práticas de territorialidades a partir dos seus costumes e usos. Quando as práticas são divergentes entre dois atores sociais, podem ocorrer graves animosidades e conflitos de territorialidades.

Sob tais perspectivas, Rogério Haesbaert (2010) destaca que território e territorialidades são considerados categorias polissêmicas, sobretudo por serem definições conceituais divergentes. Nas perspectivas de Haesbaert, o território diverge nos campos conceituais, através da base naturalista, quando o homem é inserido no mundo natural; da base econômica, quando se utiliza a natureza para retirada dos recursos naturais, embora existam padrões de valores construídos pelo coletivo; e da base política jurídica, quando há a associação do território aos projetos de cunho capitalista do Estado Nacional através dos empreendimentos da fronteira agrícola, como o que ocorre com a expansão da monocultura da soja em sobreposição às aldeias Munduruku do Planalto. Compreendemos, com a ocupação tradicional, de um lado, e os sojeiros com a monocultura da soja, de outro, que o índice de conflitos agrários é claramente decorrente de concepções divergentes em torno da terra, território e territorialidade.

Desta maneira, as práticas de territorialidades são construções simbólicas adquiridas ao longo de anos (décadas, séculos) e mostram-se através de ações do coletivo em determinado território onde atuam por manifestações etnoculturais, cotidianas, linguísticas, religiosas de grupos sociais. No que se refere à realidade dos Munduruku, estes são contrários aos interesses dos sojeiros, que trazem consigo experiências do setor agroindustrial (CONCEIÇÃO, 2023; GUEDES, 2021; COSTA, 2012). A perspectiva desse setor é de dominação do território para a retirada predatória dos recursos naturais, o que, consequentemente, implica a degradação da terra por meio da territorialização do capital internacional para a monocultura da soja e expropriação dos recursos primários dos indígenas que ocorre nas aldeias Munduruku.

Portanto, resta claro que as Autodemarkações são processos complexos de base comunitária extremamente perigosos para os indígenas. Durante os dias de caminhada nas respectivas expedições, ficam expostos a confrontos com invasores que, no mais das vezes, também se articulam e se armam como verdadeiras milícias. Nesses momentos estão sós, diferentemente do que ocorre quando os integrantes do GT percorrem o território com aparato policial e adentram em fazendas ou locais que envolvam possíveis confrontos. Em entrevista, o indigenista Dantas destacou que: “Durante a ação da Autodemarkação estão sem apoio do Estado e em muitas ocasiões são os invasores que contam com o beneplácito das forças de repressão Estatais por serem grupos que estão sob a égide e proteção do poder político e financeiro local” (ALÉSSIO DANTAS, 2018, Santarém-PA). Então, torna-se suficientemente

claro o motivo pelo qual as Autodemarkações, na maioria das vezes, não abrangem o território em sua inteireza, deixando de fora nascente de igarapés, locais de caça e pesca, muitos locais sagrados, cemitérios, áreas de recursos naturais imprescindíveis para a sobrevivência do povo, quando esses locais já estão sob o domínio dos invasores.

Sob esses aspectos, com o exercício íntimo de territorialidade da Autodemarkação, este movimento marcou o processo da ação coletiva dos Munduruku, na execução da gestão e identificação dos lugares sagrados nas aldeias. Nas palavras da liderança Josenildo Munduruku, da aldeia Açaizal:

Sim, a autodemarkação foi, na verdade, houve de forma distinta, mas que houve a coletividade de todos, né, de todas as aldeias elas participaram desse processo. Ela não foi feita assim separadamente o processo, todas as aldeias participaram. [...] Mas foi assim, né, o processo coletivo, onde nós identificamos os locais sagrados, pontuamos como pertencentes ao nosso uso comum, foi legal e bacana (JOSENILDO MUNDURUKU, Aldeia Açaizal do Planalto Santareno, 2023).

Segundo a liderança indígena, houve a parceria, sobretudo com entidades sociais, como, a CPT, CIMI. Josenildo Munduruku ainda relatou:

Uma das principais organizações que sempre nos ajudou, né e sempre foi parceira nossa, foi a CPT. Foi e continua sendo uma das organizações que sempre nos deu aí esse apoio, né. Além da CPT, porque a CPT conta com parceiros internacionais, né, a gente teve parceria aí com a ONG NIZERI, e com outros parceiros também contribuíram com essa luta, não posso deixar de mencionar o CITA como parceiros aí nessa luta de fortalecimento também, né, a universidade a UFOPA que teve junto com a gente aí, nesse trabalho de organização (ENTREVISTA, JOSENILDO MUNDURUKU, Planalto Santareno, 2023).

Nesse sentido, foram firmadas parcerias com as organizações e entidades sociais. As representações das associações indígenas do Planalto, embora criadas em momentos distintos, contaram com a presença das lideranças indígenas ligadas a estas associações, o que foi essencial para a efetivação desta ação, visto que todos desempenharam algum papel, desde a preparação de alimentos à participação ativa nas expedições com grupo de jovens responsáveis para a fixação de placas limites nos extremos dos territórios. As etapas da luta territorial para os Munduruku consistiram na elaboração e organização das fases para a realização do procedimento de Autodemarkar, cujo processo obedeceu às seguintes etapas:

- a) Mobilização interna (associações indígenas, criadas entre os anos de 2008 e 2023) e participação de lideranças de aldeias externas (CPT, CIMI, CITA, Indígenas de outros territórios, como a TI Maró);
- b) Grandes Assembleias na TI Munduruku do Planalto Santareno (pauta-consenso entre as partes);

- c) Posicionamento das decisões e ações para as lideranças das associações indígenas e agregados;
- d) Organizações dos trabalhos sobre a gestão do território (desde a preparação da alimentação ao plaqueamento nas aldeias);
- e) Constituições das equipes para abertura dos picos, ramais e extremas de fronteiras, como é o caso das comunidades quilombolas (Mururu e Tiningu) que têm laços de parentescos e apadrinhamento com os Munduruku (Ipaupixuna e São Francisco da Cavada);
- f) Fronteiras e fixação de placas para a sinalização das aldeias em lugares estratégicos: à frente das aldeias, em locais visíveis nos diversos ramais que cortam a TI ou próximo dos invasores.

Nesse sentido, a Autodemarkação é um ato de autorresistência e de autoenfrentamento à morosidade e prevaricação do Estado no que tange à fiscalização ambiental e ao avanço dos sojeiros e à atuação de capangas dos invasores. O trabalho coletivo de aberturas de picos e de plaqueamento, com o apoio de conduções (motos e carros) contou com a parceria da CPT. Esse trabalho foi fundamental para sinalizar a existência e conscientizar visitantes e pedestres de que ali existem comunidades indígenas. A esse respeito, a liderança indígena Manoel Munduruku comentou que os lugares de limites são caminhos antigos já conhecidos pelos indígenas e que, lamentavelmente, por invasão dos sojeiros, encontram-se cercados para evitar a circulação dos indígenas no território. Um dos exemplos mais claros de fixação da placa em local de conflito, como observamos durante a pesquisa de campo, é, à entrada da já citada Cachoeira da Cavada, a um lado, a entrada da liderança Raimundo Nonato conhecido como Piquiá e, a outro, o entretenimento da cachoeira monopolizada. Diante do exposto, dentre a complexidade de conflitos existentes nesse local, foi relatado que, apesar de visões diferentes sobre a terra, seu Raimundo Nonato disse que não há embate direto com os sojeiros, como ocorre em Açaizal, Ipaupixuna e Amparador.

O processo de elaboração do mapa da Autodemarkação realizado pelos Munduruku e Apiaká contou com a presença de lideranças indígenas de outras TI's, como é o caso da TI Maró, para oficinas preparatórias de cartografia e uso de GPs para os jovens. O desenho do mapa elaborado Autodemarkado tem uma característica de proteção territorial muito interessante e quase poético, pois, se bem observado, nota-se que a terra autodemarkada não somente garante aquele espaço de convívio e uso dos indígenas, como “abraça” as comunidades quilombolas, protegendo-as do avanço da soja. Em síntese, essa ação coletiva de Autodemarkar o território converge para a efetivação do trinômio conceitual contrariar, confrontar e retomar áreas de expropriação fundiária usurpadas pelos sojeiros nas extensas áreas de permanência indígena antiga. Tais eventos têm fomentado a persistência dos Munduruku e Apiaká de

redefinirem padrões de uso sobre o território, sobretudo pelos desastres ambientais que enfrentam. Nesse contexto, as comunidades indígenas articularam-se em distintos processos históricos em defesa da proteção territorial como resultado da ação direta e da autonomia do grupo de exercer a competência que é do Estado: a delimitação das aldeias. Concluímos que a Autodemarkação que ocorre com os povos indígenas do Brasil é um fenômeno de autodeterminação legítima do coletivo de requerer, administrar, gerar a proteção da terra a partir da política territorial, que, por vezes, são alvo de políticas de empreendimentos econômicos que tentam deslegitimar esta ação indígena.

Em concordância com Molina (2017, 2018), as reivindicações das organizações indígenas divergem entre as demarcações convencionais (por empresas de topografias) e as demarcações participativas, como indígenas, pesquisadores e ativistas autônomos que constroem parcerias em detrimento de um direito garantido e manuseado pelas lideranças indígenas. Assim, a narrativa empregada por esses indígenas é de agir e delimitar o território ancestral como alternativa no campo extraestatal, como propõe Gonçalves e Spinoza (2024).

3.3. Território e Formação das Identidades Sociais

Durante a segunda metade do século XIX, a região Amazônica foi novamente palco de interesses, após a Guerra de Secessão, em 1865, com a imigração dos sulistas confederados derrotados no conflito, com objetivo de manter a política escravocrata no país, que insatisfeitos imigram para o Brasil. Segundo Vitor Nakanishi (2021), o governo brasileiro recebeu as famílias confederadas para regiões do Brasil, como São Paulo (Americanas, Santa Bárbara d'Oeste) e Santarém, no Pará. A maioria dessas famílias estabeleceram-se, porém, no estado de São Paulo, consagrando-se a maior colônia confederada na região de Santa Bárbara d'Oeste, no interior de São Paulo. A princípio, antes da Guerra de Secessão (1861-1865), a perspectiva norte-americana sobre a localização da cidade Santarena despertou interesses deles em ocupar e dominar a extensão do rio Amazonas e seus afluentes, afinal, “um território prenhe de recursos naturais e, muitas vezes, alçado à categoria de “paraíso terreal” pela literatura de viagem científico naturalista norte-americana e europeia, a qual despertou grande interesse expansionista nos norte-americanos” (NAKANISHI, 2021, p. 190).

Alinhado a isso, ainda contavam com a transferência alternativa da população afro-americana para o Brasil e a permanência do sistema escravocrata junto à política agroextrativista nas colônias de solo brasileiro, e, para os confederados, esse pensamento era eficaz, pois enxergavam a América Latina e Amazônia como um reservatório para a

manutenção da escravidão sob a ótica do racismo científico e a expansão imperialista. Nakanishi (2021) esclarece que o ponto de vista dos confederados era “derivado igualmente de um preconceito racial contra os povos da América Latina, ressaltando que o resto do hemisfério americano estava destinado à dominação anglo-saxônica, viabilizada pela expansão da população escrava e por métodos agrícolas altamente superiores” (NAKANISHI, 2021, p. 192).

Todavia, para o respectivo processo de imigração, foram essenciais os estudos dos relatórios sobre a região dos trópicos elaborado pelos emissários de migração, dentre os quais, o ex-major Lansford Hastings, os jornais e panfletos intitulados, “*Brazil, the Home for Southerners* (1866), de Ballard S. Dunn; *The Emigrant’s Guide to Brazil* (1867), de Lansford Warren Hastings; e *Ho! For Brazil* (1866), de William Wallace Wood, entre outros, falando das maravilhas do país e incentivando os sulistas” (NAKANISHI, 2021, p. 194).

Com a abertura da navegação internacional, Lansford Hastings, ex-major confederado intensificou os interesses pela colônia, pois, de acordo com ele, a garantia para o estabelecimento de uma colônia agrícola garantiria o crescimento comercial, populacional e resultaria, mais especificamente, no crescimento econômico em benefício da sociedade brasileira. A priori, Lansford Warren Hastings foi o responsável pela instalação da colônia confederada em Santarém, entre os rios Tapajós e Curuá-Una, e, respectivamente, para o acordo com o governo imperial, antes da abertura da navegação internacional, em 1866. Diante das convergências de interesses, algumas exigências foram realizadas pelos confederados como primazias e regalias, como frisa Nakanishi (2021):

1.º) Subsídio à linha de 6 veleiros entre Mobile e Pará, para trazer emigrantes dos estados do Sul, sendo proibida a vinda de pessoas de outros bairros; 2.º) Instalação de navios a vapor nos afluentes do Amazonas para uso de emigrantes, embarcações essas que serão subsidiadas da mesma forma; 3.º) Os emigrantes devem governar a si próprios, sendo as suas leis aprovadas pelo Governo. Eles devem ser isentos das leis gerais e provinciais; de impostos e taxas fiscais por 10 anos; e de todo ou qualquer ônus imposto aos brasileiros; 4.º) O governo deve dar a eles a terra de que precisam, para ajudá-los com as casas e dar-lhes rações para seis ou oito meses (Nakanishi, 2021, p. 196).

Embora as reivindicações dos confederados tenham sido atendidas inicialmente, a imigração logrou sucesso com o deslocamento para a América do Sul. Ademais, a ocupação histórica indígena no Planalto Santareno e, respectivamente, de populações tradicionais consagrou a formação de novas identidades sociais e as redes de parentescos com comunidades quilombolas fronteiriças (hoje) e os descendentes⁵⁴ dos confederados. O caso da fazenda

⁵⁴ Ao longo dos períodos, os confederados bem como seus descendentes estabeleceram-se ao longo dos rios Tapajós e seus afluentes no Baixo Tapajós, os sobrenomes dos remanescentes são: Rhome, Vaughan, Riker,

Taperinha, situada às margens do rio Ituqui e às margens do paraná Maic⁵⁵, desde meados do século XIX evidencia o marco histórico da construção de novas identidades sociais. Tal fazenda, pertencente ao Barão de Santarém, Miguel Antônio Guimarães, servia de engenho agrícola escravocrata em parceria com o confederado⁵⁶, no final da guerra da Secessão, Romulus Rhome, em 1867. De acordo com as fontes historiográficas, a fazenda Taperinha esteve inserida no processo de sesmarias:

Em 1803, uma Carta de Sesmaria foi concedida por D. Marcos de Noronha e Brito, Conde de Arcos, para outorgar a posse das terras ao sul do Paraná de Aiaia a José Joaquim Pereira do Lago (PAPAVERO; OVERAL, 2011). A fazenda foi comprada em 1804, pelo Capitão Manuel Antonio Pinto Guimarães, pai de Miguel Antônio Pinto Guimarães, agraciado com o título de Barão de Santarém em 1871 pela Princesa Isabel (RAPP PY-DANIEL *et al.*, 2023, p.4).

Sublinha-se que, a partir das estreitas relações políticas entre Brasil e Estados Unidos, os confederados foram recebidos na região amazônica por segmentos políticos detentores do poder para a execução de empreendimentos agrícolas, como o *plantation* (RAPP PY-DANIEL *et al.*, 2023) e concessão de terras. Dessa maneira, desenvolveu-se economicamente por meio do engenho de aguardente baseado na mão de obra negra e indígena escravizadas. Nesse período obteve maior notoriedade a partir das visitas de renomados pesquisadores, dentre eles naturalistas, como, Huntington Smith (1851-1919), Charles Hartt (1885), Joseph Sterre (1871), dentre outros que escreviam sobre as atividades do *plantation*, além da riqueza da fauna e da flora, como mencionam O’Dwyer e Silva (2022). Havia uma conexão entre os dois países por meio dos relatos científicos dos trópicos.

Segundo Nakanishi (2021), em 1866, o relato de jornais enviados aos Estados Unidos apontava a presença de 15 famílias, num total de 74 indivíduos que foram estabelecidos nas serras do “Piquiatuba, Diamantino, Taperinha, Tapela e Tining, na Comarca de Santarém. Também, no ano seguinte, em 1876, documentos oficiais dizem que o núcleo colonial compunha-se de 83 norte-americanos” (NAKANISHI, 2021, p. 204). Há, todavia, que se destacar que, com a falência do engenho, a fazenda foi comprada pelo biólogo suco Gootfried Hagmann e, a partir da, a função da Taperinha modificou-se, tornando-se o prestigiado centro

Weatherly, Hennington, Spurlock, Stroope, Norman, Massey, Sparks, Wallace, Mendenhall, Chaffier, McGee e Harvey. E aos arredores da comarca de Santarém, Dobbins, Menefee, Jones, Carter e Broome, Jennings.

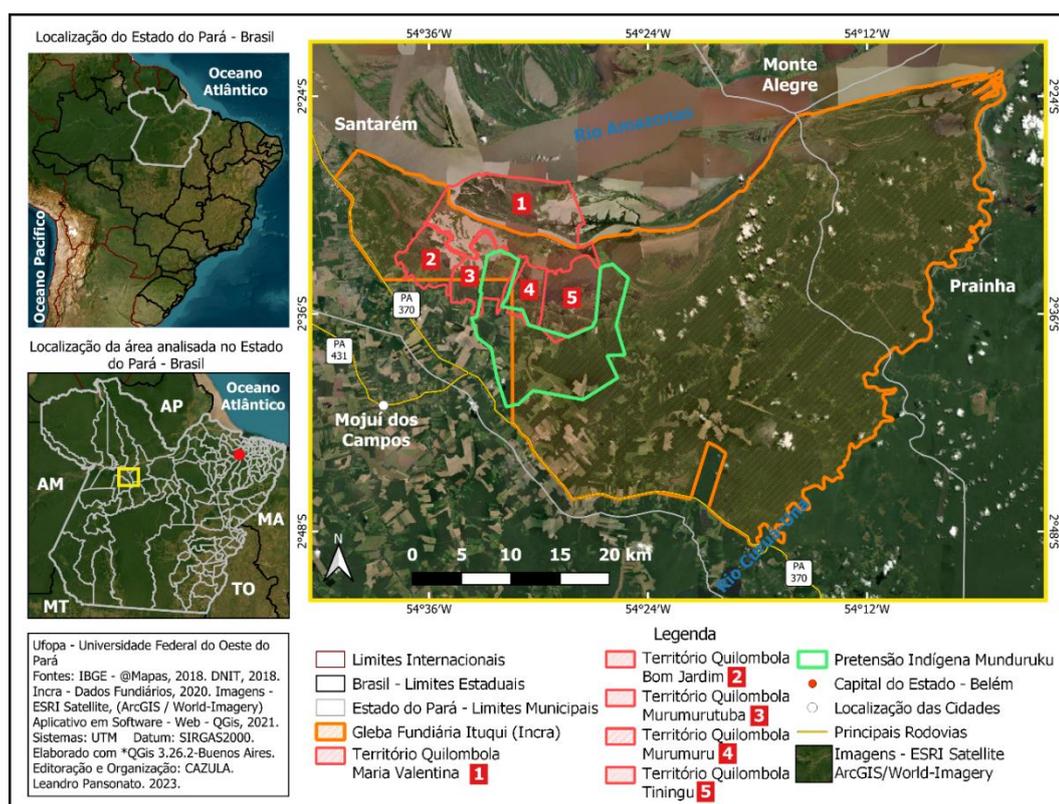
⁵⁵ área em processo de litígio, com a finalidade da implantação do projeto estatal do Porto Maicá para escoamento da soja para outras regiões. Acerca disso: <https://www.amazonialatitude.com/2019/03/12/projeto-de-porto-da-embraps-ameaca-meio-ambiente-e-povos-tradicionais-do-lago-do-maica/>. Acessado em: 10/02/2023.

⁵⁶ Um dos objetivos da vinda dos confederados para a região da Amazônia era implantar uma política voltada para o sistema do Plation e da escravidão.

de pesquisas de instituições, como o Museu Emílio Goeldi⁵⁷ e de cientistas de outras instituições.

Diante desse cenário, a cidade recebeu vários fluxos de imigração com os empreendimentos coloniais pelas cobiças dos recursos naturais, agrícolas e, conseqüentemente, interesses por territórios, o que convergiu para novas identidades sociais e suas respectivas diferenças étnicas ao longo dos séculos. Sobre esses aspectos, O'Dwyer (2009) demonstra que “[...] as diferenças [étnicas] podem mudar, ainda que permaneça a dicotomia entre “eles” e “nós”, marcada pelos seus critérios de pertença” (O'DWYER, 2009, p. 169), como proposto por Barth. Há, todavia, que se destacar que os povos Munduruku e Apiaká do Baixo Tapajós têm práticas culturais diferentes dos demais que estão distribuídos pelo Alto e Médio Tapajós. Sublinhamos, no mapa abaixo, os limites fronteiriços entre as comunidades indígenas Autodemarcadas (pretensão) e quilombolas na Gleba Ituqui A.

Figura 22 – Gleba Ituqui A (Planalto Santareno)



Fonte: Leandro Cazula (2023).

⁵⁷ O cientista Emílio Goeldi trabalhou para o governo do Pará entre os anos de 1894 até 1907.

A figura acima identifica os limites fronteiraços das comunidades quilombolas e indígenas na região do Ituqui A cuja extensão, historicamente foi povoada por muitos grupos em diferentes contextos:

a) os de paragens (aqueles que momentaneamente “paravam” no lugar em busca de outros locais), como relatado pela cacica de Amparador;

b) os de intercâmbios (aqueles que constituíram relações sociais e mantinham/mantêm deslocamentos pela região do Baixo Tapajós, através de casamentos, principalmente);

c) os de mobilidade (casos intrínsecos à forma de ser dos povos Tupi),

d) os de permanência, como é o caso dos indígenas e dos quilombolas que se mantiveram no local, apesar de todas as ameaças, como demonstram O’dwyer e Silva (2022). Essas autoras entendem que os referidos grupos passaram por uma experiência colonial compartilhada, entre vivências, trabalhos e moradas.

A conexão histórica aqui que propomos é compreender a dinâmica cultural dos Munduruku e Apiaká do Planalto Santareno, a partir das formulações de Barth “que as identidades étnicas são igualmente onipresentes, não podendo ser suprimidas temporariamente por outras definições mais favoráveis da situação de contato interétnico” (O’DWYER, 2009, p. 168). Logo, com a construção de novas identidades sociais, os grupos indígenas e quilombolas ocuparam a região do Planalto através de uma história colonial compartilhada, como sugerem O’dwyer e Silva (2022).

Sublinhamos nesses aspectos, a importância de relatos de pesquisadores sobre a fazenda Taperinha, assim como a presença e morada de populações indígenas dentre os “civilizados” e os bravios que cultivavam a Terra Preta de Índio, que era um dos critérios para a manutenção do sistema agrícola. Na década de 1990, a arqueóloga Ana Roosevelt constatou a evidência de “sambaqui cerâmico” com idade entre 5.000 a 4.000 a.C., no sítio Taperinha, próximo à cidade de Santarém, o que ela classificou como “a mais antiga cerâmica conhecida das Américas” (RAPP PY-DANIEL *et al.*, 2023; VAZ FILHO, 2010, p. 59). Portanto, constatou-se, por meio da investigação arqueológica, a ocupação humana pré-colombiana e que tais estudos demonstraram claramente que a região do Planalto é uma ilha de riqueza histórica, antropológica e cultural evidenciada pelos achados e vestígios arqueológicos naquele vasto território. Historicamente, essa fazenda passou por inúmeras fugas de indígenas e negros escravizados devido às condições desumanas de trabalho e violências em voga no período em tela. Na imagem abaixo, observamos a Fazenda Taperinha, construída no século XIX no rio Maicá, em Santarém, em estado de conservação.

Figura 23 – Fazenda Taperinha às margens do rio Maicá, no Planalto Santareno



Fonte: Williane Aguiar (2024).

Talvez isto explique a atual relação identitária entre os indígenas Munduruku, Apiaká e os quilombolas⁵⁸ que estão inseridos sob o mesmo espaço territorial da Gleba Ituqui A, no Planalto Santareno, e mantêm viva a memória cultural dos seus antepassados, por meio de histórias orais e o uso comum do território. As moradias destes grupos também foram descritas por viajantes e naturalistas em visita ao engenho da Taperinha, no século XIX. Esta fazenda foi palco, como tantas outras, de terríveis condições (in)humanas devido ao trabalho escravizado de indígenas e de negros. Nas palavras de Manoel Munduruku, essa fazenda tem vários significados históricos que ajudam a entender a luta indígena e quilombola:

Manoel Munduruku: A Taperinha significa um marco histórico pelo tempo da Cabanagem e depois [pós-cabanagem]. A Taperinha é uma senzala. O quê que é essa senzala? Isso foi aonde os alemão, os portugueses, eles trouxeram os escravos pra escravizarem aquele povo. Foi aí que nessa época que começou a briga entre índio e quilombolas com eles, porque eles se achavam o dono de tudo e começaram a ameaçar, a começar restringir o modo de vida aonde se caçava, onde se pescava, entendeu? Aí isso entrou em conflito devido essas situações. E muitos permaneceram dentro do território e muitos saíram porque não achavam conveniente viverem aquela disputa porque antes era tão sossegada a vida do indígena e do quilombola na região do Maicá com a instalação deles. Foi na segunda guerra mundial que isso aconteceu e eles foram outros que grilaram grandes extensão de terras, eles grilaram muita terra. Então é isso que é preciso olhar com atenção que tá relacionado aos grileiros de terras,

⁵⁸ Eles contam com a representatividade da Frente das *Organizações Quilombolas de Santarém (FOQS)*. Ver: <https://quilombolasdesantarem.blogspot.com/>. Acessado em 30/04/2024.

que é o fazendeiro, o sojeiro que vivem nessas grandes áreas de terras, simplesmente com uma coisa que é tão pequena e uma decisão que chama o CAR [Cadastro Ambiental Rural], que eles fazem essas grandes invasões nessas grandes áreas. E agora pra nossa surpresa desde 2015, veio aquela PEC 215, 237, né, e foi criado a discussão do marco temporal e eu acho que esse marco temporal ele é o mais criminoso de toda nossas vidas, porque a gente sabe que vem pra afetar mesmo, vem pra destruir a vida de todos esses povos que precisa permanecer nos seus territórios, precisa sobreviver dele, precisa plantar, precisa criar seus filhos, seus netos, isso tá esse veio pra tirar a autonomia e matar mesmo esses povos (ENTREVISTA, MANOEL MUNDURUKU, Planalto Santareno, 2024).

O discurso de Manuel Munduruku revela o grau de consciência e de articulação das temporalidades históricas em favor da luta pela terra das lideranças indígenas que demandam a demarcação de suas terras pelo Estado brasileiro. Em visita ao local da fazenda Taperinha, em 2024, observamos bela casa grande, em estilo neoclássico, com arvoredos ao redor. É necessário um olhar mais atento, entretanto, para que se tome conhecimento dos horrores impetrados naquele lugar. As castanheiras plantadas no belo jardim são supostamente o símbolo macabro dado pelo fazendeiro às mortes de seus escravos, como mencionado pela liderança Manoel Munduruku. Ao contrário do que comumente se pensa sobre uma senzala, como demonstrada por Gilberto Freyre: dentro de uma fazenda existia a Casa Grande e um prédio em anexo servindo de má moradia aos escravizados, na Fazenda Taperinha, havia um porão escuro e sem ventilação, embaixo da belíssima sala de estar, onde os patrões amontoavam os escravos para dormir. Dali fugiram muitos dos negros escravizados que formaram os quilombos (FUNES, 1995), que hoje fazem as “extremas” da terra Autodemarcada pretendida pelos Munduruku no Planalto Santareno e com quem os indígenas mantêm relações de parentesco e convívio, além de forças somadas contra a invasão de soja, agropecuária e grilagem de terras sobre esses territórios.

Embora a fazenda não esteja sob as aldeias Munduruku e Apiaká e faça parte da Gleba Ituqui A, observamos como ela foi construída para um sistema agrícola, pautado na escravidão de indígenas e negros escravizados. As fugas e acordos firmados, entre os indígenas e os quilombolas como frisa Funes (1995), faziam parte das estratégias para proteger os interesses étnicos hoje presentes nas narrativas orais e etnográficas, ainda que alguns Munduruku tenham perseguidos esses grupos numa clara visão mercenária da época. A Taperinha é um exemplo de temporalidades históricas marcadas pela memória de comunidades indígenas e quilombolas que interagiram e sobreviveram em vários contextos de violência (O'DWYER; SILVA, 2022). As interações sociais consagraram novas identidades e redimensionaram as práticas ancestrais como pontua Fredrik Barth (1998), e o território foi o modelador desse processo de morada e de (re) existências étnicas.

3.4. Aspectos socioculturais da TI Munduruku do Planalto Santareno

Esta pesquisa tem como suporte as análises etnográficas dos métodos olhar, ouvir e escrever, como proposto por Cardoso de Oliveira (1996). Por meio das entrevistas semiestruturadas com as lideranças indígenas, constatamos, no primeiro momento, uma riqueza de detalhes sobre a memória, a cultura, a gestão territorial, as histórias sobre a criação de associações, a recriação do ensino escolar indígena e a metodologia da língua Munduruku e a criação do Conselho Indígena Munduruku e Apiaká do Planalto Santareno. A pesquisa de campo foi dividida em cinco viagens pelas aldeias, nos anos de 2022, 2023, 2024, e 2025, respectivamente: São Pedro do Palhão, Açaizal, Amparador, São Francisco da Cavada e Ipaupixuna; nas duas últimas aldeias, não consegui entrevistas com as lideranças indígenas *in loco*.

A escolha de entrevistas foi realizada com as lideranças indígenas com o objetivo de relatar e demonstrar pela oralidade, por meio das vivências, as estratégias cotidianas de defesa das aldeias que potencializam a resistência territorial, mesmo diante de visões divergentes sobre as aldeias. Dessa maneira, ao longo desse capítulo, a memória descrita pela oralidade dos Munduruku e Apiaká são instrumentos que estabelecem conexão com a ancestralidade e o desejo de se manter viva a historicidade dos antepassados. Como observamos, cada aldeia segue entograficamente sua dinâmica interna de interesses, de administração das associações, de discussões, de demandas, de manifestações culturais e religiosas. Ao final, os interesses internos seguem para o Conselho, sendo ele o divisor de água para o coletivo.

Posto isso, observamos que, historicamente, os Munduruku, no final do século XIX, tiveram uma ligação direta com os escravizados negros na fazenda Taperinha engenho escravocrata, como demonstra O'Dwyer e Silva (2022). Já os indígenas da etnia Apiaká, de acordo com Geovana Tempesta (2009), foram submetidos às frentes de colonização no fim do século XIX e no segundo período da extração da empresa seringalista na região, nos anos 1940 e 1950 do século XX. Através desses deslocamentos do Alto Tapajós para o Baixo, os Apiaká promoveram intercasamentos⁵⁹ com os Munduruku, em menor número com os Kayabi e os sertanistas, resultado da rede social de parentescos (TEMPESTA, 2009) e apadrinhamentos.

Há que se pontuar a importância cronológica da história de ocupação indígena no Planalto, assim como os laços de parentescos e apadrinhamentos estabelecidos por eles com as

⁵⁹ Exemplo disto é a união de José Mori Apiaká com Marina Kabar Munduruku, os quais vivem na aldeia de São Pedro do Palhão, no Planalto Santareno.

comunidades quilombolas que fazem fronteira com a TI Munduruku no mesmo território de uso comum. Sob tais perspectivas, Silva (2022) afirma que:

As experiências de mobilização indígena nas regiões do Baixo Tapajós e Baixo Amazonas podem ser pensadas como processos imbricados, tanto em termos de relação de parentesco (observado nos relatos em trabalho de campo), quanto de organização política e luta por direitos, como foi discutido pela indígena antropóloga Luana Kumaruara (Cardoso 2019). É importante apresentar sucintamente estes movimentos a partir de um cenário específico de construção e consolidação das categorias de unidades de conservação no Baixo Tapajós e as consequências dessas políticas para o próprio movimento indígena. Durante o trabalho de campo, observei a complexidade do processo de ocupação dessas duas regiões que resulta na permanência e na persistência indígena, quilombola e de migração, engendrado por políticas governamentais (SILVA, 2022, p. 47).

Conforme a citação de Silva, observamos os desdobramentos históricos de mobilização indígena e que convergiram para uma dinâmica de redes de parentescos, imigração e ocupação da terra que abrange o Baixo Tapajós e Amazonas. Como já mencionamos, os Munduruku das aldeias Açaizal, São Francisco da Cavada, Ipaupixuna e Amparador tiveram relação direta com os escravizados e com o trabalho na fazenda Taperinha do século XIX. Já os Apiaká, deslocados do Alto Tapajós para a aldeia de São Pedro do Palhão, tiveram uma história de ocupação no final da década de 1950 do século XX, sob os ditames do empreendimento seringalista. Esses povos passaram a ter contato com imigrantes e migrantes, especialmente nordestinos, já à época do primeiro ciclo da borracha, mas, a partir da década de 1970, com as políticas de expansão e ocupação da Amazônia do governo militar, esse processo recrudescer. Silva *et al.* (2024), esclarece que:

[...] a colonização coordenada pelo Estado a partir de 1970, com a inauguração da BR-163 e a construção da Hidrelétrica de Curuá-Una favoreceu a migração de trabalhadores rurais que estavam em busca de terras prometidas pelo poder público. Muitos trabalhadores eram procedentes de cidades, de comunidades do estado do Pará e do Nordeste brasileiro e assim constituíram essas regiões junto com aqueles que já estavam aqui e que autodenominavam indígenas (SILVA *et al.*, 2024, p. 10).

Conforme a citação de Silva (2024), contextualizamos que a chegada de imigrantes e migrantes, na década de 1970, favoreceu os conflitos por terras entre estes e aqueles que já a ocupavam tradicionalmente, ao mesmo tempo em que houve um reordenamento do território com formação social de identidades sociais na região. Todavia, vale frisar os aspectos etnográficos das comunidades indígenas presentes no Planalto de Santarém e que as cinco aldeias desempenham atividades culturais distintas, portanto, não há um padrão cultural único.

a) Aldeia Açaizal

Nos anos 2000, criaram a associação e iniciaram oficinas de saberes tradicionais proporcionadas pelo Conselho Indígena Missionário (CIMI) e, nesses encontros, traziam à tona os valores culturais, o conhecimento tradicional da terra preta que, através dos achados arqueológicos, legitima a presença indígena. Situadas em áreas de várzeas na margem direita do rio Amazonas e de terra firme, as aldeias Açaizal, Amparador, São Francisco da Cavada e Ipaupixuna estão no epicentro da expansão da monocultura da soja e da agropecuária. A formação da aldeia Açaizal tem uma conformidade direta com os moradores de São Francisco da Cavada, Ipaupixuna, Murumurutuba e Murumuru. A denominação da aldeia é devido à forte presença de palmeiras de açaí. Com estrada de chão, casas com construção de alvenarias, dois campos de futebol, escola indígena Waporãpy, igreja neopentecostal e igreja católica, a aldeia é a mais impactada em termos de desastres ambientais, como relatado por Josenildo Munduruku.

Nesta aldeia, o cacique Josenildo Munduruku, atual presidente do Conselho Munduruku e Apiaká do Planalto Santareno, tem enfrentado vários ataques de sojeiros ao longo dos anos (a partir da década de 1990), por conta de sua postura aguerrida e contrária à expansão da monocultura da soja. Um dos eventos traumáticos dessa guerra foi o assassinato do seu irmão Belarmino Cruz, curiosamente inexplicável, embora haja fortes suposições de que teria sido em uma emboscada para o próprio Josenildo. Identificamos abaixo a entrevista e imagem aérea da casa ilhada pela dinâmica da soja. Em entrevista, de abril de 2022, Josenildo Munduruku, pontuou os impactos da soja na região:

Williane: Eu gostaria que você me falasse, Josenildo, sobre as principais comunidades indígenas com incidência da soja, com os impactos da soja?

Josenildo Munduruku: Bem aqui nós somos quatro aldeias, no nosso território que mais são atingidos pela soja, né, que são elas: **o Açaizal, que tem uma grande incidência mesmo, Ipaupixuna né, que fica mais próxima pra beira rio, os fundos da aldeia Ipaupixuna está muito devastada pela soja, principalmente as cabeceiras dos igarapés, né.** A aldeia Cavada que a soja tem avançado muito naquela aldeia e Amparador, né, que fica muito próximo, tem algumas áreas que estão sendo explorada próximo a grande reserva de água, né. E essa aldeia faz uso de peixe, enfim faz várias utilizações lá dessa lagoa, também está sendo afetada. E também tem São Pedro que tá mais um pouco distante, não tem tanta incidência da soja, mas já temos percebidos já algumas alterações no curso hídrico, né, nos igarapés.

Observamos, nas palavras de Josenildo Munduruku, os impactos que a monocultura da soja trouxe para os comunitários. Os aspectos mais adversos são a diminuição progressiva de áreas de uso comum, a ameaça física contra os indígenas e demais moradores tradicionais do

Planalto e a contaminação por agrotóxico nos rios e igarapés, fontes hídricas fundamentais nos seus cotidianos alimentares, afazeres domésticos e para a pequena agricultura de subsistência. Na referida imagem abaixo, observamos a casa em meio a expansão da monocultura da soja:

Figura 24 – Casa da liderança Paulo Munduruku, ilhada pelas fazendas da soja na aldeia Açaizal



Fonte: Frame do filme e imagem Arthur Massuda (Cedido por Aléssio Dantas).

O cacique ainda pontua que, além das principais aldeias que estão no epicentro dos impactos da soja, se tem notícias de que a contaminação está chegando até à aldeia São Pedro do Palhão que se situa às margens do rio Curuá-Una:

Josenildo Munduruku: **No rio Curuá-Una [aldeia São Pedro do Palhão], né?** Tem, sim, sim, porque assim é uma bacia hidrográfica, então alguns igarapés que nascem nas cabeceiras das serras eles vão e desaguam sempre pro rio, né. E aí, nós temos acima do Curuá-Una em direção ao Açaizal, ao Açaizal, nós **temos algumas cabeceiras de igarapés que desaguam no rio Curuá-Una, então essa incidência de agrotóxicos poluentes desaguam todo no rio e acabam contaminando os peixes.** Há uma incidência de soja e destruição desses mananciais.

A presença das fazendas de soja e agropecuária que incidem sob as aldeias, é a motivação de constantes desentendimentos entre os indígenas e os respectivos invasores, os sojeiros:

Williane: tu podes me relatar quantas fazendas e os nomes dessas fazendas sob o território de vocês?

Josenildo Munduruku: Aqui nós temos **inúmeras fazendas**, né. Aqui dentro da aldeia, não vou dizer todas, mas vou dizer as principais que tem aqui, a **fazenda dos Marisquim**, né, que, eu não vou dizer o nome das pessoas, né, porque é mais fácil pra mim, né que não vou lembrar de cabeça, temos o Adriano Marisquim, né, **tá dentro do território como grande produtor de grão aqui, foi até o presidente do**

SIPROSAN, do SIRSAN, temos o Fábio, né, que é primo do Adriano, que é lá dos Marisquim. Temos o **Ildo Valente Bolsat** ele é, tá mais dentro do nosso território, se vocês forem por aqui, vocês vão ver, né, vocês vão por aqui agora pra vocês verem próximo aí, **ele é um dos que mais tem dado dor de cabeça aqui pra nós, seu Ildo**. Ai, nós temos também **Ivo Buaro**, né, inclusive 2020, **em plena pandemia, ele foi um dos que desmatou umas, uns quatrocentos hectares de terras dentro do nosso território, tem até uma recomendação, né, tem até uma denúncia né, que a gente tá trabalhando e com o ministério, né, que coloca ele como um que desmata pra vender soja aí pra Cargill, e ta e investigação também como um dos grandes produtores**. Aí nós temos ali na região [aldeia] da Cavada, nós temos ali na região da Cavada o é o **peçoal Ney Santana**, né, mas que tem avançado muito dentro do território **para a criação de animais [agropecuária]**, de gado, eles têm dado muita dor de cabeça pra nós. Além de outros, né, que estão aí dentro.

As palavras do cacique reforçam a presença de várias fazendas no Planalto Santareno com a dinâmica do capital agrícola, que segundo Francilene da Conceição (2023), são os principais interesses dos sojeiros que repercute na territorialização e a extração dos recursos naturais, como, *Territórios AgriHidroFlorestais Amazônicos*, pois consideram que esses elementos são de relevância no/para o contexto da política econômica regional.

b) Aldeia Amparador

Historicamente, essa aldeia recebeu a denominação Amparador por escolha dos comunitários que ali residiam, *Amparo e Dor*, um casal de indígenas que foram escolhidos para nomear a comunidade com seus nomes, de acordo com o relato da cacica Elenice Oliveira (em memória). Em fevereiro de 2024, a cacica Elenice relatou as vivências, as lutas, a construção da igreja, as diversões no campo de futebol, a construção da escola indígena e, mais recentemente, a construção⁶⁰ da sede do Conselho Indígena Munduruku e Apiaká do Planalto. A escolha dos indígenas em construir a sede nessa aldeia seria por critérios estratégicos geográficos, pois ela servia/serve como ponto de *paragem* de pessoas, sobretudo, porque ela é o ponto principal de passagem para as outras comunidades indígenas e quilombolas.

Em uma dinâmica de relatos da infância, a entrevistada registrou a parceria que seus pais e familiares estabeleceram com as comunidades quilombolas e de como juntos traçaram a ideia de abrir a estrada (trabalho braçal de enxadas), desde os extremos fronteiriços dos quilombolas, passando em frente à aldeia Amparador até a estrada da comunidade Santa Rosa, na rodovia Curuá-Una, na PA-370. A abertura da estrada serviu para as necessidades internas e externas, para o tráfego de pessoas, circulação de alimentos, mercadorias e para os eventos

⁶⁰ A construção da sede e a compra de materiais de escritório foram proporcionadas pela premiação da Lei Aldir Blanc.

festivos de santo, da associação e sepultamentos de entes na comunidade de Santa Rosa, que fica ao sul da aldeia Amparador.

Williane: Como foi criada a aldeia de Amparador e qual a relação de vocês com as outras comunidades vizinhas?

Cacica Elenice: “Quando eu era criança eu vi o papai e os homens abrirem essa estrada que passa aqui na frente, até lá na beira da estrada da rodovia. Era muito trabalho, mas eles foram até conseguirem, abriram a estrada na enxada mesmo, tudo isso aqui, já pensou? Quem fez a estrada aí foi nós aqui e o povo lá de **Murumuru, Murumurutuba**. Aqui tinha muitas árvores, mata, castanheiras, árvores grandes mesmo, a gente plantava, **mas com o tempo aqui foi chegando vários fazendeiros e foi mudando tudo aqui**” (ENTREVISTA CACICA ELENICE, Aldeia Amparador, 2024).

De acordo com a cacica Elenice Oliveira, a chegada das fazendas configurou mudanças trágicas na paisagem ao longo da aldeia Amparador, uma vez que os fazendeiros desmataram a floresta primeiramente para a venda de madeira, depois para a instalação de pastagens. A cacica disse que havia muitas famílias que moravam na aldeia, mas com a chegada e presença desses fazendeiros, por exemplo, os descendentes de norte-americanos, os Riker, na figura de Delano Riker (descendente de confederados), foram se estabelecendo na região e, aos poucos, foi tomando posse de consideráveis hectares de terras (facilitado por “Ney Santana”), o que resultou em conflitos agrários em Amparador. Para a cacica, ele não só tomou apenas posse das terras, como também coagiu diretamente as lideranças, proibindo o acesso dos indígenas às suas propriedades, como, os antigos espaços de uso coletivo.

Um episódio drástico e traumático que reverberava na memória da cacica foi o governo municipal ter concedido “posse fundiária” a esse fazendeiro Delano Riker de uma porção territorial da aldeia em cujos limites encontrava-se a escola. Em pouco tempo, o colégio que atendia os indígenas e comunidades vizinhas foi queimado e, posteriormente, tudo, absolutamente tudo, o que havia dos indígenas naquele lugar desapareceu num piscar de olhos. A cacica, juntamente com outras lideranças, foram em buscas de respostas nos órgãos competentes à época, mas naquelas circunstâncias nada foi feito contra o fazendeiro e muito menos houve reparos para os indígenas e agregados. Saltando para os dias atuais, após tantos embates, a cacica, juntamente com os comunitários, conseguiram novas estruturas para a escola Santa Helena da aldeia Amparador que funciona atendendo as crianças do ensino fundamental. Percebemos, na extensão da aldeia, a presença da escola, do campo de futebol como um entretenimento dos indígenas, vizinhos e quilombolas, a igreja de Nossa Senhora de Aparecida e, ao fundo, a sede do Conselho Indígena Munduruku e Apiaká do Planalto.

c) Aldeia Ipaupixuna

Formada ainda em meados do século XIX, essa aldeia conta com uma diversidade étnica e identidade social (imigrantes confederados, migrantes nordestinos, sulistas). Os povos que construíram esse território vieram de vários pontos estratégicos do Baixo Tapajós como relatado pelas lideranças Manoel Munduruku e Raimundo Nonato:

- a) Ituqui;
- b) Arapiuns;
- c) Lago Grande;
- d) Aveiro;
- e) Belterra

Nas fontes historiográficas de naturalistas, já constam a relação direta entre os indígenas e os quilombolas (FUNES, 1995), como é o caso do Tingu e Ituqui. Há evidências de que, durante a Cabanagem, os indígenas (muitas vezes os próprios Munduruku) avisavam aos quilombolas os planos de ataques dos legalistas para capturarem os rebeldes, como relatou seu Manoel Munduruku. Portanto, há uma relação secular de embates e laços amistosos entre esses grupos. Nesta aldeia, grande parte dos indígenas possui o sobrenome Betcel. Esse nome vem de José Arlindo Betcel, antigo morador da aldeia, que é visto como uma figura de prestígio e chega a ser chamado de *santo* por moradores locais, visto que, em vida, ele desenvolveu várias ações de caridade, distribuição de terras, batizou crianças e ainda “emprestou” seu sobrenome como forma de apadrinhamento e relações cordiais com os povos que ali habitavam. A escola da aldeia leva o seu nome. Seu Manoel Munduruku contou que Arlindo Betcel fez várias alianças com as comunidades. Há relatos de que ele não se casou e tampouco teve filhos. Mas, essas hipóteses ficarão para pesquisas futuras sobre este personagem na aldeia de Ipaupixuna.

Outro aspecto que chama a atenção, na aldeia, é a especulação imobiliária, como pontua a liderança Manoel Munduruku:

Manoel: Devido a existir muita venda de terra dentro do Ipaupixuna isso também foi criado além dos de fora e claro, essa venda ela foi mais administrada por alguns parentes que claro isso preocupa a gente, em relação a isso. Aí foi delimitando o excesso do próprio indígena, né, porque, 2016, 16 de Junho de 2016, essa Gleba da região do Planalto ela foi a compra e venda e desmatção. Isso foi coisas que nunca foram cumpridas, isso sempre foi uma situação onde preocupava. Por exemplo, esse ano [2023] de janeiro até 8 de março agora de 2023, foi destamada quase 800 hectares dentro do próprio território. Esses licenciamentos foram expedidos pelo próprio Estado. Essa é a nossa preocupação da nossa luta que as vezes a gente não tem respeito até pelos próprios governantes tanto do Estado quanto do município, então isso é preocupante. Hoje minha preocupação, não so minha como das outras é que hoje a gente ta aqui em Belém discutindo a cúpula pra COP 26, né. Aí só que esses governos que vem é, de outros países, eles não têm conhecimento do que tá acontecendo, porque

a COP é aqui em Belém que é que esses presidentes vão ver de tudo que já foi feito na Amazônia, principalmente na região de Santarém (ENTREVISTA, MANOEL MUNDURUKU, Belém-Pará, 2023).

É óbvia a preocupação da liderança quanto ao desmatamento na aldeia Ipaupixuna, uma das mais antigas e das mais devastadas pela soja. O igarapé da aldeia encontra-se ferruginoso, provocando coceiras nos moradores. A destruição das matas seguida da expansão da monocultura da soja convergem para os conflitos territoriais, pois esses problemas são apenas a base do grande problema social e ambiental que se instalou no Planalto Santareno. Notamos que além desses impactos, ainda contam com o racismo enraizado no senso comum dos não indígenas que manifestam diretamente violência e termos pejorativos de que ali não existem indígenas.

d) Aldeia São Francisco da Cavada

Historicamente, os comunitários da aldeia São Francisco da Cavada mantêm parentescos e conexões culturais com os quilombolas de Murumurutuba. De acordo com Rapp Py-Daniel *et al.* (2023), esclarece que:

Um local bastante citado nos relatos sobre a formação da comunidade de **Murumurutuba** (Comm. Pess. Sra. Raimunda, 2017) diz respeito ao que **chamam de “Cavada”, hoje uma aldeia Munduruku**, os moradores afirmam que era nesse local que “os seus ancestrais moravam antes, mas que tiveram que abrir mão do terreno e por isso, não entrou no processo de demarcação”. Essa área é conhecida como o lugar onde eram praticados rituais. Segundo os moradores, “tanto a família Aguiela (indígenas), quanto a Família dos Paulo (quilombolas) utilizavam as terras da Cavada” (RAPP PY-DANIEL *et al.*, 2023, p.18-19).

Segundo, RAPP PY-DANIEL (2023), outro aspecto que chama a atenção, nessa aldeia, é a presença de cerâmicas antigas, o que evidencia a ocupação indígena milenar nessa terra e a riqueza arquitetônica na região. A história do nome da aldeia remete aos *furos* ou *cavadas naturais* ou feitas pelo homem, comuns na região. Tais cavados ou cavadas funcionavam como diques que serviam à navegação e transporte de animais. O primeiro nome de que se tem notícias da aldeia é “*Buraco da Maricota*”, nome da esposa de um dos fundadores da aldeia, um indígena de nome Agnelo. Tal nome, segundo os relatos ouvidos na aldeia, desagradavam a senhora. Dona Placide, indígena antiga, já falecida, filha do Agnelo, teria recebido a imagem de São Francisco de uma senhora do Alto Tapajós e batizado o lugar com o nome do santo. Esta imagem continuava até o ano de 2022 na igreja católica da comunidade. Entretanto, foi vandalizada, ainda não se sabe por quem, relatos de Aléssio Dantas. Abaixo pontuamos uma imagem que caracteriza os achados arqueológicos no Planalto.

Figura 25 – Achados de cerâmicas arqueológicas



Fonte: Aléssio Dantas (2018).

Diante da referida imagem e relatos de lideranças, é comum encontrar essas cerâmicas nas diversas áreas de Terra Preta. Dessa maneira, através de estudos arqueológicos na Amazônia é possível constatar possíveis povoados humanos com estruturas políticas e sociais centralizadas, bem antes do período colonial. A arqueologia favorece essas investigações e, alinhando tais ações a cerâmicas presentes nas aldeias, supomos que, nesse imenso território, assim como a calha do rio Tapajós já existiram extensas povoações, e os achados arqueológicos são uma minúscula parte da história dessas populações no Baixo Tapajós.

Uma das principais aldeias que estão no epicentro do desmatamento da soja, a aldeia São Francisco da Cavada está em condições de constantes alarmes dos impactos ambientais. Todavia, os indígenas ainda enfrentam um caso litigioso com um empreendimento que ocupou, *cercou* e transformou em ponto turístico um local sagrado para aquele povo. Os indígenas não têm mais acesso ao local, que hoje cobra uma quantia para visitar o balneário. Trata-se da Cachoeira da Cavada, local de uso comum dos indígenas, desde, pelo menos, o século XIX e local, segundo os moradores, “de encantados”. Ilhados na extensão da soja, identificamos dois pontos importantes em lócus, primeiramente, pelo avanço do agronegócio e, segundo, pela comercialização da Cachoeira da Cavada (hoje privatizada por terceiros) que antes servia de uso coletivo dos comunitários. Identificamos a existência de *cercamento* ao longo da aldeia, seria a territorialização agrícola evidente e o comércio ambiental da cachoeira, invisível.

Porém, analisamos que ambos cercamentos geram lucros para a elite agrária santarena. Em agosto de 2020, o site da prefeitura de Santarém⁶¹ divulgou o lugar fazendo propaganda para o estabelecimento, mesmo sabendo de que se trata de uma terra em estudo pela FUNAI: “Para quem gosta de aventura, sossego, tranquilidade e ambiente familiar em um só lugar, a dica de turismo deste final de semana é a Cachoeira da Cavada, na comunidade São Francisco da Cavada, no Planalto Santareno”, cita a propaganda da prefeitura. Isso dá uma dimensão do grau de desrespeito contra esse povo, sua cultura e seu território, inclusive por parte do poder executivo de Santarém, que reforça a discriminação contra os indígenas. Diante das motivações da devastação agrícola e ambiental, os indígenas realizaram o processo da Autodemarkação (2010-2015), como instrumento de luta e vigor para o coletivo.

Em entrevista, a liderança Raimundo Nonato disse:

Williane: o que foi a Autodemarkação?

Raimundo Nonato: O processo daqui foi bem planejado, né, com muita luta e dedicações. Nós começamos final de 2009 para 2010, e no meio disso tudo a gente teve várias reuniões e assembleias, articulações com as próprias lideranças pra gente poder chegar nisso, né. Nosso processo foi um processo que muitas pessoas se admiram hoje de ser um pouco meio rapidinho, mas até hoje não temos uma solução adequada pra ele, né. Mas foi muita luta nossa, Tivemos muita parceria com a CPT muito bem mesmo que até hoje a gente nunca esqueceu. A nossa primeira luta foi trazer a FUNAI para Santarém, né pra estar mais próximo desse processo, né. A gente lutou e trouxemos pra cá, mas antes disso a gente teve essas parcerias, né, a CPT ajudou muito, muito e continua nos ajudando. E na verdade a FUNAI ainda não está centralizada e a gente ainda precisa de muita ajuda pra poder se localizar. Mas foi isso nós conseguimos avançar porque nós tínhamos essas parcerias e muito unido também o próprio Planalto. Foi formado o território, as quatro aldeias e a única que fica fora é São Pedro do Palhão, porque não está no epicentro da soja, mas faz parte do território, no caso, as cinco aldeias, semos Ipaupixuna, Açaizal, Cavada, Amparador e São Pedro lá. E foi feito um só território dessas quatro aldeias pra ficar tudo igual, né, então essas quatro aldeias trabalharam em conjunto por esse território, a luta foi igual. Pimeiramente foi feito as associações, todo mundo se organizou, até porque nesse período que a gente tava aqui, tivemos que fazer as associações pra poder fazer a força pra poder chegar no ponto do Conselho do Planalto. Também foram muitas discussões pra poder formalizar o Conselho do Planalto que também a CPT fazia a frente com a gente” (RAIMUNDO NONATO, ALDEIA SÃO FRANCISCO DA CAVADA, 9 de dezembro de 2024).

Em 2009, segundo o seu Raimundo Nonato, formalizaram encaminhamentos para a realização da Autodemarkação da TI Munduruku, tendo em vista a reorganização e o planejamento de gestão territorial, no início do ano de 2010. Curiosamente, esta aldeia foi a primeira a ser Autodemarkada e, atualmente, ela é sinalizada pelo plaqueamento da TI, ainda em estudo pela FUNAI e, ao mesmo tempo, ilhada pela soja, como identificamos nas imagens, abaixo.

⁶¹ <https://santarem.pa.gov.br/noticias/gerais/cachoeira-da-cavada-e-destaque-de-turismo-do-final-de-semana-139436694979-d4d6-4530-9c55-70fe03922c9d>. Acessado em: 10/05/2024.

Figura 26 – Plaqueamento da Aldeia São Francisco da Cavada



Fonte: Williane Aguiar.

Figura 27 – Devastação da soja sob a aldeia São Francisco da Cavada



Fonte: Williane Aguiar (2024).

À medida que as lideranças indígenas avançam nas dinâmicas de políticas territoriais, também constroem estratégias de plaqueamentos em torno da TI sinalizando a presença de comunidades indígenas no Planalto, valorizando os aspectos socioculturais étnicos e a reivindicação por direitos indígenas, como, a saúde, a educação e o território, contrapondo a lógica capitalista agrícola presente sob as aldeias Munduruku e Apiaká no Baixo Tapajós.

e) Aldeia de São Pedro do Palhão

Os indígenas estão situados à margem esquerda pelos Apiaká e à margem direita pelos Munduruku, em uma menor quantidade, ambos em uma rede de parentescos e compadrios, no rio Curuá-Una, associadas às frentes de colonização e migrações. O acesso a esta aldeia dá-se pela rodovia Curuá-Una, no Km 65 PA/370.

Figura 28 – Placa de identificação da Aldeia São Pedro do Palhão



Fonte: Neiva Mori (2024).

José Mori, cacique e sábia liderança indígena Apiaká, afirma que sua família chegou ao Planalto Santareno na década de 1950 para 1960, com 8 anos de idade; eles serviram como mão de obra para a exploração da borracha, embora a empresa extrativista já estivesse em plena decadência. Posteriormente a ocupação deles na área, na década de 1970, com a abertura da BR-163 e a construção da UHE de Curuá-Una, na PA-370, a realidade do uso da terra se transformou paulatinamente. A liderança disse que sua família morava antes nas dependências, onde hoje é a UHE. Posteriormente a hidrelétrica, foram desenvolvidas as atividades madeireiras e agropecuárias nas fazendas do Coimbra, Pedro Machado e João Mineiro, o que fez com esses fazendeiros tomassem posse de parte da terra Apiaká. Abaixo, observamos a área extensiva da aldeia e o patriarca Germano Mori em São Pedro do Palhão.

Figura 29 – Extensão aérea da aldeia São Pedro Palhão



Fonte: Aléssio Dantas (2022).

Figura 30 – Germano Morimã e Maria Mercedes em São Pedro do Palhão



Fonte: Neiva Mori (2024).

As imagens acima descrevem a imensa área indígena Apiaká e Munduurku, às margens do rio Curuá-Una, e a família dos Morimã que se estabeleceram na aldeia São Pedro do Palhão no final da década de 1950. Com uma riqueza de informações, José Mori atribui o deslocamento e a permanência dos antepassados aos *patrícios* (indígenas que viveram na região) e à divindade cosmológica dos Apiaká, que se manifesta sob a forma de *caititus*, que apresentaram a terra preta para o seu pai, Germano Morimã. Ao ser situado pelos animais, chegou a uma fonte de água e a uma planície com mangueiras plantadas na extensão da terra preta. Assim, se estabeleceram onde hoje é a aldeia São Pedro do Palhão. Segundo José Mori:

E quando nós chegamos, já ninguém ia pra lá, porque a borracha já tinha sido extinta, pela Índia, porque a Índia que levou a patente, roubou a patente aqui do Brasil, né? E levou dizendo que era dele, né? E aí nós ficamos aqui rodado. Eu tinha 8 anos de idade. Porque quando nós chegamos tinha 5 famílias lá no Pacoval que hoje tem uma vila bem grande. Faz muitos anos que eu não vou lá. Tinha seu João Pedro no Curuatinga, e nós viemos pro Piranambú. E de lá todo mundo foi se despeçando aos poucos, foram pra um canto, foram pra outro. E, o papai, é nós moremos numa pedreira onde era um cemitério, tudo por lá a equipe do GT andou. Só que lá, o papai não gostou porque tinha muita formiga, né, a **SAÚBA [formiga comível]**. Aí foi um certo dia vieram aqui pra cima. Pra cá não tinha ninguém, ninguém, ninguém mesmo. Era só... Aí quando ele chegou ali em frente o porto [Hidrelétrica de Curuá-Una], não sei se você já foi lá? Pois é, lá tinha um igarapé, tinha não, tem. Aí ele viu uns **CATETES**. Catete é, lá os Apiaká chama de catete os catitus, né, os porquinhos. E esse catete, o papai foi atrás dele, saiu, e ele saiu amostrando o que tinha lá o que nossos **PATRÍCIOS** tinham deixado, né. E primeiramente, uma mangueira grande que tem lá, O papai olhou o que tinha, parece que nossos Patrícios já passaram aqui, e aí o catete foi subindo a ladeira e ele atrás. Chegou lá em cima, nó, que ele deu com a **TERRA PRETA** [solo escuro e fértil para agricultura]. É mesmo, nossos Patrícios já moraram aqui (JOSÉ MORI APIAKÁ, ALDEIA SÃO PEDRO DO PALHÃO, fevereiro de 2024).

A Aldeia São Pedro do Palhão conta hoje com 18 famílias, a maioria Apiaká e alguns Munduruku. Quanto ao nome da aldeia, o cacique explica da seguinte maneira:

Williane: Seu Zé Mori, por que esse nome São Pedro do Palhão?

José Mori: Não, isso aí foi que a gente já discutiu isso aqui com quem, rapaz? Quem foi que tava que nós tava, ah sim o diretor, né, porque aqui, né, a escola e a comunidade de São Pedro do Palhão e comunidade de São Francisco, mas isso aí foi o diretor, né que queria saber qual foi a, como começou, né. Aqui em baixo tinha um fazendeiro que o nome dele era Pedro, né. Aí essa imagem surgiu, pois é, ela adquiriu São Pedro. Williane: Foi por causa desse homem que morava lá pra baixo de nome Pedro.

José Mori: Aí começou assim, ela trouxe a imagem, é, rapaz, até a Deosdete foi a segunda professora, ela já foi a segunda professora. E aí tinha uma igreja que era lá no Curuá-Una que lá era o Palhão, aí essa imagem foi pra lá. E nessa época não existia Santa Maria era só aqui São Pedro do Palhão. E essa imagem foi pra lá e com o crescimento da hidrelétrica com o movimento, a diocese ela, é porque que não mudava pra outra comunidade assim que tivesse próximo. Aí esse cara que era o fazendeiro pediu que levasse que ele ia fazer uma capela lá nessa fazenda dele que é o Pedro, né. E foi pra lá fizeram a capelinha, mas não deu certo. E aqui a nossa comunidade já estava de pé e aí o papai era devoto de São Pedro, aí trouxe pra cá. **Por isso que ficou São Pedro, quer dizer, é São Pedro do Palhão, né. Porque ele foi primeiramente lá pro Palhão, né, que era lá a hidrelétrica e depois lá pro Pedro.** Pois é, assim a história muito, precisa a gente saber contar porque se não a gente se enrola todo (ENTREVISTA JOSÉ MORI, 2024).

Seu José Mori atuou como coordenador do CITA no início dos anos 2000 e, posteriormente, a atuação dos parceiros de luta, como Maria Elisia e Manoel Munduruku, foram essenciais para a criação do Conselho Indígena do Planalto. Atualmente, Josenildo Munduruku é o presidente do Conselho, e seu Manoel é o seu vice, ambos contam com as experiências de seu José Mori que, de acordo com as entrevistas, é visto como uma forte liderança do Planalto. As experiências de seu José Mori, assim como suas convicções, pairavam sobre a agenda do Movimento Indígena local e destacava-se pela pauta da educação, da saúde e do território.

Dessa maneira, a participação em eventos, cursos de politização e contatos com outros grupos indígenas foram ferramentas eficazes para o entendimento político do coletivo em convergir debates e projetos eficazes para a comunidade. Através desses debates internos e externos, a liderança Apiaká participou, na cidade de Belém, em 2004, de uma assembleia para pontuar a luta dos indígenas do Planalto Santareno e Baixo Tapajós:

Williane: E nesse meio tempo, seu Zé Mori, o senhor foi participar também das atividades junto com a Iza e o senhor chegou a trabalhar lá pelo CITA [Conselho Indígena Tapajós-Arapiuns], mas também tinha o Grupo de Consciência Indígena [Gci], não é?

José Mori: Sim, sim, e aí foi assim. É um pessoal aí, o GCI e o CITA tinham um programa na RÁDIO RURAL. Porque o CITA vivia de doação, dos padres, dos franciscanos e de outros e outros. E aí veio essa que é até cunhada da Marina Kaba [esposa do seu Zé Mori], que ela não é nada índio, né, índio só o marido dela que é irmão da Marina. Aí ela disse que tem uma ONG aí que cuida dos índios. Aí eu fui lá e fui bem recebido. Aí comecei a viajar por Belém, pelas aldeias, mas aí achei muito diferente. E aí cada viagem que eu dava eu aprendia um pouco e foi quando, foi em 2004 teve a **PRIMEIRA CONFERÊNCIA REGIONAL**, né. E aí eu quero até fazer assim, uma fala [contar a história de migração, memória], quando o diretor veio aqui, a equipe de Saúde veio aqui. Porque assim, eu conversei com a médica aqui e ela achou muito importante porque pra vocês conhecerem a história de vocês. Então, eu tô com essa ideia e eles abraçaram a causa. **E a partir da conferência que nós passamos a ter a saúde indígena, a escola indígena, isso pra nós foi um avanço muito grande. E eu tenho que compartilhar com a comunidade também, as crianças, os alunos, porque Eu vou morrer e eles têm que ficar com o quê? Aquela história.** Então, a nossa escola indígena e mesmo a nossa saúde indígena, ela começou a partir de 2004, e foi regional, né, que nós fomos pra Belém, foi em Mosqueiro, que era Pará, Amapá e Maranhão. Quer dizer, cada Estado existia, tinha os povos que se uniam, aí o Nordeste, lá pro Rondônia, não sei pra onde, aí se ajuntavam dois, três Estados a conferência regional que era pra gente levar as propostas pra conferência regional e eu tava como delegado desde o começo. Aí eu pensei assim, que ideia minha, eu conversei com o Arlison pra gente fazer assim, um documentário pra ficar aqui na história de São Pedro. Então é isso que eu tenho que contar, por isso o diretor achou interessante, digo, não, agora eu não, andei muito em reuniões nas eleição Nova Diretoria, mas agora minha perna muito inchada [Seu José Mori está enfermo, em tratamento]. E aí foi assim, aí eu fui, aí nós tivemos a conferência regional, em Mosqueiro, levando as nossas propostas sobre educação, saúde, é demarcação de terra, era muitos grupos, cada uma fazia essa discussão, né, com os orientadores, que eram os advogados indígenas, outras e outras pessoas. Então, eu tô com um documento **[documento levado à conferência com as propostas]**, aqui não, eu até emprestei pra professora e eu não me lembro da idade, quer dizer do ano eu sei que foi em 2006, eu não tô lembrado é da data. Mas ele tá com esse documento aí. E aí, antes disso os indígenas eram atendidos pela FUNASA. Depois que nós conquistamos esse espaço aí da SESAI, aí não, ela demorou um pouco, mas aconteceu **JOSÉ MORI APIAKÁ, ALDEIA SÃO PEDRO DO PALHÃO, fevereiro de 2024).**

Além da trajetória política da liderança, relatou também que antes de chegar à região do Planalto Santareno, a sua genitora falava sobre a violência que os avós maternos sofreram nas mãos dos Kayabi; é evidente que a relação de grupos étnicos convergia, na maioria das vezes, em guerras e perseguições. Seu Mori esclarece que:

José Mori: Exatamente, porque assim, os Kayabi na época, porque os Kayabi não são do Mato Grosso eles são do Pará, né. Porque lá no São Manuel que era de primeiro

que agora já mudou que é Teles Pires era só atravessar o rio, bora dizer, pro lado de lá Mato Grosso pro lado de cá Pará. Então foi aquela questão, ela citou isso aí, foi verdade porque a gente, os pais da mamãe foram morto pelos Kayabi. Então a história é essa porque quem tava fazendo, vamos dizer assim, fazendo as entrevistas tudinho era o Pedrinho Massuri que é meu primo. Exatamente. E a mulher do Pedrinho era filha de uma Maria Pacu que era Kayabi que trouxe os irmãos menores da mamãe que veio pro Mato Grosso que era pro Batelão, que hoje não existe mais Batelão, né. Sim, daí eles fugiram de lá. Fugiram por causa se os Apiaká pegassem matava eles, né, e eles fugiram. E a mamãe passou muito tempo com eles **[com os Kayabi, pois foi sequestrada], com os kayabi aí nesse Batelão, porque o Batelão não existe hoje mais. E aí, é por isso que tem essa história, né que a Geovana [Tempesta, 2010] conta.** Escreveram por causa disso, quem sabia de toda a história era o Pedrinho. Pedrinho Massuri que era casado que construiu família com a filha da Maria Pacu, esses que ela que cuidava da mamãe e dos irmãos dela que eram 4. **Pois é, por isso, aí passou um tempo aí passaram a cobrar, né, porque, aí as colocações começaram a se juntar, lá do Mato Grosso pra o cacique e é tomar providências. E ele tomou providências pegou uns guerreiros e caíram no mato, só voltaram quando...Mataram um monte de Kayabi. Os que não morreram porque correram, né, aí trouxeram ela de volta. É uma história assim muito assim é triste e violento. Porque a mamãe conta que eles passaram pra lá porque lá, como eu falo, era uma colocação, eles moravam em colocação. Aí os Kayabi passaram e a mãe da mamãe tavam fazendo PATAUÁ, aí chegaram lá e deram patauá pra eles e a mamãe desceu disque pra lavar as vasilhas, e quando ela viu a mãe dela correndo, gritando, né, e os irmãos dela tudo pequeno e não tinha como socorrer. E o pai dela já tinham matado ele, TINHAM CORTADO O PESCOÇO E A MÃE DELA MATARAM CACETANDO ELA [Lágrimas escorreram na face de seu Zé Mori]. E fizeram isso pegaram os meninos e foram embora, AÍ LEVARAM A CABEÇA DO MEU AVÓ ENFIADO NUM PAU [De acordo com a historiografia, essa tática era realizada principalmente pelos Munduruku]. É por isso que os Kayabi não se une muito bem com os Apiaká. Mas sempre assim, sempre tão juntos, né. Porque quando os Apiaká chegaram lá pra região, né, os Kayabi foram atrás e hoje existe a aldeia dos Kayabi e Apiaká e dos Munduruku que também... Agora com os Munduruku a gente se dá bem, porque nunca aconteceu essas tragédias JOSÉ MORI APIAKÁ, ALDEIA SÃO PEDRO DO PALHÃO, fevereiro de 2024).**

A história de vida dos pais de seu José Mori enriquece a narrativa cultural e territorial sobre a etnia Apiaká no rio Curuá-Una, a relação familiar solidifica os laços que esses povos mantêm com os parentes do Alto e Médio Tapajós. Por esse motivo, contextualizamos ainda, os laços de parentescos matrimoniais entre as etnias Munduruku e Apiaká, presentes no Planalto Santareno, como é o caso do casal José Mori e Marina Kabar, oriundas do Alto Tapajós, ambos de etnias diferentes, o que reforça a união de clãs distintos; identificamos, que esse tipo de matrimônio é comum na região.

Pontuamos abaixo a ilustração dos cônjuges situados na Aldeia de São do Palhão, às margens do rio Curuá-Una:

Figura 31 – José Mori Apiaká e Marina Kaba Munduruku



Fonte: Williane Aguiar (2022).

Segundo Tempesta (2009), nos termos de Ramos, essa união [matrimonial] pode ser compreendida como uma relação de simbiose, mesmo que os Apiaká tenham vivido por muito tempo juntos a outras etnias (Munduruku, Kayabi), isso não foi critério para a exclusão da sua cultura; pelo contrário, continuam com o firmamento de sua identidade, e isso garantiu uma reorganização social na calha do rio Tapajós. Já os aspectos socioculturais estão presentes ao longo das dimensões territoriais indígenas na TI Munduruku do Planalto Santareno numa dinâmica de significações materiais (lugares sagrados) e imateriais (memória, histórias). Nesse sentido, de acordo com Conceição (2023) pontua que:

Para os povos indígenas do planalto santareno a multiplicidade de manifestações culturais (simbólica-identitária) das TAFs amazônicas possui significado e representação não somente material, mas constituem como territórios imateriais, pois para os povos indígenas Munduruku e Apiaká das aldeias de Açaizal, São Francisco da Cavada, Ipaupixuna e Amparador e São Pedro do Palhão, as TAFs amazônicas são sagradas e constituem suas (re)existências de vida, trabalho e cultura (CONCEIÇÃO, 2023, p. 289).

Conforme a citação acima, é notório que nas aldeias do Planalto as atividades sociais, políticas e as manifestações simbólicas e identitária do seu povo se contrapõe ao capital hegemônico. Caso esse capital agrícola venha interromper tais práticas dos indígenas, ocorreria:

(...) a morte das territorialidades dos povos amazônicos e o desaparecimento das comunidades e aldeias dos municípios de Santarem, Belterra e Mojuí dos Campos. É a historicidade de saberes e conhecimentos tradicionais de um povo que está sendo ameaçada, invalidada e silenciada pela invasão/expansão da lógica e ação hegemônica capitalista global, que subjuga territórios materiais e imateriais em detrimento da reprodução ampliada do capital nas Amazônias (CONCEIÇÃO, 2023, p. 290).

Diante dos relatos dos indígenas, de trabalho de campo e das análises de fontes documentais, etnográficas e orais, constatamos que, na TI Munduruku do Planalto Santareno, os indígenas Munduruku e Apiaká que ocupam a extensão dos rios Maicá e Curuá-Una formadores das cinco aldeias manifestam suas identidades através do universo sócio-simbólico e ancestral por meio das perspectivas materiais e imateriais. E, segundo Conceição (2023), são esses povos indígenas e populações tradicionais que se posicionam contra a lógica do mercado internacional diante das territorialidades étnicas, sobretudo, por eles defenderem e preservarem os *Territórios AgriHidroFlorestais Amazônicos* no Planalto de Santarém.

3.5. O Protocolo de Consulta e o Plano de Gestão Territorial Munduruku e Apiaká

A Terra Munduruku do Planalto Santareno compreende o espaço biofísico ocupado por grupos étnicos e sociais diversos e, não raras vezes, com visão distinta sobre o território. A principal oposição ocorre entre um grupo que exerce práticas exógenas e especificamente atreladas ao mercado capitalista, os sojeiros, e outros, Munduruku e Apiaká, que desenvolvem suas práticas de territorialidades caracterizadas pelo “[...]esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’” (LITTLE, 2018, p. 253).

Diante das considerações de Little, o coletivo indígena do Planalto articulou-se em prol da gestão territorial e diálogos consentivos com os vizinhos quilombolas. Devido à presença de várias identidades sociais na região do Planalto Santareno, da herança colonial e dos projetos estatais para a Amazônia durante os governos de *Getúlio Vargas à Ditadura Civil-Militar*, muitas populações situaram-se ao longo do rio Tapajós e, mais recentemente, migrantes sulistas do agronegócio para as empreitadas econômicas. Mesmo diante da vulnerabilidade da grilagem de terras, os Munduruku foram surpreendidos pelo INCRA com a demarcação de terras quilombolas (Tingu, Murumurutuba e Murumuru), em 2013, e, de forma equivocada, avançaram limites das aldeias, o que acarretou desentendimentos internos entre as comunidades. Segundo Rogério Almeida, os limites e “as confrontações do território quilombola Tingu são: ao norte do Lago do Maicá, leste da aldeia Ipaupixuna; Sul da aldeia Açaizal, Oeste do território Murumuru” (ALMEIDA, 2021, p. 224). Portanto, as dimensões territoriais marcam a relação histórica entre os povos indígenas e quilombolas no Planalto Santareno.

Abaixo demonstramos a ata de reunião que ocorreu na “cabeça da serra” o ponto fronteiro de limite entre as aldeias Munduruku e terras quilombolas no Planalto Santareno.

Figura 32 – Ata de acordos fronteiriços no Planalto Santareno

ata da reunião

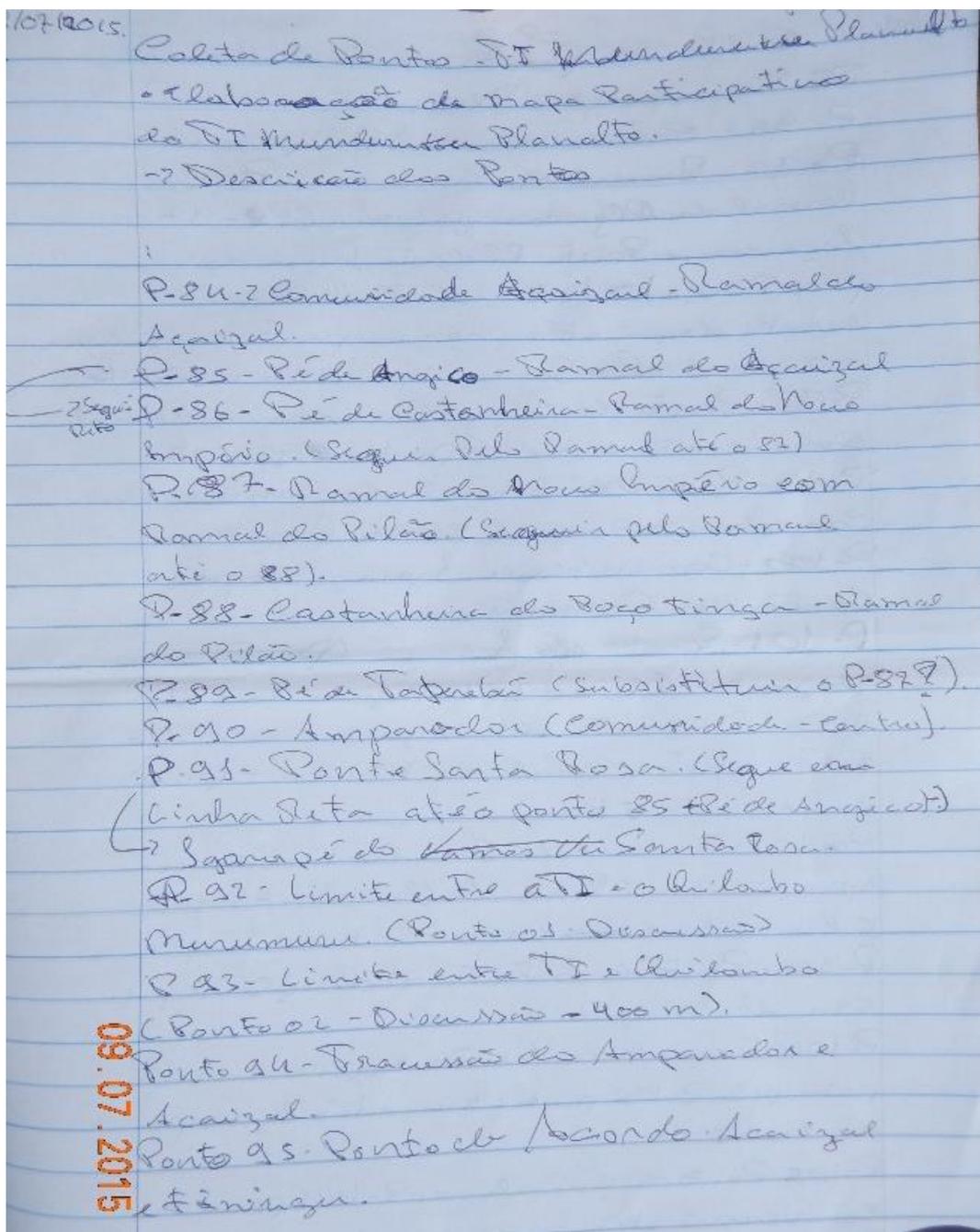
no dia quinze de novembro do ano de 2014, membros das comunidades de murumuru e amparador se reuniram na "cabeça da serra" que serve de limite entre as comunidades em questão, para estabelecer um acordo estabelecer o limite da aldeia. a reunião foi marcada para iniciar as 08:00 horas, sendo que até as 09:17 horas não compareceu nenhum membro da comunidade de murumuru, uma das lideranças foi a presidente da associação quilombola de murumuru, João Tavares Rocha, o qual relatou que não compareceria a reunião e que havia relatado para os órgãos envolvidos sua ausência. na reunião compareceram membros das cinco aldeias: Pau Piruma, Arucão, Acuzal, São Francisco da Cavada, Amparador. a data da presente reunião foi marcada na Federação (FOCS). a liderança da comunidade quilombola de murumuru não enviou nenhum documento formal justificando sua ausência. segue abaixo a assinatura das reuniões presentes:

Fonte: Arquivo CPT/Santarém (2024).

A ata acima define as divergências de interesses entre as populações indígenas e quilombolas quanto à ação do INCRA no processo demarcatório da comunidade de Murumuru à época. As comunidades quilombolas representadas pelo Federação das Organizações Quilombolas de Santarém (Focs) foram estabelecendo discussões junto aos órgãos competentes sobre o conhecimento da área e de como, mais tarde, firmaram acordo com os Munduruku, por meio do Conselho Indígena do Planalto, sobre a delimitação fronteira do território. Sabendo que essa demanda se arrastou por anos a fio, como planejamento, essas populações tradicionais

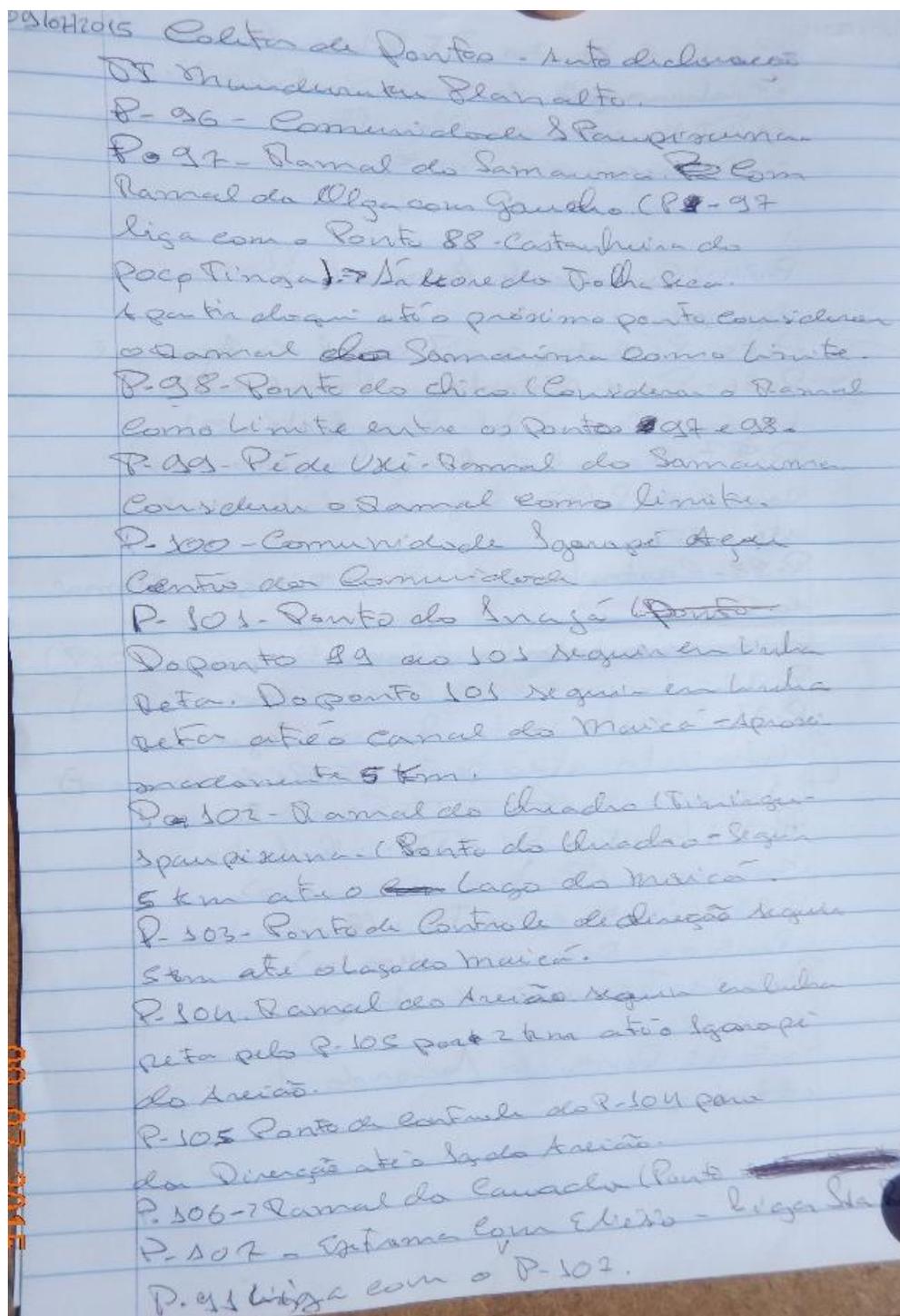
em conjunto estabeleceram ações do saber ancestral na/pela terra. Finalmente, em 2015, os Munduruku finalizaram o processo da Autodemarcação de suas aldeias, ao mesmo tempo em que ocorreu o processo demarcatório das terras quilombolas, que são fronteiriças às comunidades indígenas. Abaixo, identificamos atas referentes às delimitações baseadas em pontos estratégicos de árvores de grandes portes, rios e lagos, o que denota conhecimento ambiental e sociossimbólico no território.

Figura 33 – Descrição dos pontos delimitados na Aldeia Açaiçal



Fonte: Arquivo CPT/Santarém (2024).

Figura 34 – Descrição dos pontos fronteiros da Aldeia Ipaupixuna



Fonte: Arquivo CPT/Santarém.

Com a instauração do processo demarcatório das comunidades quilombolas no Planalto, foram realizadas várias reuniões e deliberações quanto aos limites territoriais. Dessa maneira, abaixo, identificamos, respectivamente, documentos expedidos do INCRA para as

comunidades indígenas sobre os acordos finais e o consenso entre as partes interessadas para a delimitação das terras.

Figura 35 – Ofício 1



MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO – MDA
 INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA – INCRA
 SUPERINTENDÊNCIA REGIONAL DE SANTARÉM – SR 30
 End. Av. Presidente Vargas S/N esquina com a Trav. Frei Ambrósio.
 Fone: (93) 3522 – 1192.

INCRA/SR-30
 Secretaria do Gabinete
 Devolver Cópia Recusada
 Em ___/___/___ às ___h ___min

INCRA-SR-30/SIA
 Fis. 1262
 Rubrica: S
 PROTOCOLO

OFÍCIO/INCRA/GAB/SA/Nº 999/2015 Santarém, 21 de dezembro de 2015.

Ao
 CONSELHO ÍNDIGENA DO PLANALTO
 Aldeia Açaizal
 Planalto – Santarém/PA

Assunto: Informa pactuação de novo perímetro do Território Quilombola Tingu

Senhor(a) responsável,

Cumprimentos cordiais, reportamo-nos ao Ofício 709/DPT de 29 de julho de 2015, que informa haver objeção por parte da FUNAI quanto à continuidade do processo de regularização fundiária do Território Quilombola Tingu, localizado em Santarém, estado do Pará; e do ofício 07/2015 da Associação Indígena Açaizal Sagrada Família e do presente Conselho Indígena, com teor similar, indicando possível sobreposição entre territórios indígenas e quilombola.

Na oportunidade informamos que o esforço conjunto do INCRA de Santarém, da FUNAI de Santarém, do Ministério Público Federal, do Ministério Público Estadual, da ONG Terra de Direitos, da Pastoral da Terra de Santarém, de lideranças indígenas e quilombolas pôs fim à sobreposição de interesse territorial entre os povos Munduruku e Apiaká das aldeias Açaizal, São Francisco da Cavada e Ipaupixuna e a comunidade quilombola Tingu.

Na intenção de resolver os conflitos de interesse territorial identificados a partir das contestações oferecidas pela FUNAI e por lideranças indígenas do Açaizal; e de não ferir os direitos territoriais dos grupos envolvidos, o Serviço Quilombola, do INCRA SR-30 realizou reuniões com lideranças das comunidades indígenas e os quilombolas do Tingu, que culminaram com a formalização de acordo entre estas populações tradicionais. Relatos sobre a resolução do problema:

No dia 24 de novembro de 2015 foi realizada uma reunião entre os comunitários de ambas associações para a elaboração de um acordo. Na discussão estavam presentes, além dos comunitários, INCRA, FUNAI, Ministério Público Federal, Ministério Público Estadual e Terra de Direitos (memória de reunião em anexo). Durante a reunião verificou-se que os limites entre os dois territórios eram bem claros para ambas as partes, sendo necessário somente um ajuste cartográfico

Recebido 06.06.2016
 Maria Elzira da Silva Melo

SR-30/P4/RAA

dos limites. Dessa forma, foi agendado um trabalho de campo para realização desse ajuste para o dia 11 de dezembro de 2015, com a presença das duas associações, do INCRA e da FUNAI.

No dia 11 de dezembro estavam presentes no território quilombola representantes do Tingu e das comunidades indígenas Ipaupixuna e Açaizal, INCRA, FUNAI, Terra de Direitos e Pastoral da Terra. Na presença de todos os representantes foram tirados os pontos de limite entre os territórios e posterior assinatura do acordo, firmado em ata (cópia em anexo). O ponto inicial do trabalho foi a ponte do Igarapé do Ipaupixuna, sendo o limite entre o Tingu e o Ipaupixuna (E783517; N9711056). O segundo ponto foi coletado na divisa entre as propriedades do Marcos com o Wirland Freire (E782759; N9710949). O terceiro ponto foi coletado na divisa das propriedades do José Maria da Costa com o José Aldenir (E779639; N9709395), fechando assim o polígono que estaria em sobreposição. O mapa final consta em anexo.

Posteriormente a estes acontecimentos o Serviço Quilombola do INCRA da SR-30, submeteu o processo de regularização quilombola do Tingu à Procuradoria Federal Especializada, por estarem os impasses entre indígenas e quilombolas sanados. A Procuradoria Federal Especializada do INCRA, recomendou por meio da NOTA/PFE/INCRA/SR(30)/Nº86/2015 (cópia em anexo), "que sejam cientificadas as entidades participantes da reunião descritas no documento fls 1254/1256, para manifestação de igual teor".

Desta forma, solicitamos análise e manifestação, no prazo limite de 30 dias, para que o Serviço quilombola do INCRA possa adotar as medidas administrativas necessárias que o rito processual de regularização quilombola requer.

Na oportunidade colocamos a disposição para dialogar sobre o caso em voga e para dirimir possíveis dúvidas. O endereço do INCRA SR30 (Santarém/Pa): Avenida Presidente Vargas S/N – Bairro de Fátima, CEP – 68.040.060, fones (93) 3523-1296 e (93) 3529-2528. Expediente de segunda a sexta-feira, no horário de 8:00 às 12:00 e das 14:00 às 18:00 horas.

Respeitosamente,

Miris Freitas de Freitas
Substituta
Procuradora Federal Especializada
12/15/15, 09:20 às 10:20:15

SR-30/F4/RA

Fonte: MEN/SR (30) INCRA/F4/Nº977/2015. Serviço de Regularização dos Territórios Quilombolas. SR-30/F4. Informa pactuação de novo perímetro Território Quilombola Tingu (2015).

O referido ofício expedido pelo INCRA foi enviado para o Conselho Indígena do Planalto e demais representações da aldeia de Ipaupixuna e à Associação Indígena Açaizal de

Sagrada Família-ASAF para o diálogo sobre os pontos de delimitação territorial que definem a empreitada tanto do Movimento Indígena em delimitar suas aldeias, quanto discussões sobre soluções nos limites fronteiriços de território, já que esses povos mantêm redes de compadrios e dinâmicas sociais e ambientais na mesma região. Contextualizamos que, durante as pesquisas de campo, foram solicitadas ao INCRA, CTL e CPT/Santarém, as atas de reuniões e de assembleias participativas dos grupos indígenas que ocorreram nas aldeias de Açaizal e Amparador sobre os respectivos assuntos de delimitação fundiária. As relações tanto conflituosas quanto cordiais seculares entre indígenas e quilombolas sofreram um abalo após, equivocadamente, os servidores do INCRA cometerem o erro de ter incluído sob domínio de territórios quilombolas, notadamente, os quilombos Tiningu e Murumuru, áreas historicamente acordadas entre os dois grupos (indígena e quilombola) como pertencentes à área indígena ⁶². O documento “memória da reunião”, em 24 de novembro de 2015, esclarece que:

Na reunião ficou definido que as equipes técnicas do INCRA e FUNAI irão à campo com lideranças indígenas e quilombolas para delimitarem as fronteiras entre os territórios indígenas e quilombolas ficando acordado os seguintes limites territoriais, digo, os limites serão definidos na data 11 de dezembro de 2015, tendo como ponto de referência a ponte do Ipaupixuna (INCRA SR-30/S/A, 2015).

Atualmente, segundo o ofício n° 975/2015-INCRA⁶³, constatou-se que as comunidades indígenas e quilombolas firmaram acordo territorial, realizado em 21 de dezembro de 2015, acordando: 1), as coordenadas geográficas dos limites entre Ipaupixuna e Tiningu (E783517; N97011056), 2) a divisa entre as propriedades do Marcos e Wirland Freire (E7822759; N9710949) e 3) divisa das propriedades do José Maria da Costa com José Aldenor (E779639; N9709395), “fechando o polígono que estaria em sobreposição” (INCRA SR-30/S/A, 2015). Portanto, informalmente, ainda que com participação de órgãos federais na negociação – posto que a TI ainda viria a ser oficialmente estudada pela FUNAI (processo demarcatório em andamento), com possibilidades de avanços ou recuos na área acordada entre os dois grupos tradicionais – foram estabelecidas as “extremas”, como se referem tanto indígenas como quilombolas aos limites dos territórios entre os dois grupos.

Sublinhamos que as práticas de territorialidades são formas de expressões, dos comportamentos e a identificação dos grupos sociais que ocupam o território, como define Little

⁶² MEN/SR (30) INCRA/F4/N°197/2015. Serviço de Regularização dos Territórios Quilombolas. SR-30/F4. Manifestação sobre as contestações ao RTID do Território Quilombola Tiningu.

⁶³ Na oportunidade, informamos que o esforço do INCRA de Santarém, da FUNAI de Santarém, do Ministério Público Federal, do Ministério Público Estadual, da ONG Terra de Direitos, da Pastoral da Terra de Santarém, de lideranças indígenas e quilombolas pôs fim à sobreposição de interesse territorial entre os povos Munduruku e Apiaká das aldeias Açaizal, São Francisco da Cavada e Ipaupixuna e a comunidade quilombola Tiningu (INCRA SR-30/S/A, 2015).

(2018). Assim, os Munduruku e Apiaká são indivíduos de historicidade e que interagem com o território por meio das condutas de deslocamento e fixação que são demandas das políticas sociais próprias de cada povo. Logo, são produzidas vivências, aspectos afetivos e memórias no lugar histórico. Há um vínculo intrínseco entre o ser indígena e seu território, pois esses elementos permitem observar as particularidades da diversidade étnica.

Outrossim, no dia 12 de agosto de 2015, foi elaborado o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA)⁶⁴, em parceria com a Universidade do Estado do Amazonas (UEA), UFPA e Ufopa, na TI Munduruku do Planalto Santareno, cujo objetivo foi autocartografar (oficinas de mapas) o território por meio das práticas tradicionais de ocupação específicas e relações afetivas dos indígenas Munduruku em contraste à cartografia oficial. Neste âmbito, a cartografia social, como sugere o nome, surge como uma ferramenta e, ao mesmo tempo, um aparelho de denúncias com respaldo para reivindicações e demandas junto ao Estado (SILVA; SANTOS, 2022) e para a delimitação das aldeias. Neste sentido, no término das oficinas, elaboraram o mapa com a delimitação fundiária e ambiental das aldeias. Durante esse período de oficinas da Cartografia Social da Amazônia, as cinco aldeias se reuniram para a construção de mapeamento da TI Munduruku. Nesse processo, foram mapeados os principais indicadores de desmatamento ambiental nas aldeias, de assoreamento e aterro de igarapés, de poluição da água, de pesca e caça predatória que ainda ocorre na área de floresta. Além do mapeamento desses indicadores de problemas ambientais e sociais, os indígenas também elencaram algumas demandas urgentes para a consolidação da delimitação da TI Munduruku:

A Implantação do ensino indígena e ampliação das escolas; Melhoramento das estradas; Posto de saúde com a implantação da saúde diferenciada para povos indígenas; Construção da casa do professor e de salas de aula para o ensino modular; Serviço de ambulância para atender os casos de emergência nas aldeias; Apoio e valorização das práticas culturais; Saneamento básico; Iluminação pública; Segurança Pública com posto policial mais próximo; Normatização e fiscalização do trânsito [PA 370]; Fiscalização ambiental; Merenda e servente para o ensino médio; Vigia para as escolas que ainda não tem; Construção de uma quadra de esportes; Água encanada; Serviço de internet; Implantação de infocentros nas escolas; Construção de praças públicas; Ônibus escolar; Curso técnico para os jovens; Biblioteca escolar e comunitária (NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA, 2015).

⁶⁴ O Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia promove o mapeamento de povos e comunidades no bioma Amazônico, com o apoio de universidades, principalmente da Universidade do Estado do Amazonas (UEA) e da fundação de apoio Murak, com o valor de apoio do fundo Amazônia, gerido pelo Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social – BNDES, assim como o projeto é apoiado por outras instituições financiadoras. Disponíveis em: <http://novacartografiasocial.com.br/quadro-de-projetos/> (SILVA; SANTOS, 2022, p. 137-138). Ver em: <http://novacartografiasocial.com.br/fasciculos/mapeamento-social-dos-povos-e-comunidades-tradicionas-do-rio-tapajos/>. Acessado em: 15/05/2024.

Inicialmente, em janeiro de 2016, os indígenas Munduruku e Apiaká construíram o Protocolo de Consulta (PC) Indígena do Planalto Santareno, um dos primeiros Protocolos no contexto do Baixo Tapajós, cronologicamente depois apenas dos Wajãpi, do Amapá, e dos Munduruku, do Alto e Médio Tapajós. Essa iniciativa ocorreu após notícias sobre a implementação de mais um porto graneleiro em Santarém, às margens do rio Maicá. Segundo Conceição (2023):

O projeto de porto do Maicá representa uma ameaça conflitiva não somente para as territorialidades de povos indígenas, mas de povos quilombolas que também vivem nos Territórios AgriHidroFlorestais Amazônicos, principalmente nos quilombos de Bom Jardim, Murumurutuba, Murumuru, Tiningu. As territorialidades quilombolas (Figura 50) que desenvolvem vida, trabalho e cultura nas TAFs, também praticam o modo de vida tradicional da agricultura de base familiar e a atividade concretizada no extrativismo, coletando espécies animais e vegetais e a extraído o pescado para o consumo, nos rios, lagos e igarapés. Entretanto, o conflito por TAFs se instaura porque o avanço do agronegócio utiliza muitos agrotóxicos nas plantações da agricultura capitalista, invadindo e afetando criminalmente as propriedades/territórios quilombolas do planalto santareno, principalmente sua produção desenvolvida tradicionalmente (CONCEIÇÃO, 2023, p. 272).

Em consonância com a autora, o projeto de porto do Maicá afetaria as comunidades indígenas e quilombolas, e isso teria fomentado a articulação dos indígenas para a produção do PC e, conseqüentemente, a proteção de suas terras. Nessa perspectiva, eles contaram com o apoio da CPT, FUNAI e MPF. Mas, afinal, o que quer dizer esse PC? Como ele foi pensado e estruturado pelos indígenas? Quais povos são assistidos por essa consulta? Há que se destacar que este evento ocorreu posteriormente ao processo da Autodemarcação que serviu de parâmetro para a criação do PC. O PC tem como objetivo a consulta *prévia, livre e informada*, o que é garantido pela Convenção de nº169 da OIT sobre os Povos Indígenas e Tribais no contexto de acordos e a política internacional aplicada no país. Fernanda Nummer (2021) esclarece que:

Internacionalmente, o direito à consulta prévia é ainda reforçado pela Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas de 2008 e pela Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, da OEA, em 2016. No Brasil, a Constituição Federal de 1988 expressa, no art. 231 §3º, a necessidade de que os povos indígenas sejam ouvidos pelo Congresso Nacional nos casos relacionados ao “aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas” (BRASIL, 2021d). Do mesmo modo, a Instrução Normativa nº. 2/2015 da Funai¹⁰, no artigo 9 (FUNAI, 2021), estabelece a obrigatoriedade de se consultar os povos indígenas em processos de licenciamento ambiental que possam interferir ou causar danos às suas terras (Nummer, 2021, p. 348).

A Convenção lembra o Estado sobre as obrigações de proteger e preservar a diversidade étnica, costumes e valores das populações indígenas como descrito no artigo abaixo:

No art. 5º: a) deverão ser reconhecidos e protegidos os valores e práticas sociais, culturais religiosos e espirituais próprios dos povos mencionados e dever-se-á levar na devida consideração a natureza dos problemas que lhes sejam apresentados, tanto coletiva como individualmente (CONVENÇÃO de nº 169 da OIT).

A prioridade é o registro da fala e as práticas indígenas e das comunidades tradicionais, garantindo a elas a determinação e escolha política, que potencializa o posicionamento interno dos grupos sobre possíveis empreendimentos políticos que os afetem. Todos os diálogos, planejamentos, reuniões consultivas e assembleias com caráter deliberativas são escolhas exclusivas dos indígenas, assim como as exigências de datas, locomoção e encontros nas aldeias e os gastos para esses eventos são de inteira responsabilidade de empreendedores e/ou do Estado.

O art. 7º: Os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas, próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente (CONVENÇÃO de nº 169 da OIT).

Diante dos interesses e as prioridades das comunidades em questão, qual a importância desse PC para a realidade das populações indígenas caso suas terras sejam impactadas com empreendimentos? Segundo o decreto de Luís Inácio Lula da Silva (BRASIL, 2004), pontua que:

Artigo 14:

1. Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Além disso, nos casos apropriados, deverão ser adotadas medidas para salvaguardar o direito dos povos interessados de utilizar terras que não estejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais, tradicionalmente, tenham tido acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência. Nesse particular, deverá ser dada especial atenção à situação dos povos nômades e dos agricultores itinerantes.
2. Os governos deverão adotar as medidas que sejam necessárias para determinar as terras que os povos interessados ocupam tradicionalmente e garantir a proteção efetiva dos seus direitos de propriedade e posse.
3. Deverão ser instituídos procedimentos adequados no âmbito do sistema jurídico nacional para solucionar as reivindicações de terras formuladas pelos povos interessados (CONVENÇÃO nº169 da OIT).

Diante desse cenário, observamos as etapas metodológicas e teóricas para a construção do PC que garante às populações indígenas a elaboração do documento mediante as próprias falas e exigências, tal como a exclusividade de realizações de reuniões internas nas aldeias, sem violação de seus direitos, valores e costumes estabelecidos no sistema jurídico nacional. O objetivo agora, para eles, não era apenas paralisar o avanço da monocultura da soja que já os

impacta, mais ainda, a hipótese do porto que aterraria o rio Maicá, que é de uso coletivo dos povos tradicionais que habitam toda a extensão do Planalto Santareno. Portanto, as ameaças estavam, mais uma vez, travadas na corrida desses povos em estabelecer um posicionamento coletivo junto aos órgãos competentes para oficializar a presença deles na região, assim como também como eles se organizaram/organizam para o enfrentamento de mais esse desafio empreendedor.

Primeiramente, foi acordado entre as lideranças reuniões coletivas em todas as aldeias com caráter autônomo sem interferências de agentes externos. Cronologicamente, a primeira reunião ocorreu na aldeia Ipaupixuna (08/10/2016), seguindo para aldeia Açaizal (15/10/2016), depois aldeia Amparador (22/10/2016), na sequência aldeia São Francisco da Cavada (26/10/2016) e, por fim, na aldeia São Pedro do Palhão (29/10/2016). Esses encontros aconteciam como método de aprendizagem, segundo a liderança Manoel Munduruku. Após as reuniões, ocorreram algumas assembleias para deliberações de propostas das cinco aldeias que tinham interesses nas oficinas de preparação para apresentação final com os empreendedores e agentes do Estado. No dia 10/11/2016, na aldeia de Açaizal, foi realizada a assembleia geral devidamente representada pelo Conselho Indígena Munduruku e Apiaká, com a presença das cinco aldeias, os órgãos MPF, FUNAI e as entidades, CPT e o CITA. Os Munduruku e Apiaká destacaram no PC, o porquê, para quê e qual a finalidade da Consulta Prévia:

A consulta prévia é um direito nosso. Ela está legalmente amparada na Convenção 169 da OIT, especialmente nos seus artigos 4º, 6º, 7º, 15º e 17º através dos quais é garantido aos povos e comunidades tradicionais como nós, o direito de sermos ouvidos anteriormente, durante e depois da instalação de qualquer projeto que possa atingir a forma como vivemos. O direito à consulta é um instrumento importante para o fortalecimento da diversidade e autonomia dos povos (PROTOCOLO DE CONSULTA DOS POVOS INDÍGENAS MUNDURUKU E APIAKÁ DO PLANALTO SANTARENO, 2016, p. 9).

As decisões tomadas por eles estão pautadas na dinâmica interna de cada aldeia que tem a representação dos caciques, lideranças e secretários. Primeiramente, são realizadas as reuniões, posteriormente as propostas são levadas para as assembleias e, por último, a assembleia geral com as deliberações; e, nesse momento, o Conselho Indígena Munduruku e Apiaká estabelece o posicionamento final. Assim:

[...] Após o processo da deliberação com todos os documentos oficiais e comprobatórios do próprio povo, convocarão o governo, sociedade em geral e demais interessados, para a assembleia extraordinária dentro do próprio território, para informar suas decisões tomadas, cabendo ao governo as despesas deste processo. Tais decisões devem ser informadas formalmente aos órgãos competentes. O governo ainda garantirá a ampla divulgação da decisão tomada pelos indígenas (PROTOCOLO DE CONSULTA DOS POVOS INDÍGENAS MUNDURUKU E APIAKÁ DO PLANALTO SANTARENO, 2016, p. 14).

Contextualizamos a participação da CPT que desenvolve, há muitos anos, atividades junto às comunidades rurais e povos indígenas na região. Historicamente, a CPT foi criada em 1975, em Goiás, num encontro realizado pela CNBB sobre a Amazônia, e, já no ano seguinte, na cidade de Santarém, realizou-se o I Encontro de Agricultores. Os encontros dialogavam sobre os interesses das comunidades rurais através da assistência da diocese de Santarém. Todavia, somente em 1989, a igreja passou a priorizar o acompanhamento dos conflitos agrários na região do Oeste do Pará. Portanto, ela é uma das principais entidades que atua com parceria nas comunidades abrangendo, sobretudo, os rios Arapiuns e Tapajós, denunciando todas as formas de violências e aplicando cursos de formação política agrária, como relatou em entrevista Gilson Rêgo que desenvolve atividades na CPT. Outro caminho utilizado pelo Movimento Indígena nos processos estratégicos de resistência se dá através de conhecimento, divulgação entre seus pares e uso de acordos políticos, como a Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas e a Convenção nº 169 da OIT. Estes acordos, engendrados por organizações sensíveis à luta indígena e que foram ratificados pelo Estado brasileiro, representam instrumentos contra as políticas impactantes nos territórios indígenas no terreno de luta próprio dos brancos, no âmbito das universidades, dos palácios do poder e nos tribunais. De acordo com Little (2018),

a consolidação dessas categorias fundiárias só foi possível com o surgimento dos movimentos sociais nas décadas de 1970 e 1980, e o apoio que esses movimentos receberam de diferentes Organizações Não Governamentais (ONGs). Paralelamente, o fim da ditadura militar em 1985 e a instalação de governos civis também abriram novos espaços de atuação política para os povos tradicionais (LITTLE, 2018, p. 268).

A parceria da CPT com os Munduruku e Apiaká e a elaboração do PC surgiu a partir do convite dos próprios indígenas para a realização desse evento. Gilson Rêgo, em entrevista, destacou que a entidade contribuiu com a formação de atividades, oficinas, alimentação, mobilidade interna e externa, suporte de materiais de plaqueamento, dentre outros materiais. O ativista relatou, ainda, a autonomia dos indígenas em delimitar suas terras, pois é o indicador que reforça a identidade, sobretudo pelas decisões do coletivo em avançar nas dinâmicas políticas, sociais e territoriais contidas no PC. Exatamente de acordo com as premissas da Convenção 169 da OIT é que se começou a articular o desenvolvimento do PC Munduruku e Apiaká como instrumento de luta e garantia ao direito à consulta livre, prévia e informada frente às grandes obras que os impactam e possam a vir impactá-los. Nessa perspectiva, Manoel Munduruku, relata como foi essa elaboração e de como ela serviu não só de instrumento para

consolidar a luta do coletivo, mas também como forma de denunciar os impactos da fronteira agrícola da soja que está presente sob as aldeias.

Manoel Munduruku: Construímos o Protocolo de Consulta em 2016, foi. Porque o Protocolo de Consulta, **nós fomos o primeiro povo do Baixo Tapajós que construiu o Protocolo de Consulta**. Porque esse Protocolo de Consulta a gente também teve **muita participação da CPT, a participação da própria FUNAI [...]**. Então tudo isso, a gente começou através de diálogos, a gente começou a nascer essas propostas que a gente não poderia deixar ela de mão e muito menos ficar adiando mais ela. Aí isso foi importante porque **nós trabalhamos dentro dessa conjuntura, desse processo, dos diálogos, opiniões. E o fortalecimento da FUNAI, CPT, e do MPF**, isso ajudou muito, né, isso fortaleceu, em toda essa jornada que a gente vem conduzindo (ENTREVISTA, MANOEL MUNDURUKU, Belém-PA, 2023).

O Protocolo serviu como base indicadora para demonstração da ampla área de ocupação permanente dos indígenas, entre demandas e resistências, por meio das quais redimensionaram a memória cognitiva e oral do território, seja por meio dos mapas e/ou por histórias orais contadas, valorizando a identidade deles nesse espaço de cobiça dos sojeiros enquanto propulsor dos conflitos agrários na região. Por esse motivo de conflitos fundiários e agrários, os indígenas indagaram: “Queremos explicações de como estas proposições podem nos prejudicar ou beneficiar, bem como objetivos, orçamento e a duração” (PROTOCOLO DE CONSULTA DOS POVOS INDÍGENAS MUNDURUKU E APIAKÁ DO PLANALTO SANTARENO, 2016, p. 14). Abaixo a cartilha do PC no Planalto de Santarém.

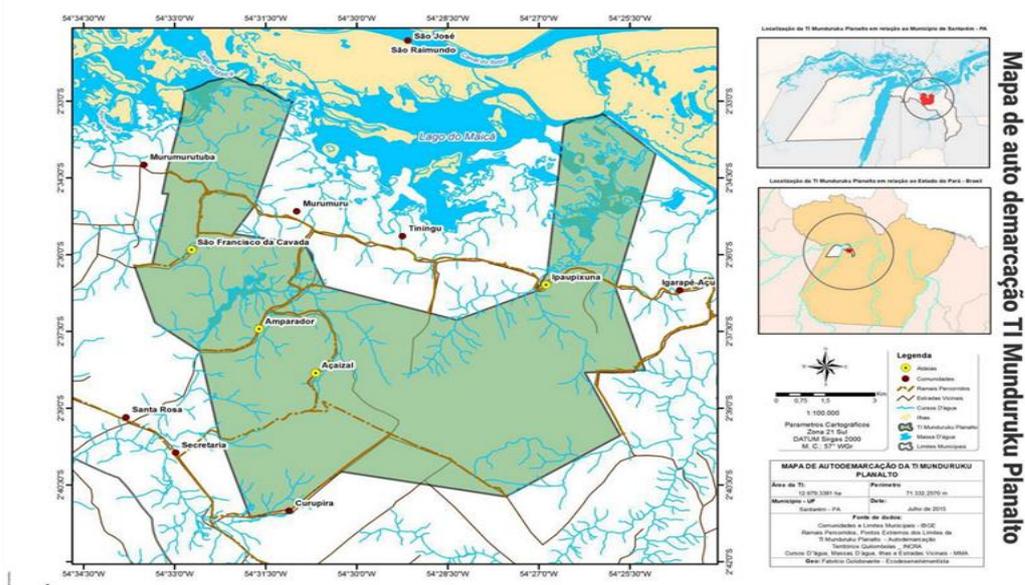
Figura 36 – Cartilha do Protocolo de Consulta



Fonte: Protocolo de Consulta Munduruku e Apiaká (2016).

Em síntese, os Munduruku e Apiaká realizaram oficinas sobre o território, quando foram discutidas questões políticas, ambientais, cosmológicas, sociais, entre tantos outros assuntos. Assim, elaboraram um mapa cognitivo da área para potencializar os marcadores identitários e sociais que possuem sobre as aldeias. Com as propostas lançadas, discutidas e aprovadas pelo Conselho Indígena Munduruku e Apiaká, seguiram os passos posteriores para a confecção do texto na íntegra e sua divulgação. O documento expressa a consciência das comunidades sobre como querem e devem ser ouvidas; expressa a consciência sobre as ameaças e tudo o que envolve suas vidas. Toda narrativa presente nesse PC é única e exclusivamente opiniões dos indígenas. O PC serviu ainda de parâmetro para a produção do Plano de Gestão e Uso do Território entre os anos de 2017 e 2020, lançado como cartilha em 2021. Esses eventos contribuíram não apenas com a reorganização social das aldeias, mas deram destaque à autonomia do coletivo para desenvolver formas de administrar o uso dos recursos naturais para consumo e para proteger o território. No mapa abaixo, evidenciamos a extensão territorial (12.679.3381 ha)⁶⁵ das aldeias e os aspectos socioculturais que os indígenas desenvolvem no Planalto. Esse mapa foi destacado na produção do PC, com o objetivo de legitimar os aspectos sociocultural, ambiental e territorial bem como o sistema de uso coletivo da terra.

Figura 37 – Mapa da Autodemarkação Munduruku do Planalto Santareno⁶⁶



Fonte: Protocolo de Consulta Munduruku e Apiaká (2016).

⁶⁵ Em entrevista com o indigenista Dantas, ele relatou que essa extensão será bem maior após a finalização do processo demarcatório via FUNAI que ainda está em andamento.

⁶⁶ Disponível em: <https://observatorio.direitosocioambiental.org/protocolo-de-consulta-dos-povos-indigenas-munduruku-e-apiaka-do-planalto-santareno-2017/>. Acessado em: 20/06/2024.

Em 2017, lideranças indígenas e parceiros marcaram presença no lançamento do Protocolo de Consulta nas dependências da Ufopa. Esse momento foi o marco histórico da luta Munduruku e Apiaká na região do Baixo Tapajós. Pensar, articular, dialogar, elaborar, acordar foram instrumentos e métodos que esses povos seguiram à risca para obterem coletivamente a obra do PC como fruto da consciência política por meio da fala interna exposta para a sociedade envolvente de que nessas comunidades do Planalto Santareno existem populações indígenas e tradicionais.

Figura 38 – Lançamento do Protocolo de Consulta (2017)



Fonte: Aléssio Dantas (2017).

Figura 39 – Ritual festivo nas dependências da UFOPA



Fonte: Aléssio Dantas (2017).

Entre os anos de 2019 e 2021, o mundo enfrentava a pandemia da Covid-19 que abalou o mundo, vários povos e comunidades tradicionais. Mesmo diante deste cenário catastrófico, o país ainda enfrentava a política do desgoverno Bolsonarista que beneficiou a bancada ruralista no país, sobretudo, a autorização para a exploração territorial e dos recursos naturais em TI's. Mesmo com todas as dificuldades sanitárias, ambientais, alimentares, o desgoverno ainda aproveitou o mandato para priorizar as violações contra as populações indígenas e ameaças, como, “não demarcaria 1 cm sequer de TI” no país. Isso consolidou mais conflitos sociais no que tange aos aspectos ambientais, culturais e territoriais de comunidades indígenas. Diante desse cenário, o posicionamento dos povos foi executar medidas para priorizar a defesa da terra ancestral através de diretrizes de gestão da FUNAI, que é órgão competente de articulação no país. Ela é responsável pelo Plano Nacional de Gestão Ambiental e Territorial das Terras Indígenas (PNGATI)⁶⁷, instaurado pelo Decreto nº 7.747, de 05 de junho de 2012, que orienta os povos na condução e tomada de decisões. O decreto “tem por objetivo garantir e promover a proteção, recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais nas terras indígenas” (PLANO DE GESTÃO E USO DO TERRITÓRIO INDÍGENA MUNDURUKU DO PLANALTO, 2020, p. 5).

Art. 1º Fica instituída a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas - PNGATI, com o objetivo de garantir e promover a proteção, a recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais das terras e territórios indígenas, assegurando a integridade do patrimônio indígena, a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações dos povos indígenas, respeitando sua autonomia sociocultural, nos termos da legislação vigente.

O PNGATI nasce a partir das ameaças externas de invasão territorial que os povos indígenas estavam recebendo e, portanto, encontravam-se vulneráveis a vários ataques, em face das discussões de políticas de regularização fundiárias em TI's. Há indícios de que os indígenas já construía planos, porém de forma autônoma, muitas vezes com o apoio de Organizações Não Governamentais (ONG's). Esses planos eram semelhantes ao do PNGATI, mesmo antes de sua existência oficial pela administração do órgão competente, a FUNAI.

Na construção dos Planos de Gestão, é destacado o conceito de etnozoneamento que faz parte das ferramentas de desenvolvimento dos estudos, indicando as etapas, do diagnóstico participativo (o levantamento dos aspectos socioculturais das aldeias), da representação espacial (recursos naturais) e dos acordos e regras do uso sustentável da terra. Carolina Comandulli (2010) destaca as etapas da construção desses planos: mobilização, diagnóstico,

⁶⁷ Sobre essa gestão, ver a leitura na íntegra: <http://cggamgati.funai.gov.br/>. Acessado em: 24/06/2024.

planejamento, implementação, monitoramento e avaliação, com a participação efetiva dos indígenas. Essas etapas convergem como estratégias da representação indígena como os responsáveis pela elaboração do documento mediante as próprias escolhas e fala. A autora afirma que o PNGATI consolidou “um novo paradigma na relação entre o Estado e os povos indígenas, afirmando o direito dos últimos à autodeterminação e à ativa participação nos processos de gestão territorial e ambiental de suas terras” (COMANDULLI, 2010, p. 61). Em 2020, por uma necessidade de fomentar meios de preservação ambiental, controle do consumo e retirada dos recursos naturais, os indígenas elaboraram o Plano de Gestão e Uso Territorial, cujo objetivo era o planejamento de normas e conduta sobre o uso de recursos do território. Identificamos abaixo, a cartilha do Plano de Gestão da TI Munduruku no Planalto Santareno.

Figura 40 – Cartilha do Plano de Gestão Territorial do Planalto⁶⁸



Fonte: Plano de Gestão e Uso do Território Munduruku do Planalto (2021).

Sobre a produção da cartilha mencionada acima, em entrevista com seu Manoel Munduruku, a liderança afirmou que:

Olha, a gente construiu o Plano de Gestão pela uma necessidade de organização e de planejamento de como a gente deve se organizar dentro do território pra colheita, pra pesca, pra dizer toda a nossa trajetória e a forma da nossa organização de como é que se organiza dentro do Planalto. Começamos a discutir parece que em 2017, esse plano de gestão, pela uma decisão dos Munduruku e dos Apiaká, junto com a CPT, a gente achou interessante esse plano de gestão e também pra que a gente pudesse apresentar a nossa forma de viver, a nossa forma de organizar dentro do próprio território. Ai a gente iniciou isso 2017, ai foi três anos que a gente passou discutindo esse plano de

⁶⁸ Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/plano-de-gestao-e-uso-do-territorio-indigena-munduruku-do-planalto>. Acessado em: 22/06/2024.

gestão até a gente chegar a aprovação dele (ENTREVISTA, MANOEL MUNDURUKU, 2023).

Embora tenham elaborado o plano de gestão coletivamente no Planalto, sem o apoio governamental, os indígenas criaram o próprio planejamento de como articular, proteger e estimular a preservação ambiental e o uso sustentável, assim como o apoio das comunidades vizinhas, os quilombolas. “Buscamos valorizar as práticas que já são realizadas com a finalidade de desenvolvimento local e queremos indicar coletivamente nossas metas e estratégias para o futuro” (PLANO DE GESTÃO E USO DO TERRITÓRIO INDÍGENA MUNDURUKU DO PLANALTO, 2020, p. 6). O início desse planejamento ocorreu em dois momentos distintos. O primeiro, por meio dos encontros sobre a ideia de se criar o plano (entre os anos de 2018 e 2019) através da sensibilização e mobilização das lideranças nas aldeias. O segundo foi realizado através de um levantamento sobre as regras de uso sustentável dos recursos naturais pelos indígenas. Contextualizamos que as aldeias de Açaizal, Amparador, Ipaupixuna e São Francisco da Cavada participaram efetivamente da construção deste projeto, enquanto que a aldeia São Pedro não participou, pois, as quatro primeiras aldeias mencionadas estão no epicentro do avanço da monocultura da soja. Com a participação de 20 a 30 indígenas e com aprovação unânime nas reuniões consultivas, posteriormente as assembleias ocorreram em cada aldeia por meio das discussões e eram repassadas para a assembleia geral com as deliberações finais para a impressão do documento. Caso ocorram novas alterações dos acordos, é necessário 2/3 com a participação dos indígenas, cacique, presidente e o conselho.

As etapas de aprovação aconteceram em diversos momentos, desde quando as lideranças foram aprovando nas próprias reuniões, onde faziam acordos internos e, em outro momento, quando as lideranças reunidas na aldeia da Cavada em novembro de 2019 concordaram com os elementos finais apresentados (PLANO DE GESTÃO E USO DO TERRITÓRIO INDÍGENA MUNDURUKU DO PLANALTO, 2020, p. 6).

Conforme a citação acima, os Munduruku do Planalto de Santarém reclamam das inúmeras tentativas de invisibilizá-los, mas estão posicionando-se, afinal, “foram nossos antepassados que nos deram o nome de Mundurukus. Nossa etnia é muito grande e espalhada por conta das invasões das terras que cultivávamos” (PLANO DE GESTÃO E USO DO TERRITÓRIO INDÍGENA MUNDURUKU DO PLANALTO, 2020, p. 10). Como eles próprios mencionam no plano, são Munduruku, pois sabem da sua história e a força dessa identidade, muito embora as práticas culturais são distintas dos demais povos que estão espalhados pela extensão do rio Tapajós. Os indígenas mais velhos participam nas tomadas de decisões e são responsáveis por estabelecerem uma conexão de diálogos para ensinar práticas antigas, como a cura, benzimento alinhado ao xamanismo, fabricação de remédios tradicionais.

Essa valorização dos mais antigos é destacada e priorizada, pois garante às mais jovens oportunidades da valorização cultural e étnica nas aldeias. Embora as parteiras sejam quase extintas, ainda se tem desejos do retorno dessas práticas, como o resgate da língua Munduruku que está sendo ponto de referência nas escolas indígenas no Planalto. O Plano de Gestão foi articulado para controlar as retiradas dos recursos naturais entre os próprios indígenas e os comunitários que vivem em torno das aldeias, bem como para estabelecer regras para fortalecer a vigilância do uso das fontes alimentares e ambientais. As regras foram formuladas em artigos voltados, principalmente para as questões da caça, recursos minerais e a política da terra, por exemplo:

Capítulo 1- Objeto e finalidade do acordo

Art. 2º.- A finalidade deste plano é manifestar o compromisso dos indígenas Munduruku em cuidar do seu território, através do uso responsável dos bens naturais com respeito ao meio ambiente e às tradições indígenas.

Capítulo 2- Direitos e responsabilidades no cumprimento do plano

Art. 3º- Todos os indígenas do Território Munduruku do Planalto são responsáveis pela execução e fiscalização deste plano.

Capítulo 3- Usufruto do Território Munduruku do Planalto:

Art. 4º- Cada aldeia tem a liberdade de definir as regras de apanha do açaí que estarão expressas nesse plano.

Art. 9º- Cada aldeia definirá o tempo certo para o início das apanhas, devendo, no entanto, considerar que a primeira apanha será de 15 dias e a segunda apanha durará 08 dias e depois poderá ocorrer a apanha 02 vezes por semana.

[IGAPÓ]

Art. 16º- Será definida pelas aldeias uma equipe de monitoramento e fiscalização dos Igapós.

[CAÇA]

Art. 19º- A caça de animais silvestres só será permitida para subsistência das famílias que residem nas aldeias, desde que seja feita por espera ou muita, varrida ou arapuca e no período de março a outubro.

IGARAPÉS, LAGOS E RIOS

Art. 25º- Pessoas que queiram criar animais domésticos são obrigadas a fazer cercas para evitar que os animais transitem dentro dos igarapés e igapós.

FLORESTA

Art. 30º- A extração de madeira pode ser realizada apenas para atender a necessidade de construção de casa das famílias moradoras de cada aldeia (PLANO DE GESTÃO E USO DO TERRITÓRIO INDÍGENA MUNDURUKU DO PLANALTO, 2020, p. 22-24).

Observamos acima as regras e a cobiça pela terra que está no epicentro dos conflitos fundiários: está proibida a venda ou seu arrendamento, além da proibição de venda dos achados arqueológicos nas aldeias, pois, como é área de terra preta, tem-se registros de resquícios de cerâmicas e arquitetônicos, comprovação da presença humana milenar nesse local. Por meio desse documento, é inspirador acompanhar, ao longo da narrativa, a jornada histórica e o protagonismo desses povos e como se tematizam e se fortalecem as relações com os demais vizinhos e comunidades tradicionais. As relações, construídas ao longo dos anos, se devem aos laços de parentescos, de compadrios e casamentos entre as aldeias, terras quilombolas e os

nordestinos. Identificamos que o processo da Autodemarkação no TI Munduruku serviu de parâmetro para a elaboração do PC, mas também para evidenciar a presença indígena em Santarém, como reitera seu Manoel Munduruku. De mesmo modo, criou-se, em 2020, o Plano de Gestão e Uso do Território como instrumento da ação política nas aldeias para consolidar as demandas da agenda interna do grupo e para tomar providências quanto as práticas de territorialidades, como o controle do uso dos recursos naturais internos, com regras e demandas. Desses documentos, o PC e o Plano de Gestão foram o firmamento da Autodemarkação Munduruku e Apiaká, e a fala indígena reforça o compromisso de um coletivo consciente de que hoje, amanhã e depois não se calarão frente as investidas de empreendimentos econômicos sob suas terras. A semente da consciência política indígena foi plantada; ao que tudo indica, ela servirá de exemplo para os próximos que ali exercerão a defesa da terra, no Baixo Tapajós. Posto isso, contextualizamos ainda, que as Autodemarkações e as Retomadas podem ser compreendidas de formas distintas. Nas retomadas, os indígenas recuperam áreas de onde, em tempos pretéritos, foram constrangidos a sair. Nas Autodemarkações, as comunidades percebem as agressões aos seus territórios e decidem definir (delimitar) as áreas que consideram tradicionalmente de seu usufruto (e que estão em risco). Ambos os procedimentos derivam de incursões pelo território por grupos escolhidos entre os indígenas e que incluem parceiros interinstitucionais pela prática e vivência na mata e pelo conhecimento histórico do território.

Enquanto o Protocolo foi construído mediante às ameaças de possíveis construção de portos graneleiros no rio Maicá, como foi relatado pelas lideranças Raimundo Nonato e Manoel Munduruku, o Plano de Gestão foi elaborado para garantir e determinar regras de consumo sustentável dos recursos naturais da terra frente às invasões dos impactos da fronteira agrícola sob as aldeias Munduruku. As regras e condutas foram instrumentos criados para conscientizar os indígenas, moradores próximos e vizinhos de como se deve usar o meio ambiente, bem como a respeitar o período de extração e consumo dos recursos, tanto em terra firme ou várzea, de acordo com as estações. Como descrito no início desta seção, a Autodemarkação da TI Munduruku fundamentou-se em várias etapas, inclusive na delimitação das aldeias em períodos distintos, desde as reuniões entre lideranças, apoio de indígenas com experiências nesse processo de delimitação (especialmente o povo da TI Maró que se deslocou para o Planalto), abertura de mata adentro por meio do trabalho coletivo marcando picos, como as coordenadas com GPS, mesmo diante das ameaças, intimidações e o avanço do capital global agrícola dos *Territórios AgriHidroFlorestais Amazônicos* dos Munduruku e Apiaká (Conceição, 2023).

CONCLUSÃO

A presente pesquisa seguiu a sequência de três capítulos: a contextualização histórica Munduruku e Apiaká no rio Tapajós; a expansão do agronegócio e a subsequente ocupação de terras tradicionais (populações indígenas, descendentes de imigrantes norte-americanos, nordestinos, sulistas presentes no Planalto Santareno); e o processo da Autodemarkação com atenção à gestão da terra e aos embates de resistência na TI Munduruku. Nesta pesquisa, buscamos identificar e demonstrar os principais processos históricos que levaram à atual luta dos Munduruku e Apiaká pela delimitação da TI, a partir do processo da *Autodemarkação* (2010-2015) na perspectiva das estratégias elaboradas como indicador do fortalecimento da identidade na terra tradicional diante dos efeitos da fronteira agrícola na região do Oeste do Pará.

Na região do Baixo Tapajós, no Oeste do Estado do Pará, destacamos a presença de 13 povos indígenas: *Apiaká, Arapium, Arara Vermelha, Borari, Jaraqui, Kumaruara, Maytapu, Munduruku, Munduruku Cara Preta, Tapajó, Tapuia, Tupaiu e Tupinambá*. Nas últimas três décadas, as populações indígenas passam por um processo de etnogênese (BARTOLOMÉ, 2012; VAZ FILHO, 2010) e reafirmação étnica, por ser uma ação política sobre os direitos territoriais, como sugerem Peixoto, Arenz e Figueiredo (2012), tendo em vista o reconhecimento da identidade e a demarcação de suas aldeias. Posto isto, destacamos que, no Planalto Santareno, objeto de estudo desta pesquisa, identificamos a presença das etnias *Munduruku e Apiaká*, distribuídas nas seguintes aldeias: Amparador, Açaizal, Ipaupixuna e São Francisco da Cavada (marcadas pela territorialização da monocultura da soja e milho) e São Francisco do Palhão (que está fora do epicentro da soja).

Ademais, ao longo dos séculos, os indígenas estabeleceram redes de parentescos, alianças matrimoniais e compadrios com as comunidades quilombolas e nordestinas, sobretudo com os cearenses, e constituíram unidades independentes próximas às aldeias, relativizando uma ocupação permanente da terra, desde o final do século XIX. Já na aldeia São Pedro do Palhão, com incidência Apiaká, na década de 1950, com o declínio da empresa seringalista local, os indígenas Munduruku situaram-se à margem direita, e os Apiaká à margem esquerda, do rio Curuá-Una, com ligação direta com os parentes do Alto e Médio Tapajós, como relatado pela liderança José Mori.

Concluimos, ainda, que, a partir da territorialização da fronteira agrícola e atuação de empresas madeireiras e agropecuárias, a Usina Hidrelétrica Silvio Braga, herança do período

de ditadura militar sob a ótica dos projetos estatais, resultou em conflitos e esbulho territorial; por esse fator, o coletivo indígena realizou a delimitação das aldeias, através das expedições da Autodemarkação. Esse processo tornou-se um modelo a ser seguido nas demais comunidades indígenas na região do Baixo Tapajós, assinalando o protagonismo do coletivo em estabelecer medidas de superação frente aos obstáculos do Estado. Luís Boaventura (2023), ao analisar o processo da Autodemarkação da TI Sawre Muybu no Médio Tapajós, esclarece que tal ação está associada à autodeterminação e aos vetores interlegais e nativos dos indígenas. De igual modo, podemos identificar a autodeterminação Munduruku no Baixo Tapajós como ação coletiva que sintetizou a resistência contra a dinâmica do mercado das commodities, e a atuação do Movimento Indígena local foi assertiva na concretização dos planos de defesa do saber ancestral e territorial com o Autodemarkar das aldeias.

Ademais, de maneira mais incisiva a partir das fontes documentais, orais, etnográficas, identificamos que a territorialização do capital (CONCEIÇÃO, 2023) agrícola sustentada pelos investimentos da agricultura mecanizada, o afrouxamento da legislação ambiental e, mais recentemente, a permissividade do mercado de agrotóxicos são indicadores de uma grandiosa rede de interesses mercadológicos em escalas regional e internacional (porto da Cargill), que impactam de forma direta a identidade étnica, dissipando comunitários entre a permanência no campo à saída para área urbana santarena.

Por outro lado, o Movimento Indígena local segue dinâmico em ações na comunidade, por meio das manifestações tradicionais, buscando o respeito pela diversidade, sobretudo pela educação, hibridismo religioso, cultural, embora com contrastes étnico-culturais existentes nas aldeias. No decorrer das pesquisas de campo, analisamos, na fala das lideranças, um padrão de reconhecimento da memória ancestral. Porém é oportuno enfatizarmos que cada aldeia tem seu modelo específico de tradições culturais; não há um padrão único. Logo, ficou evidente que a expansão do agronegócio sojeiro é o principal fomentador dos impactos sociais, culturais, educacionais, pois abrange interesses político-comerciais numa lógica do local, como é o caso da multinacional Cargill que mantém acordos comerciais com sojeiros que são transgressores das ilhas de soja sob a TI Munduruku. Isso favorece os conflitos agrários e fundiários para as populações indígenas e tradicionais na vida social devido à ausência de fiscalização do Estado sobre a administração das terras que englobam glebas, assentamentos, principais fatores das disputas fundiárias, dadas as circunstâncias de vulnerabilidade social que esses povos sofrem na região.

Diante disso, o coletivo indígena estabeleceu diálogos e denúncias contra o avanço extensivo da monocultura da soja, efetivando-se estratégias que serviram de parâmetros para

consolidar os seus interesses quanto à terra tradicional, quais sejam: a) a criação do Conselho Indígena Munduruku e Apiaká do Planalto Santareno (2014); b) a Autodemarkação da TI (2010-2015); c) o Protocolo de Consulta (2016); d) o Plano de Gestão e Uso do Território (2021). Essas mobilizações foram assertivas no que tange às unidades indígenas como unidades administrativas autônomas, pois, a partir da criação do Conselho, estipularam, discussões e encaminhamentos para as deliberações de diretrizes internas, como educação, saúde e território, transformando-as em ações afirmativas do coletivo.

Estes foram métodos elaborados para instrumentalizar os direitos de gestão territorial que englobam aspectos socioculturais, memória e pertencimento identitário. A Autodemarkação, realizada no período de 2010-2015, com as expedições pela mata, foram vetores essenciais para a concretização da delimitação das aldeias e, por conseguinte, a valorização dos saberes tradicionais, como os limites fronteirizos baseados nas denominações de árvores nativas. No que se refere às ações do Autodemarkar, as atividades político-territorial tiveram redes de apoiadores: CPT, CIMI, CITA, quilombolas e, mais recentemente, a FUNAI; em 2018, foi composto o Grupo Técnico (GT) de Trabalho para os estudos do processo demarcatório (em andamento) oficial da TI Munduruku do Planalto Santareno.

Pontuamos, também, um claro contraste entre a territorialização da soja e os territórios ancestrais Autodemarkados, resultado da luta cotidiana pela permanência e direitos que historicamente ainda estão sendo disputados pelos indígenas. Em contrapartida, a lógica do mercado mundial presente nas realidades das populações tradicionais na Amazônia converge numa perspectiva capitalista delineada da escala regional à internacional. Em outras palavras, os capitalistas avançam nessa fronteira amazônica para consolidar a usurpação das fontes e recursos naturais, sobretudo no Planalto Santareno.

Concluimos que a (re)existência está presente em múltiplos aspectos nessa longa caminhada de luta do Movimento Indígena local, embora tenham historicamente como fomentadores de toda espécie de violações e violências o próprio Estado e fortes grupos político-econômicos, como é o caso dos sojeiros presentes nas aldeias. Esperamos, ainda, que esse trabalho seja inspiração para futuras pesquisas sobre o protagonismo e o universo sociocultural dos Munduruku e Apiaká na região amazônica. Assim, concluimos que a atuação dos povos indígenas e a afirmação étnica no Baixo Tapajós é o motor que potencializa a ação desses povos no Autodemarkar, na consciência política, nas construções de estratégias coletiva do Protocolo de Consulta e na Gestão do território como o registro do pertencimento, da diversidade, da identidade, da memória e do lugar de fala.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Williane Ketene Tavares; MEURER, Michaela. Conflitos Fundiários como resultados de Projetos Geopolíticos: o Caso da Comunidade Novo Lugar *In: Colóquio De Geografia No Oeste Do Pará*, Santarém, 2015, v. 1, .1-12.

AIRES, Alana Paula de Araujo *et al.* Estado e meio ambiente: a desregulação ambiental no uso de agrotóxicos na cadeia de valor da soja na região amazônica. *In: BARBOSA, Frederico Celestino. Ciências agrárias: a multidisciplinaridade dos recursos naturais. 7. ed. Piracanjuba, GO: Conhecimento Livre*, 2022. cap. 3, p. 19-35. DOI 10.37423/220806380. Disponível em: <https://livroaberto.ufpa.br/jspui/handle/prefix/1119>. Acesso em: 28/07/2024.

ALMEIDA, Rogerio Henrique. Entre o Rio e o Asfalto: As Disputas Territoriais nas Comunidades Quilombolas do Planalto Santareno, em Santarém/PA, no contexto do avanço do grande capital. 2021. Tese (Doutorado em Geografia Humana) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021. doi:10.11606/T.8.2021.tde-19042022-161228. Acesso em: 2025-03-01.

ALMEIDA, Maria Celestino de. Os Índios na História: avanços e desafios das abordagens Interdisciplinares – a contribuição de John Monteiro. **História Social**, n. 25, segundo semestre de 2013.

ARAÚJO, Dequim Marques de. **Educação Escolar Indígena: Alcances e limites dos currículos das escolas indígenas do município de Santarém – Pa.** Universidade Federal do Oeste do Pará. Dissertação de mestrado, 2023.

ARENZ, Karl Heinz. HENRIQUE, Márcio Couto (Orgs.). **Em linhas tortas: os regimentos tutelares e os indígenas amazônicos (Século XVII-XIX)**. Ananideua, Editora Cabana; 1ª edição (Novembro de 2021).

_____. São e salvo: a pajelança da população ribeirinha do Baixo Amazonas como desafio para a evangelização. 2003.

_____. Além das Doutrinas e Rotinas: Índios e Missionários nos Aldeamentos (Séculos XVII E XVIII). **Revista História e Cultura**. Franca-São Paulo, 2014.

ARRUTI, José Maurício; VIEIRA, Judith Costa; SILVA, Sâmela Ramos da. Território, educação e língua: notas sobre a afirmação étnica Munduruku no Baixo Tapajós. **Revista Ciências da Sociedade (RCS)**, Vol. 3, n. 5, p.118-139, Jan/Jun 2019.

BANIWA, Gersem Luciano. Desafios no Caminho da Descolonização Indígena. **Revista do PPGCS – UFRB – Novos Olhares Sociais**. Vol. 2, n. 1, 2019.

BARROS, José D´Assunção. Fontes Históricas: uma introdução à sua definição, à sua função no trabalho do historiador, e à sua variedade de tipos. **Cadernos do Tempo Presente**, São Cristóvão- SE, v. 11, n. 02, p. 03-26, jul. /dez. 2020.

BARROS DA SILVA, Dayanny; SOUSA MONTEIRO JUNIOR, Randerson. Planalto Santareno: Autodemarkação do território indígenas dos Munduruku. *Revista GeoUECE*, [S. l.],

v. 13, n. 25, 2025. DOI: 10.52521/geouece.v13i25.12790. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/GeoUECE/article/view/12790>. Acesso em: 15 fev. 2025.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Ph.; STREIFF-FENART, J. Teorias da Etnicidade. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As Etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, Rio de Janeiro, vol.12, No.1, abr. 2006.

BATES, Henry Walter. **Um naturalista no rio Amazonas**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1979.

BECKER, Berta K. Repensando a questão no Brasil a partir da geopolítica. In: LEAL, M. C. (Ed.). **Saúde, ambiente e desenvolvimento: uma análise interdisciplinar**. São Paulo: Hucitec/Abrasco, 1992. V. 1. P. 127-152.

_____. **Amazônia: Geopolítica na virada do III milênio**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

BOAVENTURA, Luís de Camões Lima. **Autodemarcação Territorial Indígena: uma análise da via acionada pelos Munduruku face o abandono das demarcações**. Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília – UnB, 2023, 78 fls.

BORGES, Kristielen; RIFFERT, Ricardo; DANIEL, Tanilânia; RUSCZAK, Thais. Movimento Social Indígena. **Caderno Humanidades em Perspectivas**. I Simpósio de Pesquisa Social e I Encontro de Pesquisadores em Serviço Social, Edição Especial Julho/2018.

BRASIL. **Decreto Nº 5.051, de 19 de abril de 2004**. Promulga A Convenção Nº 169 De Organização Internacional Do Trabalho - OIT Sobre Povos Indígenas E Tribais.

CARDOSO, Luana da Silva. **Kirimbawa: forte e valente - Articulação de mulheres indígenas do Baixo Tapajós**. Dissertação de mestrado, Belém-Pará, 2022.

COLARES, Anselmo Alencar. Afirmção étnica e educação escolar indígena do povo Munduruku de Marituba (Belterra-Pará). UFOPA. Disponível em: **Revista HISTEDBR Online**, Campinas, nº 50 (especial), p. 99-122, mai2013 - ISSN: 1676-258.

CONCEIÇÃO, Francilene Sales da. **A territorialização do capital e a expansão do agronegócio sojeiro: lutas e (re) existências dos camponeses/camponesas das comunidades nova esperança e nova aliança no município de Belterra/Pará**. 2017. 225 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Geografia - Fundação Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2017.

_____. Territórios agrihidroflorestais em disputas nas Amazôniaas do Oeste do Pará: (re)existências dos povos amazônicos das terras-águas-florestas e a invasão do agronegócio. 2023. 318 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Programa de Pós-Graduação em Geografia, Fundação Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2023.

COSTA, Solange Gayoso da. **Grãos na floresta: estratégia expansionista do agronegócio na Amazônia**. UFPA, Tese de Doutorado, 2012.

COUDREAU, Henri Anatole. **Viagem ao Tapajós**: 28 de julho de 1895-7 de janeiro de 1896. Vol. 208. Companhia editora nacional, 1897.

CUNHA, Manuela Carneiro da. O futuro da questão indígena. **Estudos avançados**, v. 8, p. 121-136, 1994.

_____. Política Indigenista no século XIX. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). **História dos índios do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998 (1992), p. 139.

_____. Índios na constituição. **Novos estudos CEBRAP**, v. 37, n. 3, p. 429-443, 2018.

CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel. **Direitos dos povos indígenas em disputa**. Campinas, SP, v. 2, p. e019007, 2020. DOI: 10.20396/maloca.v2i.13400. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/maloca/article/view/13400>. Acesso em: 21 nov. 2021.

COMANDULL, Carolina Schneider. Gestão territorial e ambiental de terras indígenas: fazendo planos. **RURIS (Campinas, Online)**, Campinas, SP, v. 10, n. 1, 2016. DOI: 10.53000/rr.v10i1.2634. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/ruris/article/view/16938>. Acesso em: 25 jun. 2024.

FUNES, Eurípedes A. **Nasci nas Matas Nunca tive Senhor**: História e Memória dos Mocambos no Baixo Amazonas. São Paulo: USP, 1995.

GARFIELD, Seth. As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-Nação na era Vargas. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 20, nº 39, p. 15-42. 2000.

GONÇALVES, Douglas Oliveira Diniz; ESPINOZA, Fran. Os Povos Indígenas No Brasil E Suas Iniciativas De Autodemarcação: Indigenous Peoples In Brazil And Self-Demarcation Initiatives. **Revista da Faculdade de Direito da UFG**, Goiânia, v. 47, n. 3, 2024. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/revfd/article/view/77124>. Acesso em: 17 dez. 2024.

GUEDES, Eneias Barbosa. **Territorialidades em tensão**: processos e disputas por territorialização na Amazônia. Tese de Doutorado, USP, 2021.

HAESBAERT, Rogério. **O Mito da Desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. 5ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

HARRIS, Mark. **Rebelião na Amazônia**: Cabanagem, raça e cultura popular no Norte do Brasil, 1798-1840/Mark Harris; tradução: Gabriel Cambraia Neiva e Lisa Katharina Grund. - Campinas, SP: Editora Unicamp, 2017.

HENRIQUE, Márcio Couto. O Ouro Negro e a Escravidão Vermelha: Trabalho Compulsório de Índios na Economia da Borracha, Amazônia. *In*: SULIMAM, Sara; CENTURIÓN, Sara (org.). **História Indígena e do Indigenismo na Amazônia**. 1º Edição, Editora: Pedro e João, Belém-Pará, 2018. Disponível em:

https://livroaberto.ufpa.br/jspui/bitstream/prefix/472/1/CapitulodeLivro_OuroNegroEscravidao.pdf. Acessado em 01/05/2024.

_____. **Nem Vieira Nem Pombal**. Instituto Socioambiental. Ver: https://pib.socioambiental.org/pt/Situa%C3%A7%C3%A3o_jur%C3%ADdica_das_TIs_no_Brasil_hoje. Acessado em: 28/07/2024.

IORES, Edviges Marta. **Uma floresta em disputa**: conflitos sobre espaços, recursos e identidades sociais na Amazônia. Florianópolis, Editora da UFSC, 2014.

KAYAPÓ, Edson. Desafios para implantação da educação indígena na escola. **Revista Religióin**. Revista de ciencias sociales y humanidades. Vol. 7 No. 32, 2022. e210918 Quito, Ecuador. <http://doi.org/10.46652/rgn.v7i32.918> ISSN 2477-9083.

LEOPOLDI, José Sávio. A guerra implacável dos Munduruku: elementos culturais e genéticos na caça aos inimigos Avá. **Revista de Antropología**, núm. 11, julio, 2007, pp. 169-189 Universidad Nacional de Misiones Misiones, Argentina.

LITTLE, Paul E. Espaço, memória e migração. Por uma teoria de reterritorialização. **T.E.X.T.O.S DE H.I.S.T.Ó.R.I.A.** Revista Do Programa De Pós-graduação Em História Da UnB., 2(4), 5–25. Recuperado de <https://periodicos.unb.br/index.php/textos/article/view/27706>. 2011.

_____. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Anuário Antropológico**, v. 28, n. 1, p. 251–290, 19 fev. 2018.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. Descobrir e redescobrir o grande rio das Amazonas. As relaciones de Carvajal (1542), Alonso de Rojas SJ (1639) e Christóbal de Acuña SJ (1641) **Revista de História**, núm. 156, junio, 2007, pp. 31-57 Universidade de São Paulo São Paulo, Brasil.

MATTOS, Carmem Lúcia Guimarães. A abordagem etnográfica na investigação científica. *In*: MATTOS, Carmem Lúcia Guimarães; CASTRO, PA. (Orgs.). **Etnografia e educação**: conceitos e usos. Campina Grande: EDUEPB, 2011. p. 49-83. ISBN 978-85-7879-190-2.

MAUÉS, Raymundo Haroldo. Um Aspecto da Diversidade Cultural do Caboclo Amazônico: a religião. **ESTUDOS AVANÇADOS** 19 (53), 2005. 259-274.

MELO, Vinicius Holanda; LIMA, Martonio Mont'Alverne Barreto. Políticas Indigenistas no Brasil Colonial, Imperial e Republicano: a Evolução Do Ordenamento Jurídico Brasileiro. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito**, [S. l.], v. 32, p. e172212, 2022. DOI: 10.9771/rppgd.v32i0.43473. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/rppgd/article/view/43473>.

MENÉNDEZ, Miguel. A Área Tapajós-Madeira. Situação de contato e relações entre colonizador e indígenas. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.) **História dos Índios do Brasil**. São Paulo: Companhia de Letras: Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 1992.

_____. Contribuição Estudo das Relações Tribais na área Tapajós-Madeira. **Revista de Antropologia**, vol. 27/28, 1984, pp. 271–86. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/41618578>.

Acesso em: 10 jul. 2023.

MOLINA, Luísa Pontes. MOLINA, Luísa Pontes. Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença. 2017. 191 f., il. Dissertação (Mestrado em Antropologia) — Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

_____. Terras incapturáveis: notas para pensar autodemarcação indígenas. **Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, 5 (10): 39-58, 2018. ISSN: 2358-5587.

MURPHY, Robert; MURPHY, Yolanda. **As condições atuais dos mundurucu**. Belém, Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará, Belém, Pará: Museu Goeldi, 1954.

_____. **Mundurucú Religion**. University of California publications in american archaeology and etnology, volume 49, 1958.

NAKANISHI, Victor Mitsukazu. Em busca do passado perdido: a chegada dos imigrantes confederados e a colônia de Santarém *Revista Tempo Amazônico - ISSN 2357-7274/ V. 9 / N. 1 / jul-dez de 2021/ p. 185-208*.

NUMMER, Fernanda Valli, et al. "Protocolos de consulta prévia para a defesa de territórios e direitos indígenas: desafios à pluralidade de direitos." *ACENO-Revista de Antropologia do Centro-Oeste* 8.17 (2021): 345-362.

NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL. **Caderno Nova Cartografia Mapeamento Social como Instrumento de Gestão Territorial contra o Desmatamento e a Devastação**: processo de capacitação de povos e comunidades tradicionais. – N. 1 (jun. 2014) – Manaus: UEA Edições, 2014.

O'DWYER, Eliane Cantarino; SILVA, Katiane. Anthropological practices, inter-group conflicts and shared colonial experiences in a regional context of the Lower Amazon. **Vibrant**, v. 17, 2020.

_____. Quilombos: os Caminhos do Reconhecimento em uma Perspectiva Contrastiva entre o Direito e a Antropologia. **Fronteiras**, Dourados, MS, v. 11, n. 19, p. 165-178, jan. / jun. 2009.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma Etnologia dos “Índios Misturados”? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. **Conferência realizada no concurso para professor-titular da disciplina Etnologia**, Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 11 de novembro de 1997.

_____. **Indigenismo e territorialização**: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Contracapa Livraria Ltda. Rio de Janeiro, 1998.

_____. Narrativas e Imagens sobre povos indígenas e Amazônia: uma perspectiva processual da fronteira. **INDIANA** 27, p. 19-46, Ibero-Amerikanisches Institut, Berlin, 2010.

OLIVEIRA, João Pacheco de; QUITERO, Pablo. Para uma antropologia histórica dos povos indígenas: reflexões críticas e perspectiva. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, ano 26, n. 58, p. 7-31, set./dez. 2020.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. A Presença Indígena na Formação do Brasil. Séries vias dos Saberes n° 2. **Coleção Fundação para todos**. 2006.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. Editora UNESP, terceira edição, 1ª reimpressão, 1996.

PEIXOTO, Rodrigo Corrêa; ARENZ, Karl Heiz; FIGUEIREDO, Kércia. O Movimento Indígena no Baixo Tapajós: etnogênese, território, Estado e conflito. **Novos Cadernos NAEA**, v. 15, n. 2, p. 279–313, 11 mar. 2013.

PEIXOTO, Rafael Cupello. Em defesa da Nação: os membros do IHGB e a busca pela glória e dignidade para o Brasil. **Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro**, n. 3, 2009, p.139-148.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenistas do período colonial: séculos XVI a XVIII. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 116-132. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/localfiles/hist%3Ap115132_PerroneMoises_Indios_livres_Indios_escravos.pdf. p. 116-117.

PICANÇO, Gessiane L. **A Fonologia Diacrônica do Proto-Mundurukú (TUPI)**. Editora Appris, 2019, Curitiba. ISBN 8547337695, 9788547337698.

PROTOCOLO DE CONSULTA DOS MUNDURUKU E APIAKÁ DO PLANALTO SANTARENO, 2017. Cf. https://www2.mppa.mp.br/sistemas/gcsubsites/upload/94/Protocolo_de_Consulta_munduruku_e_apiaka_marco_2017.pdf.

PLANO DE GESTÃO E USO DO TERRITÓRIO INDÍGENA MUNDURUKU DO PLANALTO. **Acervo ISA**, 2020. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/plano-de-gestao-e-uso-do-territorio-indigena-munduruku-do-planalto>>. Acesso em: 3 nov. 2021.

RAPP PY-DANIEL, Anne R; O'DYWER, Eliane Cantarino; MORAES, Claude de Paula; MOREIRA, Cínthia dos Santos; PINTO, Rafaela dos Santos; PINTO, Elaine dos Santos. Dinâmicas de Ocupação da Região do Rio Ituqui/Paraná do Maicá, Santarém/PA: 8000 Anos Até O Presente. **Revista Arqueologia Pública**. v18, Campinas, 2023.

PORRO, Antônio. **As crônicas do Rio Amazonas**: notas de Etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia. Manaus: EDUA, 1996.

ROCHA, Deyvisson F. Batista. Um panorama da autodemarcação de Terras Indígenas no Brasil. **Revista SURES**: <https://ojs.unila.edu.br/ojs/index.php/sures>, Ano: 2017, fev, Número: 9, pág. 132-144.

SAMPAIO, Patrícia Melo. GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Orgs.). **O Brasil Imperial (1808-1889)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 1, pp. 175-206, 2009.

SANTOS, Francisco Jorge dos Santos (Org.). **Dossiê Munduruku**, uma contribuição para a história indígena da Amazônia colonial. Volume 5, Edição 8 de Boletim Informativo. Manaus: Editora Função Universidade do Amazonas, 1995.

SOCIOAMBIENTAL. **Munduruku**. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Munduruku>. Acessado em: 30 out.2022.

SILVA, Katiane. Relações de poder e disputas territoriais: algumas reflexões sobre políticas de estado e povos indígenas no Baixo Amazonas. **Anuário Antropológico**, v. 47, n. 1, 2022.

SILVA, Larissa de Sousa; SANTOS, Laisse A. Nascimento dos. Cartografia Social: Percepções Territoriais e Identidade Étnica do Povo Munduruku do Planalto, em Santarém Pará. **Terra Livre**. São Paulo, ISSN:2674-8355. Jul-Dez/2022, 37, v. 2, n 59.

_____. FRAGA, Nilson César; FREDRICH, Maria Salomé Lopes; SILVA, Adnilson de Almeida. Emergência Étnica: Territorialidades das Memórias e a Luta do Povo Munduruku do Planalto, Santarém-Pará. **Geographia Opportuno Tempore – ISSN 2358-1972**, Londrina, v. 10, n. 1, e47938, 2024.

SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Carl Friedrich. **Viagem pelo Brasil (1817-1820)**; tradução de Lúcia. Furquim Lahmeyer -- Brasília: **Senado Federal**, Conselho Editorial, 2017. 3v.

SUER, Sérgio; PIETRAFESA, José Paulo. **Novas Fronteiras Agrícolas Na Amazônia: Expansão Da Soja Como Expressão Das Agroestratégias No Pará**. ACTA Geográfica, Boa Vista, Ed. Esp. Geografia Agrária, 2013. p.245-264.

SULIMAN, Sara da Silva. **Os Índios Munduruku e o “Zeloso Capuchinho” no Rio Tapajós (Pará, 1848-1854)**. Conhecimento Histórico e Diálogo Social, ANPUH, Natal-RN, 2013.

_____. **O Capuchinho e os Munduruku: Um estudo sobre a missão do Baixo Tapajós (Pará, 1848-1855)**. Belém- Pará, 2016. Dissertação.

TEMPESTA, Giovana A. **Travessia de Banzeiro**. Historicidade e organização sociopolítica dos Apiaká. Brasília, 2009.

_____. Guerreiros, riquezas e onças nas rotas fluviais. Notas históricas e etnográficas sobre os Apiaká. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**. Vol. 2, n. 1, Jul.

URT, João Nackle. Povos Indígenas e Estados Nacionais em Perspectiva Comparada: Um Estudo Exploratório sobre a Situação Social, Econômica e Política no Canadá, no México, no Peru e na Austrália. **2º Seminário de Relações Internacionais – Graduação e Pós-Graduação. Os BRICS e as Transformações da Ordem Global 28 e 29 de agosto**, João Pessoa (PB), 2014.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. **A Emergência Étnica dos Povos Indígenas no Baixo rio Tapajós, Amazônia**. Tese de Doutorado, 2010. Salvador.

WEINSTEIN, Bárbara. **A borracha na Amazônia: expansão e decadência, 1850-1920**. São Paulo: HUCITEC/EdUSP, 1993.

Entrevistas de Campo (TI Munduruku do Planalto Santareno, CPT e FUNAI)

Aléssio Moreira Lima Dantas, 49 anos, (Indigenista-FUNAI);

Elenice Oliveira (*in memoriam*), 55 anos, liderança indígena, (Aldeia Amparador);

Gilson Rêgo, 57 anos, ativista, (Comissão Pastoral da Terra-CPT);

José Mori, 72 anos, liderança indígena, aposentado, (Aldeia São Pedro do Palhão);

Josenildo dos Santos, 38 anos, liderança indígena, (Aldeia Açaizal);

Raimundo Nonato do Lago, 55 anos, liderança indígena (Aldeia São Francisco da Cavada);

Manoel Batista, 70 anos, liderança indígena, aposentado, (Aldeia Açaizal);

Neiva Mori, 42 anos, funcionária da escola (Aldeia São Pedro do Palhão);